

**TAFSIR QS. AL-NUR AYAT 35 DALAM KITAB
MISYKAT AL-ANWAR KARYA AL-GHAZALI
(Telaah Tafsir Sufistik)**



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam**

**Oleh :
ALI ROMDHON
NIM. 02531046**

**JURUSAN TAFSIR HADIST
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

Prof. Dr. Suryadi, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal: Skripsi Saudara Ali Romdhon

Kepada Yang Terhormat
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

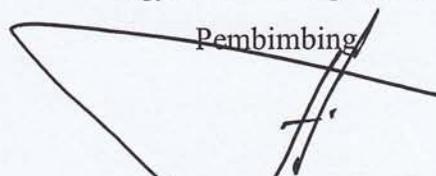
Nama : Ali Romdhon
NIM : 02531046
Jurusan : Tafsir Hadis
Judul : PENAFSIRAN QS. AN-NUR AYAT 35 DALAM KITAB
MISYKAT AL-ANWAR KARYA AL-GHAZALI (Telaah
Tafsir Sufistik)

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat memperoleh gelar sarjana strata satu dalam Jurusan/Prodi Tafsir Hadis pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharapkan agar skripsi/tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb

Yogyakarta, 26 Agustus 2009

Pembimbing


Prof. Dr. Suryadi, M.Ag
NIP. 19650312 199303 1004



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/2087/2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : **Tafsir QS. Al-Nūr ayat 35 Dalam Kitab
Misykāt al-Anwār Karya al-Ghazālī
(Telaah Tafsir Sufistik)**

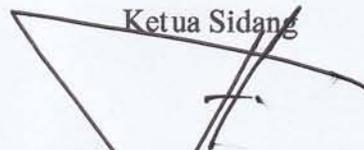
Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Ali Romdhon
NIM : 02531046

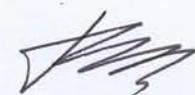
Telah dimunaqsyahkan pada : Senin, tanggal: 31 Agustus 2009
dengan nilai : 75 (B)

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

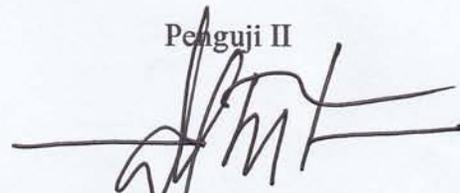
PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :


Ketua Sidang
Prof. Dr. Suryadi, M. Ag.
NIP. 19650312 199303 1 004

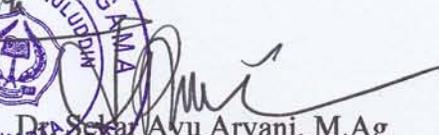
Penguji I


Dr. Phil Sahiron, MA
NIP. 19680605 199403 1 003

Penguji II


Dr. M. Alfatih Suryadilaga, M. Ag
NIP. 19740126 199803 1 001

Yogyakarta, 31 Agustus 2009
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN



Dra. Sekar Ayu Aryani, M. Ag
NIP. 19591218 198703 2 001

MOTTO

.....

|

.....

“.....Maka setiap sesuatu dicipta tiada yang sia-sia (untuk tujuan tertentu), dan setiap sesuatu itu akan dimudahkan untuk apa dia dicipta....” (al-hadis)

PERSEMBAHAN

Tulisan sederhana ini, ku persembahkan:

Buat bapak dan ibu

Buat orang-orang yang mengenal makna *'kasih sayang'*,

**Orang-orang yang selalu membimbing, mengajari dan mengingatkan
kebaikan untuk selalu berusaha dengan bersabar dan istiqomah,
Dan selalu bersemangat dalam situasi dan kondisi apapun..."**

ABSTRAK

QS al-Nuḥ ayat 35, yang sering disebut-sebut sebagai ‘ayat cahaya’ (ayat yang membahas tentang Allah sebagai cahaya langit dan bumi) di kalangan para sufi, menjadi kajian tasawuf yang mendalam dan memiliki posisi sentral bagi pencerahan jiwa manusia dalam membimbing dan menemukan kebahagiaan dan kebenaran yang sejati. Meski terma *Nuḥ* dalam al-Qur’an dengan bentuk derivasinya terulang sebanyak 49 kali, yang sebagiannya menjadi ungkapan simbolik (metaforis) yang menunjuk kepada beberapa makna. Sehingga konsep *nuḥ* menjadi menarik untuk dikaji kembali, dalam hal ini penulis mengambil konsep *nuḥ* dalam kitab *Misykat al-Anwāʿ*, kitab tersebut diyakini sebagai satu-satunya karya al-Ghazālī yang memaparkan doktrin *esoteric* beliau. Kitab ini membahas secara komprehensif dimensi-dimensi alam malakut (alam atas), sebuah kajian yang memungkinkan kita mengenal lebih dekat hakikat Allah, Pencipta dan Pengatur Seluruh Semesta. Beliau membahas alam malakut melalui simbolisme cahaya. Cahaya ini hanya bisa tersingkap oleh para pemilik bashirah (mata hati).

Al-Ghazālī, seorang *Hujjat al-Islām* juga seorang pemikir sinkretik-kreatif dalam Islam yang mampu menggabungkan pelbagai pemikiran dalam suatu corak yang bisa diterima umat telah berhasil memadukan dimensi-dimensi syari’at Islam dengan dimensi-dimensi ushuluddin melalui pendekatan tasawufnya, adalah termasuk salah seorang yang menguraikan penafsiran ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan *nuḥ* yang tertuang dalam QS al-Nuḥ ayat 35 sebagai bahasa metaforis. Untuk itu, al-Ghazālī membedakan kaum *awwām*, kaum *khawāsh*, dan kaum *khawāsh al-khawāsh* dalam melihat cahaya-Nya. Dalam kajian ini, akan dipaparkan penafsiran al-Ghazālī dalam kitabnya yang berpandangan bahwa para sufi dalam mencapai ma’rifat Dzat Allah harus menggunakan metode pancaran cahaya (iluminasi), karena hakikat cahaya sebenarnya hanyalah Allah, sementara cahaya-cahaya lainnya bersifat *majazi*. Melalui sudut pandang al-Ghazālī inilah permasalahan di atas dicoba untuk dikaji lebih dalam melalui telaah tafsir sufistik. Bagaimana penafsiran al-Ghazālī terhadap QS al-Nuḥ ayat 35?, dan bagaimana metode yang ia gunakan dalam menafsirkan QS al-Nuḥ ayat 35 tersebut dalam kitab *Misykat al-Anwāʿ*?

Kajian ini bersifat kepustakaan murni (*library reseach*) yang didasarkan pada kitab *Misykat al-Anwāʿ* sebagai sumber data primer dan karya-karya al-Ghazālī selain dari kitab tersebut serta buku-buku lain yang terkait sebagai sumber data sekunder. Adapun metode untuk mengolah data digunakan metode *Deskriptif-Analitis* dengan pendekatan *Strukturalis Genetik* yang berfungsi untuk mengkaji intrinsic karya itu sendiri, latar belakang penulis dan kondisi sosio-historis yang melingkupinya. Strukturalisme memandang bahwa keterkaitan dalam struktur itulah yang mampu memberi makna yang tepat. Dengan demikian, akan terlihat bagaimana struktur pemikiran al-Ghazālī dan setting sosio-historisnya.

Dari penelitian ini ditemukan jawaban, bahwa dalam menafsirkan QS al-Nuḥ ayat 35 tersebut, al-Ghazālī tetap berpegang pada makna *zāhir* (*eksoteris*) yang ditunjukkan ayat tersebut dan melingkupinya dengan pengaruh/bangunan tasawuf dan metafisika tasawuf atas penafsiran, pemaknaan atau tafsir *esoteris* yang memiliki kecenderungan sufistik yang cukup kental serta kecenderungan falsafahnya, khususnya dalam *Misykat al-Anwāʿ*. Ia mengarahkan pemaknaan tersebut kepada makna *majazi* melalui metode tamsil, perumpamaan. Metode tersebut merupakan sintesa antara pendekatan tafsir *eksoteris* dengan tafsir *esoteris* juga antara corak sufistik dengan corak falsafi.

Alhamdulillah berkat rahmat dan pertolongan Allah Swt peneliti akhirnya dapat menyelesaikan skripsi ini dengan judul: **TAFSIR QS. AL-NUR AYAT 35 DALAM KITAB MISYKAT AL-ANWAR KARYA AL-GHAZALI (Telaah Tafsir Sufistik)**. Meskipun demikian, semaksimal usaha manusia tentunya tidak akan lepas dari kekurangan dan kelemahan, karena kesempurnaan hanyalah milik Allah Swt. Oleh karenanya, saran dan kritik membangun dari berbagai pihak senantiasa peneliti harapkan.

Di samping itu, peneliti menyadari sepenuhnya bahwa keberadaan skripsi ini tidak akan terwujud tanpa bantuan dan kontribusi dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan kerendahan hati dan rasa hormat, peneliti mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada:

1. Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Dr. Sekar Ayu Aryani M.Ag beserta Pembantu Dekan.
2. Bapak Drs. Muhammad Yusup, M.Si selaku Pembantu Dekan I Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3. Ketua Jurusan Tafsir Hadis, Prof. Dr. Suryadi, M.Ag, sekaligus selaku pembimbing yang telah bersedia meluangkan waktu dan dengan sabar memberikan bimbingan, pendidikan, dan dorongan, kepada beliau peneliti haturkan *Jazakumullah khairan katzira*, beserta Sekretaris Jurusan Bapak Dr. A. Baidhowi, S.Ag, M.Ag, yang telah memberikan arahan dan saran-saran kepada peneliti dalam menyelesaikan skripsi ini.
4. Penasehat Akademik, Bapak Dr. M. Alfatih Suryadilaga, S.Ag, M.Ag, yang selalu memberikan nasehat, masukan yang konstruktif, dan bimbingannya, serta motifasi selama peneliti menjadi mahasiswa.

5. Pimpinan dan Staf TU Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga, Ibu Suparti, Ibu Nurdiyyah, Ibu Agustin, terima kasih dan ‘Ma’af telah banyak merepotkan’ atas pelayanan dan yang telah banyak membantu dalam kelancaran penyusunan skripsi ini.
6. Segenap Bpk/Ibu Dosen Jurusan TH yang mengajari penulis berbagai ilmu untuk mencapai pengetahuan tentang-Nya
7. Pimpinan dan staf Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, terima kasih atas pelayanan dan penyediaan buku-buku.
8. Bapak dan Ibu berkat kesabaran, keteguhan, keikhlasan, ke’asih’an engkau, do’a dan bahkan kemarahanmu menjadi wujud spirit & kekuatan bagi ‘anakmu’ ini, mampu menghadapi semuanya. *“Meski dalam warna dan bentuk yang tak pernah engkau inginkan”*. Teriring *Ma’af*: Anakmu di rantau selalu merepotkan dan menyusahkan.
9. Kepada Beliau M.R.H.S. M. Irfa’i Nahrawi an-Naqsyabandie al-Hajj, Qs. Dengan berkah dan bimbingan ruhaninya, peneliti mengerti “Kedewasaan” dan Makna “untuk apa kita dicipta?”. Beserta keluarga besar Dar al-Mubarak Qasrul Arifin; Gus Saifullah Sani Muqaddas (...*semoga mendapat gelar Hajjan Mabruhan*), Gus Atabik Janka Dausat, Gus Ruhullah Taqqi Murwat, Ning Minda, Gus Haibatullah Mahda Haq, Gus Rofi, Bung Fredi Hasanul Haq, Mas Ilhaq, Gus Aga, Ning Zea, Sahabat-Sahabat FORTAAA & FORTASS, MATAQA Pusat Yogyakarta dan seluruh Jama’ah tarekat Naqsyabandi Kholidiyyah al-Irfa’iyyah.
10. Kepada kakakku; Mbak Muflihah *“matur nuwun, moga engkau menemukan masa depanmu yang gemilang, secepatnya”*, adik-adikku; Abdul Rahman (...*semoga engkau menjadi anak yang sholih dan berbakti kepada kedua orang tuamu*); Malichatin (...*belajarlah terus, jangan pernah putus asa perjuanganmu belum selesai*); Dik Allif (...*barakaallah hulana wa antum bi khoir*).
11. Sahabat-sahabatku kelas TH B angkatan 2002 yang ikut membantu dengan do’a ataupun pinjaman referensi yang terkait dengan penulisan skripsi ini

12. Kepada kawan-kawan MATRIK; kaji Mutho', kang Auf, cak indi, tonggo.. Mang Otto', kang Mastori, lik'e koprall.. (serta teman-teman yang lainnya yang tidak mungkin disebutkan satu persatu (*terima kasih atas kebersamaannya*))
13. Tak lupa Kawan-kawan KeMPeD, JQH al-Mizan, cah-cah KKY (Keluarga Kudus Yogyakarta), Temen-temen IKPMD Se-Nusantara, Teman-teman NCC, kawan-kawan KKN angkatan ke-61 Kelurahan Panjang Rejo kampung Poko, bersama mereka banyak proses pembelajaran dan pengalaman yang peneliti dapatkan,,, "*terima kasih*" dan Ma'afkan aku, atas salah menempatkan pikiran & perasaan dalam memahami makna persekawanan.
14. Semuanya arek-arek & kawan-kawan seper-jalan-an, Ngopi, diskusi, nongkrong, ngoyodt, musyawarah, curhat, mengeluh, bersandar, dan "*Apapun/siapapun...(kau selalu tertawa, diam, menangis dan senyumanmu adalah bagian 'bukan berontak tanpa sebab', (...tanpamu Dunia ini tak akan seimbang kawan..!!!)*"
15. Tidak lupa ku ucapkan kepada Adinda; "*Bila masih ada rindu di hatimu, aku akan menantimu...*", dan semoga ketulusanmu '*esok*' selalu memancarkan cahaya dan barokah dari Sang Ilahi

Semoga seluruh bantuan dan kebaikan yang telah mereka berikan menjadi amal sholih, dan untuk semuanya, kami selalu berharap semoga *rahmat* dan *taufiq* Allah Swt senantiasa terlimpahkan kepada kita semua. Amiin. Semoga karya ini bermanfaat.

Jazakumullah ahşanal Jaza>wa barakallahu lakum. Amin

Yogyakarta, 13 Agustus 2009

Penulis

Ali Romdhon
0253 1046

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
HALAMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK	x
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	13
D. Tinjauan Pustaka	14
E. Metodologi Penelitian	19
F. Sistematika Pembahasan	21
BAB II AL-GHAZALI DAN KITAB <i>MISYKAT AL-ANWAR</i>	
A. Setting Historis-Biografis al-Ghazali	
1. Biografi Hidup al-Ghazali	24
2. Kajian al-Ghazali Tentang al-Qur'an dan Karya-karyanya.....	29

B. Diskripsi Kitab *Misykat al-Anwar*

1. Latar Belakang Penulisan Kitab *Misykat al-Anwar*.....36
2. Metodologi Penafsiran al-Ghazali dalam Kitab *Misykat al-Anwar*.....45

BAB III PENAFSIRAN AL-GHAZALI DALAM Q.S. AL-NUR AYAT 35

TERHADAP KITABNYA *MISYKAT AL-ANWAR*

A. Gambaran Umum Tentang Tafsir Sufistik

1. Pengertian Tafsir Sufistik.....58
2. Macam-Macam Tafsir Sufistik.....65

B. Penafsiran al-Ghazali Q.S. al-Nur Ayat 35 dalam Kitab *Misykat al-Anwar*

1. Tentang Cahaya, Allah Adalah Cahaya Langit dan Bumi.....70
2. Perumpamaan *Misykat, Mishbah, Zujajah, Syajarah Mubarakah, al-Zayt*.....89

C. Penjelasan Hadis Tentang Symbolisme Tujuh Puluh Ribu Selubung.....98

BAB IV PENGARUH TASAWUF ATAS PENAFSIRAN AL-GHAZALI

TERHADAP Q.S. AN-NUR AYAT 35 DALAM KITAB *MISYKAT AL-ANWAR*

A. Bangunan Tasawuf al-Ghazali

1. Tuhan dan Manusia.....107
2. Jalan Tasawuf.....109
3. Pengalaman Tasawuf dan Buah dari Tasawuf.....112
4. Epistemologi Yang Diterapkan.....114
5. Tujuan Yang Akan Dicapai.....127

B. Metafisika Tasawuf Al-Ghazali Dan Tingkatan Ma'rifat.....	131
--	-----

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	140
--------------------	-----

B. Saran-Saran.....	141
---------------------	-----

DAFTAR PUSTAKA	143
-----------------------------	-----

CURRICULUM VITAE	146
-------------------------------	-----

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Membenamkan pikiran dalam menyelami lautan ajaran Islam adalah sebuah semangat jiwa muslim dalam menggerakkan peran *khalifah fi>al-ard*¹. Kekhalifahan dari konsep dasar yang jelas mengacu kepada firman Allah yaitu al-Qur'an al-Karim sebagai "*hudan li al-muttaqin*"² dan "*hudan li al-nas*"³. Anugerah kekhalifahan ini memposisikan manusia pada aktor pencetus keindahan, keadilan, kedamaian keberlangsungan kehidupan di dunia yang sangat jauh dari kedzaliman dan kerusakan. Peran khalifah dengan tegas menginstruksikan setiap generasi umat kepada pembelajaran pemahaman kandungan ayat-ayat al-Qur'an⁴, yang telah disemboyankan sebagai *shlih li>kulli zaman wa makan*.

¹ Bahwa manusia memiliki realitas mutlak sebagai khalifah, sebagaimana yang tercantum dalam QS. al-An'am: 165. disebutkan bahwa pengangkatan manusia sebagai khalifah-Nya adalah pengangkatan derajat dari sebagian yang lain. Sehingga manusia memiliki kewajiban untuk mengelola segala karunia Allah Swt, sehingga terwujud masyarakat penuh kemakmuran (QS. Hud: 61). Firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 30, menyebutkan pengangkatan manusia sebagai khalifah semula menjadi perdebatan dikalangan Malaikat, namun Allah Swt menegaskan bahwa manusia telah dilebihkan dari ciptaan-Nya yang lain terutama pada karunia "akal". Kekuasaan manusia melalui akal ini, jika digunakan di jalan Allah Swt akan membuat manusia berperilaku hampir sesuci dan semurni Malaikat, akan tetapi jika ia menggunakannya dengan kemungkarannya maka derajatnya akan turun serendah-rendahnya mendekati perilaku iblis. Sudah pasti jelas kompetensi, dedikasi, dan tanggung jawab manusia untuk diamani Allah sebagai khalifah-Nya. Andi Hakim Nasoetion, *Manusia Khalifah di Bumi*, (Jakarta: Litera Nusantara, 1986), hlm.50-51.

² QS. al-Baqarah (2): 2.

³ QS. al-Baqarah (2): 185.

⁴ Yaitu dalam memahami al-Qur'an faktor ilmu sangat menentukan bagi seorang khalifah, sebagai konstruk berpikir dan bernalar dalam mengkaji ayat-ayat Allah Swt dan

Dengan segala misteri dan kelebihanannya, al-Qur'an menyimpan potensi yang begitu dahsyat. Sejarah mencatat pengaruh besarnya ketika ia melahirkan sebuah peradaban yang oleh Nasr Hamid Abu Zaid diklaim sebagai "peradaban teks" (*ḥadīrah al-nas*). Sebagai teks, al-Qur'an adalah korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan. Kehadiran teks al-Qur'an di tengah umat Islam telah melahirkan pusran wacana keislaman yang tak pernah berhenti dan menjadi pusat inspirasi bagi manusia untuk melakukan penafsiran dan pengembangan makna atas ayat-ayatnya. Maka dapat dikatakan bahwa al-Qur'an hingga kini menjadi teks inti (*core text*) dalam peradaban Islam.⁵

Dalam hal ini, aktifitas penafsiran terhadap al-Qur'an memiliki alur perjalanan cukup signifikan, terutama bagi sejarah tafsir itu sendiri.⁶ Hal ini

mengimplementasikannya pada ranah kehidupan Qur'ani. (Jamalluddin Kafie, *Mengintip Peristiwa khalifah dari balik al-Qur'an*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1981), hlm.39.)

⁵ Sahiron Syamsuddin, *Kritisisme Metodologi Pembacaan al-Qur'an*, "Kata Pengantar" dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. xv. Studi terhadap al-Qur'an secara luas juga terbagi menjadi tiga bidang pokok: *pertama*, exegesis atau studi teks al-Qur'an itu sendiri; *kedua*, sejarah interpretasi (tafsirnya); dan *ketiga*, peran al-Qur'an dalam kehidupan dan pemikiran kaum muslimin dalam ritual, teologi dan seterusnya. Lihat M Nur Ichwan, "Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer", Skripsi, Fak.Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995, hal.2.

⁶ Dalam fase penafsiran al-Qur'an, secara definisi tafsir dalam pengertian ini bisa diartikan dengan al-idlah (menerangkan) dan al-tabyīn (menjelaskan) sebagaimana tersebut dalam firman Allah, "*tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya*" (QS. al-Furqan: 33). Menurut al-Suyuthi>kata tafsir berarti menjelaskan atau *bayān*, lihat Jaḳāḳ al-Dīn al-Mahḳḳī>dan Jaḳāḳ al-Dīn al-Suyuthi> *Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm*, Bairuḳ: Daḳ al-Fīkr, 1991, hlm. 264. Menurut Manna>al-Qathḳḳhan, tafsir berarti menjelaskan, menyingkap dan melahirkan makna yang masuk akal, lihat Manna al-Qathḳḳhan, *Mabahīḳ fi>Ulūm al-Qur'an*, T.Tp.: Mansyurāḳ al-'Ashr al-Hadīḳ, T.Th., hlm. 323.

dilakukan sebagai salah satu upaya membumikan pesan-pesan al-Qur'an dalam konteks ruang dan waktu yang merupakan tanggung jawab seorang muslim di manapun dia berada, dan sesuai dengan keyakinan teologis universalitas Islam yang tidak saja menghasilkan pandangan bahwa ia berlaku untuk semua tempat dan waktu, namun dari pandangan lain, yaitu bahwa kebenarannya dapat didekati melalui *angle* berbagai pola oleh setiap bangsa dan masa, kapan dan dimana saja.⁷ Tafsir merupakan salah satu bentuk cerminan produk pemikiran manusia yang selalu mengalami dinamika dan dipengaruhi dinamika itu sendiri dengan tinjauan dimensi yang selalu berbeda.

Berkembangnya sufisme dalam dunia Islam membawa pengaruh bagi dinamika kehidupan dan perkembangan pemikiran umat Islam. Adalah suatu hal yang wajar, jika ditemukan gagasan-gagasan tasawuf turut mewarnai corak penafsiran al-Qur'an, dan munculnya tafsir yang bercorak sufistik adalah konsekuensi logis dari perkembangan tersebut. Meski bukanlah sebuah pekerjaan mudah bagi para sufi Islam untuk menemukan ide-ide tasawuf yang terdapat dalam al-Qur'an, lalu melihat kenyataan pada diri mereka dalam menjadikan kitab suci sebagai bukti kebenaran atas mazhab keagamaan dan filosofis mereka. Hal itu karena pengkonsepan pemikiran keagamaan atau meminjam istilah al-Farabi kemampuan 'mencerap makna'⁸ para sufi untuk

⁷ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. xvii.

⁸ Ungkapan 'mencerap makna' yang dimaksud adalah tindakan mengonsepsi (*conceiving, tashawwuf*), bukan memersepsi (*perceiving*). Lihat al-Farabi, *Kitab al-Fushus*, Da'irah al-Ma'arif, (India: 1926), hlm. 13.

menentukan konotasi pemikirannya⁹ dari mazhab-mazhab merupakan suatu 'kebaikan' manakala antara sebagian konsep tersebut saling bertentangan secara tajam dengan sikap Islam otentik,¹⁰ yang berpijak di atas periwayatan dan *naqliyah*.¹¹

Dalam hubungan dengan penafsiran al-Qur'an, penafsiran di kalangan sufi dibagi dalam dua corak; penafsiran sufi teoritis (*tafsir sufi nazari*) dan penafsiran sufi *faidi* atau tafsir sufi *isyari*. Tafsir sufi nazari dibangun atas dasar pembahasan ilmiah teori-teori tasawuf terlebih dahulu, kemudian dicarikan penjelasan al-Qur'annya. Tafsir ini dilekatkan kepada kelompok tasawuf falsafi teoritis. Adapun tafsir sufi *isyari* atau *faidi* pentakwilan¹² ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan isyarat-isyarat tersembunyi yang nampak bagi orang-orang *ahl suluk wa al-*

⁹ Yang dimaksudkan konotasi pemikiran adalah isi pengertian yang dihasilkan dari sebuah pemikiran, yaitu makna yang terkandung dalam suatu konsep atau term. Lihat Mehdi Hai'iri>Yazdi> "Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan", kata pengantar 'Pendahuluan' oleh Husein Haryanto (ed.&peny.), (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 35.

¹⁰ "Otentik" dimaknai dengan: dapat dipercaya, benar, asli, murni. Kata ini sepadan dengan kata autentisitas, lihat: Pius A partanto dan M Dahlan AL Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkaloka, 1994), hlm. 552. adapun pemaknaan "*Islam otentik*" dalam penelitian ini, penyusun mengartikan dengan mencakup dua poin penting, yaitu: "sesuatu yang benar-benar berasal dari Nabi" dan "sesuatu yang dijadikan rujukan hukum karena berasal dari Nabi"

¹¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik hingga Modern*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), Cet.I, hlm. 217. Dalam hal ini, Rivai Siregar menambahi bahwa tasawuf di sana ada penjelmaan pengetahuan yang sangat tinggi untuk mensucikan Tuhan dari pencampurannya dengan berbagai unsur materi dan kepercayaan akan emanasi ketuhanan yang melahirkan segala sesuatu. Lihat Rivai Seregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo: 1999) hlm. 247

¹² Penta'wilan atau ta'wil dalam pengertian ini bertentangan dengan tafsir, yang di sini dipahami sebagai proses khas dari upaya penafsiran biasa atau eksoteris. Ilmu umum tafsir al-Qur'an, dan totalitas dari suatu karya tafsir al-Qur'an masih dinamakan, baik yang ditempuh itu adalah proses eksoteris maupun esoteris.

Mujahadah, yaitu orang-orang yang penglihatannya diberi cahaya sehingga mampu menemukan rahasia-rahasia al-Qur'an atau kedalam benak mereka merasuk sebagian makna yang lembut melalui perantara ilham ilahi, atau terbukanya pintu ma'rifat kepada Allah sebagai hasil dan latihan spiritual (*riyadhah ruhiyyah*), tetapi antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan.¹³ Tafsir *isyari* lebih merupakan sumber aktivitas penafsiran, seperti juga *ma'sur* dan *ra'yu*. Menafsirkan al-Qur'an secara *isyari* berarti menggali makna al-Qur'an dengan menggunakan sumber intuisi, yaitu mencari makna yang tidak terjangkau oleh akal dan informasi.

Keberadaan model tafsir sufi di atas tidak semuanya bisa diterima dikalangan masyarakat, karena ada *image* tafsir ini dianggap menyimpang bahkan menyesatkan atau tidak sejalan dengan penafsiran yang biasa dikenal umat. Untuk itu, diperlukan kriteria-kriteria tertentu.¹⁴

¹³ Muḥammad Ḥusain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun II*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995) hlm.381. lebih jauh lihat Muḥammad 'ali-al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, beirue: Alam al-Kutub, 1985 M/1405 H, Cet. ke-I, hlm. 171.

¹⁴ Dalam hal ini al-Zahabi memformulasikan beberapa criteria tafsir *isyari* yang dapat diterima sebagai berikut: a. Tidak menyimpang atau bertentangan dengan makna lahir ayat-ayat al-Qur'an, b. Didukung oleh argument rasional atau bukti yang kuat dari syari'at, c. Tidak bertentangan dengan syari'at atau akal sehat, dan d. Tidak mengklaim bahwa tafsir *isyari* sebagai satu-satunya yang dimaksudkan Allah dalam ayat tersebut. Lihat al-Zahabi, *al-Tafsir...*, hlm. 43-44. Al-Ghazali menjelaskan lebih lanjut bahwa penyebab ketidakmampuan mereka dalam menafsirkan esoteris ayat-ayat al-Qur'an dan dianggap menyimpang bahkan menyesatkan adalah: 1. Setan telah menyelubungi pikiran mereka, karenanya tidak memiliki akses ke dunia kedaulatan (al-malakut) dan lawh mahfudh yang padanya makna batin al-Qur'an ditorehkan, 2. Kepatuhan buta pada madzhab pemikiran (*taqlid li-madzhab*) tertentu yang mencegah seseorang untuk memikirkan gagasan yang dengannya dia belum akrab, 3. Kekebalan seseorang terhadap dosa atau watak keangkuhannya atau keadaannya secara umum dipenuhi nafsu dunia yang dia patuhi, dan 4. Kepercayaan bahwa satu-satunya penafsiran al-Qur'an yang valid adalah penafsiran eksoteris (zhahiriyah). Lihat Nicholas Heer dan William C Chittick, *Tafsir Esoteris Ghazali dan Sam'ani*, Terj. Ribut Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003) hlm. 33-37.

Kaum sufi berpendapat bahwa hakikat al-Qur'an tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah saja, tetapi tersirat pula makna batin (makna tersembunyi di balik kata) yang justru merupakan makna terpenting.¹⁵ Mengetahui makna batinnya orang tidak cukup hanya dengan menelusuri pemahaman uslub-uslub bahasa Arabnya saja, tetapi tidak boleh tidak mesti ada *nur* yang dipancarkan Allah ke dalam hati manusia, yang karenanya manusia mampu memandang dengan jernih dan menalar dengan sehat.¹⁶ Pemahaman makna al-Qur'an yang dalam dan tersembunyi akan tersingkap bagi yang memiliki kesucian hati (*arbab al-qulub al-zakiyyah*)¹⁷ melalui latihan-latihan ruhani.

Para ahli sufi memiliki cara tersendiri dalam memberikan makna pada ayat al-Qur'an. Penafsiran dan pemaknaan mereka mengenai al-Qur'an terletak pada aspek spiritualitas atau dimensi batin al-Qur'anitu sendiri, dan pemaknaan spiritualnya terletak pada masing-masing subyek yang membacanya. Dengan metodologi ini, maka pengalaman mistis membaca al-Qur'an itulah dasar pemaknaan al-Qur'an sebenarnya.¹⁸

Salah satu bentuk ekspresi al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesan moralnya adalah dengan ungkapan-ungkapan simbolik, *al-amsak*

¹⁵ Ahmad al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Pustaka Firdaus. Cet. III., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 133.

¹⁶ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi tafsir*, terj. HM. Mochtar Zoerni, Abdul Qadir Hamid, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 252.

¹⁷ Abu-Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din I*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 323.

¹⁸ Anharuddin (dkk.), *Fenomenologi al-Qur'an*, (Bandung: al-Ma'arif, 1997), hlm. 26.

Tamsil atau *al-amshāl* merupakan kerangka yang dapat menampilkan makna-makna dalam bentuk yang hidup dan mantap di dalam pikiran, dengan cara menyerupakan sesuatu yang gaib dengan yang hadir, yang abstrak dengan yang kongkrit dan dengan menganalogikan sesuatu dengan hal yang serupa.¹⁹

Tema *nuṣ*/cahaya bukanlah istilah asing di kalangan masyarakat, bahkan istilah ini sering digunakan dalam bahasa sehari-hari. Namun pada umumnya, istilah *nuṣ* dalam penggunaannya sebagai simbol hanya difahami, dimaknai sebagai yang menunjukkan jalan dan memberi petunjuk (*hudan*). Petunjuk, *hudan* itu sendiri memiliki arti yang *interpretable*. Di samping, istilah *nuṣ* memiliki posisi sentral bagi pencerahan jiwa manusia dalam membimbing serta menemukan kebenaran yang sejati. Permasalahan ini menjadi menarik untuk dikaji dan diteliti secara mendalam.

Kata *nuṣ* dengan bentuk derivasinya, dalam al-Qur'an terulang sebanyak 49 kali dalam ayat yang tersebar dalam 24 surat.²⁰ Dari sekian jumlah tersebut, kata *nuṣ* digunakan sebagai bahasa tamsil (metaforis) yang mengacu kepada beberapa makna, antara lain; a. al-Qur'an (QS.al-Nisa: 174), b. Iman (QS. al-Baqarah: 257), c. Muhammad (QS. al-Ma'idah:17), d. Allah (QS. al-Nuṣ; 35), e. Petunjuk (QS. al-Nuṣ; 40), f. Islam (QS. al-Zumar:22).

Dalam kamus *Lisān al-'Arab* dinyatakan, bahwa *nuṣ* termasuk salah satu asma Allah . Secara etimologi, *nuṣ* adalah *al-diyā'* yang berarti cahaya

¹⁹ Manna-al-Khalīl al-Qaṭhthan, *Mabāhis fi Ulum al-Qur'an*, (t.tp: Mansyurat al-'Asf al-Hadis, t.th), hlm. 281.

²⁰ Muḥammad Fuād 'Abdul Baqī', *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz/al-Qur'an al-Karīm*, Kairo: Dar al-Hadis, 1998), hlm. 894-895.

atau sinar dan antonim dari kata *nur* adalah *al-Zulumah* yang berarti kegelapan. Ibn al-Asir berkata, bahwa *nur* adalah sesuatu yang menjadikan orang buta dapat melihat dan menunjukkan orang yang tersesat dengan hidayahnya. Dikatakan pula, apa yang membuat sesuatu menjadi tampak, yang tampak dengan sendirinya dan menampakkan yang lainnya. Menurut perkataan Abu Mansur, *nur* termasuk sifat Allah sebagaimana firman-Nya Q.S. al-Nur (24): 35.²¹

Selain pengertian di atas, al-Raghib al-Asfahani seorang pakar bahasa al-Qur'an memberikan pengertian yang berbeda dengan yang lainnya, yakni, sinar yang menyebar yang membantu terhadap penglihatan. Ia juga meneliti penggunaan kata *nur* yang terdapat dalam al-Qur'an yang diklasifikasikannya menjadi dua bagian, yaitu yang *dunyawi* dan yang *ukhrawi*. Yang *dunyawi* terdiri atas: *pertama*, *nur* yang difahami dengan penglihatan akal, mata hati (*'ain al-basifah*) yaitu *nur* yang berkaitan dengan perkara-perkara ketuhanan seperti, cahaya akal dan cahaya al-Qur'an. *Kedua*, *nur* yang dapat diindera dengan penglihatan mata lahiriah (*'ain al-basir*) yaitu berkaitan dengan benda-benda yang bersinar, seperti : bulan, bintang, dan benda-benda yang bersinar lainnya. *Ketiga*, *nur* yang mencakup keduanya.²²

Al-Ghazali seorang *Hujjat al-Islam*, ulama dan pemikir Islam terbesar yang telah berhasil memadukan dimensi syari'at-syari'at Islam dengan

²¹ Abu al-Fa' al-Jamaluddin Muhammad ibn Makram ibn mansur, *Lisan al-'Arab V*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 240.

²² Al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam li-Alfaz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 350.

dimensi-dimensi Ushuluddin melalui pendekatan tasawufnya,²³ menguraikan dengan cukup panjang lebar penafsiran ayat al-Qur'anyang berkaitan dengan *nur* sebagai bahasa metaforis, sekaligus berusaha menguak rahasia atau hikmah di balik perumpamaan al-Qur'an dalam risalah sufistiknya yang bertitel *Misykat al-Anwar*.²⁴ Risalah ini merupakan aplikasi dari pola dan metodologi penafsiran sufistiknya.²⁵ Selain itu, *Misykat al-Anwar* adalah kitab, yang bukan saja besar karena nama pengarangnya Abu>Ḥamid al-Ghazali> tetapi juga karena pengaruhnya yang sangat menentukan atas para pemikir Muslim yang datang kemudian, khususnya para filosof isyraq dan sufi.²⁶

Kitab *Misykat al-Anwar* adalah kitab mistik-filosofis karya Imam al-Ghazali> salah satu contoh yang representatif, untuk seseorang yang ia sapa sebagai "saudara yang mulia" (*al-akh al-karim*) yang dipandang *khawwas* (orang-orang khusus) oleh beliau. Pada masa itu, pembagian orang-orang

²³ M. Lukman "Pengantar Penerjemah' dalam *Imam al-Ghazali, Jawahir al-Qur'an permata ayat-ayat Suci*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. v-vi.

²⁴ Risalah ini ditulis oleh al-Ghazali diilhami oleh surat al-Nur: 35 dan 40, lihat Ali Issa Othman, *Manusia menurut al-Ghazali, terj. Johan Smit dkk.* (Bandung: Pustaka, 1987), hlm.189 dan lihat Idris Shah, *Jalan Sang Salik di Musim Semi: Empat Naskah Sufi Klasik, terj. Koes Adiwijadjayanto & Wahyudi*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 79-199. Selain dalam risalah *Misykat al-Anwar*, bahasan di atas didapatkan juga dalam karyanya yang lain, dalam *Ihya al-'Ulum al-Din* dengan penafsiran yang berbeda. Kurang lebih sembilan buah ayat yang berkaitan dengan *nur* yang dibahas al-Ghazali, yakni: QS. al-Baqarah [2]: 257, QS. al-Nisa' [4]:174, QS. al-an'am [6]: 122, QS. al-Zumar [39]: 22, QS. al-Syura>[42]: 52, QS. al-Hadid [57]: 12, QS. al-Taghabun [64]: 8, QS. al-Nuh [71]: 16.

²⁵ Lihat Suqiyah Musafa'ah, "Jawahir al-Qur'an al-Ghazali : Upaya Penafsiran komprehensif terhadap al-Qur'an", Tesis Magister IAIN Sunan Kalijaga yogyakarta, 1995. hlm. 88-90.

²⁶ Mulyadhi kartanegara, "Tafsir Sufistik Tentang Cahaya; Studi atas Kitab Misykat al-Anwar Karya al-Ghazali", *Jurnal STUDI AL-QUR'AN*, Volume I, No.I, Januari 2006, hlm. 22.

kepada kategori *'awwam* (orang kebanyakan) dan *khawwas* (orang-orang khusus) telah berlaku umum. Bahkan al-Ghazali memberi kategori ketiga, yaitu *khawwas al-khawwas*. Menurut al-Ghazali, karya-karya mistis-filosofis seperti *Misykat al-Anwar* ini, tidak boleh tembus ketangan *awam*, tetapi tidak boleh juga di sembunyikan kepada orang *khawwas*, apalagi *khawwas al-khawwas*.²⁷

Poin yang ingin disampaikan berkenaan dengan kitab ini adalah berkaitan dengan struktur atau komposisi dari karya ini. Pada dasarnya karya ini dibagi menjadi dua bagian besar, *pertama*, berkenaan dengan tafsir cahaya sebagaimana tercantum dalam Q.S. al-Nur (24): 35.

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۚ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾²⁸

“Allah (pemberi) cahaya langit dan bumi (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya. (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat (nya, yang minyaknya (saja) hamper-hampir menerangi. Walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis).

²⁷ Mulyadhi kartanegara, "Tafsir Sufistik Tentang Cahaya..., hlm. 23. Hal lain yang menarik dari *Misykat al-Anwar* ini adalah sifatnya yang sangat filosofis. Tidak seperti dalam kitab ilhya' Ulum al-Din, di mana ia banyak berbicara masalah hati—terutama kitab 'Ajaib al-Qulub-nya—dalam karya ini, al-Ghazali berbicara dengan begitu respeknya tentang daya rasional yang di sebut akal. Akal, misalnya dipandang lebih cocok disebut sebagai cahaya dibanding dengan indera. Bahkan ia menyebut akal sebagai contoh dari cahaya Tuhan.

²⁸ QS. al-Nur (24): 35.

Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu".²⁹

Disini bahkan judul buku *Misykat al-Anwar* itu sendiri, terinspirasi oleh ayat ini, yang memuat di dalamnya kata "*Misykat*" (yang artinya ceruk/niche) sebagai salah satu cahaya yang diberikan Tuhan kepada manusia, disamping yang lainnya. Bagian *kedua* berkenaan dengan hijab yang ada mengantarai Tuhan dengan hamba-Nya, dan ini merupakan penjelasan atau tafsir sufistik terhadap sebuah hadist Nabi:

30

"Allah memiliki tujuh puluh ribu hijab cahaya dan kegelapan. Kalau hijab ini tersingkap kepada mereka, niscaya keagungan wajah-Nya akan membakar siapa saja yang matanya memandang-Nya."

Al-Ghazali sebagai seorang pemikir *sinkretik-kreatif* dalam Islam, ia mampu menggabungkan pelbagai pemikiran dalam suatu corak yang bisa diterima umat,³¹ termasuk dibidang penafsiran al-Qur'an. Al-Ghazali sangat menekankan keseimbangan antara pemahaman lahiriah (tekstual) dan

²⁹ Terjemah QS. al-Nur (24): 35, lihat Mulyadhi kartanegara, "Tafsir Sufistik Tentang Cahaya...", hlm. 24.

³⁰ Namun, dalam bagian pertama, sebelum ia berbicara secara tafsir cahaya ini, al-Ghazali mendiskusikan secara panjang lebar makna kata "cahaya." Sedangkan pada bagian kedua, ia menjelaskan komprehensif satu persatu dari tujuh puluh hijab yang disinggung dalam hadis tersebut. lihat Abu Hamid al-Ghazali, "Misykat al-Anwar" dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 269.

³¹ H.M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1960, hlm. 17.

pemahaman batiniah (kontekstual). Baginya, kandungan makna al-Qur'an mempunyai cakupan yang amat luas bagi yang memahaminya dan tidak semua orang memiliki tingkat, derajat pemahaman yang sama. Orang yang mengklaim pemahaman lahiriah semata sebagai sebuah pemahaman yang final berarti ia mengakui keterbatasan yang ada pada dirinya.³² Demikian halnya yang hanya mengakui pemahaman batiniah semata adalah sebuah penyimpangan.³³ Yang benar adalah antara keduanya perlu digabungkan. Sebagaimana dinyatakan olehnya, orang yang mampu menggabungkan antara keduanya, itulah yang sempurna (*al-kamil*).³⁴

Bagi al-Ghazali, pendekatan eksoterik (lahiriah) dan pendekatan esoteris (batin) tidak bertentangan, akan tetapi keduanya saling menguatkan dan memperkaya pemaknaan, sebab masing-masing mempunyai wilayah yang berbeda.

Dari pemaparan latar belakang di atas, kajian yang akan dilakukan lebih bersifat *Deskriptif-Analitis* dengan mengkaji kitab *Misykat al-Anwar* dan beberapa literatur al-Ghazali yang membahas tentang konsep *nuḥ* dan karya-karya lainnya yang berhubungan dengan penafsiran esoterisnya, yang

³² Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din I*, (Beirut: Dar al-Fikr, 19950, hlm. 363.

³³ Seperti halnya dengan anggapan golongan Bathiniyah, bahwa hanya makna batinlah yang dikehendaki oleh Allah Swt, sedangkan makna dhohir tidak dikehendaki sama sekali, tujuan golongan ini hendak menafikan syari'at. Bathiniyah adalah kelompok yang menolak penggunaan dhohir al-Qur'an dan hanya mau mengambil makna batinnya saja. Mereka terdiri dari beberapa firqah (kelompok) antara lain: *Oraniyah, Ismailiyah, Sab'iyah, Hananiyah, Babikiyah dan Muḥmirah*. Lihat M. 'Abd al-'Adhim al-Zarqani, Jilid: II. Hlm. 81.

³⁴ Abu Hamid al-Ghazali, "Misykat al-Anwar" dalam *Majmu'ah Rasail al-Imam al-Ghazali*, hlm. 283.

bertujuan untuk dapat memahami penafsirannya secara komprehensif dan membumikan al-Qur'an di Nusantara.

B. Rumusan Masalah

Dari uraian di atas, permasalahan-permasalahan yang hendak dijawab dalam penelitian ini secara eksplisit dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran al-Ghazali terhadap Q.S. al-Nur [24]: 35 dalam kitabnya *Misykat al-Anwar*?
2. Bagaimana metode dan corak penafsiran al-Ghazali dalam menafsirkan QS. al-Nur [24]: 35 dalam kitabnya *Misykat al-Anwar*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sejalan dengan rumusan permasalahan di atas, penelitian dan penyusunan skripsi ini memiliki maksud dan tujuan, baik bersifat ilmiah maupun bersifat akademis.

1. Penelitian ini bertujuan:

- a. Memahami konsepsi penafsiran al-Ghazali terhadap QS. al-Nur [24]: 35 dalam kitab *Misykat al-Anwar* sebagai ungkapan metaforis dalam al-Qur'an.
- b. Untuk mengetahui metode dan corak penafsiran esoteris al-Ghazali dalam kitab *Misykat al-Anwar*

2. Sedangkan kegunaan penelitian ini antara lain:

- a. Adanya penelitian ini diharapkan dapat memberi pemahaman yang komprehensif dan integral terhadap penafsiran QS. Al-Nuŕ [24]: 35 dalam kitab *Misykat al-Anwar*
- b. Hasil penelitian ini diharapkan memiliki arti akademis (*academic significance*), dapat menambah informasi dan khasanah intelektual dan keilmuan khususnya di bidang literatur tafsir sufistik dan juga diharapkan menambah arti kemasyarakatan (*sosial significance*) khususnya bagi umat Islam.
- c. Diharapkan penelitian ini dapat membantu usaha-usaha peningkatan, penghayatan, pemahaman yang lebih mendalam dan pengamalan ajaran nilai-nilai al-Qur'an.

D. Tinjauan Pustaka

Untuk mendukung terlaksananya penelitian ini, maka perlu diadakan studi pendahuluan yang meliputi studi kepustakaan. Pada dasarnya, literatur-literatur yang membahas, mengenai *nuŕ* masih jarang ditemukan, apalagi dibahas secara utuh dan menyeluruh dalam sebuah karya ilmiah atau buku. Sejauh penelusuran yang dilakukan, tema tersebut hanya dibahas secara ringkas, bahkan hanya di sisipkan dalam tema-tema lain. Di antara literatur-literatur yang di dalamnya membahas tema *nuŕ*, antara lain:

al-Ragib al-Asfahani dalam kitabnya *Muĵam Mufradat li Alfaz al-Qur'an*, mengklasifikasikan kata *nuŕ* yang terdapat dalam al-Qur'anyang

berarti keduniawian dan keakhiratan. Makna *nuḥ* dalam konteks keduniawian meliputi segala sesuatu yang dapat dijangkau dengan mata hati dan indera mata, sedangkan yang berarti keakhiratan ialah *nuḥ* yang dikaitkan dengan kehidupan akhirat.³⁵

Mehdi>Ha'iri>Yazdi>dalam bukunya *Epistemologi Ilumisionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*, pada salah satu bagiannya sedikit menguraikan secara linguistik yang signifikan mengenai ungkapan dan konsepsi "cahaya" dengan menyuguhkan survai realitas yang tercatat dengan baik mengenai latar belakang teori ilmu hudhuri dalam pemikiran Islam. Ha'iri menerapkan pluralitas metodologi, sejak fenomenologi-diri (iluminasi Suhrawardi), fenomenologi-wujud (eksistensial Mulla shadra), analisis logis peripatetis-iluminasi (Ibn Sina), filsafat analitik/bahasa (Wittgenstein, Russell), hingga hermeneutika-ontologis dan konsep 'Cahaya' al-Ghazali. Di tangan Mehdi, pengalaman mistik yang selama ini dikesankan hanya menjadi wilayah hati yang serba intuitif dan beraura misterius—dapat dipertanggungjawabkan dihadapan nalar kemanusiaan, dengan tingkat kecanggihan argumentasi filosofis yang mengagumkan dan tidak jatuh ke dalam argumen-argumen spiritual yang sarat muatan nilai-nilai.³⁶

Mulyadhi kartanegara, dalam artikelnya yang bertema "*Tafsir Sufistik Tentang Cahaya*". Tentang cahaya Ia banyak menguraikan dari kitab

³⁵ Al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam li Alfaz/...*, hlm. 350

³⁶ Mehdi>Ha'iri>Yazdi> *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 53.

Misykat al-Anwar adalah sifatnya yang sangat filosofis. Tidak seperti dalam kitab *Ilhyā' Ulum al-Dīn*, di mana ia banyak berbicara masalah hati—terutama kitab *'Ajaib al-Qulub*-nya—dalam karya ini, al-Ghazālī berbicara dengan begitu respeknya tentang daya rasional yang di sebut akal. Akal, misalnya dipandang lebih cocok disebut sebagai cahaya dibanding dengan indera. Bahkan ia menyebut akal sebagai contoh dari cahaya Tuhan.³⁷

Afzākurrahman, dalam karyanya *al-Qur'an dalam berbagai Disiplin Ilmu*, pada salah satu bagiannya membahas ayat-ayat al-Qur'an tentang nur/cahaya dalam perspektif *science*. Ayat-ayat tersebut menjadi ladang observasi dan motifasi bagi para *saintist* untuk pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya tentang spektrum cahaya sebagai fenomena yang nampak dalam dunia fisik.³⁸

Sebuah disertasi yang ditulis oleh DR. KH. Sahabuddin, *Nur Muhammad: Pintu Menuju Allah: Telaah atas Pemikiran Sufistik Syekh Yusuf al-Nabhani* karya ini membahas tema tasawuf tentang konsep *Nur Muhammad* sebagai makhluk yang pertama kali diciptakan. Tema pokok kajian disertasi ini adalah pandangan Syekh Yusuf al-Nabhani tentang *Nur Muhammad*, yaitu *Nur Ilahi* yang merupakan oancaran karunia Tuhan kepada esensi kemanusiaan. Konsep ini berangkat dari surat al-Maidah ayat 15

³⁷ Mulyadhi kartanegara, "Tafsir Sufistik Tentang Cahaya; Studi atas Kitab *Misykat al-Anwar* Karya al-Ghazālī", *Jurnal STUDIAL-QUR'AN*, Volume I, No.1, Januari 2006.

³⁸ Afzākurrahman, *Al-Qur'an dalam berbagai Disiplin Ilmu*, (Jakarta: LP3SI, 1987), hlm. 69-74.

sebagai sandaranya. Diduga ayat ini menjadi isyarat al-Qur'an tentang *Nur Muhammad*.³⁹

Fuad Kauma, dalam bukunya yang berjudul *Tamsil al-Qur'an: Memahami Pesan-Pesan Moral dalam Ayat-Ayat Tamsil*, di dalamnya termuat ulasan perumpamaan Cahaya Allah (QS. Al-Nur; 35) yang merujuk kepada *Tafsir al-Sawi*. Uraianya mencakup pengertian *nur*, juga berusaha menggali pesan-pesan moral dalam perumpamaan al-Qur'an sebagai pelajaran bagi manusia, supaya menyadari hakikat hidupnya.⁴⁰

Di sisi lain tidak jarang pula ditemukan karya ilmiah yang membahas terhadap pemikiran al-Ghazali, antara lain: *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan; Sebuah Essai Pemikiran Imam al-Ghazali*,⁴¹ *Manusia menurut al-Ghazali*,⁴² *Jawahir al-Qur'an al-Ghazali: Upaya Penafsiran Komprehensif terhadap al-Qur'an*,⁴³ *Tawakkul menurut al-Qur'an dan Penafsiran Abu Hamid al-Ghazali*,⁴⁴ *Marah menurut al-Ghazali*,⁴⁵ *Jalan Sang Salik di Musim*

³⁹ Sahabuddin, *Nur Muhammad: Pintu Menuju Tuhan (Telaah Atas Pemikiran Syeikh Yusuf al-Nabhani)*, (Makasar: Yayasan al-Ahkam, 2002).

⁴⁰ Fuad kauma, *Tamsil al-Qur'an: Memahami Pesan-pesan Moral dalam Ayat-ayat Tamsil*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000), hlm. 27-32.

⁴¹ Abdul Munir Mulkhan, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan: sebuah Esai Pemikiran Imam al-Ghazali*, (Jakara: Bumi Aksara, 1992).

⁴² Ali Issa>Othman, *Manusia menurut al-Ghazali*, terj. Johan Smit dkk. (Bandung: Pustaka, 1992). Sebagai perbandingan lihat Muhammad Yasir Nasution, *Manusia menurut al-Ghazali*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1992).

⁴³ Suqiyah Musafa'ah, "Jawahir al-Qur'an al-Ghazali : Upaya Penafsiran komprehensif terhadap al-Qur'an", Tesis Magister IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995.

⁴⁴ Ahmad Luthfi> "Tawakkul menurut al-Qur'an dan penafsiran Abu Hamid al-Ghazali , Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.

*Semi: Empat Naskah Sufi Klasik*⁴⁶, konsep tasawuf al-Ghazali,⁴⁷ dan lain sebagainya.

Demikian juga literatur yang berkaitan dengan pokok pembahasan mengenai tafsir sufi, di antaranya: *al-Tafsir wa al-Mufasssiru*, karya Muhammad Husain al-Zahabi yang dalam buku ini, al-Zahabi meneliti sejumlah kitab tafsir sufi, yaitu: *Tafsir al-Qur'anal-'Azim* karya al-Tustari, *Haqiq al-Tafsir* karya al-Silmi, *Arais al-Bayan fi Haqiq al-Qur'an* karya Abu Muhammad al-Syirazi, *al-Ta'wikat al-Najmiyah* karya Najm al-Din Dayah dan Ala' al-Daulah al-Sammani dan *al-Tafsir al-Mansub* karya Ibn Arabi.⁴⁸

Adapun penelitian yang mengambil tema "*Penafsiran QS. al-Nur ayat 35 dalam Kitab Misykat al-Anwar (studi Tafsir Sufi atas karya al-Ghazali)*" ini, lebih difokuskan pada penafsiran *esoteris* (ta'wil) terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang *nur* dan metode pemahaman (penafsiran) al-Ghazali terhadap ayat-ayat tersebut. Untuk mendapatkan pemahaman yang utuh, data-data penafsiran al-Ghazali terhadap ayat-ayat tentang *nur* yang terdapat dalam beberapa karyanya, dicoba untuk dirangkum dan dikumpulkan, untuk selanjutnya dianalisa dan ditarik kesimpulan.

⁴⁵ Khusnul khatimah, "Marah menurut al-Ghazali ", Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.

⁴⁶ Idris Shah, *Jalan Sang Salik di Musim Semi: Empat Naskah Sufi Klasik*, terj. Koes Adiwijadjayanto & Wahyudi, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003)

⁴⁷ Anang Aminuddin, "Konsep Tasawuf al-Ghazali : Studi Kitab Ihya' Ulum al-Din dan Misykat al-Anwar, Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1997.

⁴⁸ Muhammad Husain al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssiru* (Beirut: Dar al-Fikr, 1976).

Perbedaan fokus penelitian skripsi ini dengan karya Anang Aminuddin adalah terletak pada perspektif atau titik tolak yang digunakan. Anang Aminuddin membahas konsepsi *nuḥ* menurut al-Ghazali lebih dalam sebagai tema tasawuf *an sich*, ringkasnya adalah konsep *nuḥ* perspektif tasawuf dan perbandingan dalam Studi Kitab *Ihya' Ulum al-Din* dan *Misykat al-Anwar*. Adapun skripsi ini, titik-tolaknya adalah khusus menafsirkan Q.S. al-Nuḥ ayat 35 dalam Kitab *Misykat al-Anwar* studi tafsir sufistik atas karya al-Ghazali. Penelitian ini lebih diarahkan pada, bagaimana al-Ghazali menafsirkan simbol-simbol atau perumpamaan-perumpamaan *misḥkat*, *mishbah*, *zujajah*, *syajarah mubarakah*, *al-zayt*, yang merujuk kepada daya ruhani manusia yang bercahaya (*al-arwah al-bashariyyah al-nuḥaniyyah*, secara eksplisit yang ada didalam kitab *Misykat al-Anwar*. Sekalipun Anang membahas konsep *nuḥ* al-Ghazali, karya ini tidak membahas sisi, aspek penafsiran al-Ghazali tentang *nuḥ* saja. Dengan demikian, pengertian (konsep) *nuḥ* menurut al-Ghazali dalam penelitian ini adalah hanya bagian dari penafsiran al-Ghazali terhadap penafsiran QS. al-Nuḥ ayat 35 yang menjadi pembahasan skripsi ini.

Dari penelusuran pustaka dan landasan (alasan) di atas, jelaslah posisi penelitian ini. Tema yang menjadi judul skripsi ini layak untuk diteliti dan bersifat sebagai kajian lebih lanjut dari penelitian-penelitian sebelumnya.

E. Metodologi Penelitian

1. Bahan dan Materi Penelitian

Untuk mencapai hasil yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan agar penelitian yang dilakukan dapat terlaksana dengan baik sesuai prosedur keilmuan yang berlaku, maka metodologi merupakan kebutuhan yang sangat urgen.

Penelitian skripsi ini menggunakan pendekatan *strukturalisme genetik*,⁴⁹ yakni menganalisis tiga unsur kajian, yaitu 1). intrinsik teks itu sendiri, 2). latarbelakang penulis, dan 3). kondisi sosio-histris yang melingkupinya. Strukturalisme pada dasarnya berasumsi bahwa karya sastra (teks) adalah suatu konstruksi dari unsur-unsur tanda. Strukturalisme memandang bahwa keterkaitan dalam struktur itulah yang mampu memberi makna yang tepat.⁵⁰ Dengan demikian, akan terlihat bagaimana struktur pemikiran al-Ghazali dan setting sosio-historisnya.

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*). Karena itu, bahan dan materi penelitian akan diperoleh dari penelusuran kepustakaan berupa buku-buku, artikel, dan tulisan lain yang berkaitan dengan obyek penelitian.

⁴⁹ Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Reka Sarasin, 1998), hlm. 164-165.

⁵⁰ Struktur merupakan produk dari sebuah proses sejarah yang terus berlangsung. Strukturalisme meniscayakan adanya hubungan, keterkaitan antara struktur masyarakat dengan struktur karya sastra. Demikian halnya dengan karya lain atau pemikiran seorang tokoh tidak bisa lepas dari struktur tersebut. Lihat Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra: dari Strukturalisme Genetik sampai Post. Modernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994) hlm. 12-21.

Bahan dan materi kepustakaan ini selanjutnya akan dibagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, kepustakaan primer yang meliputi pemikiran-pemikiran, dan konsep al-Ghazali tentang *nuḥ*, dan karya-karya al-Ghazali lainnya yang berkaitan langsung dengan obyek penelitian. *Kedua*, kepustakaan sekunder berupa buku, kitab, jurnal dan karya-karya lain yang berkaitan dengan obyek penelitian sebagai data penunjang dan lain-lain yang dapat membantu pemahaman terhadap obyek penelitian ini.

2. Langkah-langkah Penelitian

Penelitian ini akan melibatkan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Inventarisasi, yaitu mengumpulkan sebanyak mungkin data berupa kepustakaan yang berkaitan dengan obyek penelitian.
2. Klasifikasi, yaitu memilah data hingga jelas perbedaan antara data primer dan sekunder.
3. Analisis, yaitu menganalisis data primer dengan bantuan data sekunder menggunakan metode yang dipilih.

3. Analisis Data

Dalam melakukan penelitian ini proses menganalisis data memakai metode *deskriptif-analitis*. yaitu mengumpulkan data yang ada, menafsirkannya dan mengadakan analisa yang interpretatif dengan cara menyelami kemudian mengungkap arti dan nuansa yang dimaksud oleh seorang tokoh.⁵¹ Selanjutnya untuk menganalisis data digunakan analisis induktif dalam rangka untuk merumuskan kesimpulan atas penafsiran al-

⁵¹ Anton Baker dan Haris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 63-64.

Ghazali yang berkaitan dengan kajian ini, sehingga diperoleh gambaran yang jelas tentang detail-detail pemikiran al-Ghazali ketika menafsirkan QS. al-Nur 35 dalam risalahnya *Misykat al-Anwar*.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk memperoleh pemahaman yang sistematis dan terarah serta mempermudah langkah-langkah penelitian, pembahasan dalam skripsi ini akan dituangkan dalam beberapa bab sebagai berikut:

Bab pertama, sebagai pendahuluan yang mencakup latar belakang dan rumusan masalah yang akan dikaji, dilanjutkan manfaat dan tujuan penelitian ini. Metodologi penting disebutkan di sini agar dapat menghasilkan suatu penelitian yang akurat. Uraian kajian pustaka dimaksudkan untuk melihat kajian-kajian yang telah ada sebelumnya, juga untuk memetakan letak perbedaan dengan penelitian skripsi ini, dan terakhir adalah gambaran isi dalam bentuk sistematika pembahasan. Bahasan ini merupakan sketsa awal dari keseluruhan isi skripsi.

Bab kedua, Sketsa biografis al-Ghazali dan karya-karyanya, pada bab ini pembahasannya dibagi dalam dua bagian, yaitu (A). biografi dan pemikiran al-Ghazali yang mencakup riwayat hidup, setting sosio-kultural masa hidup al-Ghazali yang melingkari pertumbuhan atau mobilitas pemikirannya, juga kajian al-Ghazali tentang al-Qur'an dan karya-karyanya. Kemudian (B), diskripsi kitab *Misykat al-Anwar*, terkait juga corak penafsiran kitab *Misykat al-Anwar* dan sistematika penafsirannya.

Bab ketiga, merupakan pembahasan dan analisa terhadap pengaruh tasawuf atas penafsiran al-Ghazali QS. al-Nur ayat 35 terhadap kitab *Misykat al-Anwar*, yang meliputi dua pokok pembahasan, yaitu bangunan tasawuf al-Ghazali meliputi hubungan antara Tuhan dan manusia, jalan tasawuf, dan buah dari tasawuf, epistemologi yang diterapkan, dan tujuan yang akan dicapai, kemudian gambaran umum metafisika tasawuf al-Ghazali dan tingkatan ma'rifat dilihat dari pemaknaan simbol-simbol dalam penafsiran ayat al-Nur.

Bab keempat, merupakan inti pembahasan ini, akan membahas Penafsiran al-Ghazali dalam QS. al-Nur ayat 35 terhadap Kitabnya *Misykat al-Anwar*. Bab ini terdiri dari tiga subbab, yaitu; subbab pertama mengemukakan tentang metode penafsiran QS. Al-Nur dalam *Misykat al-Anwar*, terkait juga penelitian ini menggunakan studi tafsir sufistik; subbab kedua menguraikan penafsiran al-Ghazali tentang ayat cahaya, Allah adalah cahaya langit dan bumi, perumpamaan *misykat*, *mishbah*, *zujajah*, *syajarah mubarakah*, *al-zayt*, dan subbab ketiga akan menjelaskan hadis tentang simbolisme tujuh puluh ribu selubung (hijab), mengingat hadis ini sangat terkait dengan penafsiran ayat tersebut dalam memudahkan pemahaman dan pemaknaannya.

Dan bab kelima merupakan penutup yang akan mengemukakan beberapa kesimpulan dari pembahasan Skripsi ini dan saran-saran disertai daftar pustaka sebagai sumber referensi.

BAB II

SKETSA BIOGRAFIS AL-GHAZALI DAN KARYA-KARYANYA

A. Riwayat Hidup al-Ghazali

Al-Ghazali¹ bernama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Ghazali yang dikenal dengan Hujjat al-Islam Zainuddin at-Tusi al-Faqih al-Syafi'i.² Ia dilahirkan di Gazalah, sebuah kota kecil dekat Tus, salah satu wilayah Khurasan (dekat Meshed-Iran) pada tahun 450 H/ 1059 M.³, tiga tahun setelah Bani Saljuk mengambil alih kekuasaan Bani buwaihi di Bagdad.⁴

Ayah al-Ghazali adalah seorang muslim taat, sekalipun tergolong fakir yang hidupnya ditopang dari usahanya bertenun wol (shuf).⁵ Dia termasuk orang yang tekun mengikuti majlis para ulama dan pencinta ilmu dan selalu berdoa agar putranya menjadi seorang ulama yang pandai dan suka

¹ Sebutan al-Ghazali dinisbatkan kepada kota kelahirannya. Ihat W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, (Leiden: Edinburgh University Press, 1963) hlm. 181. Dalam bahasa latin, namanya sering ditulis dengan al-Gazel atau Abuhamet. Lihat Yahya jaya, *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan kesehatan Mental*, (Jakarta: CV. Ruhama, 1994), hlm. 19.

² Abu-'Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakar ibn Khalikan, *Wafiyat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman IV*, (Beirut: Dar al-Saqafah, t.th.), hlm. 216. Untuk selanjutnya nama al-Ghazali itulah yang dipakai dalam tulisan ini untuk menunjuk tokoh yang menjadi pusat kajian.

³ H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (E. J. Brill: Leiden, 1974), hlm. 111.

⁴ Al-Subkhi, Imam Taj al-Din, *Tabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra IV*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 102.

⁵ Karena inilah penyebutan terhadapnya kadang menggunakan dobel"z", al-Ghazzali, yang dinisbatkan kepada karir ayahnya sebagai pemintal wol (*al-Gazzal*).

memberi nasehat.⁶ Saat menjelang wafat, ia menitipkan kedua putranya, Muhammad al-Ghazali dan Ahmad al-Ghazali kepada teman dekatnya yang terkenal sufi saleh yang miskin, dengan menyerahkan sedikit harta warisan untuk pendidikan putra-putranya.⁷

Dengan warisan sufi yang sederhana itu dan sedikit harta warisan yang diwariskan orangtuanya, al-Ghazali dan saudaranya memasuki Madrasah tingkat Dasar di kota Tus. Di sekolah inilah ia mempelajari disiplin ilmu fiqh dan ilmu kalam dari al-Razkani al-Tusi dan tasawuf dari Yusuf al-Nassaj, seorang sufi terkenal saat itu.⁸

Al-Ghazali yang ketika di Tus telah memiliki semangat belajar yang tinggi, kemudian pindah ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi di Jurjan. Pada waktu itu usianya belum mencapai dua puluh tahun, di Jurjan, guru utamanya adalah Nasr al-Ismailiy. al-Ghazali tidak hanya belajar ilmu-ilmu keagamaan (*al-Durus al-diniyyah*) saja, tetapi juga sastra sua bahasa pokok masa itu, Persia dan Arab.⁹

Ketidakpuasan al-Ghazali terhadap ilmu pengetahuan yang dicapai baik dikotanya di Tus maupun di Jurjan mendorong niatnya melanjutkan studi di Naisabur tahun 470 H/ 1077 M, meskipun telah menikah. Di kota ini al-Ghazali bertemu dengan al-Farmadi, salah seorang tokoh sufi besar saat

⁶ Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi Nazr al-Ghazali*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971), hlm. 18.

⁷ Al-Subkhi, Imam Taj al-Din, *Tabaqat al-Syafi'iyah...*, hlm. 102

⁸ M. Saed Sheikh, " al-Ghazali Metaphysics" dalam M. M. Syarief (Ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol.I, (New Delhi: Low price publication, 1995), hlm. 583.

⁹ Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi Nazr al-Ghazali*, hlm 19.

itu, Kemudian ia juga bertemu dan belajar dengan Abu-al-Ma'ali Diya-al-Din al-Juwaini yang dikenal sebagai imam Haramain, seorang tokoh teolog sunni aliran Asy'ariyyah, yang saat itu memegang jabatan Rektor Universitas Nizamiyyah. Berkat tokoh inilah, dia mengenal dan mendalami fiqh dan teologi, usul fiqh, dialektika, filsafat dan logika.¹⁰ Tokoh inilah yang paling berpengaruh terhadap perkembangana intelektual al-Ghazali.

Menurut seorang komentator al-Ghazali Zubaidi menjelaskan bahwa al-Ghazali mempelajari berbagai ilmu pengetahuan dari imam Haramain, seperti ilmu fiqh, ilmu kalam, mantiq, retorika dan sebagainya, sehingga dia sanggup bertukar fikiran dengan berbagai aliran. Bahkan dia juga mulai mengarang buku-buku dalam berbagai cabang pengetahuan tersebut.¹¹

Kehebatan dan kecerdasan al-Ghazali tersebut sangat mengagumkan Imam al-Juwaini yang menjulukinya "*sang laut yang menenggelamkan*", sehingga ia diangkat sebagai asistennya. Keakraban guru dan murid ini dipisahkan oleh wafatnya sang guru pada tahun 478 H/ 1085 M.¹²

Di Universitas Nizamiyyah ini al-Ghazali memulai karir akademiknya sebagai seorang dosen, ketika itu ia memasuki usia dua puluh lima tahun. Setelah gurunya meninggal, pengembaraan intelektualnya dilanjutkan ke daerah Mu'askar dan bergabung dengan forum kajian ilmiah yang didirikan perdana menteri Nizam al-Mulk, tempat berkumpulnya para pakar. Di forum

¹⁰ Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi Nazr al-Ghazali*, hlm. 19-20.

¹¹ Sayyid Muhammad al-Husainy al-Zubaidi, *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin bi Syarh Ihya' Ulum al-Din VII* (t. tp.: tp., t. th.), hlm. 1.

¹² Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi Nazr al-Ghazali*, hlm. 19-20.

kajian ilmiah inilah al-Ghazali mulai menunjukkan kredibilitas keilmuan ketika diundang untuk berdiskusi masalah-masalah actual dalam pemikiran keislaman pada masanya. Ia membuktikan sebagai seorang ulama besar dan menarik perhatian Nizam al-Mulk, sehingga pada tahun 484 H, al-Ghazali dianugrahi gelar Guru Besar¹³ dan menjadi Rektor Universitas Nizamiyyah, Bagdad yang telah didirikan pada tahun 1065 M. pengangkatan itu terjadi pada tahun 484 H/ Juli 1091 M. jadi, saat menjadi guru besar (professor) al-Ghazali baru berusia 34 tahun.¹⁴

Selama empat tahun berada di Bagdad, al-Ghazali telah berhasil meniti karir akademiknya hingga mencapai kesuksesan dan mengantarkannya menjadi sosok atau tokoh yang terkenal di seantero Irak. Ringkasnya semua jabatan, pengaruh, kebesaran, popularitas dan kesenangan yang pantas dimiliki sebagai alim besar sudah diraihinya.

Walau demikian besarnya nikmat dan sukses yang telah diraih al-Ghazali, namun semua itu tidak mampu mendatangkan ketenangan dan kebahagiaan bagi jiwanya. Nahkan selama periode Bagdad ia menderita kegoncangan batin akibat sikap keragu-raguannya.¹⁵ Menurut W.M. Watt, secara ringkas dalam sejarah kehidupannya, al-Ghazali mengalami dua tahapan krisis; *pertama*, tahapan krisis intelektual, al-Ghazali dibingungkan

¹³ W. M. Watt, " al-Ghazali" dalam B. Lewis and Others, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol.II (Leiden: E. J. Brill, 1985), hlm. 1038. lihat juga Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi Nazr al-Ghazali*, hlm. 31-32.

¹⁴ M. Sa'eed Sheikh, " al-Ghazali: Metaphysics" dalam M. M. Syarief (Ed)....., hlm. 584.

¹⁵ Abu-Hamid Muhammad ibn al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, (Beirut: Dar al-Sya'biyah, t.th.), hlm. 31.

oleh pertentangan epistemology antara akal disatu pihak dan pengalaman supra-rasional di pihak lain. Sedangkan krisis *kedua*, adalah krisis yang jauh lebih serius dari yang pertama, karena melibatkan suatu keputusan untuk melepaskan satu jenis kehidupan lain yang secara esensial bertentangan dengan yang terdahulu, yakni meninggalkan semua aktifitas keduniawian untuk mengobati keresahan spiritual yang berdampak pada kesehatan emosional dan fisiknya.¹⁶ Kegelisahan dan keraguan yang dideritanya berlangsung selama kurang lebih dua bulan. Namun Kemudian sesudah itu, Allah memberi kesembuhan atas penyakit ragu tersebut berkat cahaya-Nya yang dipancarkan ke dalam kalbunya.¹⁷

Selanjutnya al-Ghazali keluar dari lingkungan Nizamiyyah menuju Makkah dan menunaikan ibadah haji di sana pada tahun 488 H, Kemudian ke Damaskus dan tinggal di sana sambil mengisolir diri untuk beribadat dan berkontemplasi.

Dari Damaskus ia kembali ke Bagdad dan seterusnya kembali ke kampungnya Tus dan mendirikan *khanaqah* bagi para sufi dan madrasah bagi para penuntut ilmu. Di sinilah beliau menghabiskan hari-harinya dengan berbuat kebajikan seperti mengkhatamkan al-Qur'an, bertemu dengan para sufi dan mengajar murid-muridnya.¹⁸ Kurang lebih setelah masa lima tahun sepulang dari pengembaraan sufinya, pada hari Senin tanggal 14 Jumadil

¹⁶ W. M. Watt, " al-Ghazali" dalam B. Lewis and Others....., hlm. 104.

¹⁷ Untuk lebih jelasnya mengenai hal ini, lihat autobiografinya *al-Munqid min al-Dalal*, hlm. 27-32.

¹⁸ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 27.

Akhir 595 H. hujjat al-Islam Imam al-Ghazali menghadap kehadiran Allah Swt dipangkuan adiknya, Ahmad al-Ghazali¹⁹

B. Al-Ghazali dan Karya-karyanya

Kajian terhadap pemikiran al-Ghazali telah banyak dilakukan. Namun, umumnya kajian tersebut lebih banyak menampilkan sosok al-Ghazali sebagai seorang sufi, teolog, filosof dan lainnya dibanding sebagai seorang musafir. Keadaan ini dapat dimengerti, karena karya-karya al-Ghazali yang terkait dengan penafsiran al-Qur'an ataupun kitab tafsirnya secara utuh tidak banyak dijumpai. Meskipun demikian, bukan berarti al-Ghazali miskin miskin sama sekali akan wacana metodologi penafsiran al-Qur'an.

Sesungguhnya al-Ghazali telah memberikan kontribusi yang cukup besar dalam diskursus kajian tafsir al-Qur'an. Ia mempunyai gagasan cerdas dan liberal mengenai bagaimana memahami dan menafsirkan al-Qur'an.²⁰ Hal ini bisa ditelusuri melalui beberapa karyanya. al-Ghazali pernah menulis suatu kitab tafsir yang diberi nama *Yaqut al-Ta'wil fi Tafsir al-Tanzil* kurang lebih 40 juz, sayangnya kitab tersebut belum sempat tercetak, masih dalam bentuk manuskrip.²¹ Di samping itu al-Ghazali juga pernah menulis sebuah kitab mengenai studi al-Qur'an, yang dituangkan dalam kitab *Jawahir al-Qur'an, Qanun al-Ta'wil* dan satu bab khusus yaitu *Fahm al-Qur'an wa*

¹⁹ Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi Nazr al-Ghazali*, hlm. 56.

²⁰ Abdul Mustaqim, "Metode Pendekatan Ra'yu dan Esoteris dalam Penafsiran al-Qur'an (Telaah Kritis terhadap Epistemologi al-Ghazali)" *Profetika*, vol I, No. 2, Juli 1999, hlm. 296.

²¹ Lihat Imam al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an*, terj. Muhammad Luqman Hakim, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. Vii.

Tafsiruhu>bi al-Ra'yi min Ghair Naql yang terdapat dalam kitab *Ihya' Ulum al-Din*.²² Selain itu meNuṣ ut Suqiyah Musafaah, risalah al-Ghazali yang bertitel *Misykaṭ al-Anwaṣ* merupakan contoh aplikasi dari pola dan metodologi penafsiran sufistiknya.²³

Al-Qur'an bagi al-Ghazali merupakan pusat kebenaran Islam secara konstitusional. Dalam posisi tersebut, al-Qur'an harus dipandang dan dipahami dari berbagai sisinya, karena dalam pandanagannya penafsiran al-Qur'an memiliki dimensi yang sangat luas.²⁴ Karena beragamnya tingkatan makna dalam al-Qur'an. Sehingga penafsiran eksoterik (lahiriah) melalui pendekatan *tafsir bi al-riwayah* dan *bi al-ra'yi* dipandang tidak memadai untuk mengungkap makna tersebut.²⁵ Maka, dibutuhkan pendekatan tafsir esoteris (*ta'wil irfani*) melalui *kasyf* atau intuisi.

Kedua pendekatan tersebut (eksoteris dan esoteris) mestinya tidak perlu saling menyalahkan, namun saling menguatkan dan memperkaya pemaknaan sebab masing-masing mempunyai wilayah yang berbeda-beda. Pendekatan esoteristik diperlukan dalam memahami al-Qur'an, karena ada makna yang tidak dapat dijangkau oleh pendekatan lahir, sementara al-Qur'an

²² Abdul Mustaqim, "Metode Pendekatan Ra'yu dan Esoteris dalam Penafsiran al-Qur'an...", hlm. 296.

²³ Lihat Suqiyah Musafaah, "Jawahir al-Qur'an: Upaya Penafsiran Komprehensif terhadap al-Qur'an", Tesis Magister IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995. hlm. 88-89.

²⁴ Lihat Imam al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din I*, (Beirut: Daṣ al-Fikr, 1995), hlm. 323.

²⁵ Imam al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din ...*, hlm. 323.

memiliki makna lahir dan makna batin. Wilayah batin itulah obyek kajian pendekatan tafsir esoteris.²⁶

Dalam peta sejarah pemikiran Islam, lebih khusus peta *Madzahib al-Tafsir*, pertikaian politik dan aliran keagamaan pada masa al-Ghazali memicu produktifitas dan kreatifitas penafsiran al-Qur'an yang mengarah kepada upaya untuk mendukung, *memback-up* dan melegitimasi ideology (kepentingan) mazhabnya masing-masing. Dengan demikian, maka muncullah karya-karya yang bernada subyektifitas golongan, seperti: *tafsir fiqhi*, *tafsir I'tiqadi*, *tafsir falsafi*, *tafsir sufi* dan *tafsir 'ilmi*.

Munculnya karya-karya tafsir yang sarat kepentingan subyektifitas golongan tersebut serta implikasi negatifnya terhadap polarisasi dan fanatisme umat, dipandang telah menyimpang dari tujuan al-Qur'an (ruh agama) yang sesungguhnya. Kajian al-Ghazali tentang al-Qur'an merupakan rangkaian pengalaman intelektual dan spiritualnya yang diarahkan oleh sikap kritisnya terhadap pola pemikiran saat itu. Sebagai seorang sinkretik-kreatif yang memiliki kepekaan dan ketajaman pemikiran, ia berusaha melakukan rekontruksi terhadap berbagai pemikiran Islam termasuk wacana penafsiran al-Qur'an.²⁷ Oleh karena itu, metode dan pola penafsiran ditinjaunya kembali dan diletakkan secara proposional, sehingga tercipta suatu keharmonisan dalam penafsiran terhadap al-Qur'an.

²⁶ Abdul Mustaqim, "Metode Pendekatan Ra'yu dan Esoteris...", hlm. 294.

²⁷ Bab Empat: *Fahm al-Qur'an wa Tafsiruhu>bi al-Ra'yi min Ghair* dalam *Ihya' 'Ulum al-Din I*, mendiskripsikan keadaan ini. Hemat penulis, persoalan tersebut merupakan salah satu latar belakang yang menyebabkan al-Ghazali menulis *kitab Adab al-Tilawah al-Qur'an*.

Al-Ghazali adalah salah seorang pemikir terpenting dunia Islam. Meskipun ia hidup sembilan abad yang lalu, hasil pemikirannya masih banyak diwarisi oleh umat Islam. Besarnya pengaruh al-Ghazali di dunia Islam dapat dilihat dari gelar *Hujjat al-Islam* yang diberikan kepadanya,²⁸ dan sebutan muslim terbesar sesudah Nabi Muhammad Saw.²⁹

Yang menarik dari sejarah hidup al-Ghazali adalah kehausannya terhadap segala pengetahuan serta keinginannya yang kuat untuk mencapai keyakinan dan mencari hakikat kebenaran segala sesuatu. Keistimewaan yang luar biasa inilah yang menjadikan al-Ghazali tergolong seorang pemikir yang produktif dalam berkarya dan sangat luas wawasan intelektualnya.

Menyinggung karya-karya al-Ghazali, dia telah banyak menyusun buku dan risalah dalam berbagai disiplin ilmu, namun hingga sekarang, belum ada kesepakatan yang pasti tentang jumlah karya tulisnya.³⁰ Di samping itu, muncul juga berbagai tanggapan para intelektual modern, baik yang mempertanyakan maupun yang mengkonsumsi pemikirannya.

²⁸ Nurcholis Majid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 34.

²⁹ W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London: George Allen and Unwin, Ltd., 1953), hlm. 14.

³⁰ Menurut catatan Sulaiman Dunya, banyaknya karangan al-Ghazali mencapai jumlah 300 buah. Menurut majalah ilmiah *Islamic Literature* yang terbit tahun 1954, pernah menyebutkan jumlahnya 65 buah ditambah 23 buah dalam bentuk manuskrip. Dalam daftar Prof. Jamilur Rahman dari Hayderabad dan Prof. F. S. Gilani dari surat, menyebutkan 59 buah yang dibaginya menurut lapangan-lapangan ilmu sebagai berikut: Hukum Fiqh, Jurisprudence, Logika, Filsafat, Akhlak dan tasawuf. Dr. Badawi Tabanah, menyebutkat 47 buah. Untuk lebih detailnya lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 57-58.

Beberapa peneliti, termasuk komentator karya-karya al-Ghazali dan pengkaji Barat, berusaha untuk melacak karya-karya al-Ghazali dan melakukan klasifikasi baik berdasarkan disiplin ilmu maupun berdasarkan kronologi penulisan di antara pengkaji Barat yang berusaha mengklasifikasi karya-karya al-Ghazali adalah sebagai berikut.³¹

Massignon-seorang orientalis Barat- mengklasifikasikan kronologi penulisan karya-karya al-Ghazali dengan membaginya menjadi empat fase, yakni:

Fase Pertama (tahun 478-484 H),

Fase Kedua (tahun 484-488 H),

Fase Ketiga (tahun 492-495 H), dan

Fase Keempat (tahun 495-505 H).

Berbeda dengan Massignon, Michel Allard yang karyanya dipandang lebih representative dalam pengklasifikasi kronologi pemikiran al-Ghazali, membaginya menjadi lima fase:

Fase awal penulisan al-Ghazali (tahun 465-478 H),

Fase di saat giat pada aktifitas pendidikan umum (tahun 478-488 H).

Fase menyepi (tahun 488-499 H),

Fase ketika aktif di dalam pendidikan (tahun 499-503 H), dan

Fase terakhir (tahun 503-505 H).

³¹ Lihat, Pengantar Edisi Indonesia dalam Imam Abu-Hamid al-Ghazali, *Tafsir Ayat Cahaya dan Telaah Kritis pakar*, terj. Hasan Abrori dan Mashur Abadi, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hlm. Vii-ix.

Dr. Badawi Tabanah dalam *Mukadimah Ihya' 'Ulum al-Din* menuliskan karya-karya al-Ghazali berjumlah 40 buah,³² yang diklasifikasikan berdasarkan beberapa disiplin ilmu, sebagai berikut:

1. kelompok Filsafat dan Ilmu Kalam

- a. *Maqasid al-Falasifah*
- b. *Tahaft al-Falasifah*
- c. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*
- d. *Al-Munqiz min al-Dhal*
- e. *Al-Maqasid al-Asna' fi Ma'ani Asma'illah al-Husna*
- f. *Fasl al-Tafriqah Baina al-Islam wa al-Zindiqah*
- g. *Al-Qistas al-Mustaqim*
- h. *Al-Mustazhiri*
- i. *Hujjat al-Haqq*
- j. *Mufahih al-Hilaf fi Usul al-Din*
- k. *Al-Muntaha fi 'Ilmi al-Jidal*
- l. *Al-Madnuh buh' ala Gairi Ahlihi*
- m. *Mihaq al-Nazar*
- n. *Asraru 'Ilmi al-Din*
- o. *Al-Arba'in fi Usul al-Din*
- p. *Ijlam al-'Awwam fi 'Ilmi al-Kalam*
- q. *Al-Qaul al-Jamil fi Raddi 'ala Man Gayyar al-Injil*
- r. *Mi'yar al'Ilmi*

³² Badawi Tabanah, "Muqaddimah *Ihya' 'Ulum al-Din I*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 22-23.

- s. *Al-Intisar*
- t. *Isbat al-Nazar*

2. kelompok Ilmu Fiqih dan Usul Fiqih

- a. *Al-Basit*
- b. *Al-Wasit*
- c. *Al-Wafiz*
- d. *Khulasah al-Mukhtasar*
- e. *Al-Mankhul*
- f. *Syifa' al-'Alil al-Qiyas wa al-Ta'wil*
- g. *Al-Zari'ah ila Makarim al-Syari'ah*

3. Kelompok Ilmu Akhlaq dan Tasawuf

- a. *Ihya' 'Ulum al-Din*
- b. *Mizan al-'Amal*
- c. *Kimiya' al-Sa'adah*
- d. *Misykat al-Anwar*
- e. *Minhaj al-'Abidin*
- f. *Al-Durrah al-Fakhirah fi Kasyfi 'Ulum al-Akhirah*
- g. *Al-Anis fi-al-Wahdah*
- h. *Al-Qurabah ila Allah 'Azza wa Jalla*
- i. *Akhlaq al-Abrar wa Najat al-Asyraf*
- j. *Bidayah al-Hidayah*
- k. *Al-Mabadi wa al-Gayah*
- l. *Talbis al-Iblis*

m. Nasihat al-Muluk

n. Al-'Ulum al-Ladduniyah

o. Al-Risakah al-Qudsiyah

p. Al-Ma'khad

q. Al-Amali

4. Kelompok Ilmu Tafsir

a. Yaqut al-Ta'wil fi>Tafsir al-Tanzil

b. Jawahir al-Qur'an

Uraian di atas menunjukkan bahwa karya-karya al-Ghazali cukup banyak, yang meliputi berbagai disiplin ilmu pengetahuan Islam yang ada pada masanya dan bersifat representative karena memiliki otoritas relegius. Kritiknya selalu melahirkan wawasan baru dalam bidang-bidang yang dikajinya. Meski karya-karyanya banyak yang hilang akibat terbakarnya perpustakaan Islam di Bagdad tahun 566H/1258M, namun karya-karyannya yang masih tersisa mengesankan pemikirannya yang progresif sejalan dengan kematangan usianya.

C. *Misykat al-Anwar* dalam kajian

1. Latar Belakang Penulisan Kitab *Misykat al-Anwar*

Al-Ghazali sudah diakui oleh banyak ulama dan sarjana, adalah pembela utama tasawuf sunni. Tasawufnya mudah dipahami dan diterima oleh semua orang. Bila kita perhatikan, tasawuf al-Ghazali bukan tasawuf filosofis, yang mengandung pandangan filosofis yang sulit dipahami. Tetapi

bila kita memperhatikan karyanya *Misykaṭ al-Anwār* kita akan memperhatikan pandangan-pandangan esoteric, filosofis dan radikal. Karya ini yang terakhir bagi al-Ghazālī, yang mendalam kematangan intelektual dan spiritual.

Misykaṭ al-Anwār ditulis antara 495/1101 dan 505/1111. di dalam kitab *Misykaṭ al-Anwār* menunjukkan bahwa ada indikasi ungkapan pandangan-pandangan al-Ghazālī yang dinyakini secara rahasia antara dirinya dan Allah, dan tidak pernah menyebutkan kecuali pada kelompok murid-muridnya tertentu,. Dalam kitab ini al-Ghazālī mengungkapkan apa yang tidak berani diungkapkannya dalam karya-karyanya yang lain. Dalam *Misykaṭ al-Anwār* al-Ghazālī dekat dengan doktrin *wahdat al-wujud*. Ia sampai pada doktrin bahwa tidak ada yang ada sebenarnya dalam wujud kecuali Allah, karena wujud segala sesuatu selain Dia adalah bayangan belaka yang berasal dari Dia. Al-Ghazālī menyatakan, "tidak ada dalam wujud kecuali Allah" dan segala sesuatu adalah binasa kecuali cahayanya.³³

Bagi al-Ghazālī wujud adalah cahaya dan ketiadaan adalah kegelapan. Yang paling berhak memiliki nama cahaya adalah "sumber" cahaya itu sendiri. "cahaya yang pertama adalah kiasan belaka, dan wujud yang hakiki hanyalah Allah."³⁴

Misykaṭ al-Anwār, sebuah komentar terhadap ayat cahaya dalam al-Qur'an (QS. 24: 35) dan terhadap tradisi mengenai 70 selubung, terang dan

³³ QS. *An-Nur*: 88.

³⁴ Al-Ghazālī, *Misykaṭ al-Anwār*, Terjemah haidar Baqir, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 54-55

gelap yang menjadi hijab antara hamba dan Tuhan. Al-Ghazali berbicara mengenai Allah Swt sebagai sumber dan asal-usul segala cahaya serta hubungan-Nya dengan dunia ciptaan yang menerima cahaya-Nya. Cahaya sejati ialah Dia Yang Berkuasa menciptakan dan memberi perintah, yang membaginya dan yang melestarikan penerangan. Tak seorang pun berhak mengambil bagian kecuali bila *Dia* berkenan memberikan nama itu pada seorang hamba.

Segala sesuatu yang *ada* merupakan sudut dari Allah dan setiap barang mempunyai dua sudut, sudut yang diarahkan pada barang itu sendiri dan sudut yang diarahkan pada tuannya. Berkaitan dengan aspek yang pertama maka barang itu *Tiada*, berkaitan dengan yang kedua yang terarah pada Allah, maka barang itu *Ada*. Tidak ada sesuatu, kecuali Allah dan serta sudut yang terarah kepada-Nya, segala sesuatu sirna, kecuali *Dzat*-Nya.

Bagi mereka yang sudah sampai pada *maqam ma'rifat* keanekaan lenyap sama sekali sambil menenggelamkan diri dalam ke-Esaan-Nya. Mereka terperanjat dan hanya bisa menyebut kekuasaan-Nya Yang Maha Besar dan hanya bisa menyebut Allah, bukan lagi menyebut dirinya atau ke-*Akuan*-nya. Yang melekat pada dirinya hanyalah Allah, sehingga seolah-olah mereka mabuk, akal budi sudah tak berdaya lagi dan mereka menyebutkan pada dirinya sendiri bahwa, Akulah Kenyataan Tertinggi (*Ana>al-Haq*). Bila keadaan mabuk sudah lenyap akal budi berdaya lagi maka mereka menyadari, bahwa penyatuan itu berarti identik, melainkan mirip dengan-Nya.

Mustahil bahwa seseorang yang belum pernah melihat sebuah cermin dan tiba-tiba ditempatkan di mukanya mengira bahwa sosok tubuh yang dilihatnya adalah sama dengan yang ada dalam cermin, atau seperti seseorang yang melihat air di dalam gelas, orang yang belum pernah melihat pasti mengira bahwa air sama bentuknya dengan gelas, padahal air itu sendiri dan gelas punya bentuk tersendiri. Bila gagasan ini tidak asing baginya, maka ia terpukau sehingga akan berbunyi:

*Tiipislah gelas dan jernihlah anggur
Mirip sama dengan yang lain, sungguh rumit
Kelihatan seolah hanya ada anggur, tiada gelas
Seolah ada gelas, tiada anggur*

Maksud dari pernyataan tersebut adalah seseorang telah mengalami *fana'*, pengosongan diri, bahkan pengosongan pada kekosongan, orang menjadi kosong dari dirinya sendiri dan kosong terhadap keadaan kosong. Dalam keadaan tersebut orang tidak lagi sadar akan dirinya sendiri. Andaikata orang sadar bahwa kesadaran lenyap, maka ia juga sadar mengenai dirinya sendiri.

Al-Ghazali dalam *Misykat al-Anwar*, berbicara tentang *Mutha'*, "orang yang dipatuhi", yang didefinisikan sebagai *khokifah* Allah atau pengganti, pengatur yang paling tinggi di semesta alam. Tentu saja kalau meNur ut al-Qur'an, Muhammad-lah orang yang harus dipatuhi, dan orang boleh menduga bahwa ahli mistik besar itu dalam pikirannya mempunyai padanan *Mutha' = Muhammad*. Hubungan antara Allah dengan *Mutha'*, hamba tetaplah dalam kapasitas hamba yang harus mengabdikan kepada

Tuhannya tidak bisa disamakan dengan Allah dan Allah adalah dzat yang tidak bisa disamakan dengan hamba.

Secara singkat *Misykat al-Anwar* isinya terdiri dari tiga bab, yang diawali dengan muqaddimah. Al-Ghazali memulainya dengan "*basmalah*" sambil berdo'a: "Ya Allah Engkau adalah pemberi nikmat maka tambahkanlah keutamaan-Mu"

Setelah itu ia memuji Allah, Tuhan pelimpah cahaya-cahaya, pembuka penglihatan, penyingkap rahasia-rahasia dan penyibak selubung tirai-tirai kegaiban, Kemudian bersholawat kepada Nabi Muhammad cahaya segala cahaya, pemimpin orang-orang yang banyak beramal saleh, kekasih sang penguasa yang maha penguasa yang maha perkasa, pembawa berita gembira dari yang maha pengampun, penyampai ancaman dari yang maha kuasa, penumpas para pengingkar dan pembuka tabir kaum durhaka.

Selanjutnya al-Ghazali mendo'akan saudaranya yang mulia: "Semoga Allah membimbingmu untuk memperoleh kebahagiaan teragung yang sejati, mencalonkanmu untuk bermi'raj menuju puncak persada tertinggi, menyinari pandangan hatimu dengan cahaya tertinggi, menyinari pandangan hatimu dengan cahaya hakekat dan mensucikan Nur animu dari segala sesuatu selain yang haq. Saudaranya itulah yang telah meminta kepadanya agar menyingkapkan rahasia cahaya-cahaya Illahi dengan disertai pula dengan makna-makna tersembunyi dibalik pengertian harfiyyah beberapa ayat al-Qur'an yang ditilawahkan seperti firman Allah (QS. 24: 35).

Mengapa gerangan Allah Swt membuat perumpamaan dengan *Misykaṭ al-Anwar* , *al-Zujajah* (kaca), *al-Misbah* (pelita), *al-Zait* (minyak), dan *al-Sajarah* (pohon), demikian sabda Nabi Saw:

35

"Allah memiliki tujuh puluh ribu hijab cahaya dan kegelapan. Kalau hijab ini tersingkap kepada mereka, niscaya keagungan wajah-Nya akan membakar siapa saja yang matanya memandang-Nya."

Keterangan di atas menunjukkan bahwa al-Ghazali menulis *Misykaṭ al-Anwar* atas permintaan orang lain. Tetapi tidak disebutkan siapa yang memintanya itu. Tapi yang jelas orang yang meminta itu disebut sebagai saudaranya yang mulia.

Selanjutnya al-Ghazali mengatakan bahwa dengan mengajukan permintaan itu berarti anda telah mendaki persada tertinggi yang teramat sukar. Demikian tingginya sehingga puncaknya tidak dapat dijangkau oleh mata pandangan. Dan telah mengetuk pintu terkunci yang hanya dapat terbuka bagi para ilmuwan yang mendalm ilmunya dan kuat pijakannya.

Kemudian dari itu, tidak setiap rahasia boleh diungkapkan dan disiarkan. Tidak setiap hakikat boleh dikemukakan dan diterangkan. Bahkan

³⁵ Namun, dalam bagian pertama, sebelum ia berbicara secara tafsir cahaya ini, al-Gazali mendiskusikan secara panjang lebar makna kata "cahaya." Sedangkan pada bagian kedua, ia menjelaskan komprehensif satu persatu dari tujuh puluh hijab yang disinggung dalam hadis tersebut. lihat Abu-Hamid al-Ghazali, "Misykaṭ al-Anwar " dalam *Majmu'ah Rasail al-Imam al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 269.

"hati orang-orang merdeka adalah kuburan berbagai rahasia" sebagaimana pula pernah dikemukakan oleh seorang arif:

*"Mengungkapkan rahasia Ilahi adalah kekufuran"*³⁶

Telah bersabda pula Rasulullah Saw penghulu orang-orang terdahulu dan terkemudian yang menutup ilmu dari yang berhak mengetahuinya sungguh ia telah berbuat aniaya sebesar-besarnya.³⁷

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa al-Ghazali ada ilmu yang tidak dapat disebarluaskan kepada masyarakat umum, atau kepada orang yang belum memiliki potensi untuk menerima ilmu itu dapat juga dipahami bahwa untuk mengajarkan suatu ilmu kepada orang lain hendaknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi.

Dan akhirnya al-Ghazali mengakui bahwa apa yang terdapat dalam *Misykat al-Anwar* hanya merupakan isyarat yang singkat. Sebab untuk *mentahqiqkan* uraian dalam hal-hal ini membutuhkan pengukuhan berbagai dasarnya dan menguraikan semua pasalnya. Semua itu tidak mungkin terjangkau oleh kesempatan yang dimiliki al-Ghazali pada waktu itu dan tidak terpusat dalam pemikiran dan semangatnya.

³⁶ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, Terjemah Haidar Baqir, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 4.

³⁷ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, Terjemah Haidar Baqir, hlm. 39-40

Kunci-kunci hati di tangan Allah, ia membukanya bila ia kehendaki-Nya. Dengan demikian hanya tiga bab saja yang sempat diuraikan dalam *Misykat al-Anwar*.

Ketiga bab tersebut, garis-garis besar isinya adalah sebagai berikut:

Pada bab pertama, uraian tentang hakikat *Nur* (cahaya): bahwa *Nur* yang sebenarnya hanya Allah Swt. Adapun sebutan *Nur* selain Dia hanyalah majaz (kiasan). Garis-garis besar isi bab ini adalah sebagai berikut:

1. Pengertian *Nur* menurut orang *Awwam*, *Khawas*, dan *Khowasul Khowas*
2. Mata lahiriyah (inderawi) dan mata hati
3. Al-Qur'an sebagai *Nur* untuk penglihatan akal
4. *Alam Syahadat* dan *Alam malakut*
5. Para Nabi sebagai pelita-pelita penerang
6. Sumber cahaya kebumian
7. Allah Swt adalah sebenarnya-benarnya maujud dan cahaya
8. Hakikat segala hakikat
9. Berbagai keadaan kaum 'Arifin yang mencari langit hakikat
10. Tak ada cahaya sebenarnya kecuali Allah Swt
11. Allah Swt bersama segala sesuatu yang diciptakan-Nya

Pada bab kedua uraian tentang permisalan dalam al-Qur'an. Garis-garis besar isi bab ini adalah sebagai berikut:

A. Tentang rahasia permisalan (Tamsilan) dan metodenya

1. Segala sesuatu di alam syahadah dapat menjadi missal untuk alam malakut
2. Tingkatan-tingkatan cahaya alam malakut
3. Contoh-contoh ilmu penafsiran mimpi
4. Arti sabda Nabi Saw: "Allah menciptakan Adam menyerupai citra al-Rahman"
5. Hadrat Rububiyah dan Hadrat-Hadrat lainnya
6. Pemahaman batiniyah perlu di samping pemahamn lahiriah
7. kesempurnaan penglihatan para Nabi

B. Uraian tentang tingkatan Ruh cahayawi manusia guna memahami tamsilan-tamsilan dalam al-Qur'an

1. Zauq di balik akal
2. perbedaan antara Ruh Inderawi dan Khayali pada manusia dan pada binatang
3. Uraian tentang missal-misal yang disebutkan dalam firman Allah (QS. 24: 35) "Allah cahaya Langit dan Bumi
4. Tamsilan orang-orang kafir

Pada bab ketiga, uraian tentang hijab antara Allah Swt dan makhluk-

Nya. Garis-garis besar isi bab ini adalah sebagai berikut:

1. Orang-orang yang terhibab oleh kegelapan murni
2. Orang-orang yang terhibab oleh cahaya yang disertai berbagai kegelapan

3. Orang-orang yang terhibab oleh cahaya-cahaya murni

Dengan demikian jelaslah bahwa *Misykaat al-Anwar* adalah kajian tentang hubungan yang amat sangat dekat antara Allah dan manusia yang itu semua dicapai dari proses yang sangat panjang yang membutuhkan ketekunan dan kesabaran yang tinggi dan juga menunjukkan perwujudan dai *Ihsan* setelah melalui Islam dan iman. Kitab *Misykaat al-Anwar* yang ditulis al-Ghazali di akhir-akhir hayatnya adalah kelanjutan dari kitab *Ihya' 'Ulum ad-Din* yang membagi tingkatan seorang salik di dalam meraih ma'rifat kepada Allah. Yaitu dari segi syari'at yang membahas persoalan ibadah dan aqidah, selanjutnya yang kedua adalah muamalah, hubungan manusia secara vertical dan horizontal dan yang terakhir al-Ghazali membahas tentang tasawuf. Sedangkan *Misykaat al-Anwar* adalah pengalaman dari seorang *sabik* di dalam beribadah yang itu semua termuat di dalam kitab *Misykaat al-Anwar* yang merupakan pelengkap dari tasawuf al-Ghazali.

2. Gambaran Tentang Tafsir Sufistik

a. Pengertian Tafsir Sufistik

Tafsir sufistik ada yang mengatakannya sebagai tafsir *isyari*. Tafsir ini merupakan salah satu metode dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an di samping 2 metode yang lain, yaitu *tafsir bi al-ma'tsur* dan *tafsir bi al-ra'yi*.³⁸

³⁸ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an; Perkenalan dengan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka: 1987), hlm. 244. lihat juga Aminah, *Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Semarang: Asy-Syifa, 1993), hlm. 309.

Di samping itu, ada pula yang mengkategorikannya sebagai salah satu dari keanekaragaman corak atau nuansa tafsir pada periode pertengahan.³⁹ Karena pada saat itu sejalan dengan keragaman disiplin ilmu terutama yang berhubungan langsung dengan keIslaman, seperti ilmu *fiqh*, ilmu *kalam*, ilmu *tasawwuf*, ilmu bahasa dan sastra serta filsafat. Sehingga para peminat studi masing-masing disiplin ini termotivasi untuk menggunakan basis pengetahuannya sebagai kerangka dalam memahami al-Qur'an. Bahkan ada pula yang secara sengaja mencari dasar yang melegitimasi teori-teorinya dari al-Qur'an. Maka muncullah tafsir *fihi*, tafsir *i'tiqadi*, tafsir *sufi*, tafsir *'ilmi* dan tafsir *falsafi* serta tafsir *feminis* yang sarat dengan analisis jendernya.⁴⁰

Dalam khasanah ilmu-ilmu al-Qur'an (*Ulum al-Qur'an*) ada dua cara untuk memahami al-Qur'an, yaitu *tafsir* dan *ta'wil*. Hingga kini, penggunaan istilah tafsir di tanah air, bahkan mungkin di seluruh dunia Islam lebih populer daripada *ta'wil*.⁴¹ Hal ini diakibatkan adanya citra negatif yang melekat pada *ta'wil*, sebab dalam prakteknya, berbagai kecenderungan 'liar' dalam penafsiran yang lewat penjelasan alegoris (*ta'wil*), telah memaksakan gagasan-gagasan aneh ke dalam teks literal al-Qur'an.

³⁹ Menurut Islah Gusmian, nuansa tafsir adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 244.

⁴⁰ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 84.

⁴¹ M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi; Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Tafsir Baru Studi Islam Dalam Era Multi Kultural*, cet.I, (Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-50 tahun 2001 dengan Kurnia Kalam Semesta, 2002), hlm. 1.

Tafsir dikenal sebagai cara untuk mengurai *bahasa, konteks*, dan *pesan-pesan moral* yang terkandung dalam teks atau *nash* kitab suci. Di sini teks dijadikan "subyek". Sedangkan *ta'wil* adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks dan atau lebih tepat disebut pemahaman, pemaknaan, dan interpretasi terhadap teks sebagai "obyek" kajian.⁴² Menurut Cyril Glasse, "ta'wil is another kind of commentary an exegesis of the inner meaning of the koran or other text, most often a mystical nature"

Metode *ta'wil* biasa digunakan ulama (mufasssi) sufi sebagai metode penafsirannya terhadap al-Qur'an, melalui *isyarat-isyarat*,⁴³ *intuisi* yang mereka terima karena kejernihan kalbu, batinnya. Jadi isyarat atau intuisi ini merupakan sumber pengetahuan dalam penafsiran mereka, yang menjadi ciri khas epistemologi *'irfani*.

Sebagai konsekuensi logis epistemologi *'irfani* tersebut, munculah konsep *zhahir* (lahir) dan *bathin*. Kalangan sufi berpendapat bahwa hakikat al-Qur'an tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah saja. Melainkan tersirat pula makna batin (makna yang tersembunyi di balik kata), sebagaimana sabda Rasulullah Saw:⁴⁴

⁴² M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi;...", hlm. 1.

⁴³ Menurut Goldziher, penggunaan kata *isyarat* oleh ulama sufi dimaksudkan untuk membedakan dari *ta'wil* yang selalu dinisbatkan kepada tujuan buruk. Para ulama sufi juga berpendapat bahwa hasil-hasil penafsiran mereka tidak disebut sebagai *tafsir*, karena hal ini sama saja dengan membatasi makna al-Qur'an dengan cara pemaknaan dan anotasi (syarah), dan mereka lebih menyebutnya dengan *isyarah*. Lihat Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir al-Islami*, terj. 'Abd al-Halim al-Najjar, cet. II (Beirut: Dar Iqra', 1403H/1983M), hlm. 247.

⁴⁴ Kemungkinan ucapan ini dinukil dari Ali Ra. secara mauquf.

"sesungguhnya al-Qur'an mempunyai aspek lahir dan batin, batas dan pembuka"

Makna *zahir* ayat, difahami dari kenyataan yang dibawakan oleh ayat itu dan yang ditunjukkan oleh pengertian-pengertian kebahasaan.⁴⁵ Dengan kata lain adalah tafsir yang beroperasi pada permukaan atau pada tingkat literal teks, singkatnya adalah penafsiran yang menekankan sisi zahir ayat yang dikenal dengan tafsir eksoteris. Sedangkan kandungan batin adalah apa yang dikehendaki oleh Allah dan tujuan yang diarah-Nya di balik lafadz-lafadz dan susunan kalimat⁴⁶. Disebut *ta'wil* sebagaimana yang dinyatakan dalam asar yang diriwayatkan dari Ibn Abbas, "zahirnya adalah tilawah sedangkan batinnya adalah *ta'wil*".⁴⁷ Oleh karena itu, disebut juga makna batin atau tafsir esoteris karena ia melampaui bentuk-bentuk *zahir* menuju realitas spiritual. Proses *ta'wil* adalah sebuah proses "penemuan" (*i'tiba'*), yaitu tindakan spiritual atau intuitif yang mengarahkan penemuan sesuatu dalam teks sebagaimana nampaknya, ke pandangan esensi spiritual (*haqiqat*) atau rahasia batinnya (*sirr*).⁴⁸ Dengan demikian, tafsir esoteris atau *ta'wil* ini sebenarnya merupakan bentuk intensif dari tafsir, karena itu ia bersifat melengkapinya.

⁴⁵ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metode Tafsir*, (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 23.

⁴⁶ Lihat Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun II*, cet. VII, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1421H/2000M), hlm. 265.

⁴⁷ Lihat Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir.*, hlm. 251.

⁴⁸ Md. Saleh Yaapar, "Ta'wil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam" dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, No. 3, Vol.III, th. 1992, hlm. 9.

Dari fenomena di atas, dikenal dua pendekatan penafsiran dalam diskursus tafsir al-Qur'an. Kedua pendekatan tersebut adalah *pertama*, pendekatan tafsir eksoteris, digunakan untuk memahami dimensi lahir, atau makna literal ayat melalui metode *tafsir bi al riwayah (naql)* dan *tafsir bi al ra'yi* dan kedua, adalah pendekatan tafsir esoteris, diperlukan untuk memahami makna batin melalui pendekatan *psikognosis, kasyf* atau *intuisi* yang tidak dapat dijangkau oleh pendekatan yang pertama yang menekankan makna literal ayat tekstual.

Dalam pengertian yang telah terbakukan, sebagaimana komentar Amin Abdullah, apa yang disebut-sebut sebagai *ta'wil* tidak lain dan tidak bukan adalah *al-Ta'wil al-Bathini* yang agaknya *equivalen* dengan *al-Tafsir al-isyari*.⁴⁹

Dalam tradisi, yang mungkin telah dianggap baku, apa yang disebut tafsir atau biasanya terwujud dalam sebuah kitab yang diberi nama kitab tafsir tertentu, secara spesifik. Sebenarnya, jika merujuk kepada pengertian tafsir baik secara etimologi⁵⁰ maupun terminologi, tidaklah mesti demikian. Seseorang yang memahami ayat al-Qur'an dengan memberikan keterangan dan penjelasan tentang suatu ayat, walaupun hanya beberapa ayat saja,

⁴⁹ M. Amin Abdullah, "al-ta'wil al-'ilmi...", hlm.1-2.

⁵⁰ Tafsir secara etimologi berasal dari kata *fasara* yang berarti menjelaskan, menguraikan, menampakkan, atau dari kata *asfara* yang berarti memecah. Lihat Muhammad Fuad 'Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Hadis, 1998), hlm. 519. sedangkan secara terminology tafsir adalah keterangan dan penjelasan tentang arti dan maksud firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, atau dengan bahasa yang lebih ringkas, tafsir adalah keterangan dan penjelasan tentang arti dan maksud ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun I*, cet. VII, (Kairo: Maktabah Wahbah, 142H/2000M), hlm. 13-14.

sebenarnya sudah bisa disebut sebagai tafsir. Menurut Helmet Gatje dalam *The Qur'an and Its Exegesis*, sebagaimana dikutip oleh Wan Daud, dalam penelitiannya membuktikan bahwa, di samping penafsiran al-Qur'an tidak dibatasi oleh karya-karya tafsir yang komprehensif, tetapi juga dapat ditemukan dalam karya-karya teologis, fiqh, dan mistis, walaupun munculnya tafsir-tafsir al-Qur'an yang lebih penting, sering menandai akhir atau titik puncak perkembangan teologis.⁵¹

Demikian halnya dengan al-Ghazali, ia tidaklah dikenal sebagai seorang mufassir, namun bukan berarti ia tidak memiliki kontribusi sama sekali dalam diskursus kajian tafsir al-Qur'an. Menurut Nicholas Heer dalam salah satu artikelnya, karya-karya al-Ghazali, seperti: *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Mizan al-'Amal*, *Misykat al-Anwar*, *Ijma' al-'Awwam 'an 'Ilmi al-Kalam*, *Jawahir al-Qur'an* dan *Qanun al-Ta'wil*, mengandung bab dan sub-bab yang secara besar-besaran membahas tafsir esoteris al-Qur'an dan teori tafsir al-Qur'an al-Ghazali dapat diperoleh dari sumber-sumber itu.⁵²

Mengenai tafsir sufistik dalam tradisi ilmu tafsir al-Qur'an sering didefinisikan sebagai suatu tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam *suluk*-nya.⁵³ Subhi al-Salih menyatakan

⁵¹ Lihat Wan Mohd. Noor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan dalam Islam*, terj. Munir, (Bandung: Pustaka 1997) hlm. 47.

⁵² Nicholas Heer, "Tafsir Esoteris al-Qur'an Abu Hamid al-Ghazali", dalam *Warisan Sufi* (The Heritage of Sufism), Leonard Lewishon Ed., alih bahasa. Gafna Raizha Wahyudi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), hlm. 299.

bahwa tafsir *isyari* (sufi) adalah tafsir yang menta'wilkan ayat tidak menurut zahirnya karena ada isyarat tersembunyi namun disertai usaha menggabungkan antara yang zahir dan yang tersembunyi.⁵⁴ Sedangkan kaum sufi sendiri berpendapat bahwa hakekat al-Qur'an tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah saja, tetapi tersirat pula makna batin (makna yang tersembunyi di balik kata) yang justru merupakan makna terpenting.⁵⁵

Menurut al-Ghazali, tafsir ini termasuk tafsir esoteris. Beliau lebih lanjut menjelaskan bahwa tafsir esoteris sangat diperlukan karena tafsir eksoteris sangatlah tidak memadai untuk membantu pemahaman kita terhadap kesejatian makna-makna dari ayat al-Qur'an. Oleh karena itu tafsir esoteris tidak mungkin bertentangan dengan tafsir eksoteris melainkan saling melengkapi. Bahkan tafsir eksoteris harus dikuasai terlebih dahulu sebelum seseorang melakukan tafsir esoteris. Sebab tidak ada harapan untuk mencapai aspek batin (al-Qur'an) sebelum menguasai aspek lahirnya.⁵⁶

Tentang tafsir sufi itu, Goldziher pun berkata,

“Menafsirkan al-Qur'an dengan jalan *ta'wil* seperti ditempuh para sufi telah dilakukan orang sejak zaman dahulu sama tuanya dengan usia tasawuf itu sendiri. Sebelum tafsir sufi dihimpun dalam sebuah koleksi besar yang disusun secara berurutan dan secara metodik di beberapa

⁵³ Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudu'i*, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, 1978), hlm. 22.

⁵⁴ Subhi al-Salih, *Mabāhij fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilmi al-Malasyia, 1988), hlm. 296.

⁵⁵ Ahmad al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 133.

⁵⁶ Nicholas Heer dan William Chittick, *Tafsir Esoteris Gazali Dan Sam'ani*, terj. Ribut Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 31.

kalangan tertentu sudah terdapat bermacam aliran kebatinan yang berpegang pada keyakinan bahwa al-Qur'an mencakup ajaran-ajaran yang jauh lebih kaya daripada apa yang diajarkan menurutlahiriahnya. Hakekat ajaran bagi para ulama sufi jauh lebih tinggi daripada pandangan keagamaan bagi kaum muslimin awam."⁵⁷

Benang merah yang dapat ditarik dari beberapa definisi di atas adalah penafsiran kaum sufi terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan menarik makna yang tersembunyi di balik ayat-ayatnya.

Adapun kitab-kitab tentang tafsir sufi, diantaranya:

1. Tafsir al-Qur'an al-Azim, karya imam al-Tusturi
2. Haqaiq al-Tafsir, karya al-Silmi
3. 'Arais al-Bayan fi Haqaiq al-Qur'an, karya imam al-Syirazi
4. Al-Ta'wilat al-Najmiyah, karya as-Samnani
5. Gharaib al-Qur'an wa Raghائب al-Furqan, karya imam al-Naisaburi
6. Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab'u al-Masani, karya al-Alusi
7. Tafsir Ibnu 'Arabi,⁵⁸ karya Muhyiddin Ibn 'Arabi.

⁵⁷ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk. (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 259.

⁵⁸ Menurut al-Zahabi, Tafsir Ibnu Arabi tidak dalam satu kitab tertentu namun hanya berupa keterangan-keterangan yang terpencar-pencar dan disandarkan pada beliau seperti dalam kitab al-Futuh al-Makkiyah dan al-Fusus, karya Ibnu 'Arabi sendiri, lihat Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun* (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), juz II, hlm. 315. Akan tetapi menurut para orientalis, Tafsir Ibnu 'Arabi ini merupakan kitab tafsir sufi yang kali pertama disusun. Lebih jelas lihat 'Abd al-Halim al-Najjar, *Mazahib al-Tafsir al-Islami* (Beirut: Dar Iqra', 1983), hlm. 246.

b. Macam-Macam Tafsir Sufistik

Ketika tasawuf mengalami kebangkitan dalam segala segi, maka berkembanglah dua model tasawuf, yaitu:

1. Tasawuf teoritis yang didasarkan pada pembahasan teori-teori mistisnya.
2. Tasawuf praktis yang didasarkan pada sikap praktis untuk mendekati Allah dengan kezuhudan dan askestisme sarat latihan-latihan keruhanian.⁵⁹

Seiring dengan berkembangnya 2 model tasawuf tersebut pada akhirnya membawa dampak tersendiri dalam dunia penafsiran al-Qur'an, masing-masing mempunyai metode tafsir sehingga muncullah 2 macam penafsiran sufistik yang kemudian dikenal dengan istilah tafsir sufi nazari dan tafsir sufi isyari.

Adapun tafsir sufi nazari merupakan model tafsir yang digunakan oleh kaum sufi teoritis, seperti orang-orang Batiniyah, dan Bahaiyah. Metode tafsir ini dibangun untuk mempromosikan salah satu di antara sekian banyak teori mistik mufassirnya.⁶⁰ Di samping itu mereka mengartikan zahir nash al-Qur'an dengan arti yang tidak sejalan dengan apa yang dikehendaki oleh Allah Swt. Mereka yakin bahwa pengertian tekstual sama sekali bukanlah yang dikehendaki tapi pengertian batin yang dikehendaki.

⁵⁹ Lihat Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an..*, hlm. 246. Juga Ali Hasan al-Arid *Sejarah dan Metodologi Tafsir*; terj. Ahmad Akrom (Jakarta: Rajawali, 1992), hlm. 55.

⁶⁰ Muhammad Husain al- Zāhābi, *al-Tafsir wa*, hlm. 352.

Al-Zahabi dan Manna' al-Qattan memasukkan Tafsir Ibn 'Arabi dalam model tafsir ini,⁶¹ karena ia berusaha untuk menyesuaikan ayat-ayat al-Qur'an dengan pandangan tasawuf filosofinya, misalnya dalam menafsirkan firman Allah dalam QS. al-Syams ayat 9-10:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾

“Sungguh beruntung orang yang mensucikan jiwanya dan merugilah orang yang mengotorinya.”

Ia berkata: “Penjelasan ayat ini ialah bahwa jiwa itu tidak akan dapat menjadi suci kecuali oleh Tuhannya. Dalam dzat itu ada kemuliaan dan keagungan. Karena kesucian itu adalah perkembangan. Maka barang siapa yang *al-haqq* telah menjadi penglihatannya, pendengarannya, kekuatannya dan bentuk-bentuk yang disaksikannya adalah bentuk penciptaan, maka sucilah jiwa orang tersebut. Jiwanya akan berkembang dan tumbuh dari semua pasangan yang indah, seperti nama-nama Allah itu adalah bagi Allah dan juga makhluk yang telah suci seperti itu. Jikalau tidak demikian, tidak benarlah bentuk makhluk yang dimilikinya, baik bentuk zhahir maupun wujudnya. Karena itu sungguh merugilah orang yang mengotori jiwanya, karena tidak mau tahu terhadap jiwa itu.”⁶²

Al-Zahabi memberikan tanggapannya terhadap penafsiran ini: “Ibnu Arabi berhayal bahwa orang tersebut telah mengotori jiwanya

⁶¹ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa ...*, hlm. 351, lihat juga Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (T.k: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973), hlm. 357.

⁶² Ibn 'Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah* (Kairo: Al-Maktabah al-'Arabiah, 1972), juz IV, hlm. 119.

menurutpensifatan ini, padahal ia sendiri tidak mengetahui bahwa sifat yang ada pada jiwanya itu adalah sifat dzati yang akan selalu ada padanya dan mustahil akan lenyap. Karena ia mensifatinya dengan merugi jika tidak mengetahui hal ini. Karena itulah Allah berfirman:”Sungguh beruntunglah”, dan Allah menentukan kekalnya sifat dzati itu. Padahal kekekalan itu hanyalah bagi Allah semata, atau bagi sesuatu yang ada di sisi Allah. Dan perbendaharaan-Nya selamanya tidak akan pernah habis. Maka kekekalan itu hanyalah gambaran-gambaran yang diikuti oleh gambaran-gambaran yang lain.⁶³

Sedang yang dimaksud dengan tafsir sufi *isyari* adalah pentakwilan ayat-ayat al-Qur’an yang berbeda dengan makna lahirnya dan disesuaikan dengan petunjuk khusus (isyarat-isyarat tertentu) yang diterima para tokoh sufisme, tetapi antara kedua makna tersebut masih dapat dikompromikan.⁶⁴

Metode tafsir ini digunakan oleh para sufi yang didasarkan pada tasawuf ‘amali (praktis). Untuk dapat sampai pada penafsiran ini, mereka giat melakukan berbagai bentuk latihan keruhanian dengan Allah SWT, seperti taubat nasuha, hidup sederhana, *zuhud*, puasa, tidak tidur dan beribadah pada malam hari, hidup menyendiri, menjaga diri dari segala kenikmatan, memutuskan jiwa dari segala macam syahwat dan senantiasa taat kepada Allah. Mereka yakin bahwa dengan ini semua, Allah SWT akan membukakan

⁶³ Muhammad Husain al- Ẓahabi, *al-Tafsir wa*, hlm. 343.

⁶⁴ Muhammad Husain al- Ẓahabi, *al-Tafsir wa*, hlm. 352. Lihat juga al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, T.k: 'Isa al-Babi al-Halibi wa Syirkahu, t.th), juz II, hlm. 78.

kunci yang menutup hatinya, kemudian mengisi ke dalamnya segala yang ghaib dan rahasia, pengertian yang berada di balik setiap huruf dan ayat, mengetahui keajaiban teks-teks induk al-Qur'an dan dapat menggali mutiaranya yang terpendam, kemudian mampu mengucapkannya dengan hikmah.

Mengenai model tafsir ini, para ulama berbeda pendapat. Menurut al-Zarkasyi bahwa perkataan-perkataan golongan sufi bukanlah tafsir, namun pengertian-pengertian dan perasaan yang mereka peroleh ketika membaca al-Qur'an.⁶⁵

Ibn al-S̄lah juga sependapat dengan al-Zarkasyi bahwa tafsir seperti itu tidaklah menjelaskan kalimat yang disebutkan dalam al-Qur'an. Seandainya demikian tentulah mereka seperti kaum Batiniyah.⁶⁶

Demikian pula dengan imam al-Nasafi, ia berpikir dalam kitab *Aqa'id* bahwa nash-nash itu harus berdasarkan zahirnya. Namun bila menyimpang dari itu atau mengartikan seperti yang dilakukan kaum kebatinan adalah perbuatan mengingkari Allah.⁶⁷

Berbeda dengan pendapat-pendapat di atas, imam al-Suyuti menukil dari Ibn 'Ataillah al-Sakandari bahwa beliau berkata dalam kitab *Lataif al-Minaḥ*.⁶⁸

⁶⁵ Al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, T.k: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1952), hlm. 170.

⁶⁶ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa*, hlm. 368.

⁶⁷ Dikutip dari Ahmad al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an..*, hlm.145.

⁶⁸ Al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr) juz II, hlm. 185.

“Ketahuilah! Sesungguhnya tafsir yang dilakukan oleh kelompok ini terhadap kalamullah dan kalam rasul-Nya dengan makna-makna yang asing itu tidaklah mengubah makna dzahir al-Qur’an, tetapi dzahir ayat itu dapat dipahami makna sebeanarnya seperti yang dimaksud ayat. Disamping itu juga dapat diketahui dari istilah bahasa, serta memperoleh pengertian yang tersirat dalam ayat dan hadis.”

Al-Taftazani pun memperkuat pendapat ini, ia berkata:” pendapat para ahli hakikat tentang teks-teks al-Qur’an di samping punya makna lahiriah tapi juga mengandung berbagai isyarat tersembunyi yang hanya dapat diketahui para ahli suluk; sesungguhnya memang antara isyarat-isyarat dan makna lahiriah itu dapat dikombinasikan sedemikian rupa hingga dapat dipandang sebagai kesempurnaan iman dan kemurnian pengertian.⁶⁹

Untuk menengahi perbedaan pendapat ulama antara yang mensahkan dan yang menyalahkan, maka beberapa ulama, seperti Ibn al-Qayyim, al-Zahabi, al-Zarqani dan lain-lain memberikan persyaratan bahwa tafsir sufi isyari dapat diterima oleh ahli tafsir, sebagai berikut:

1. Tidak menafikan makna lahir ayat
2. Penafsiran itu diperkuat oleh dalil syara’ yang lain
3. Penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil syara’ dan akal

⁶⁹ Ahmad al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir Al-Qur’an..*, hlm. 144.

4. Tidak menganggap bahwa penafsiran model itu yang paling benar sesuai yang dikehendaki Tuhan.⁷⁰

Contoh dari tafsir sufi *isyari* ini seperti ketika al-Naisaburi menafsirkan QS. al-Baqarah : 67

أَتَّخِذُنَا قَالُوا بَقْرَةً تَذْكُوا أَن يَأْمُرُكُمْ اللَّهُ إِنَّ لِقَوْمِهِ

“Ingatlah ketika Musa berkata kepada kaumnya: “Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk menyembelih seekor sapi.”

Setelah menerangkan makna zahir ayat tersebut, beliau berkata: “Takwil penyembelihan sapi betina itu adalah isyarat kepada penyembelihan nafsu kebinatangan, karena dalam penyembelihan itu terdapat kehidupan ruhani dan itulah yang dinamakan jihad akbar (perjuangan besar).”⁷¹

⁷⁰ Manna' al-Qattan, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an ...*, hlm. 357, Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa ...*, hlm. dan al-Zarqani..., hlm. 81.

⁷¹ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an...*, hlm. 259.

BAB III

PENGARUH TASAWUF ATAS PENAFSIRAN AL-GHAZALI TERHADAP Q.S. AL-NUR AYAT 35 DALAM KITAB *MISYKAT AL-ANWAR*

A. Bangunan Tasawwuf Al-Ghazali

1. Hubungan Tuhan dan Manusia

Kalau kita menengok, mempelajari kepercayaan umat manusia, maka kita temukan bahwa hampir semua umat manusia mempercayai Tuhan yang mengatur alam semesta ini. Orang-orang Yunani kuno misalnya menganut paham polotheisme, orang-orang Hindu dan tidak terkecuali masyarakat Mesir, mereka menyakini adanya Dewa Isis, Dewi Oziris.¹

Pengaruh tersebut merambah pada masyarakat Arab, walaupun jika ditanya kepada mereka tentang penguasa alam semesta, mereka menjawab Allah.² Tetapi pada saat yang sama mereka menyembah berhala buatan mereka sendiri.³ Sehingga al-Qur'an datang dengan tujuan membenarkan *aqidah, tauhid* yang tidak benar.

Tasawuf, sebagaimana telah dipaparkan dimuka, adalah ilmu yang membahas cara pendekatan seseorang pada Tuhan melalui penyucian ruh. Esensi dari ajaran tasawuf adalah pendekatan diri sedekat mungkin dengan Tuhan. Dalam ajaran Islam, Tuhan memang dekat sekali dengan manusia. Dekatnya Tuhan kepada manusia dijelaskan dalam al-Qur'an, " Jika hamba-

¹ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 14.

² Q.S. *Al-Zumar*: 38.

³ Q.S. *Al-Najm*: 9: 22.

hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka Aku sangat dekat dan akan mengabulkan seruan orang yang memanggil jika Aku dipanggil.⁴

Untuk seorang sufi mencari Tuhan tidak perlu jauh-jauh. Cukup dia masuk pada dirinya sendiri, dan Tuhan yang dicarinya akan ketemu.⁵ Pemahaman ini didasarkan pada pemahaman maksud dari firman Allah, " Bukanlah kamu yang membunuh mereka, dan bukanlah engkau yang melempar ketika engkau melempar, tapi Allah-lah yang melontar-Nya."⁶

Demikianlah ayat-ayat al-Qur'an menggambarkan betapa dekatnya Tuhan dengan manusia. Seorang sufi yang khusuk' dan banyak beribadat akan merasakan kedekatan Tuhan, seolah-olah dimana ia berada selalu diawasi oleh Tuhan.

Menurut al-Ghazali hubungan Tuhan dengan manusia adalah dengan istilah *uns* "kedekatan", *qurb* "keakraban". Ungkapan-ungkapan itu dilukiskan dengan indah: "hati orang arif adalah mahligai cinta, dan hati pecinta adalah mahligai kerinduan, dan hati orang ridu adalah mahligai kedekatan.

Mengenai *qurb*, al-Ghazali menerangkan bukan dalam hubungan dengan ruang. Keakraban tersebut adalah kedekatan etik kebalikan dari keterpisahan dengan Tuhan yang di sebabkan oleh ketidaktaatan. Sehingga yang bisa dilakukan oleh salik adalah kedekatan sifat dan kedekatan asma dan bukan penyatuan dengan Tuhan.

⁴ Q.S. al-Baqarah, 180.

⁵ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistitisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 16.

⁶ Q.S. al-Anfa, 17.

2. Jalan tasawuf

Bagaimana manusia dapat menemukan tentang Tuhan ? tentu tidak hanya lewat perasaan, karena Dia bukan wujud yang material. Juga bukan dengan intelektual, karena Dia tidak pernah terjangkau oleh akal, karena ilmu logika cumin sekedar sarana penguat tentang keberadaan Tuhan. Menurut konsepsi tasawuf, manusia dapat mengetahui Tuhan hanya lewat hati, dan bukan lewat perasaan dan tidak pula akal budi. Dalam konsepsi ini, hati bukanlah segumpal daging yang terletak pada bagian dada sebelah kiri, tetapi ia merupakan semacam radar dan sebagai daya dan pletikan rohaniah ketuhanan, dan Dialah hakikat realitas manusia. Bagaimana hati bisa bening, menurut al-Ghazali hanya dengan taat kepada Allah dan kemampuan menguasai hawa nafsu.⁷

Jalan yang ditempuh oleh seorang sufi untuk sampai pada tingkatan dapat melihat Tuhan dengan mata hati. Jalan inilah yang dalam istilah tasawuf disebut *thariqah*.

Perkataan *thariqah* sendiri secara harfiah sebenarnya berarti jalan, sama dengan arti perkataan-perkataan *syariah*, *shirath*, dan *minhaj*. Dalam hal ini yang dimaksud adalah jalan menuju Allah. Untuk mendapatkan ridha-Nya dengan mentaati ajran-ajaran-Nya.⁸ Semua perkataan yang berarti jalan itu terdapat dalam al-Qur'an, misalnya: "kalau saja mereka berjalan dengan teguh di atas *thariqah*, maka kami Allah pasti akan melimpahkan kepada mereka air

⁷ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, vol. 3, hlm. 17.

⁸ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 92.

kehidupan sejati yang melimpah ruah".⁹ Hal ini sebagaimana ditegaskan pada ayat berikutnya "barang siapa mengharapkan bertemu dengan Tuhan, hendaknya ia berbuat kebajikan dan beribadah kepada-Nya, dan janganlah mempersekutukan-Nya dengan suatu apapun",¹⁰ mengharap dengan ridha Tuhan, dalam kalangan kaum sufi terkenal dengan wiridnya "*Oh Tuhanku, Engkau tujuanku dan ridha-Mulah yang kucari, anugrahilah aku akan cinta kasih-Mu dan ma'rifat-Mu*".

Jalan pendekatan diri kepada Tuhan, yang intinya adalah penyucian diri, oleh kaum sufi dibagi ke dalam *stasiun-stasiun* yang dalam bahasa Arab disebut *maqam*, yaitu tempat berhentinya seorang sufi menunggu sambil berusaha keras untuk membersihkan diri agar dapat melanjutkan pada stasiun berikutnya.

Menurut al-Ghazali, *stasiun-stasiun* yang harus dilalui adalah *taubah*, *sabar*, *faqr*, *zuhd*, *tawakkal*, *mahabbah* dan *ridha*, jalan inilah yang akan mengantarkan keperingkat *ma'rifat* kepada Tuhan.

1. *Taubah*, ialah menyesali diri atas kesalahan-kesalahan yang diperbuat dan bertekad untuk memperbaikinya dan tidak akan mengulanginya.
2. *Shabr*, Artinya konsisiten dalam menjalankan perintah-Nya dan menjauhi semua yang dilarang serta dalam menerima cobaan.

⁹ Q.S. al-Jin: 16.

¹⁰ Q.S. al-Kahfi: 110.

3. *Faqr*, secara sederhana adalah tidak mengharap dan menuntut melebihi dari apa yang telah dimiliki, tidak meminta atau mencari harta kecuali hanya untuk kepentingan melaksanakan keawajiban *syari'at*.
4. *Zuhd*, yaitu menghindarkan diri dari kemewahan duniawi, menguasai hawa nafsu dalam segala jenisnya. Zuhud ada tiga macam, yaitu pertama zuhud orang awam yaitu menahan dari semua yang dilarang, kedua zuhud orang khowas yaitu meninggalkan hal-hal yang tidak perlu, dan yang ketiga zuhud orang 'arifin, yaitu meninggalkan segala sesuatu yang menghalangi mengingat Allah.
5. *Tawakkal*, adalah kondisi batin yang erat dengan kaitannya amal dan hati yang ikhlas, yaitu keikhlasan hati hanya semata-mata karena Allah dan mempercayakan diri kepada-Nya. Segala keinginan, niat dan usaha hanya teruntuk Allah. Sebagaimana dalam so'anya kaum sufi "*Oh Tuhanku, Engkaulah tujuan dan ridha-Mulah yang kukari*".
6. *Mahabbah*, yakni cinta kepada Allah melebihi cinta kepada yang lainnya. Menurut al-Ghazali, mahabbah adalah peringkat yang tertinggi. Oleh karenanya orang yang sudah sampai pada *maqam* ini akan merasakan kelezatan di dalam menjalankan perintah Allah. Menurut al-Ghazali, ada empat faktor yang menyebabkan manusia mencintai Allah, pertama, secara naluri manusia mencintai dirinya dan akan selalu berusaha menyempurnakan dirinya dan akhirnya akan mencintai Allah, karena manusia adalah hamba-Nya. Kedua, manusia menyukai orang yang suka menolong, sedangkan penolong yang

sesungguhnya adalah Allah. Ketiga, adalah karena renungan akan kesempurnaan sifat-sifat Allah. Keempat, manusia berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya.¹¹

7. *Al-Ridha*> yaitu menerima dengan senang hati semua yang dianugerahkan oleh Allah, bahkan penderitaanpun akan dirasakan sebagai anugrah al-Ghazali menyebutkan bahwa ridha berada di bawah *maqam* mahabbah dan di atas *maqam* sabar. Sehingga sabar yang terus menerus dan sungguh-sungguh akan menghasilkan ridha.

3. Pengalaman Tasawuf Dan Buah Dari Tasawuf

Jauh dan dekatnya Tuhan dengan manusia tergantung kepada suasana hati nurani seseorang. Hati yang bersih dan suci tidaklah sulit untuk berkomunikasi dengan orang yang ghaib. Sebenarnya Tuhan tidak perlu dibuktikan dengan debat teologis yang panjang dan melelahkan seperti yang dialami oleh para *mutakallimā*.¹² Yang terpenting adalah bagaimana menggerakkan hati nurani manusia agar beriman kepada Allah dengan senang hati yang suci.

Dalam al-Qur'an banyak terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan cinta kepada Allah. "Katakanlah jika kamu cinta kepada Tuhan maka turutlah Aku dan Allah akan mencintaimu."¹³

¹¹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, vol. 4, hlm. 288.

¹² Syafi'i Ma'arif, *Membumikan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 30.

¹³ Q.S. Ali Imran: 30.

Sufi yang termasyhur dalam sejarah tasawuf dalam cintanya dengan Tuhan adalah seorang sufi wanita Robi'ah al-Adawiyah (713-801) dari Basrah. Cintanya yang mendalam membuat ia mementingkan dari segala yang menghalanginya menuju kepada Tuhan. Dalam do'anya, ia tidak meminta dijahkan dari api neraka dan tidak pula meminta dimasukkan dalam surga. Yang ia minta adalah dekat dengan Tuhan.

Demikianlah tujuan sufi untuk berada sedekat mungkin dengan Tuhan akhirnya tercapai melalui *ittihad* dalam istilah tasawuf yang mengandung arti pengalaman adanya persatuan ruh manusia dengan ruh Tuhan akhirnya sampai mengalami *wahda al-syuhud*, yang mengandung arti penampakan diri keagungan Tuhan yang sempurna dalam diri Insan Kamil.

Buah dari tasawuf adalah budi pekerti yang luhur dan akhir dari perjalanan sufi adalah kebahagiaan sebagai buah dari pengetahuan tentang Tuhan. Mengenai kebahagiaan atau *sya'adah*, al-Ghazali menguraikan dalam kitabnya *Kimia al-Sya'adah* yang menurutnya jalan menuju kebahagiaan adalah ilmu dan amal. Ilmu dipelajari karena kemanfaatannya dan amal mengantarkan pada kebahagiaan. Amal tidak mungkin terlaksana dengan baik tanpa ilmu tentang cara beramal. Kebahagiaan yang asli dan luhur adalah mengenal hakikat Allah.

4. Epistemologi Yang Diterapkan

Yang dimaksud dengan cara memperoleh ilmu adalah bagaimana mengambil, mengolah, bahan-bahan dari sumbernya yang dengan itu, seseorang akhirnya menjadi berilmu. Pembahasan tentang perbuatan

pengetahuan manusia tidak kurang pentingnya dari pada pembahasan tentang perbuatan manusia. Pembahasan demikian disebut *epistemology*.¹⁴

Membahas pengetahuan menjadi penting karena pengetahuan adalah hasil aktivitas substansi esensial manusia. Pengetahuan juga penting karena, ia merupakan keharusan yang mengawali perbuatan. Perbuatan tidak dapat dibayangkan terwujud tanpa didahului oleh pengetahuan, baik pengetahuan dipandang sebagai sebab maupun kondisi. Kalau boleh diibaratkan penyusun, bahwa bahan-bahan ilmu itu adalah air, sedangkan sumber ilmunya adalah sendang, sungai, sumur, laut merupakan sumbernya, sedangkan pompa penyedot air, timba adalah alat untuk mengambil air tersebut. Nah yang hendak dibahas dalam bab ini adalah alat-alat tersebut.

Sejalan dengan epistemology yang diterapkan al-Ghazali membagi ilmu menjadi dua yaitu ilmu sebagai proses dan ilmu sebagai produk. Menurut al-Ghazali pengetahuan bersumber pada tiga hal: *kasyyf* (intuisi), *wahyu* (al-Qur'an dan sunnah Rasul) dan *'aqli* (rasio). Ketiga hal sumber pengetahuan ini, meski dianggap satu kesatuan, tetapi berbeda dari segi kualitas, sehingga membentuk hirarki sumber pengetahuan yang pada gilirannya juga membentuk hirarki sumber pengetahuan yang dihasilkan. Pengetahuan melalui *kasyyf* dinilai lebih jelas dibandingkan pengetahuan berdasarkan

¹⁴ Epistemology berasal dari kata Greek, *Episteme* yang berarti pengetahuan (*Knowledge*) dan *logos* yang berarti persoalan (*Discourse*) atau ilmu (*Science*) Epistemologi dimaksudkan sebagai cabang filsafat tentang teori ilmu pengetahuan. Diperkirakan epistemology muncul pertama kali ketika refleksi-refleksi para *shopis* Greek mengakibatkan spekulasi para pendahulu mereka dipertanyakan. Pertanyaan-pertanyaan antara system-sistem filsafat waktu itu, dengan sendirinya, menyangkut persoalan yang mendasar, apa yang disebut pengetahuan yang benar. Ini menurut penyelesaian lebih awal tentang apa yang disebut pengetahuan.

wahyu (naql) dan rasio. Perbandingan antara *kasyf* di satu sisi dengan naql dan rasio di sisi adalah sama dengan orang yang melihat bulan purnama, secara langsung dengan orang yang melihatnya melalui bayangan di dalam air.

Pertama, Kasyf menurut bahasa berarti terbukanya *hijab*, sedangkan secara terminology adalah mengetahui secara nyata apa yang ada di balik dinding (*hijab*), yang berupa konsep-konsep immaterial (*ghoib*) dan hakikat segala sesuatu. Secara Epistemologi al-Ghazali menyatakan bahwa *kasyf* berpangkat pada "*al-Bashirah*" (mata hati) yang merupakan tahap yang keempat bagi manusia dalam memperoleh pengetahuan. Menurut al-Ghazali¹⁵ manusia lahir dalam keadaan kosong tanpa pengetahuan apapun. Tahap pertama, Tuhan menciptakan di dalam dirinya kekuatan indera untuk memperoleh pengetahuan yang bisa dicapai oleh indera. Tahap kedua, Tuhan menciptakan kekuatan "*Tamyiz*", kekuatan untuk membedakan, sehingga manusia bisa memperoleh pengetahuan yang lebih dari pengetahuan yang bisa dicapai oleh indera. Tahap berikutnya, Tuhan memberikan akal (*al-'aql*) yang berkemampuan untuk memberikan kepada manusia pengetahuan-pengetahuan yang tidak bisa diperoleh dalam tahap-tahap sebelumnya. Pada tahap ini manusia yang diberi potensi lewat mata hati (*al-qalb*) untuk mengetahui hal-hal yang tidak bisa dicapai oleh akal atau dalam tahap-tahap sebelumnya.

¹⁵ Al-Ghazali, *al-Munqid....*, hlm. 79.

Menurut al-Ghazali¹⁶ hati adalah hakikat manusia yang berupa sesuatu yang halus (*lathifah*) bersifat immaterial (*ruhiyyah*) dan berfungsi untuk mengetahui berbagai pengetahuan. Dengan "*al-bashirah*" (mata hati atau "bagian yang terdalam dari hati") ini, manusia memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan (*ladunni*) setelah terjadi "*al-kasyf*" terbukanya hijab yang menghalangi antara mata hati dengan *Lauhil Mahfuḍh*. *Lauhil Mahfuḍh* adalah semacam "desain" Tuhan dalam menciptakan dan mengatur segala sesuatu, sehingga berisi hakekat segala sesuatu. Desain yang tertera di *Lauhil Mahfuḍh*. Ini, sesuai dengan desain-Nya.¹⁷

Dengan proses melihat langsung pada sumber aslinya maka dalam pandangan al-Ghazali, pengetahuan yang didapat lewat *kasyf* diyakini bebas dari kesalahan dan lebih terpercaya yang berarti lebih tinggi kedudukannya dibanding ilmu-ilmu yang digali dari wahyu (*naql*) dan akal. Akan tetapi, karena ia bersifat individual, hanya bagi orang yang mampu menggapainya, maka hasil pengetahuan *kasyf* tersebut hanya berlaku untuk yang bersangkutan, tidak bisa-bahkan tidak boleh- diberikan kepada orang lain yang tidak mengalaminya. Dengan kenyataan seperti ini pula ilmu-ilmu yang dihasilkan dari *kasyf* tidak masuk daftar klasifikasi ilmu yang dibuat al-Ghazali, yang ada hanya ilmu-ilmu *syari'ah* (rasional) yang dicapai oleh akal.

¹⁶ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jilid IV, lihat juga *Kimia Kebahagiaan*, hlm. 23.

¹⁷ Al-Ghazali, *Ihya'...*, jilid IV.

Kedua wahyu, dalam pandangan al-Ghazali¹⁸ wahyu dalam hal ini al-Qur'an dan Sunnah Rasul adalah sumber kebenaran dan pengetahuan. Pandangan ini selalu ditonjolkan al-Ghazali dalam pendahuluan dan penutup karya-karyanya yang mendiskripsikan Aqidah Islam Sunni.¹⁹ Beliau mengatakan bahwa, al-Qur'an itu laksana lautan tidak bertepi, dan jika sekiranya lautan itu menjadi tinta untuk menjelaskan kata-kata Tuhanku, niscaya lautan itu akan habis sebelum kata-kata Tuhan itu berakhir. Jelasnya, al-Qur'an dalam pandangan al-Ghazali dianggap sebagai sumber segalanya, dalam pengetahuan maupun kebenaran.

Begitu pula dengan hadis, yang juga dianggap sebagai nawli atau wahyu, dipegangi sebagai sumber pengetahuan bersama al-Qur'an. Hanya saja berbeda dengan al-Qur'an yang diterima secara dhoruri, karena diwahyukan secara *mutawatir*.

Ketiga, akal menurut al-Ghazali²⁰ adalah sumber tempat terbit dan dasar pengetahuan. Relasi ilmu pengetahuan dengan akal identik dengan relasi buah dengan pohonnya. Namun akal bukan sumber pengetahuan yang mandiri yang bisa mengenali obyek dan memutuskannya dengan dirinya sendiri, ia butuh bantuan sumber yang disebut wahyu. Yang keduanya sekaligus merupakan satu kesatuan perumpamaan fungsi akal dan wahyu dalam kaitannya dengan perolehan pengetahuan adalah seperti fungsi indera

¹⁸ Al-Ghazali, *Al-Munqid...*, hlm.35.

¹⁹ Al-Ghazali, *Ihya...*, hlm. 117.

²⁰ Al-Ghazali, *Ihya'...*, hlm. 147.

mata dengan sinar matahari dalam proses melihat benda. Suatu benda hanya mencukupkan satu diantara dua sumber tersebut, karena ia akan menjadi buta akalnya menurut pengertian pertama, ketiga dan keempat, tetapi tidak pada pengertian kedua, akal manusia dalam pengertian pertama dan kedua adalah anugerah Tuhan, sedang dalam pengertian ketiga dan keempat sebagai hasil perolehan (*muktabaroh*) dari usaha manusia.

Dengan pengertian seperti ini, akal berarti suatu potensi yang hidup dalam diri manusia, potensi tersebut tumbuh dan berkembang seiring dengan usia perkembangan manusia dan kapasitas masing-masing.

Namun yang perlu dicatat, meski al-Ghazali menyatakan bahwa wahyu dan akal adalah dua sumber pengetahuan yang saling melengkapi, sebagaimana dinyatakan di atas, tetapi ia juga menekankan tentang keterbatasan akal untuk mengetahui dan mewujudkan superioritas wahyu dalam hal ini. Dalam *Misykat al-Anwar*²¹ al-Ghazali menyatakan bahwa al-Qur'an adalah cahaya bagi akal, karena ia mampu memberikan informasi-informasi yang tidak bisa diketahui akal, seperti keadaan ghoib dan hari akhir serta keadaan lain yang tidak bisa diterima akal.

Dalam hal ini ditinjau dari segi ilmu sebagai proses al-Ghazali bisa menghilangkan keraguannya dengan melalui *kasyf (ladunni)* atau dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang diberikan Tuhan secara langsung kepada manusia tertentu tanpa proses pengamatan dan penalaran, atau proses

²¹ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, hlm. 27-28.

belajar²² kaum sufi sepakat bahwa pengetahuan yang hakikat (*ladunni*) hanya dapat di peroleh dengan ilham.

Jika pengetahuan indera dan pengetahuan akal sangat tergantung pada keadaan dan kesadaran seseorang, maka mungkin kata al-Ghazali keadaan dan kesadaran yang lebih tinggi telah dicapai oleh kaum sufi, yang dalam keadaan tertentu mereka dapat menyaksikan hal-hal yang berlainan dengan apa-apa yang dicapai oleh akal.

Menurut al-Ghazali *ladunni* akan dapat dicapai dengan hati yang bersih, Artinya hati yang bersihlah yang bisa menerima nur Tuhan untuk mengenal sesuatu dalam arti yang sebenarnya. Syarat pertamanya yang harus dilakukan untuk itu adalah melibatkan hati dari selain Allah swt. Kunci kesucian itu adalah *al-Mukasyafah* dan *al-Musyadah* sehingga pada waktu sadar mereka bisa melihat dengan (kalbunya) para malaikat dan ruh para Nabi. Akhirnya sampailah ia ketingkat yang begitu dekat kepada Tuhan hingga ada orang yang mengira *huluk*, *ittihad*, atau *wusuk*, namun semua perkiraan ini salah. Barang siapa yang mengalaminya hanya akan dapat menyatakan bahwa itu suatu hal yang dapat diterangkan.

Jadi menurut al-Ghazali bahwa seseorang tidak akan dapat mencapai hakikat pengetahuan/*ladunniyyah* (*ma'rifat*) dengan indera atau akalnya, akan tetapi melalui *nur* yang diilhami Tuhan kepadanya.

Demikianlah perjalanan al-Ghazali yang akhirnya al-Ghazali menemukan hakikat kebenaran melalui proses *ladunni*. Sekarang ditinjau dari

²² Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz VIII, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 32.

segi produk keilmuannya, yang diawali proses kebenarannya melalui empat aliran al-Ghazali membagi menjadi empat golongan, yaitu:

1. Teologi, yaitu mereka yang mengaku sebagai ahli pikir dan pembahas.
2. Batiniyyah, yaitu mereka mengaku menerima pelajaran dari imam yang ma'sum.
3. Filosof, yaitu mereka yang mengaku ahli logika dan ahli pembuktian, dan
4. Sufisme/ tasawuf, yaitu mereka yang mereka yang menyatakan diri telah berada di hadirat Allah swt dan *ahlu al-Musyahahad wal mukasyafah*.²³

Seandainya kata al-Ghazali semuanya tidak dapat mencapai kebenaran, maka tidaklah ada harapan lagi untuk mencapainya, karena itu haruslah diselidiki pengetahuan yang telah dicapai oleh masing-masing golongan tersebut.²⁴

1) Teologi

Menurut al-Ghazali, ilmu kalam adalah suatu ilmu yang telah sampai kepada tujuannya, akan tetapi baginya teologi belum dapat menyampaikan kepada tujuannya pribadinya atau menyembuhkan

²³ Al-Ghazali, *al-Munqidh Min al-Dholak*, Mathba'ah Muhammad Ali Sabih wa Auladah, 1952, hlm. 81.

²⁴ Al-Ghazali, *al-Munqidh Min al-Dholak...*, hlm. 81.

penyakit. Teologi memang telah berhasil memelihara akidah ahli Sunnah dan membentenginya dari pengaruh buruk ahli bid'ah.²⁵

Di samping itu " saya percaya" kata al-Ghazali tidak sedikit orang yang merasa puas dengan cara-cara teologi, tetapi kepuasan itu sedikit atau banyak bercampur dengan taklid dalam hal-hal yang tidak termasuk *awwaliyyat*.²⁶

2) Filsafat

Menurut al-Ghazali seseorang tidak akan dapat mengetahui kesalahan suatu ajaran sebelum ia mempelajari sedalam-dalamnya seluk beluk ajaran itu. Karena itu untuk mengetahui ajaran filsafat hingga dapat menunjukkan kesalahan-kesalahannya al-Ghazali segera memusatkan perhatiannya untuk mendalami filsafat dari buku-buku itu sendiri.

al-Ghazali membagi kaum filosof kedalam tiga golongan, yang masing-masing tak luput dari kesalahan, di samping memiliki segi-segi kebenaran.

1. Golongan al-Dahriyyah (materialistic), yaitu kelompok para filosof yang tidak percaya terhadap adanya sang pencipta. Mereka mengatakan bahwa alam ini tidak ada sejak dahulu ini, tak ada yang menciptakannya. Mereka ini tak ada termasuk orang *zindiq*.
2. Golongan al-Tabi'ia (Naturalistik), yaitu kelompok filosof yang banyak menaruh perhatian kepada alam dan banyak mengadakan penyelidikan

²⁵ Al-Ghazali, *al-Munqid Min al-Dholak...*, hlm. 82.

²⁶ Al-Ghazali, *al-Munqid Min al-Dholak...*, hlm. 89.

tentang keajaiban hewan serta tumbuh-tumbuhan. Dengan melihat keajaiban itu mereka mengakui adanya sang pencipta. Dalam penyelidikannya terhadap susunan tubuh manusia, mereka mengira bahwa ruh manusia tergantung pada tubuh kasarnya, ruh akan lenyap dengan hancurnya tubuh kasarnya. Akhirnya mereka berkesimpulan bahwa ruh akan mati dan tidak akan hidup kembali lagi, tidak ada alam akhirat. Mereka ini termasuk *zindiq*.

3. Golongan al-Ilahiyyah (Theis), Yaitu kelompok yang menolak ajaran dari kedua golongan di atas. Namun mereka belum dapat melepaskan diri dari noda-noda kekufuran, diantara filosof yang termasuk golongan ini adalah Socrates., plato, dan Aristoteles. Dan filosof Islam yang termasuk golongan ini adalah al-Farabi dan Ibnu Sina.

Selanjutnya al-Ghazali membagi filsafat ke dalam enam bidang studi:

- a. Riyadiyyah (Matematic) ilmu pasti, yaitu ilmu yang berhubungan ilmu hitung (Aritmatic), ilmu ukur (Geometri), dan ilmu kosmos. Ilmu ini sama sekali tidak bertentangan dengan agama ia membawa bukti-bukti yang pasti, namun perlu diingat ia memiliki dua bahaya: (i) Karena begitu mengagumi, hingga ia menyangka bahwa pendapat para filosof itu semuanya benar, dan (ii) timbul dari orang-orang yang merasa tahu tentang Islam, tapi sebenarnya ia tidak tahu akan kebenaran ilmu tersebut. Ia menjadi tidak percaya terhadap ajaran agama, karena

agama itu di pandang bertentangan dengan ilmu yang sudah pasti kebenarannya itu.²⁷

- b. Mantiqiyyah (logis), logika atau ilmu mantiq, yaitu ilmu tentang cara-cara mencari dalil, membuat analogi dan menerangkan syarat-syarat untuk definisi yang benar. Ilmu ini sangat diperlukan dalam agama, namun bahayanya bagi seseorang, bahwa dengan kebenaran yang di bawa ilmu ini, ia menganggap benar semua pendapat kaum filosof.²⁸
- c. Tabi'iyah (Natural science or physics), ilmu alam atau fisika, yaitu ilmu yang membahas benda-benda apa yang ada di langit seperti bintang-bintang dan apa-apa yang ada di bumi. Seperti air, udara, dan sebagainya. Agama sama sekali tidak menolak adanya ilmu ini. Namun yang penting harus dinyakini bahwa alam ini berada di bawah kekuasaan-Nya dan kehendak pencipta-Nya.²⁹
- d. Ilahiyyah (teologi or metaphysics), ilmu kalam atau metafisika, yakni tentang ketuhanan. Di sisni terdapat kesalahan para filosof. Kesalahan tersebut terdapat dalam 20 masalah, dan tiga masalah dari padanya membawa mereka kepada kekufuran, yaitu: 1) bahwa alam dan semua substansi qodim, 2) bahwa Tuhan tidak mengetahui Juz'yyat, 3) bahwa kebangkitan jasmani tidak ada.³⁰

²⁷ Al-Ghazali, *al-Munqid Min al-Dholak...*, hlm. 100.

²⁸ Al-Ghazali, *al-Munqid Min al-Dholak...*, hlm. 102.

²⁹ Al-Ghazali, *al-Munqid Min al-Dholak...*, hlm. 103.

³⁰ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 104.

- e. Siyasaḥ (politic) politik, yaitu ilmu tentang kebijakan dan berhubungan dengan dunia dan pemerintahan. Ilmu ini mereka ambil dari kitab-kitab Allah dan ajaran para Nabi.³¹
- f. Khulqiyah (Eties) Akhlak, yaitu ilmu yang membahas tentang sifat dan tabi'at manusia serta cara-cara memperbaikinya. Ilmu ini mereka ambil dari ajaran kaum sufi dan ahli ibadah lainnya, yang kemudian mereka campur dengan pendapat mereka sendiri.³²

Dalam menanggapi ajaran kaum ini, orang bisa terjebak ke dalam dua bahaya. Pertama, bahaya bagi yang menolak, yaitu mereka yang menolaknya mentah-mentah tanpa melihat isi dari ajaran filosof itu. Karena mengira bahwa semua ajaran yang berasal dari kaum filosof itu salah. Kedua, bahaya bagi yang menerima begitu saja tanpa meneliti kebenaran ajaran kaum filosof itu.³³

3) Madzhab Ta'limiyyah

Madzhab Ta'limiyyah yaitu suatu golongan yang mengatakan bahwa mereka dapat mengetahui arti sesuatu dengan perantaraan seorang *imam* atau *mu'alimin* yang *ma'sum*. Untuk mengetahui pendirian mereka ini al-Ghazali, pertama-tama harus dipelajari ajarannya hingga dapat di fahami kemudian dijelaskan sebagaimana mestinya, memang cara ini ada yang menentang, karena dianggap ikut menyebarkan ajaran mereka yang selama ini kurang

³¹ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 111.

³² Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 111.

³³ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 111.

bisa dipahami.³⁴ Mereka sejelas-jelasnya dengan jujur Kemudian baru menerangkan kekeliruannya. Sebenarnya, kata al-Ghazali , ajaran mereka tentang perlu adanya *imam* atau *mu'alimin* yang *ma'sum* yang mempunyai otoritas dalam agama, alasannya tidaklah begitu kuat, menyebabkan mereka menarik banyak orang.³⁵

Memang harus diakui perlu adanya imam atau mu'alimin yang ma'sum akan tetapi bagi kita, kata al-Ghazali adalah nabi Muhammad. Maksudnya cukuplah mengikuti ajaran-ajaran yang ditinggalkannya tanpa meminta kepada imam yang ghoib yang diyakini adanya oleh madzhab Ta'limiyyah. Seandainya belum ada diajarkan oleh nabi, maka kita dibenarkan oleh beliau seperti yang dialami oleh Mu'az.³⁶

Selanjutnya kata al-Ghazali , orang akan bingung melihat simpang siur madzhab dan pendapat. Tetapi berbagai pendapat itu tidak mengharuskan kita untuk memaksa orang ikut pendapat yang kita miliki. Demikianlah juga madzhab Ta'limiyyah, karena tidak ada alasan yang kuat bagi mereka untuk memaksa orang lain, dan tidak ada nash yang kuat bagi mereka untuk yang menguatkan pendirian mereka. Setiap saat yang ajarannya yang harus diikuti. Karena itu mereka tidaklah lebih berhak untuk diikuti dari orang lain.³⁷

³⁴ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 116.

³⁵ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 118.

³⁶ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 119.

³⁷ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 122.

Di sini al-Ghazali tidak bermaksud menerangkan kesalahan-kesalahan madzhab Ta'limiyyah, sebab itu telah di terangkan pada kitab-kitabnya yang lain. Namun sekarang ia hanyalah sekedar mengatakn bahwa ajaran mereka ini tidak dapat menghilangkan keragu-raguan dan kegelisahan, kegelapan yang disebabkan simpang siurnya berbagai pendapat.³⁸

4) Kaum Sufi

Untuk memperoleh gambaran yang sempurna tentang ajaran kaum sufi al-Ghazali berusaha membela kitab-kitab tasawuf yang dikarang oleh tokoh-tokoh sufi sendiri disamping mendengarkan langsung dari mulut mereka. Bagi kaum sufi, kata al-Ghazali jalan untuk memperoleh pengetahuan yang benar haruslah dengan ilmu dan amal.³⁹

Dengan akal memang orang dapat memperkuat iman, tapi taqwa dan menguasai hawa nafsu, inilah jalan satu-satunya untuk mencapai kebahagiaan. Di sini yang penting bagi mereka adalah pengalaman yang dirasakan dengan dzauq, jauh sekali kata al-Ghazali , perbedaan antara mengetahui arti sehat atau kenyang dengan orang yang mengalami sendiri rasa sehat dan kenyang itu.⁴⁰

Dengan menempuh jalan sufi al-Ghazali mengakui benar-benar merasakan telah menempuh jalan yang dikehendaki Allah. Menurutnya, merekalah (kaum sufi) golongan yang paling utama hidupnya, paling tinggi

³⁸ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 126.

³⁹ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 126

⁴⁰ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholak...*, hlm. 127

budi pekertinya, sebab gerak-gerik mereka baik lahir maupun batin diterangi oleh *Nurullah*.⁴¹

5. Tujuan Yang Akan Dicapai

Seperti penulis utarakan di muka bahwa al-Ghazali mengalami berbagai paham dan aliran yang ada dan secara subyektif mencari solusi bagi krisis batin yang diderita, akhirnya ia memilih jalur tasawuf. Pilihan ini didasarkan pada keyakinannya bahwa para sufilah yang merupakan kelompok pencari kebenaran yang telah berjalan di atas jalur Allah, hidup mereka paling baik, paling murni dan sifat mereka yang paling mulia.⁴² Maka dari itu menjelajahi jalan sufi tidak cukup dengan studi tentang karya-karya mereka akan tetapi lebih dari itu keberhasilan perjalanan dan perjuangan sufi akan sangat ditentukan oleh intensitas pengalaman dan penghayatan. Bahkan ternyata pula bahwa keistimewaan milik para sufi tidak mungkin dapat dicapai hanya dengan belajar, melainkan harus dengan ketersingkapan batin dan pencapaian ke dalam rohani tertentu serta pergantian tata moralitas-moralitas dengan moralitas terpuji.

Sebagaimana halnya para sufi sebelumnya, al-Ghazali memandang bahwa tujuan akhir dari seseorang adalah tersingkapnya hijab antara Tuhan yang sekaligus merupakan kesempurnaan tertinggi yang di dalamnya terkandung kebahagiaan yang hakiki. Ia tidak hanya membicarakan

⁴¹ Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dholal...*, hlm. 135.

⁴² Al-Ghazali, *Munqid...*, hlm. 62.

pengenalan langsung akan Tuhan, sebagai tema utama kaum sufi, tetapi termasuk juga ke dalamnya semua pengenalan langsung alam semesta ini.

Di dalam kitabnya *Mi'roj al-Salikin* al-Ghazali menyatakan ma'rifat dilihat dari segi bahasnya berarti "ilmu yang tidak menerima keraguan". Dari segi istilahnya, *ma'rifat* menurut al-Ghazali ialah mengetahui rahasia Allah dengan mengetahui peraturan-peraturan Tuhan tentang segala yang ada.

Seperti di sebut diatas, menurut al-Ghazali bahwa *ma'rifat* itu diperoleh melalui *nur* yang akan diberikan Tuhan ke dalam hati. Dengan demikian pandangannya tentang *ma'rifat* sangat terkait dengan pandangannya tentang hati. Dengan istilah lain dapat dinyatakan bahwa hati merupakan alat untuk mencapai *ma'rifat*.

Uraian al-Ghazali yang berbicara tentang hati dikemukakan dalam kitabnya *Ihya' 'Ulum al-Din*.⁴³ Jadi menurut al-Ghazali, kata hati dapat berarti dua macam, yaitu hati dalam arti jasmani dan hati dalam arti rohani. Adapun yang dimaksud dengan hati dalam pembebasan al-Ghazali adalah hati dalam pengertian rohani bukan hati dalam pengertian jasmani yang berupa daging yang terletak di dalam dada kiri manusia. Hati yang berupa daging yang hidup, tapi juga tidak mati bahkan binatangpun memilikinya. Hati yang berarti rohani inilah yang dikehendaki dalam pokok kajian al-Ghazali.⁴⁴

⁴³ Al-Ghazali, *Ihya' al-Ulum al-Din...*, Juz VIII, hlm. 5.

⁴⁴ Al-Ghazali, *Ihya' al-Ulum al-Din...*, Juz VIII, hlm. 5-6.

Menurut al-Ghazali merupakan pengetahuan, karena ia bagaikan cermin yang dapat menerima benda-benda yang ada di depannya. Di dalam kitabnya *Ihya' al-Ghazali* menyatakan:⁴⁵

Seterusnya menurut al-Ghazali , ada lima hal yang menjadi kendala sehingga cermin atau hati tidak dapat menangkap benda-benda atau pengetahuan-pengetahuan tadi. Al-Ghazali menyatakan:⁴⁶

⁴⁵ Al-Ghazali, *Ihya' al-Ulum al-Din...*, Juz VIII, hlm. 22.

⁴⁶ Al-Ghazali, *Ihya' al-Ulum al-Din...*, Juz VIII, hlm. 23.

Menurut al-Ghazali jika kelima di atas dapat di hilangkan, maka seseorang akan dapat mengenal segala yang maujud di *Lauhi al-Mahfudh*, di mana di sana tercantum semua yang pernah, sedang dan akan terjadi di alam semesta ini. Al-Ghazali menyatakan:

Menurut al-Ghazali , pengetahuan atau *ma'rifat* yang didapat dengan jalan ilham yang dipancarkan ke dalam hati yang siap atau memenuhi syarat untuk menerima pengetahuan itu merupakan pengetahuan yang diperoleh dengan jalan yang benar, dan hal ini telah dikuatkan oleh nash al-Qur'an dan as-Sunah.

Dengan tercapainya ma'rifat itu berarti terbukalah tabir (*kasyyf*) bagi, seorang sufi tulen tidaklah menganggap tinggi *kasyyf*. Bukan itu saja, bahkan pengetahuan-pengetahuan seorang sufi untuk mengenal hakikat segala sesuatu. Akan tetapi, menurut Ibn Khaldun yang dimiliki dipandang sebagai cobaan, dan karenanya mereka bermohon kepada Allah untuk di lepaskan dari semua itu.⁴⁷

⁴⁷ Ibnu Khaldun, *al-Mukadimah*, (Bairut Dar al-Fikr), hlm. 372.

B. Metafisika tasawuf Al-Ghazali dan Tingkatan Ma'rifat

Hal yang paling penting sekaligus sebagai tujuan utama dunia tasawuf adalah mencapai penghayatan ma'rifat pada Dzatullah ().⁴⁸ Konsep ma'rifat dalam tasawuf dalam pandangan para sufi tidak mudah diperoleh, karena tidak melalui jalan panca indera atau akal pikiran, tetapi semata-mata pemberian Tuhan. Sementara alat untuk mencapainya, menurut al-Ghazali adalah hati (kalbu).⁴⁹ Al-Ghazali melihat fungsi hati ada dua hal: pertama terbuka ke arah alam malakut (alam ghaib) yaitu *lauh al-Mahfuz* dan alam malakut, kedua terbuka ke arah panca indera (lima indera) yang berkaitan dengan alam dunia atau alam yang bisa disaksikan melalui panca indera.⁵⁰ Beberapa dengan al-Ghazali, dalam *al-Risalah*, al-Qusyairi membedakan tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan para sufi untuk mencapai ma'rifat: pertama, kalbu; untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, kedua, ruh; untuk mencintai Tuhan, dan ketiga *siir* (rahasia); untuk melihat Tuhan. Dalam hal ini untuk memperoleh gambaran tentang ma'rifat, *siir* lebih luas dari ruh dan ruh lebih halus dari kalbu.⁵¹ Ungkapan populer yang dianggap sebagian

⁴⁸ Orang-orang yang sedang menuju Allah melewati beberapa tahap: pertama untuk mengenal Allah Swt, berdasarkan keyakinan (*ilmu yaqin*), kedua meningkat atas dasar pandangan keyakinan (*ain al-yaqin*) dalam mengenal Allah Swt, dan ketiga mengenal Allah Swt dengan Dzat-Nya (*hal al-yaqin*) secara langsung, dan inilah tahap yang menjadi tujuan tasawuf. Lihat, Musthafa Zahra, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1998, hal. 178-182.

⁴⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz III, Mesir, hal.2.

⁵⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz III, Mesir, hal. 20.

⁵¹ Abu Qasim Abdul Karim al-Qusyairi, *Al-Risalah*, Mesir, hal. 2.

kalangan sebagai hadis Nabi, al-Ghazali berpendapat:

"barang siapa yang mampu mengenal dirinya, maka akan dapat mengenal Tuhannya".⁵² Ungkapan al-Ghazali ini dipertanyakan oleh Muhammad Iqbal dengan semboyan: (berakhlaklah dengan akhlak Tuhan), yaitu untuk mengenal Tuhan harus mengenal dirinya dengan sebaik-baiknya, Kemudian menyempurnakannya harus menciptakan sifat-sifat Tuhan didalam dirinya agar berperilaku seperti Tuhan.⁵³

Ma'rifat menurut bahasa adalah pengetahuan yang tidak menerima keraguan lagi.⁵⁴ Ma'rifat terdiri atas dua jenis: ma'rifat kebenaran dan ma'rifat hakikat. Ma'rifat kebenaran merupakan penegasan ke-Esa-an Tuhan atas sifat yang dikemukakan-Nya, sedangkan ma'rifat hakikat adalah ma'rifat yang disebabkan oleh sifat Tuhan yang tak dapat ditembus dan ma'rifat semacam ini tidak dapat dicapai dengan alat apapun, karena tahqiq ketuhanannya mustahil dipahami.⁵⁵ Menurut Dzuan al-Mishri (w.860 M), ilmu pengetahuan tentang Tuhan ada tiga macam: pertama pengetahuan awam, adalah Tuhan satu dengan perantaraan ucapan kalimat syahadat,

⁵² Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya'...*, Juz III, Mesir, hal. 20.

⁵³ Muhammad Iqbal, *Rahasia-Rahasia Pribadi*, terj. Bahrun Rangkuti, Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hal. 68.

⁵⁴ Al-Ghazali, *Raudhah: Taman Jiwa Kaum Sufi* terj. M. Luqman Hakim, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal. 43.

⁵⁵ Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi* Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan; 1995, hlm. 171.

kedua pengetahuan ulama', adalah Tuhan satu menurut jalan akal pikiran, dan ketiga pengetahuan sufi atau tasawuf, adalah Tuhan satu dengan penglihatan hati sanubari. Dapat diketahui bahwa hanya pengetahuan menurut pengertian ketiga yang disebut pengetahuan hakiki tentang Tuhan, sementara pengertian pertama dan kedua, disebut ilmu, belum mencapai pengetahuan hakiki tentang Tuhan, dalam arti bahwa tingkatan ma'rifat kepada Allah Swt. itu ada tiga macam.⁵⁶ Pertama ma'rifat dengan Allah, kedua ma'rifat dengan dalil, dan yang ketiga ma'rifat ikut-ikutan. Dengan demikian tingkatan ma'rifat yang paling tinggi adalah⁵⁷ ma'rifat kepada Allah Swt. Untuk membicarakan tingkat ma'rifat semacam ini akan memberi kesimpulan segala sesuatu yang ada. Pengertian ma'rifat semacam ini akan memberi kesimpulan bahwa akan memperoleh ma'rifah, memerlukan proses yang bersifat kontunyu, Artinya semakin seseorang mengetahui tentang rahasia-rahasia Allah Swt. Maka orang tersebut semakin dekat dengan Allah Swt.

Sungguh terdapat perbedaan yang mencolok metode pengetahuan al-Ghazali maupun para sufi lainnya dengan para filsuf dan para teolog. Al-Ghazali sudah mempelajari kedua metode tersebut secara mendalam, dan menurutnya metode pengetahuan para sufi adalah iluminasi (*kasf*), iluminasi yang dimaksud al-Ghazali di sini dideskripsikan sebagai cahaya bukan sistem

⁵⁶ Musthafa Zahra, *Kunci ...*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1998, hlm. 178-182.

⁵⁷ Labib MZ, *Samudra Ma'rifat, Syarah al-Hikam Ibnu 'Atha'*, Surabaya: Tiga Dua, 2001, hlm. 16.

dalil dan konstruksi ilmu kalam.⁵⁸ Cahaya semacam inilah yang merupakan kunci dari segala pengetahuan. Karenanya, barangsiapa menduga bahwa *kasyaf* (ketersingkatan) tergantung dalil-dalil saja, maka ia telah menyempitkan karunia Allah yang luas.⁵⁹ Dalam hal ini, al-Ghazali berpendapat bahwa iluminasi adalah metode pengetahuan yang tertinggi. Selanjutnya ia membagi para 'Arifin (orang yang memperoleh ma'rifat) atas dasar pengetahuan dan metode mereka menjadi tiga tingkatan. Pertama orang awam, metode pengetahuannya adalah peniruan penuh. Kedua teolog, dengan menggunakan metode pengetahuan pembuktian rasional. Metode pengetahuan teolog ini menurut al-Ghazali mendekati tingkat orang awam. Ketiga, orang arif yang sufi. Metode pengetahuan yang digunakan adalah penyaksian dengan cahaya yakin.⁶⁰ Namun bagi al-Ghazali ada perbedaan metode pengetahuan iluminasi para nabi dan para wali, wahyu adalah perhiasan para nabi, sementara ilham adalah perhiasan para wali. Ilmu wahyu diperuntukan para rasul, sementara ilmu *ladunni* (kasyaf) diperuntukan para pemilik kenabian.⁶¹ Walaupun demikian antara wahyu dan ilham dating

⁵⁸ Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, Dalam *Samudra Pemikiran Al-Ghazali*, Terj. Kamran As'ad Irsyadi, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002, hlm. 450

⁵⁹ Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, Dalam *Samudra ...*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002, hlm. 450

⁶⁰ Abu al-Wafa al-Ghazali al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rafi' Utsmi, Bandung : Pustaka, 1997, hlm. 173.

⁶¹ Harus dibedakan antara kerasulan dan kenabian. Kerasulan adalah persepsi jiwa yang suci atas hakikat-hakikat pengetahuan dan maqulat dan kemudian disebarluaskan kepada orang-orang yang mengambil faedah dan kaum resepsionis, sedangkan kenabian sama melalui proses resepsi jiwa, namun pemilik kenabian tidak wajib menyebarluaskan, karena ada halangan atau sebab-sebab tertentu. Selanjutnya lihat, al-Ghazali, *al-Risalah al-Ladunniyah*, dalam *Samudra Pemikiran al-Ghazali* hal.156.

langsung dari Allah Swt, tanpa melalui perantara. Dengan sendirinya bisa dipahami bahwa para sufi cenderung pada ilmu-ilmu yang diperoleh lewat ilham, bukan diperoleh lewat belajar, meskipun sebagaimana tidak demikian tergantung latar belakang pendidikan dan lingkungan keluarga.⁶² Tidak heran jika para pemikir Islam modern mengecam metode pengetahuan semata-mata lewat ilham, karena menyebabkan tumpulnya nalar dan kemandekan pemikiran umat Islam. Seharusnya sarana yang dipergunakan untuk memperoleh pengetahuan, mulai dari para pemikir klasik muslim sampai sekarang, seperti Ibn ASina, al-Ghazali, Sayyed Naquib al-Attas, Harun Nasution, Amin Abdullah, dan lain-lain, adalah dengan indera, akal, dan kalbu.⁶³ Oleh karena itu, Muhammad Iqbal mengkritik kepada para pemikir, jika hanya menggunakan sumber, alat dan refleksi pengetahuan yang tunggal.⁶⁴ Tetapi harus diingat obyek pengetahuan tasawuf adalah Dzat Allah, sifat-sifatnya dan tindakan-tindakan-Nya. Jika demikian halnya, pertanyaannya adalah apakah indera dan akal mampu memperoleh penghayatan ma'rifat Dzat Allah (), sementara keduanya kemampuannya terbatas? Berkaitan dengan ini, imam al-Ghazali

⁶² Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din...*, hal. 18.

⁶³ In'amuzzahidin Masyudi, *Wali Sufi Gila*, Pengantar Ainur Rofiq Dawam, (Yogyakarta; Ar-Ruzz, 2002), hal. 12

⁶⁴ Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 1996. hlm. 35-36.

mengkawatirkan orang-orang yang memakai Islam hanya sebagai lipstick penghias diri.⁶⁵

Supaya tidak terjadi kesalahpahaman dan fitnah dikalangan umat Islam, imam al-Ghazali mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua bagian pertama, tasawuf sebagai ilmu mu'amalah, inilah yang dia uraikan dalam karyanya *Ihya' 'Ulum al-Din*. Kedua tasawuf sebagai ilmu mukasyafah, menurutnya, ilmu ini tidak boleh dituliskan dalam kitab.⁶⁶ Kembali kepada tingkatan ma'rifat, al-Ghazali membagi tauhid kepada empat tingkatan. Pertama tauhid yang berwujud ucapan seseorang bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, namun dalam hati orang munafik. Kedua, tauhid yang diikuti dengan membenaran hati terhadap apa yang telah diucapkan. Tingkatan kedua ini diamalkan oleh orang awam dari kalangan umat Islam. Ketiga, melalui metode kasyaf, seseorang dapat melihat sesuatu yang beraneka ragam yang bersumber dari Tuhan yang satu. Tingkatan ini dicapai oleh para *Muqarrabin*. Dan keempat, tingkatan seseorang yang tidak melihat dalam wujud ini kecuali Allah. Sebagaimana disaksikan oleh para *Shiddiqin*. Dikalangan para sufi menyebut sebagai *al-Fana' fi al-Tauhid*.⁶⁷ Klasifikasi al-Ghazali ini menimbulkan tanda Tanya; mengapa al-Ghazali tidak sampai pada tingkatan *Fana' al-Fana*, seperti yang ditampilkan sebagian sufi? Terus terang saja, banyak dari komentator al-Ghazali yang mengamini dan

⁶⁵ Al-Ghazali, *Al-Munqid min Dalak..* hal. 486.

⁶⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I, Mesir, hal.3, 20.

⁶⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I, Mesir, hal. 240.

mendukung klasifikasi al-Ghazali sampai pada *al-Fana' fi al-Tauhid*. Karena kebanyakan umat Islam, kecuali sebagian sufi, menentang keras terhadap paham-paham *ittihad* (kesatuan antara manusia dengan Tuhan) *huluk* (Inkarnasi) dan sejenisnya dan menariknya al-Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*, menolak paham-paham tersebut.⁶⁸ Di sini al-Ghazali menampilkan teori-teori yang nampak kontradiksi dengan sebagian teori teologik dan filsafatnya, misalnya karya *Misykat al-Anwar* yang cenderung mendapat tempat dan pujian.⁶⁹ Untuk mencari "benang merah" terhadap problem polemik ini, kita kembali konsep tingkatan tauhid di atas. Dalam pandangan umum pasti timbul pertanyaan "apakah mungkin tingkat keempat (*Shiddiqin*) itu bisa dicapai seseorang, padahal dia menyaksikan langit, bumi dan semua hal yang bisa diindera, yang semua itu banyak dan bagaimana mungkin yang banyak itu menjadi satu? Tentu saja al-Ghazali menjawab bahwa hal itu merupakan puncak dari ilmu-ilmu *mukasyafah*, sementara rahasia-rahasia dari ilmu tersebut tidak boleh dituliskan dalam kitab, sebab seperti dikatakan para *'Arifin* mengungkapkan rahasia-rahasia ketuhanan dalam tulisan secara luas tidak diperkenankan.⁷⁰

Di atas sudah dikatakan bahwa ada ilmu muamalah dan ilmu *mukasyafah* dalam tasawuf. Artinya al-Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-*

⁶⁸ Al-Ghazali menyusun kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* sebagai suatu ajaran tasawuf yang ideal karena menjalin keselarasan dan keseimbangan antara syari'at dan tasawwuf.

⁶⁹ Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam; Metode dan Penerapan*, terj. Yudian W. Asmin dkk, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 199, hlm. 73.

⁷⁰ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz IV..., hlm.241.

Diḥ dikhususkan ilmu muamalah, jika ada ilmu-ilmu *mukasyafah* di sana paling jauh disinggung sepintas dan sekilas saja. Untuk itu antara kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* dengan *Misykat al-Anwar* ada perbedaan tajam, meski saling melengkapi. *Misykat al-Anwar* menyebutkan bahwa ketika 'Arifin mendaki ke alam hakikat mereka sepakat bahwa yang disaksikan oleh mereka hanyalah "Yang Maha Esa dan Maha Haq", dan tidak ada wujud selain-Nya.⁷¹ Pada saat penyaksian itu, mereka tenggelam dalam keesaan murni (*al-Fardiyyah al-Mahdlah*), sehingga mereka tidak memiliki kemampuan untuk mengingat selain-Nya, malahan mereka tidak mampu untuk melihat diri mereka sendiri. Karena mereka terpesona keindahan kesaksian, membuat kekuasaan akal mereka hilang. Dalam keadaan demikian, sebagian mereka mengatakan "ma>fi>al-jubbati illa>Allah, ana>al-Haq", "subhani>ma>a'dhomi>sa'ni>dan lain-lain.⁷² Menurut al-Ghazali, orang yang tenggelam dalam kefana'an semacam ini, dalam bahasa *majaz* (kiasan) disebut *ittihaf*, sedangkan dalam bahasa hakikat disebut tauhid.⁷³ Betapapun ilmu semacam ini sulit dipahami dan terkunci rapat dalam konteks keilmuan dan pemikiran, namun bagi *Ulama bi Allah* adalah sesuatu yang jelas dan terbuka terang. Mungkin bisa direnungkan saja, tidak perlu dipikirkan sebuah hadis Qudsi: "Aku sakit dan engkau tidak menjenguk-Ku". Hadis Qudsi yang lain menyatakan: "Maka Akulah telinganya disaat dia mendengar, Akulah matanya dikala dia melihat,

⁷¹ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar fi Tauhid al-Jabbar*, dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 276.

⁷² Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar...*, hlm. 276.

⁷³ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar...*, hlm. 277.

dan Akulah lisannya disaat dia berbicara”.⁷⁴ Untuk itu, dalam pandangan al-Ghazali, tingkatan ma'rifat tertinggi telah diisyaratkan dalam al-Qur'an:

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾⁷⁵

”Apakah tidak cukup bagimu, bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu”

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ⁷⁶

”kami akan memperlihatkan kepada mereka di ufuk-ufuk dan di dalam jiwa mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwasanya Allah itu benar”

Kelompok pertama disebut *Shahib al-Musyahaadah* (orang yang diberikan kesaksian oleh Allah), sebagaimana disaksikan oleh para *Shiddiqin* (orang yang ikhlas dan sempurna keyakinan). Kelompok kedua disebut *Shahib al-Istidlak* (orang yang memiliki kemampuan untuk mengambil dalil) terhadap tanda-tanda kebesaran Allah Swt; sebagaimana yang ditampakkan oleh *al-'Ulama al-Rasikhun* (orang yang mendalam ilmunya). Dengan demikian selain kedua kelompok tersebut, menurut imam al-Ghazali masih dikategorikan sebagai *al-Ghafilin al-Mahjubin* (orang-orang yang lalai dan terhalang).⁷⁷

⁷⁴ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*., hlm. 278.

⁷⁵ QS. *Al-Fushilat*: 53

⁷⁶ QS. *Al-Fushilat*: 53

⁷⁷ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*., hlm. 64.

BAB IV

KAJIAN TAFSIR QS. AL-NUR AYAT 35 DALAM *MISYKAT AL-ANWAR*

A. Metode penafsiran al-Ghazali dalam kitab *Misykat al-Anwar*

Kata metode berasal dari bahas Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan.¹ Bahasa Indonesia memakna kata tersebut dengan cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud; cara kerja yang sistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan.² Dalam bahasa Inggris kata tersebut ditulis dengan *method* yang mempunyai makna sama dengan aslinya yaitu cara atau jalan. Bahasa Arab menterjemahkan metode dengan kata *manhāj*.³ Pengertian metode yang umum itu dapat digunakan pada berbagai objek, baik berhubungan dengan pemikiran dan penalaran akal, atau menyangkut pekerjaan fisik. Jadi dapat dikatakan, metode adalah salah satu sarana yang amat penting untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dalam kaitan ini maka studi tafsir al-Qur'an tidak terlepas dari metode, yakni suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang

¹ Fuad Hassan dan Koentjaraningrat, "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah", dalam *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977), hlm. 16.

² Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. ke-9, (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), hlm. 649.

³ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arāb*, jil. XIV, (Beirut: Dār Ihya' al-Turās al-'Arābi dan Mu'asasah al-Ta'rikh al-'Arābi, 1995), hlm. 300.

dimaksudkan Allah di dalam al-Qur'an yang diturunkan-Nya kepada Muhammad Saw.⁴

Definisi itu memberikan gambaran bahwa metode tafsir berisi perangkat tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsir ayat-ayat al-Qur'an. Apabila seseorang menafsirkan al-Qur'an tanpa menempuh alur-alur yang telah ditetapkan dalam metode tafsir, maka tidak mustahil penafsirannya akan keliru.⁵ Adapun metodologi tafsir adalah ilmu tentang metode menafsirkan al-Qur'an. Dengan demikian dapat dibedakan antara dua istilah itu, yakni metode tafsir dan metodologi tafsir. Metode tafsir adalah cara-cara menafsirkan al-Qur'an. Sedang metodologi tafsir ialah ilmu tentang cara tersebut. Pembahasan teoretis dan ilmiah mengenai metode muqārin, misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode itu terhadap ayat-ayat al-Qur'an itu disebut pembahasan metodis. Sedangkan cara penyajian atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik penafsiran atau seni. Jadi metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan seni atau teknik ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang dalam metode. Dengan demikian satu metode yang sama dapat diterapkan dalam berbagai teknik penyampaian yang berbeda, sesuai dengan latar belakang pengetahuan dan

⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 54-55.

⁵ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an...*, hlm, 55.

pengalaman masing-masing mufassir. Sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah dan konseptual tentang metode-metode penafsiran al-Qur'an.⁶

Sebagaimana mufassir sufi pada umumnya, metode yang digunakan al-Ghazali hal ini, dalam penafsiran esoteris al-Qur'an adalah metode ta'wil. Takwil menurut al-Ghazali ialah menjelaskan pengertian suatu kata dengan melepaskan pengertian lahirnya,⁷ melalui pendekatan yang disebutnya sebagai *al-kasf*,⁸ yakni tersingkapnya pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh secara langsung tanpa pembelajaran (*iktisab*) dan tidak melalui *istidlal* (pembuktian).⁹ Yang dipancarkan ke dalam hati seseorang.¹⁰ Pengetahuan tersebut merupakan sumber penafsiran esoteris mereka. Dengan *kasf* inilah, makna-makna al-Qur'an yang disingkapkan kepada orang-orang yang memiliki kesucian hati (*arbab al-qulub al-zaqiyyah*) dan pemahaman yang luas (*arbab al-fahm*).¹¹

⁶ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an...*, hlm. 55.

⁷ HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 146.

⁸ Menurut al-Jurjani *al-Kasyf* secara bahasa berarti "terbuka hijab" dan secara terminology ialah mengetahui secara nyata yang ada dibalik dinding (*hijab*) berupa konsep-konsep immaterial (ghaib) dan hakikat sesuatu. HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, hlm. 128.

⁹ Dalam kitab '*Aja'ib al-Qalb*', pengetahuan tersebut dibedakan menjadi; *pertama*, yang tidak diketahui dari mana datangnya dan bagaimana cara datangnya, yang disebut dengan *ilham*. Pengetahuan ini dikhususkan bagi para *auliya*' dan *al-Syifa'*. *Kedua*, yang diketahui dengan jelas penyebab kehadirannya, dengan menyaksikan malaikat yang menghunjamkan pengetahuan kedalam hati, jenis pengetahuan ini disebut *wahyu* yang dikhususkan bagi para nabi. Lihat al-Ghazali, *ihya'...* III, hlm. 20-21.

¹⁰ Al-Ghazali, *al-Munqidh Min Dhikr*, hlm. 31.

¹¹ Lihat al-Ghazali, *Ihya'...*, hlm. 363.

Al-Ghazali membangun pandangannya, bahwa ada cakupan yang luas dalam penafsiran al-Qur'an. Penafsiran eksoteris yang berlandaskan pada riwayat (*tafsir bi al-riwayah*) bukan merupakan akhir dari pemahaman al-Qur'an. al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin. Makna batin tersebut tidak dapat dijangkau secara sempurna hanya dengan memahami penafsiran lahiriah semata, sebab tafsir eksoteris¹² tidak memadai untuk menjelaskan sepenuhnya tingkatan makna dalam al-Qur'an. Alasan mengapa tafsir eksoteris tidaklah memadai, adalah *pertama*, ada ayat-ayat dalam al-Qur'an yang jika ditinjau dari zahir ayat tidak masuk akal, sehingga membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Misalnya saja, kata "melempar" dalam QS. 8: 17, tafsir eksoteris ayat ini jelas, namun demikian makna sejatinya samar, karena ia menegaskan (tindakan) pelemparan sekaligus penyangkalannya. Alasan *kedua*, ada ayat-ayat al-Qur'an yang tampak bertentangan dengan proposisi yang dianggap benar dalam konteks rasio, misalnya tentang pernyataan bahwa Tuhan, sebagai yang bukan tubuh—sehingga mustahil menempati ruang dan waktu yang spesifik, bersemayam di atas 'Arasy (QS. 20: 5).¹³ Oleh karena itu, pendekatan tafsir esoteris diperlukan untuk memahami makna batin tersebut, sebagai penyempurna dari pendekatan tafsir eksoteris.

¹² Dalam *Jawahir al-Qur'an*, al-Ghazali mengklasifikasi ilmu-ilmu yang dihasilkan dari al-Qur'an menjadi 'Ulum al-Sada' (kulit) dalam 'ulum al-lubab (intisari). Ilmu-ilmu lapisan luar (*al-sada'*) bagi al-Qur'an ada lima, *pertama*, *Ilmu Makharij al-huruf*, yaitu ilmu yang berkaitan dengan cara membaca teks. *Kedua*, *Ilmu Bahasa al-qur'an*, yaitu ilmu yang mengkaji kata-kata dari segala aspeknya. *Ketiga*, *Ilmu tentang I'rab al-Qur'an*. *Keempat*, *Ilmu Qira'at*, dan *terakhir*, *Ilmu Tafsir Zahir*.

¹³ Nicholas Heer, "Tafsir...", hlm. 294-295.

Kedua pendekatan tersebut, mestinya tidak perlu saling menyalahkan, namun saling memperkuat dan memperkaya pemaknaan, sebab, masing-masing mempunyai wilayah yang berbeda. Mengenai posisi atau hubungan kedua pendekatan tafsir tersebut dijelaskan al-Ghazali dalam *Misyka' al-Anwar*, sebagai berikut:

Membatalkan makna eksoteris (*al-zhawahir*) merupakan faham kaum Batiniyyah,¹⁴ yang memandang dengan sebelah mata dari dua alam yang ada. Mereka tidak mengakui persesuaian, keseimbangan antara kedua alam tersebut dan karenanya mereka jauh dari kebenaran. Demikian pula membatalkan (menolak) makna esoteris (*al-asrar*) adalah faham kaum Hasyawiyah.¹⁵ Barang siapa yang hanya mengambil makna lahiriah adalah seorang Hasywi dan siapa mengambil makna batin semata adalah seorang Batini, tetapi mereka yang memadukan kedua makna tersebut, itulah yang sempurna (*al-kamil*). Karena alasan ini, nabi bersabda: " al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin, batas awal dan batas akhir".¹⁶

Demikian pula dalam kitab *Adab al-Tilawah al-Qur'an*, al-Ghazali menjelaskan, bahwa pendekatan tafsir esoteris tidaklah untuk dipertentangkan dengan tafsir eksoteris, melainkan merupakan penyempurna, sarana pencapaian makna terdalam dari aspek lahiriahnya. Pendekatan ini

¹⁴ *Al-Batiniyyah* adalah salah satu sekte Syiah Islamiyyah, mereka berpendapat bahwa al-Qur'an hanya memiliki arti batin (tersembunyi) yang hanya diketahui oleh para *imam al-Syahrastani*; *al-Milal wa al-Nihal I*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.). hlm. 192-198. al-Ghazali mengcounter pendapat mereka dalam karyanya *Fada'ih al-Batiniyyah*, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstual al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyah, (yogyakarta: LKIS, 2001), hlm. 362.

¹⁵ *Al-Hasyawiyah* adalah aliran yang ekstrim dalam mengartikan lahiriah ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis nabi, termasuk dalam menyebutkan nama-nama atau sifat-sifat Allah Swt. Mereka mengatakan bahwa Tuhan benar-benar bertubuh, bertangan, berkaki, naik-turun dan sebagainya. Lihat al-Syahrastani; *al-Milal...*, hlm. 103-108. istilah ini al-Ghazali bagi kaum *antropomorfism* (*mujassimah* dan *musyabbihah*), ia mengcounter keyakinan mereka dalam kitab *Iljam al-Awwam an 'Ilmi-al-Kakam*.

¹⁶ Al-Ghazali, *Misyka'...*, hlm. 283.

membentuk dan membantu untuk sampai pada pemahaman makna batiniah, bukan untuk dipertentangkan dengan makna lahiriah.¹⁷

Bagi al-Ghazali, tafsir esoteris bukan saja tidak bertentangan dengan tafsir eksoteris, melainkan saling melengkapi, namun sebelum mencapai makna esoterisnya, tafsir eksoteris harus dikuasai terlebih dahulu. Mengabaikan penafsiran lahiriah adalah suatu hal yang keliru.¹⁸ Menurut utnya, tidak ada tujuan yang diinginkan dalam mencapai pengetahuan batiniah sebelum bisa bersikap bijak terhadap pengetahuan lahiriah. Orang yang mengaku memiliki pemahaman makna al-Qur'an yang dalam, tanpa bersikap bijak terhadap tafsiran-tafsiran lahiriahnya, diibaratkan seperti orang yang mengaku telah mencapai bagian puncak sebuah gedung tanpa melewati pintunya.¹⁹

Pandangan al-Ghazali tentang hubungan kedua pendekatan tersebut, memiliki signifikansi dengan kondisi obyektif tentang kecenderungan penafsiran al-Qur'an pada masanya, sekaligus merupakan koreksi dan kritik terhadap kecenderungan penafsiran yang sarat dengan kepentingan subyektif dan fanatisme golongan.

¹⁷ Al-Ghazali, *Ihya'...I*, hlm. 369.

¹⁸ Al-Ghazali mencontohkan kekeliruan, keyakinan, penyelewengan ini sebagai *al-ra'y al-fasid* sebagaimana yang dilakukan kalangan Syiah Batiniyyah yang menggunakan penafsiran model ini untuk menipu dan mengajak orang mengikuti pemikiran dan madzhabnya, mereka menempatkan makna al-Qur'an sesuai dengan pendapat dan madzhabnya, walaupun sebenarnya mereka mengerti, hal-hal tersebut secara *qath'iy* tidak dimaksudkan sebagaimana penafsiran mereka. Al-Ghazali, *Ihya'...I*, hlm. 365.

¹⁹ Al-Ghazali, *Ihya'...I*, hlm. 365.

Secara umum, berbagai kecenderungan pendekatan yang digunakan dalam penafsiran beserta komunitas pendukungnya pada masa al-Ghazali dapat digambarkan sebagai berikut:

- a. *Penafsiran tradisional* yang berpegang pada riwayat-riwayat (*naql*) disebut pendekatan *bi al-riwayah (bi al-ma'suʿ)*, representasi dari kalangan sunni,
- b. *Penafsiran rasional* yang berlandaskan pada nalar (*ra'yu*) disebut pendekatan *bi al-ra'yi*, representasi dari kalangan Filosof dan Teolog,
- c. *Penafsiran eksoterik* yang berlandaskan pada literal ayat dikenal dengan pendekatan *tekstual*, representasi dari para Fuqaha dan kaum Hasyawiyah, dan
- d. *Penafsiran esoteris* yang berlandaskan pada intuisi mistik (*kashf*) merupakan representasi dari kalangan sufi dan kaum Batiniyah.

Keempat pendekatan tersebut, berjalan secara sendiri-sendiri dan saling mengedepankan *truth claim* dengan fanatisme pendukungnya masing-masing, sehingga tidak jarang berlanjut ke arah pertikaian kelompok dan bahkan saling mengkafirkan satu sama lain.

Kecenderungan pendekatan esoteris yang sering mengabaikan sisi zahir ayat dan sumber-sumber *naqli* mengabaikan penafsiran dan pemahaman al-Qur'an menjadi tidak terkendali dan sangat membahayakan pemahaman agama. Kondisi ini ditemukan para ahli sufi dan kaum Batiniyah juga para filosof (teosofi), khususnya masalah ini terkait dengan ungkapan-ungkapan

*syatahat*²⁰ (ganjil)-nya para sufi, mereka sering membuat kekacauan, kegelisahan dan kerusakan iman serta pemikiran umat Islam. Dampak inilah yang dikecam oleh al-Ghazali.²¹

Kecenderungan pendekatan eksoterik yang sangat kuat memegang sisi zahir ayat atau tekstual ayat dan sumber-sumber *naqli* dalam menafsirkan dan memahami al-Qur'an, menjadikan al-Qur'an hanya sebagai dogma hukum dan agama yang statis, jauh dari esensi dan nilai spiritual al-Qur'an. Kondisi ini setidaknya menjadi latar belakang lahirnya tafsir *isyari* di kalangan ahli tasawuf dalam rangka menyempurnakan hukum syariah dan pembersihan jiwa.

Dari sini, nampaklah bahwa pandangan al-Ghazali tersebut, dalam menafsirkan al-Qur'an merupakan upaya sintesa untuk mendamaikan pertentangan antara tafsir eksoteris dengan tafsir esoteris dan antara tafsir *bi al-ra'yi* dengan *tafsir bi al-ma'su'*, juga sebagai respon terhadap fenomena yang dihadapi umatnya. Jika diteliti karya-karya al-Ghazali, maka akan tampak adanya harmonisasi dan dinamisasi penafsiran.

Usaha sintesa yang dilakukan al-Ghazali tersebut, melahirkan penafsiran komprehensif terhadap al-Qur'an, yang oleh Suqiyah disebut metode dan pola penafsiran kontekstual.²² Pola penafsiran ini berupaya

²⁰ Seperti al-Hallaj dengan ungkapan *ana-al-haq-nya*.

²¹ Lihat al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an*, cet.I, (Mesir: Maktabah al-Kurdistan al-'Ilmiyah, 1329H), hlm. 10-21.

²² Penafsiran kontekstual adalah metode dan pola penafsiran yang disesuaikan dengan karakter atau tema ayat yang dibahas, dalam rangka memproyeksikan ide al-Qur'an ke dalam realisasi penafsirannya secara luwes dan signifikan. Lihat Suqiyah Musafaah, *Jawahir al-Qur'an al-Ghazali; Upaya Penafsiran Komprehensif terhadap al-Qur'an*, Tesis Magister IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 19995, hlm. 84.

melibatkan berbagai disiplin ilmu yang berkembang pada masanya dan berupaya mempertimbangkan berbagai sisi dimensi al-Qur'an.²³ Dengan kata lain, merupakan upaya penafsiran yang bersifat integratif. Pemaknaan kontekstual berarti mendudukan keterkaitan antara yang *sentral* dan yang perifer, sebagaimana bagi Mukti Ali, yang sentral adalah teks al-Qur'an dan yang perifer adalah terapannya; yang sentral adalah studi tentang ayat-ayat *kauniyah* (bukti-bukti dalam kehidupan manusia dan alam). Ia menyebutnya dengan pendekatan Cum-Doktriner.²⁴

Dalam *Jawahir al-Qur'an*, al-Ghazali menggarisbawahi pentingnya ilmu-ilmu kontemporer untuk memahami al-Qur'an. al-Qur'an menjadi transparan hanya bagi mereka yang telah belajar ilmu-ilmu yang digali dari al-Qur'an, sebagai contoh, makna QS. 26: 80, "Dia memberiku sehat ketika aku sakit", tidak dapat sepenuhnya difahami tanpa pengetahuan tentang pengobatan. Hal yang sama, makna sebenarnya gerak matahari dan bulan (QS. 5: 5), pergantian siang dan malam (QS. 35: 13) dan sebagainya, hanya dapat difahami sepenuhnya oleh para ahli astronomi, yang dengan begitu dapat menegaskan harmonitas yang sempurna antara ilmu-ilmu al-Qur'an dengan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu positif.²⁵ Dengan demikian, pendekatan kontekstual sebagai sebuah upaya yang bersifat integratif,

²³ Lihat Suqiyah Musafaah, *Jawahir al-Qur'an al-Ghazali...*, hlm. 7

²⁴ Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi III, cet. ke-8, (Yogyakarta: Reka Sarasin, 1998), hlm. 178.

²⁵ Wan Mohd Noor Wan Daud, *Konsept...*, hlm. 48. untuk lebih jelasnya, lihat al-Ghazali, *Jawahir...*, hlm. 22-23.

meniscayakan keterlibatan berbagai isyarat, baik yang tersingkap dalam ayat-ayat al-Qur'an maupun isyarat yang terdapat pada alam raya, dan interrelasinya dengan ilmu-ilmu lain.

Secara eksplisit dan implisit, dari teori al-Ghazali yang telah dikemukakan di atas dapat ditarik beberapa kriteria²⁶ atau syarat yang harus dipenuhi dalam penafsiran esoteris, sebagai berikut:

- 1) Yang paling mendasar, menguasai terlebih dahulu penafsiran eksoteris, atau makna literal ayat, yang terkait dengan faktor gramatika bahasa arab dan kejelasan sumber *naqli* dan *sima'i* dalam kasus *Ghara'ib al-Qur'an*.
- 2) Harus sejalan dan tidak boleh menyimpang (mengabaikan) dari penafsiran lahir atau makna tekstual ayat.
- 3) Menghindari sikap subyektifitas tekstual ayat.
- 4) Tafsir esoteris (*isyai'i*) sebagai pelengkap dan penyempurna, bukan satu-satunya makna yang mutlak (independen).
- 5) Tidak boleh menimbulkan kekacauan, kegelisahan dan tidak membahayakan pemahaman dan keimanan umat, konsekuensi dari point ini, al-Ghazali menyarankan,

²⁶ Bandingkan dengan syarat-syarat diterimanya tafsir *isyai'i* menurut ulama lain. Al-Zahabi> memformulasikan beberapa criteria tafsir *isyai'i* sebagai berikut: 1. tidak menyimpang atau bertentangan dengan makna lahir ayat-ayat al-Qur'an. 2, didukung oleh argument rasional yang kuat dari syariat, 3. tidak bertentangan dengan syariat atau akal sehat, dan 4. tidak mengklaim bahwa tafsir *isyai'i*-sebagai satu-satunya makna yang dimaksudkan Allah dalam ayat ini. Lihat Muhammad Husain al-Zahabi> *al-Tibyan fi>'Ulum al-Qur'an*, menambahkan satu syarat lagi yaitu tidak membuat kacau (*tasywis*) kalangan masyarakat. Lihat Ali al-Sabuai> *Pengantar Studi al-Qur'an*, alih bahasa: Moch. Chudhori>Umar dan Moh. Atsana H.S, cet.iv, (Bandung: PT.Al-Ma'arif, 1996), hlm. 242.

6) Tidak menyampaikan makna esoteris kepada orang awam.²⁷

Terkait dengan pengertian pendekatan kontekstual yang telah disebut, yakni penafsiran yang disesuaikan dengan karakter dan tema ayat yang dibahas, terhadap ayat yang termasuk kelompok pertama dari klasifikasi ayat-ayat²⁸ dalam *Jawahir al-Qur'an* yaitu tentang Ketuhanan, harus difahami secara hati-hati, sebagaimana ayat-ayat yang bersifat *antropomorphisme (tajsim dan tasybih)*. Metode penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut oleh al-Ghazali diarahkan kepada makna *majazi*, melalui metafor, perumpamaan. Sebagaimana dinyatakan al-Ghazali, perbedaan antara hakikat makna dan lahiriah tafsir dapat diketahui melalui perumpamaan, sebagaimana QS. Al-Anfal: 17, "Kamu tidak melempar pada saat kamu melempar".²⁹ Penafsiran zahirnya jelas, namun hakikat maknanya tidak jelas, sebab hal ini berarti menetapkan tindakan melempar dan menafikan tindakan tersebut. Keduanya kontradiktif pada zahirnya selama

²⁷ Orang yang sangat terbatas tingkat intelektual atau spiritualnya, yang hanya mampu memahami bagian-bagian yang jelas, berkaitan dengan aspek lahir al-Qur'an.

²⁸ Al-Ghazali mengklasifikasi ayat-ayat al-Qur'an menjadi; 1. ayat-ayat *Jawahir*, yaitu ayat-ayat yang terkait dengan ma'rifat Allah mencakup ma'rifat zat, sifat, dan af'al-Nya; yang bersifat *'ilmi* (teoritis) dan 2. ayat-ayat *Duraf* yang berkaitan dengan kehambaan makhluk Allah dengan segala perilaku amaliah dan 'ubudiyahnya kepada Allah; bersifat *'amali* (praktis). Dari dua klasifikasi ini, dibagi menjadi enam kategori (tema), meliputi ayat-ayat tentang; a. Ketuhanan, b. Metode Suluk kepada Allah (*al-Sirat al-Mustaqim*), c. situasi saat wusul atau penjelasan nasib manusia di akhirat berdasarkan perilakunya di dunia (berkenaan dengan pahala dan siksa, eskatologis), d. Kisah-kisah dalam al-Qur'an yang menjelaskan berbagai keadaan orang yang bersuluk dan orang yang membangkang, e. Argumentasi dan logika al-Qur'an, mengenai pengingkaran para penentang dan tanggapan (bantahan Allah) atas pengingkarannya, dan f. ketentuan-ketentuan Hukum (*fiqih*). Lihat al-Ghazali, *Jawahir...*, hlm. 11-17. terkait dengan kategori-kategori inilah al-Ghazali membangun pendekatan kontekstual dalam menafsirkan dan memahami al-Qur'an. Metode yang digunakan terhadap masing-masing kategori tersebut tidak sama, tetapi digunakan secara luwes (d disesuaikan dengan kategori-kategori tersebut).

²⁹ Lihat al-Ghazali, *Ihya'...*, hlm. 368-369.

dipahami bahwa tindakan tersebut merupakan tindakan di satu sisi dan tidak ada tindakan melempar di sisi lain. Dari sisi tidak melempar, Allahlah yang melemparnya. Fungsi atau faidah perumpamaan tersebut untuk mengidentifikasi, untuk mengetahui makna ruhani malaikat.³⁰

Al-Ghazali berkeyakinan bahwa, alam *malakut* (gaib) dengan alam *syahadah* memiliki sejenis kesamaan atau kesesuaian. Sesuatu yang ada di alam *syahadah* (nyata) merupakan misal, perumpamaan untuk alam *malakut*, sebagaimana dinyatakannya, tidak satupun yang ada di alam *malakut* dan alam *syahadah*, melainkan ada metafor bagi persoalan ruhani dari alam *malakut*, seakan ia berada dalam spirit dan maknanya.³¹

Menurut Taha Abd al-Baqi Surur, perumpamaan tersebut hanya untuk mendekatkan dan memudahkan pemahaman, bukan untuk menunjuk kepada gambaran dan sifat-sifat itu. Dengan demikian, berarti al-Ghazali meniadakan sifat-sifat yang memberikan kesan bahwa Allah menyerupai manusia. al-Ghazali menetapkan, bahwa hal tersebut hanya bisa dipersepsi dengan cara mempersepsi korelasi antara alam kita dengan alam ruh, alam *malakut*, karena pola jasmani dicantumkan dibawah pengertian spiritual.³²

³⁰ al-Ghazali, *Jawahir...*, hlm. 28.

³¹ al-Ghazali, *Jawahir...*, hlm. 28. keyakinan ini juga dalam *Misykat al-Anwar*, "adakalanya yang ada di alam *malakut*, perumpamaannya ada di alam *syahadah* ini. Sebab, sesuatu tidak dapat disebut "perumpamaan", kecuali bila ia memiliki sejenis kesamaan atau kesesuaian dengan yang dimisalkan". Lihat al-Ghazali, *Misykat al-Anwar...*, hlm. 280-281.

³² Taha 'Abd al-Baqi' Surur, *Imam al-Ghazali Hujjat al-Islam*, terj. LPMI, Ed. Yudian Wahyudi Asmin, (Solo: CV, Pustaka Mantiq, 1988), 163-164.

Lebih lanjut al-Ghazali menyatakan, bahwa pengetahuan mengenai *zat (ma'rifat zāt)*, paling sempit bidangnya, sulit untuk dijangkau dan paling susah untuk dipikirkan serta paling sulit untuk diungkapkan. Oleh karena itu, ayat-ayat ini diungkapkan al-Qur'an hanya dengan berbagai metafor dan isyarat yang dikembalikan pada pensucian mutlak, sebagaimana firman-Nya, QS. Al-Syura: 11, "tiada sesuatupun yang semisal dengan-Nya".³³

Metode tamsil tersebut juga diaplikasikan al-Ghazali sebagai metode untuk memahami QS. Al-Nur : 35, dalam risalah sufistiknya, *Misykat al-Anwar*.³⁴ Sebagai karya yang dikhususkan untuk kalangan sufi, corak penafsiran dalam risalah ini, di samping memiliki corak sufistik juga memiliki kecenderungan falsafi, sebagai contoh, al-Ghazali menta'wilkan perumpamaan *al-Misykat, al-Zujajah, al-Misbah, al-Zait* dan *al-Syajah* dengan tingkatan Ruh Cahayawi manusia. Tingkatan-tingkatan ruh yang dipadankan dengan perumpamaan tersebut, merupakan pandangan para filosof, khususnya Ibnu Sina.

³³ Al-Ghazali, *Jawahir...*, hlm. 13.

³⁴ Risalah ini ditulis untuk memenuhi permintaan para sufi, sebagaimana tersurat dalam *muqaddimah*-nya. Karena itu, risalah ini merupakan karya khusus bagi kalangan sufi. Menurut kronologi Michel Allard, risalah ini ditulis al-Ghazali pada fase menyepi (sekitar tahun 488-499H), lihat karya-karya al-Ghazali dalam pembahasan Bab II.

B. Penafsiran al-Ghazali Terhadap “Ayat al-Nur” dalam Kitab *Misykat al-Anwar*

Sebelum menguraikan pandangan al-Ghazali tentang *Nur*, terlebih dahulu perlu dijelaskan makna *Nur* menurut pengertian bahasa, sebagaimana telah disinggung sepintas dalam pembahasan terdahulu.

- Dalam kitab *Mu'jam Maqayis al-Lughah* dijelaskan, bahwa akar kata *Nur* terdiri dari huruf *nun*, *waw* dan *ra'* (ن و ر); menunjuk kepada sesuatu yang terang, berubah-ubah dan tidak tetap. Dari akar kata itu lahirlah kata *al-Nur* dan *al-nar*. Keduanya dinamai demikian karena terangnya dan yang demikian itu terjadinya berubah-ubah dengan gerakan cepat.³⁵
- Louis Ma'luf dalam *Munjid*-nya mengemukakan, bahwa kata *Nur*, jamaknya *anwar* atau *niran*, artinya sinar dalam bentuk apa saja. *Nur* adalah lawan dari kegelapan. Dikatakan *Nur* karena merupakan hal atau keadaan yang pertama sekali dilihat oleh mata dan dengan perantaraannya terlihat semua yang dapat dilihat.³⁶
- Menurut Ibrahim Anis, *Nur* adalah sinar bersama terangnya. *Nur* itu adalah apa yang membuat sesuatu menjadi jelas dan memperlihatkan hakikat segala penglihatan.³⁷

³⁵ Abi al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakaria, *Mu'jam Maqayis al-Lughah V*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 363.

³⁶ Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1994), hlm. 845.

³⁷ Ibrahim Anis et.al., *al-Mu'jam al-Washi*, cet.2, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 962.

Berdasarkan beberapa pengertian *Nur* di atas, maka dapat difahami bahwa *Nur* itu bermakna cahaya, sinar yang terang, lawan dari kegelapan. Ada yang bersifat *fisik inderawi*, seperti: cahaya matahari, bintang dan benda yang bersinar, dan ada yang bersifat rasional,³⁸ seperti cahaya akal dan cahaya al-Qur'an.

Berbeda dengan pengertian di atas, pengertian *Nur* menurut al-Ghazali dibedakan sesuai dengan tingkat pemahaman dan golongan manusia yang memberi pengertian tersebut.³⁹ Ada tiga tingkatan pengertian *Nur* menurut al-Ghazali, yaitu:

a. Pengertian *Nur* menurut Kalangan Awam

Menurut orang awam *Nur* adalah menunjuk kepada sesuatu (cahaya) yang nampak, sedangkan ketampakan merupakan sesuatu yang bersifat *nisbi*, adakalanya oleh pandangan mata dianggap sebagai yang pasti, padahal di saat yang lain ia tersembunyi. Pada saat tertentu ia bersifat *zahir* dan disaat lain ia bersifat *bathin*. Bagi orang awam, panca indera memiliki peranan paling kuat

³⁸ Lihat pengertian *Nur* menurut al-Ragib al-Asfahani dalam *Mu'jam Mufradat li Alfaz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 350, sebagaimana telah dikemukakan dalam pembahasan Bab I Skripsi ini.

³⁹ Sebagaimana para filosof dan Ulama lain (tasawuf), al-Ghazali membagi manusia ke dalam dua golongan besar; *awam* dan *khawas*, yang daya tangkapnya tidak sama. Lihat Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi Nazri al-Ghazali*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1119 H), hlm. 73-74. Sedangkan menurut analisa harun Nasution, al-Ghazali membagi umat manusia kedalam tiga golongan, yaitu: *pertama*, kaum awam yang cara berpikrnya sederhana sekali; *kedua*, kaum pilihan (*al-Khawwas, elect*) yang akalnyajam dan berpikr secara mendalam; dan *ketiga*, kaum penengkar (*ahl jadl*). Untuk lebih jelasnya lihat, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet.10, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 40.

dan paling penting, terutama penglihatan. Dengan demikian, yang berlaku baginya hanyalah daya tangkap indera manusia.

Benda yang bisa ditangkap oleh indera mata dibagi menjadi tiga yaitu:

- 1) Benda yang tampak dengan sendirinya, yaitu seperti benda-benda gelap,
- 2) Benda yang tampak dengan sendirinya, tetapi tidak membuat benda lain kelihatan, seperti bintang-bintang dan zat api apabila tidak menyala,
- 3) Benda yang tampak dengan sendirinya dan membuat benda lain menjadi terlihat, seperti: matahari, bulan yang sedang memantulkan cahaya dan api atau pelita yang menyala.

Dari ketiga poin di atas, yang dimaksud dengan cahaya bagi orang awam adalah yang termasuk dalam nomor tiga, benda yang tampak dengan sendirinya dan membuat benda lain terlihat. Adakalanya dipakai untuk menyebut benda yang melimpah (memancar, menyinari) pada permukaan benda-benda padat. Kadang pula, istilah *Nur* digunakan untuk benda-benda bersinar itu sendiri, karena benda itu memang bercahaya dengan sendirinya.⁴⁰

Dari pengertian tersebut diatas, dapat disimpulkan bahwa pengertian *Nur* bagi orang awam adalah sesuatu yang tampak dengan sendirinya dan dapat menampakkan benda lainnya. Dengan demikian, sesuatu yang tampak

⁴⁰ Abu hamid al-Ghazali, 'Misykat al-Anwar' dalam *Majmuah Rasa'il al-imam al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 270.

tapi tidak bisa menampakkan yang lain tidak dapat disebut sebagai *Nur*, melainkan dapat disebut *mudi'u* (bersinar).

b. Pengertian *Nur* menurut Kalangan Khusus

Sebagaimana telah diuraikan di atas, bahwa rahasia *Nur* dan ruhnya ialah ketampakannya bagi suatu daya cerap. Akan tetapi, pencerapan bergantung, selain pada adanya cahaya, juga adanya mata yang memiliki daya lihat. Meskipun cahaya disebut sebagai sesuatu yang tampak dan menampakkan, namun tidak ada cahaya yang nampak dan menampakkan bagi orang buta. Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa "jiwa (*ruh*) yang melihat" sama dengan cahaya yang tampak, dalam kedudukannya sebagai unsur yang harus ada pada proses melihat. Berdasarkan hal ini, "jiwa (*ruh*) yang melihat" posisinya lebih tinggi daripada cahaya, sebab ia memiliki daya lihat (cerap) dan dengannya pada suatu pencerapan dapat terwujud. Sementara *Nur* itu sendiri tidak memiliki "daya tangkap—penglihatan" dan juga tidak dapat mewujudkannya, tapi ia hanya menyimpan pencerapan. Itulah sebabnya kata *Nur* lebih tepat digunakan untuk "*Nur* yang melihat".⁴¹

Keterangan di atas menunjukkan bahwa jiwa (*ruh*) yang melihat lebih pantas disebut *Nur* karena ia memiliki daya cerap yang dengannya suatu pencerapan dapat terwujud.

⁴¹ Abu hamid al-Ghazali, 'Misykat al-Anwar' dalam *Majmuah Rasa'il al-imam al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 274.

Pengertian *Nuḥ* menurut kalangan awam dengan kalangan khusus, terdapat perbedaan, yang disebabkan oleh perbedaan titik tolak. Bagi orang awam titik tolaknya adalah mata lahiriah (*bashar*), sementara kaum khusus titik tolaknya adalah akal budi (*bashirah*), dan akal budi ini lebih unggul⁴² dibanding dengan mata lahiriah.

c. Pengertian *Nuḥ* menurut Kalangan *Khawas al-Khawas*

Menurut kalangan *Khawas al-Khawas*, *Nuḥ* yang sebenarnya adalah:

,

.⁴³

Artinya: "Kemudian anda ketahui tingkatan dan hakikat *Nuḥ* yang dinisbatkan kepada kalangan *Khawas al-Khawas* agar tampak bagimu, bila telah terungkap hakikat-hakikatnya, bahwa Allah adalah "*Nuḥ* yang tertinggi dan terakhir" dan Ia adalah *Nuḥ* yang hakiki dan sebenarnya, tiada sekutu bagi-Nya".

Dalam kaitan ini al-Ghazali mengatakan, bahwa segala sesuatu yang dapat melihat dirinya sendiri serta melihat benda lainnya, lebih utama menyandang nama *Nuḥ*. Jika ada yang dapat melihat dirinya sendiri dan

⁴² Menurut al-Ghazali, dalam diri manusia terdapat "mata" yang memiliki sifat sempurna, yang tidak memiliki kekurangan seperti mata inderawi, yakni yang disebut dengan '*aq*' (akal), *ruh* atau *nafs* (jiwa) manusia. Cahaya mata atau cahaya penglihatan memiliki kekurangan dibanding dengan mata hati (*basirah*). Ada tujuh hal yang menunjukkan keunggulan *basirah* atas mata lahiriah (*basaah*). Untuk lebih jelasnya lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar...*, hlm. 270-273.

⁴³ Abu hamid al-Ghazali, 'Misykat al-Anwar' dalam *Majmuah Rasa'il al-imam al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 270.

benda lainnya, disamping itu masih dapat pula membuat sesuatu lainnya melihat benda lainnya, maka tentunya ia lebih utama menyandang nama *Nur* dari pada sesuatu yang sama sekali tidak mampu mempengaruhi benda lainnya sama sekali.⁴⁴

Dengan demikian yang patut disebut *Nur* hanya Allah; "cahaya terakhir dan tertinggi" yang tiada lagi cahaya di atas-Nya dan dari pada-Nya turun (memancar) segala cahaya kepada selainnya.⁴⁵

Pengertian tersebut di atas menunjukkan bahwa yang dimaksud *Nur* oleh kalangan *Khawas al-Khawas* adalah sesuatu yang melihat dirinya sendiri dan selainnya, bahkan dapat membuat sesuatu yang lain melihat selainnya. Dalam hal ini, tentu hanya Allahlah yang patut disebut *Nur*.

1. Tentang Cahaya, Allah Adalah Cahaya Langit Dan Bumi

Pada pembahasan ini, penulis akan mencoba menghimpun ayat-ayat tentang *Nur* yang dibahas al-Ghazali yang tersebar dalam beberapa karyanya, terutama dalam kitab *Misykat al-Anwar*. Hal ini dilakukan untuk mengetahui tafsir esoteris (*ta'wil*), pemaknaan al-Ghazali terhadap ayat-ayat *Nur*, khususnya *Nur* sebagai bentuk *amsal* atau yang dalam klasifikasi al-Raghib al-Isfahani disebut *Nur* yang bersifat rasional yang difahami dengan penglihatan akal, mata hati (*bashirah*) yakni *Nur* yang berkaitan dengan

⁴⁴ Abu hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 274.

⁴⁵ Abu hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 275.

perkara-perkara ketuhanan, seperti cahaya akal cahaya al-Qur'an, atau yang dalam klasifikasi al-Ghazali disebut sebagai ayat-ayat *Jawahir*.

Dari hasil penelusuran yang dilakukan, terdapat kurang lebih sembilan ayat yang dibahas al-Ghazali, yaitu QS. al-Baqarah (2): 257, QS. Al-Nisa (4): 174, QS. Al-An'am (6): 122, QS. Al-Nur (24): 35, QS. Al-Zumar (39): 22, QS. Al-Syura (42): 52, QS. Al-Hadid (57): 12, QS. Al-Tagabun (64): 8, QS. Nuh (71): 16.

Dari sejumlah ayat tersebut, ada beberapa makna, penafsiran yang dikemukakan oleh al-Ghazali, yakni sebagai berikut:

a. Allah Swt

Al-Ghazali menyatakan, bahwa Allah adalah *Nur* yang tertinggi dan terakhir dan bahwa Dia adalah *Nur* yang *haqiqi* dan sebenarnya, tiada sekutu bagi-Nya.⁴⁶ Yang tiada lagi cahaya di atas-Nya dan dari-Nya turun segala cahaya kepada selain-Nya.⁴⁷ Penyebutan *Nur* kepada Allah adalah dalam pengertian yang tampak dengan zat-Nya dan menampakkan lainnya.⁴⁸ Pengertian ini menunjukkan kepada pengertian *wujud* (keberadaan) sebagai lawan dari *'adam* (ketiadaan). Al-Ghazali menyebut wujudnya adalah *Nur*,

⁴⁶ Abu hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 270.

⁴⁷ Abu hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 275.

⁴⁸ Al-'Alamah ibn Fadl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi al-Bagdadi, *Ruh al-ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'u al-Masani*, juz X, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 241

karena sesuatu bila tidak tampak dalam wujudnya sendiri tidak akan tampak pula bagi lainnya.⁴⁹

Dalam kitab *Qawa'id al-Aqa'id*, al-Ghazali menjelaskan bahwa pokok pertama dari ma'rifat zat Allah adalah mengenal *wujud* (adanya) Allah, *Nur* yang pertama yang menyinari kepada pengenalan ini dengan jalan pandangan dan perhatian.⁵⁰ Sebagaimana yang diisyaratkan oleh al-Qur'an, diantaranya firman Allah QS. Al-Nuh: 15:

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ
الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾

"Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah Telah menciptakan tujuh langit bertingkat-tingkat(sepadan satu sama lain)?, dan dijadikannya bulan bercahaya terang dan dijadikannya matahari bagai pelita?"

Eksistensi (wujud) adalah cahaya yang mengalir ke segala sesuatu dari cahaya zat-Nya, karena Dia adalah cahaya langit dan bumi (QS.24: 35).⁵¹ Dia adalah *al-Awwal* dan *al-Akhir*, *al-Zahir* dan *al-Batin*.

Dari pemaparan di atas, dapatlah difahami, al-Ghazali memaknai ayat "Allah adalah cahaya langit dan bumi" sejalan dengan penafsiran yang dikemukakan oleh kebanyakan mufassir yang diriwayatkan dari *Hasan, Abi 'Aliyah* dan *al-Dlohak*, dikatakan bahwa *Nur* bermakna , yang menyinari.

⁴⁹ Abu hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 275-276.

⁵⁰ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din I*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 137.

⁵¹ Al-Ghazali, *al-Asma al-Husna> Rahasia Nama-nama Indah Allah*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 180.

Sebagaimana dikutip oleh al-Alusi, dikatakan bahwa Dia (Allah) menyinari langit dengan malaikat-malaikat-Nya dan menyinari bumi dengan Nabi-nabi-Nya dan para ulama. Menurut pendapat yang lain, Dia menyinari langit dan bumi dengan ayat-ayat *kauniyyah* dan ayat-ayat *tanziliyah* yang menjadi bukti (menunjukkan) atas wujud-Nya, ke-Esaan-Nya dan sifat-sifat-Nya.⁵²

Sedangkan menurut sebagian ahli tahqiq, maksud *Nur* dalam ayat tersebut adalah *al-maujud*, yang menciptakan (mengadakan) langit dan bumi.⁵³

b. Al-Qur'an sebagai Cahaya untuk Penglihatan Akal

Dalam *muqaddimah* kitab *Adab al-Tilawah al-Qur'an*, al-Ghazali menyatakan bahwa:

Kitabnya (al-Qur'an) yang diturunkan tidak datang kepadanya kebatilan, baik dari depan maupun dari belakang, yang diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji (QS. 41: 42). Karena itu, ungkapan yang termuat dalam kisah-kisah dan cerita-ceritanya yang dilukiskan dalam al-Qur'an menjadi luas (memperluas wawasan) bagi orang-orang yang berfikir, memperjelas lintasan bagi jalan kebenaran melalui hukum-hukum yang dijelaskannya dengan mencermati perbedaan antara yang halal dan yang haram. Al-Qur'an adalah cahaya serta penerang, dengan adanya al-Qur'an diperoleh pula pembebas dari kesalahan dan kecurangan. Di dalamnya termuat penawar segala penyakit yang ada dalam jiwa manusia, al-Qur'an adalah tali Allah yang kuat, cahayanya amat terang, sandaran paling kuat dan dapat dipercaya, tempat perlindungan paling sempurna.⁵⁴

⁵² Al-Alusi, *Ruh al-ma'ani...*, hlm. 241.

⁵³ Al-Alusi, *Ruh al-ma'ani...*, hlm. 240.

⁵⁴ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din I*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 342.

Menurut al-Ghazali, al-Qur'an merupakan sumber kebenaran yang berasal dari sumber segala kebenaran. Karena itu, al-Qur'an ditinjau dari berbagai sisinya memiliki nilai kebenaran substansial. Kisah-kisah dalam al-Qur'an juga merupakan sumber inspirasi bagi para cendekiawan dan aturan-aturan atau hukum-hukum yang termuat di dalamnya merupakan kebijakan yang tertinggi yang memuat nilai-nilai kehidupan terpuji dalam sistem kehidupan manusia. Karena itu, ia mengibaratkan al-Qur'an sebagai cahaya yang menyinari.

QS. 27: 91-92, menggaris bawahi bila semua agama wahyu mengajarkan bahwa manusia tidak akan mampu memecahkan problem hidupnya hanya dengan akalnyanya sendiri. Karena itu, ia butuh bimbingan dan pedoman dari Allah, pada tingkatan-tingkatan praktis dan teoritis. Pedoman ini termanifestasikan dalam kitab-kitab agama yang diwahyukan kepada para nabi dan rasul-Nya yang dikarunia kualitas akal dan hati secara khusus.⁵⁵

Terkait dengan hal di atas, al-Ghazali menegaskan bahwa kendatipun akal memiliki daya lihat, namun tidaklah semua yang dapat dilihatnya berada tingkatan yang sama. Banyak hal yang tidak terjangkau oleh akal atau tidak sesuai dengan akal. Oleh karena itu, akal perlu digerakkan, dirangsang dan diingatkan agar dapat mencernanya, melalui berbagai macam hikmah. Adapaun hikmah yang paling agung adalah firman Allah, yang diantaranya secara khusus adalah al-Qur'an, dengan demikian al-Qur'an lebih patut

⁵⁵ M. Abdul Oussem, *Pemahaman al-Qur'an Adab kaum Sufi*, terj. Ruodlon dan Faizuddin, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hlm. ix.

menyandang nama cahaya, dan misal untuk cahaya al-Qur'an adalah cahaya matahari.⁵⁶ Sebagaimana yang dapat difahami dan firman Allah, QS. Al-Tagabun: 8:

فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا

"Maka berimanlah kepada Allah dan rasul-Nya dan kepada Nur (Al-Quran) yang Telah kami turunkan."

Juga firman-Nya, QS. Al-Nisa: 174:

يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا

"Hai manusia, Sesungguhnya Telah datang kepadamu bukti (nyata) kebenaran dari Tuhanmu. (Muhammad dengan mukjizatnya) dan Telah kami turunkan kepadamu 'cahaya yang terang benderang' (al-Qur'an)."

Melalui penerangan yang ditimpakan oleh cahayanya, maka kebenaran yang ternuat di dalamnya akan mampu memberi dasar dan pegangan bagi pengikutnya, sehingga tidak mudah tertipu oleh kebenaran semu atau kepalsuan, dan kemantapan dalam memegang kebenaran yang mendasari setiap langkahnya tersebut, maka akan tercipta suatu ketenangan jiwa.

Di sinilah al-Qur'an berperan sebagai cahaya yang membimbing potensi manusia selalu memperoleh pencerahan. Lewat bimbingan al-Qur'an ia diharapkan mampu menemukan kebenaran yang hakiki (*al-haqq*).

⁵⁶ Al-Ghazali, *Misyka'...*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 273.

c. Para Nabi sebagai Pelita Penerang

Allah menemukan Muhammad sebagai *siraj al-muni*⁵⁷, sebagaimana dalam firman-Nya, QS. Al-Ahzab: 45-46:

يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ ۖ وَسِرَاجًا

مُنِيرًا ﴿٤٦﴾

"Hai Nabi, Sesungguhnya kami mengutusmu untuk jadi saksi, dan pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan. Dan untuk jadi penyeru kepada agama Allah dengan izin-Nya dan untuk jadi cahaya yang menerangi."

Al-Ghazali menegaskan, jika ada yang dapat melihat dirinya sendiri dan benda lainnya, di samping itu, masih dapat pula membuat sesuatu lainnya melihat benda lainnya, maka ia patut menyandang nama *Nur*, daripada sesuatu yang tidak mampu mempengaruhi benda lainnya. Bahkan lebih patut dinamakan *siraj al-muni* (pelita penerang) disebabkan pelimpahan cahayanya atas lainnya.⁵⁸

Dengan perantaraannya lah terlimpah cahaya-cahaya pengetahuan atas makhluk. Sedangkan para nabi dan ulama adalah pelita-pelita. Namun di antara mereka terdapat perbedaan kemampuan dalam menerangi makhluk-makhluknya.⁵⁹

Dalam karya lainnya, al-Ghazali menyatakan bahwa para nabi dan para ulama adalah orang-orang yang memberikan petunjuk dikalangan umat

⁵⁷ Al-Ghazali, *Misyka*..., (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 274.

⁵⁸ Al-Ghazali, *Misyka*..., (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 274.

⁵⁹ Al-Ghazali, *Misyka*..., (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996M), hlm. 274

manusia, yang mengarahkan makhluk-makhluk menuju kebahagiaan di akhirat dan memandu mereka ke jalan lurus Allah.⁶⁰

Menurut sebagian mufassir, sebagaimana dikutip oleh Fuad Kauma, bahwa Allah menjadikan para nabi dan para ulama dan orang-orang saleh sebagai cahaya atau lentera di bumi ini, bukan dalam arti *hakiki* melainkan dalam arti *majazi*. Karena dengan keberadaannya itu, hati manusia menjadi jelas dan terang, sehingga mereka bisa membedakan jalan yang sesat dan yang benar, yang halal dan yang haram, yang haq dan yang batil, serta perbuatan tercela dan terpuji.⁶¹

Di samping itu, al-Ghazali juga mengumpamakan para nabi dalam tingkat dan kualitas (kemampuan) akal, garizah pada diri manusia sebagaimana yang dimisalkan dalam firman Allah, "...minyaknya saja sedemikian bercahaya sehingga hampir-hampir menyala, walaupun tidak disentuh api. Itulah cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis)..." QS. Al-Nur: 35. Demikianlah perumpamaan para nabi *'alaihim al-salam* yang seringkali tersingkap dalam jiwa mereka rahasia-rahasia segala sesuatu, tanpa memerlukan pengajaran atau pendengaran. Itulah yang disebut pengertian ilham.⁶²

⁶⁰ Al-Ghazali, *al-Asma...*, hlm. 180-181.

⁶¹ Fuad Kauma, *Tamsil al-Qur'an: Pesan-pesan Moral dalam Ayat-ayat Tamsil*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000), hlm. 30-31.

⁶² Al-Ghazali, *Ihya' ...I*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 115-116.

d. Hidayah (petunjuk Mutlak)

Petunjuk Tuhan, sebagaimana dinyatakan Majid Fakhry, memperoleh tempat khusus dalam skema al-Ghazali. Baginya, petunjuk Tuhan adalah fondasi bagi seluruh kebaikan seperti yang dijelaskan dalam bentuk ayat al-Qur'an dan hadis.⁶³ Hidayah Allah dibutuhkan oleh setiap orang karena tidak ada jalan untuk mencapai keutamaan. QS. 20: 50 menyatakan, "Tuhan telah memberikan watak kepada segala sesuatu dan kemudian memberinya petunjuk".

Menurut al-Ghazali, maksud "memberi petunjuk"⁶⁴ ialah memberikan akal, insting (naluri) dan kodrat alamiah untuk kelanjutan hidupnya masing-masing,⁶⁵ dan hadis yang menyatakan, "tak seorangpun akan masuk sorga tanpa rahmat tuhan", yang berarti petunjuknya, maka efek dari petunjuk itu ada tiga:

- 1) Memberi kemampuan pada manusia untuk membedakan yang baik dan yang buruk melalui akal yang telah dianugerahkan Tuhan, maupun melalui perintah para nabi.

⁶³ Majid Fakri, *Etika dalam Islam*. Terj. Zakiyuddin Baidawy, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 130.

⁶⁴ Bandingkan dengan *hidayah* menurut Harun Nasution. Pemberi Hidayah oleh Tuhan pada manusia, sebenarnya merupakan pemberian berbagai macam potensi. Lihat Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia I*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 316-317.

⁶⁵ Al-Imam Hujjat al-Islam Abi Hamid Muhammad ibn Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Mizan al-Amal*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409H/1989M), hlm. 101-102.

- 2) Memberi kemampuan pada manusia untuk muncul dengan derajat-derajat perolehan pengetahuan tertinggi atau menumbuhkan kebaikan-kebaikannya, dan
- 3) Berperan sebagai cahaya (*Nur*) yang memancar dari dunia kenabian dan wilayah spiritual, di mana manusia memiliki akses yang tidak dapat ditemukan oleh akal dengan sendirinya. Inilah apa yang disebut oleh al-Qur'an (2: 120) sebagai petunjuk Tuhan atau *petunjuk mutlak* dan disebut *hidup* dan *cahaya*,⁶⁶ sebagaimana yang dimaksudkan dalam firman Allah, QS. al-An'am: 122:

أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾

"Dan apakah orang yang sudah mati, kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya. Demikianlah kami jadikan orang yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan."

Juga sebagaimana firman-Nya, QS. al-Zumar: 22:

أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ

"Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya".⁶⁷

⁶⁶ Majid Fakri, *Etika...*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 86.

⁶⁷ al-Ghazali, *Mizah...*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409H/1989M), hlm.102.

e. Pengetahuan

Pengetahuan dalam al-Qur'an bukan hanya menguraikan persoalan-persoalan intelektual dan kognitif saja, tetapi menyatukan aspek-aspek spiritual dan praktis persoalan manusia. Karena alasan ini, al-Qur'an sering memasukkan iman, cahaya (*Nur*) dan petunjuk (*huda*) ke dalam bidang semantiknya.⁶⁸

Tanpa menolak kehebatan "relatif" dari kekuatan teoritis atau kognitif jiwa, al-Ghazali dalam *mizan* dan karya-karya lainnya menyatakan, bahwa sumber utama pengetahuan adalah Tuhan, yang telah menganugerahkannya kepada manusia melalui berbagai cara. Tugas utama manusia adalah mempersiapkan jiwa secara konstan untuk siaga menerima cahaya Tuhan dengan membersihkannya dan memelihara kemurnian serta kesuciannya.⁶⁹

Dalam kitab *Syarah 'Ajaib al-Qalb*, al-Ghazali menyatakan bahwa, tujuan pensucian hati adalah untuk memperoleh cahaya-cahaya keimanan di dalam hati, atau munculnya cahaya ma'rifat.⁷⁰ Sebagaimana yang dimaksud dalam firman-Nya, QS. Al-An'am: 125 dan QS. Al-Zumar: 22:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

"Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam." (QS. Al-An'am: 125)

⁶⁸ Wan Mohd. Noor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan dalam Islam*, cet.I, Terj. Munir, (Bandung: Pustaka Pelajar, 1989), hlm.71.

⁶⁹ Majid Fakri, *Etika...*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 12.

⁷⁰ Al-Ghazali, *Ihya' ...III*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 17.

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ

"Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya". (QS. Al-Zumar: 22)

Lebih lanjut al-Ghazali menyatakan:

"Adapun pengetahuan-pengetahuan (ma'rifat) adalah cahaya. Dan karenanya orang mu'min tidak berjalan menuju perjumpaan dengan Allah kecuali dengan cahaya mereka masing-masing".

Allah berfirman, (QS. Al-Hadid: 12) :

يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ

"Cahaya mereka berjalan (dan bersinar) di hadapan dan di sebelah kanan mereka".

Hal ini dipertegas lagi dengan pernyataannya, bahwa cahaya adalah kunci dari kebanyakan pengetahuan. Barangsiapa menyangka bahwa *kasyf* bergantung pada argumen-argumen, sebenarnya telah mempersempit rahmat Tuhan yang demikian luas. Cahaya yang dimaksud adalah cahaya yang disinarkan ke dalam hati seseorang.⁷¹

Cahaya selalu menjadi kiasan spiritual dan digunakan untuk menunjukkan pengetahuan sebagai lawan dari kegelapan (*zulumat*) yang

⁷¹ Lihat al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, (Beirut: Dar al-Maktabah al-Sya'biyah, t.th.), hlm. 71.

berarti kebodohan,⁷² sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS. Al-Baqarah:

257:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ
الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ

"Allah adalah pelindung orang-orang yang beriman; Dialah yang mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman) yang terang. dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah tagut (syaitan), yang mengeluarkan mereka dari cahaya ke kegelapan (kekafiran)".

Kata *Nur* dalam al-Qur'an 24:35 secara metaforis menunjuk kepada Allah sebagai cahaya langit dan bumi.

Menurut al-Ghazali, dalam ayat tersebut Allah menamakan (menyerupakan) akal dengan *Nur*. Allah juga menamakan ilmu pengetahuan yang diperoleh dari akal dengan sebutan *ruh*, *wahyu* dan *kehidupan*,⁷³ sebagaimana firman-Nya, QS. Al-Syura': 52.

وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَاۙ

"Dan Demikianlah kami wahyukan kepadamu wahyu (Al Quran) dengan perintah kami".

Dan firman-Nya QS. al-An'am: 122:

اَوْ مِّنْ كَانَ مِثٖتًا فَاَحْيَيْنٰهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُورًا يَّمْشِيۡ بِهٖۙ فِى النَّاسِ

⁷² Wan Mohd. Noor Wan Daud, *Konsep...*, (Bandung: Pustaka Pelajar, 1989), hlm.71.

⁷³ Al-Ghazali, *Ihya' ...I*, hlm. 119. lihat juga al-Ghazali, *Mizan...*, hlm. 102.

"Dan apakah orang yang sudah mati, Kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia..."

Perumpamaan dalam ayat-ayat ini adalah untuk mengilustrasikan *Nur* dalam hati orang-orang mu'min, begitu juga menurut al-Ghazali. Hal ini bisa dilihat ketika ia mengutip *qira'at* Abdullah ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'ab,⁷⁴ yakni sebagai berikut:

Abdullah ibn Mas'ud membaca ayat tersebut berikut:

"Perumpamaan cahaya Allah di dalam hati orang-orang mu'min seperti miskyat di dalamnya".

Sedangkan Ubay ibn Ka'ab membacanya sebagai berikut:

"Perumpamaan cahaya hati orang-orang yang beriman seperti miskyat di dalamnya".

Pendapat para mufasir berbeda-beda ketika menafsirkan kalimat

. Namun, secara mayoritas mereka sepakat menafsirkan kata *Nur* dengan pengertian hidayah. Dalam hal ini, Muhammad Asad menegaskan: "ayat ini menyinggung pencerahan (*illumination*), di mana Tuhan, sebagai Kebenaran Mutlak, memberikan petunjuk kepada jiwa dan perasaan orang yang

⁷⁴ Lihat al-Ghazali, *Miskyat...*, hlm. 280.

dikehendaki.⁷⁵ Di antara mereka ada juga yang menafsirkan, bahwa yang dimaksud dengan cahanya-Nya adalah pengetahuan-pengetahuan (*al-ma'arif*) dan ilmu-ilmu (*al-'ulum*) yang dilimpahkan oleh Allah 'Azza Wa jalla ke dalam hati orang yang beriman. Adapun penyandaran pengetahuan dan ilmu kepada Allah, disebabkan yang melimpahkannya adalah Allah.⁷⁶

2. Perumpamaan *Misykat*, *Mishbah*, *Zujajah*, *Syjarah Mubarakah*, *Al-Zayt*

Dalam risalah sufistiknya, *Misykat al-Anwar*, al-Ghazali mengajukan dua pokok pembahasan: *pertama*, penjelasan tentang rahasia perumpamaan-perumpamaan itu. *Kedua*, menguraikan tingkatan-tingkatan ruh cahayawi manusia dan derajat cahayanya untuk memahami tamsil yang terdapat dalam al-Qur'an Surat al-Nur (24): 35, sebagai pemaknaan (*ta'wil*) atas perumpamaan; *al-misykat*, *al-zujajah*, *al-mishbah*, *al-zait* dan *al-syjarah*. Menurut al-Ghazali barang siapa yang dapat menyingkap hakikat, niscaya dengan mudah akan mampu menyingkap perumpamaan yang ada dalam al-Qur'an.⁷⁷ Berkenaan dengan ini Ibnu Athaillah berpendapat bahwa *Nur* yang tersimpan dalam hati datang dari cahaya yang langsung dari khazanah-khazanah keghaiban.⁷⁸ Untuk menyingkap rahasia perumpamaan ini, istilah dua alam harus diketahui sebelum menjelaskan tingkatan ruh manusiawi.

⁷⁵ Lihat al-Alusi, *Ruh...*, hlm. 242-243.

⁷⁶ al-Ghazali, *Misykat...*, hlm. 285-287.

⁷⁷ Al-Ghazali, *Misykat...*, hlm. 275.

⁷⁸ Labib MZ, *Samudera Ma'rifat Syarah al-Hikam Ibnu Atho'* (Surabaya: Tiga Dua, 2001), hlm. 165.

Namun Ibnu 'Arabi mengingatkan agar tidak seorang pun boleh membuat perumpamaan kecuali mereka yang mengetahui Tuhan, orang yang diajari Tuhan. Mereka adalah para Nabi, para Wali, dan tahapan ini berada di luar tahapan kemampuan rasional.⁷⁹ Dua alam yang dimaksud disini adalah alam ruhani dan jasmani, bila dilihat dari sisi eksistansinya. Bisa juga dikatakan sebagai alam akal (*'alam al-'aqli*) dan alam indra (*'alam al-hissi*), bila dilihat dari sisi indera. Demikian juga, bila dilihat dari sudut pandang arah, dua alam ini bisa disebut sebagai alam atas (*'alam al-'ulwi*) dan alam bawah (*'alam al-sufli*).⁸⁰ Dua alam ini selalu ada hubungan erat. Fungsi alam inderawi hanyalah media pendakian ke alam akal. Sementara fungsi alam akal dalam tataran pendakian spiritual merupakan wahana untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Jika media ini tertutup (tidak dilewati), maka mustahil bagi seseorang untuk menginjakkan kakinya di wilayah *hadlirah al-Qudsy* (ruang kesucian illahi). Padahal memasuki wilayah *hadlirah al-Qudsy* merupakan syarat keberhasilan mendekatkan diri dan sampai kepada Allah Swt (*hadlirah al-Rubbubiyah*).⁸¹

Hal ini sama dengan ungakapan: *'alam syahadah* perumpamaan bagi *a'alam malakut*. Jika kedua alam ini terdapat kesamaan, maka perumpamaan yang paling tepat untuk alam syahadah adalah matahari, bulan dan bintang, sebab benda-benda itu dapat dilihat oleh mata inderawi. Sedangkan

⁷⁹ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi* (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hlm. 135.

⁸⁰ Al-Ghazali, *Misyka'...*, hlm. 280.

⁸¹ Al-Ghazali, *Misyka'...*, hlm. 280.

perumpamaan bagi alam *malakut* adalah *malakut* (jauhar nurani) ialah esensi nurani yang mulia dan tinggi.⁸² Dari jauhar nurani ialah memancar cahaya kepada manusia. Tentu saja manusia yang mendapatkan pancaran cahaya jauhar nurani ini, ketika sudah sampai di alam malakut, dan pada saat itu juga, orang-orang yang memiliki esensi nurani (*al-Arbab*) melangkah menuju *Rabb al-Arbab*. Cepat atau lambat *al-Arbab* ini sampai ke *Rabb al-Arbab*, tergantung kualitas dari jauhar nurani yang dimilikinya.⁸³ Di atas sudah dikatakan bahwa ada alam syahadah dan alam malakut, maka pengertian yang lebih luas dan dalam, ketika kita sudah sampai pada pemahaman, Allah adalah cahaya Langit dan Bumi . maksud dari

"Allah" dalam pandangan Ibnu Sina adalah pada diri-Nya kebaikan, dan ia juga merupakan penyebab untuk semua kebaikan. Sebaliknya Ibnu Sina memahami firman Allah Swt: "Langit dan Bumi" adalah penyebutan untuk keseluruhan yang ada.⁸⁴

Untuk bisa memahami ayat cahaya di atas al-Ghazali membagi lima tingkatan cahaya manusia. Al-Ghazali dalam pembagian lima tingkatan cahaya ini terlepas terpengaruh oleh pembagian akal menurut al-Farabi.⁸⁵ Al-

⁸² Al-Ghazali, *Misykat...*, hlm. 281.

⁸³ Al-Ghazali, *Misykat...*, hlm. 281.

⁸⁴ Nurcholis Madjid, *Kahasanah Intelektual Islam...*, hlm. 143.

⁸⁵ Dalam hal ini, akal menurut al-Farabi adalah pertama adalah akal manusia, kedua akal daya usaha, ketiga akal penggerak, keempat akal daya upaya dan kelima akal kenabian. Selanjutnya lihat Oemar Amin Hoesen, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 105.

Ghazali menyebutkan lima tingkatan ruh manusia sebagai padanan dari perumpamaan tersebut, yakni;

Pertama, Ruh inderawi, berfungsi menerima sesuatu yang dikirim pancaindera. Ruh ini merupakandasar makhluk hidup. Oleh karena itu, " *misykaṭ*"⁸⁶ adalah perumpamaan yang paling tepat untuk ruh yang berada di alam kasat mata.⁸⁷

Kedua, Ruh Khayali berfungsi merekam keterangan/informasi yang diberikan pancaindera, kemudian menyimpannya, selanjutnya dikirim ke ruh akal disaat memerlukannya. Ruh khayali ini memiliki tiga sifat: ia berasal dari materi alam rendah yang pekat, ia bisa dijernihkan, diperhalus, dan dirapikan; serta obyek-obyeknya memiliki ukuran, bentuk, dan dimensi yang tak terbatas, dan secara pasti dihubungkan dengan subyek dalam jarak tertentu, sehingga dapat menerima pancaran cahaya dan ia berfungsi untuk menghimpun berbagai perumpamaan imajinatif untuk kepentingan ilmu pengetahuan akal, yang bersifat korporal (non spiritual) yang menjadi pengahalang bagi cahaya akal murni, yang memahami kategori tentang arah, kuantitas, dan jarak. Ruh ini dimiliki oleh sebagian binatang dan tidak dimiliki oleh bayi yang baru

⁸⁶ Kata *Misykat* dipahami oleh ulama dalam arti *lubang/celah yang tidak tembus*. Kata ini adalah salah satu kata non Arab yang digunakan al-Qur'an. Sementara ulama berpendapat bahwa ia berasal dari bahasa Habasyah/Ethiopia. Ada juga yang berpendapat bahwa maknanya adalah tiang yang dipucuknya diletakkan lampu. Pendapat lain menyatakan bahwa ia adalah besi tempat meletakkan sumbu dalam lampu semprong. Namun pendapat pertama itulah yang paling populer dan sesuai, karena seperti yang dikemukakan di atas, celah yang tidak tembus menjadikan nyala lampu tidak diterpa angin yang dapat memadamkannya, dan membantu pula menghimpun cahaya dan memantulkannya kearah tertentu. Lihat Quraisy Syihab, *Tafsir al-Misbah...* hlm. 345.

⁸⁷ *Misykaṭ* (relung), menurut Ibnu Sina adalah intelek material dan jiwa rasional, yang hubungannya terhadap intelek *mustafad* seperti hubungan relung terhadap cahaya. Lihat, Nurcholis Madjid, *Khasanah...*, hlm. 143.

menyusu. Dari sifat-sifat ruh khayali tersebut, bisa diketahui sebagai tamsil dari *al-Zujajal*⁸⁸ (kaca)⁸⁹.

Ketiga, Ruh Aqli berfungsi mencerap pengetahuan-pengetahuan aksiomatis, yang memberikan tentang gagasan-gagasan illahi. Dan dapat menyadap makna-makana di luar indera dan khayal. Ruh ini dimiliki oleh hewan, bayi atau anak-anak kecil. Karena ruh akal ini berfungsi untuk menangkap makna-makna mulia bersifat ilahiah. Untuk itu perumpamaan yang paling tepat bagi ruh ini adalah "pelita" tamsil dari *al-Misbah*⁹⁰ (*al-siraj*), sebagaimana para nabi disebut sebagai *Siraj al-Munir* (pelita penerang).

Keempat, Ruh Fikri (ruh pemikiran) berfungsi sebagai akal pada tingkat berfikir argumentasi. Buah dari ruh ini menimbulkan pemikiran-pemikiran dualisme, tesis dan anti tesis, kemudian timbullah sintesis. Kekhasannya dimulai dari satu proposisi, kemudian mencabang menjadi dua, yang keduanya menjadi empat, dan seterusnya, sampai dengan proses pembagian logis yang amat banyak, akhirnya ia membawa pada kesimpulan-kesimpulan yang pada gilirannya menjadi sumber-sumber penghasil kesimpulan, yang selanjutnya menerima adanya proses kontinuitas (proses yang berkelanjutan), satu demi satu. Tamsil dalam dunia kita yang sesuai dengan subyek ini adalah "al-

⁸⁸ Sedang *al-Zujajah* adalah kaca penutup nyala lampu itu (semprong), ayat diatas mendahulukan penyebutan kata *Misykah*, karena yang hendak dilukiskan adalah keadaan *Misbah* itu dengan cahaya lampu, yang di sini sangat kait berkait dengan hal-hal lain yang disebut sesudahnya. Lihat Quraisy Syihab, *Tafsir al-Misbah*... hlm. 345.

⁸⁹ Sebab kaca adalah salah satu bentuk kebeningan yang dapat menerima wahyu, Lihat Nurcholis Madjid, *Khasanah*..., hlm. 144.

⁹⁰ *Al-Misbah* adalah alat berupa wadah/tempat menyalakan sumbu atau tabung. Lihat Quraisy Syihab, *Tafsir al-Misbah*... hlm. 345

syajarah”, dan tentu saja tidak dapat dianalogikan dengan pohon-pohon semacam apapun, kecuali *zaitun*⁹¹. Alasan analogi ini adalah andalan dari hasil buah Zaitun itu pada minyaknya, yang merupakan materi bahan bakar yang menghidupkan pelita, dan memilki kekhasan ini, sebagaimana semua minyak lain, bahwa ia melipatgandakan cahaya. Jika orang-orang memberi sifat ”diberkati” secara khusus untuk pohon-pohon yang mempunyai sifat berbuah melambangkan sifat infinit (azali) yang absolut sudah sepantasnya menyandang predikat ’diberkati’. Detail penjelasan dari proposisi intelektual murni ini sudah melepaskan dari konsep-konsep tentang: relasi, ruang, dan jarak, proses di dalam tataran ini dilambangkan dengan Pohon (yang menjadi *Musyabbah bihi*) yang dilambangkan secara tepat oleh ayat disebut dengan *’tidak berasal dari timur maupun barat’*.

Kelima, Ruh Suci Kenabian (*al-ruh al-Qudsiyyah al-Nabawiyyah*) adalah ruh yang khusus dimiliki oleh para nabi dan sebagian para wali. berfungsi menerima pengetahuan hakikat yang tak dapat dijangkau oleh Ruh 'Aqli dan Ruh Pemikiran, di dalam ruh suci kenabian ini akan terbuka hukum-hukum akhirat, tersingkapnya catata-catatan gaib (*lauh al-mahfudz*) dan pengetahuan-pengetahuan tentang kerajaan langit dan bumi, yang bisa dipastikan akal pemikiran tidak akan meraihnya. Untuk membedakan ruh pemikiran yang memerlukan pengajaran, rangsangan dan motifasi dari luar. Ruh suci kenabian inilah yang digambarkan al-Qur'an; keberadaan minyaknya saja bercahaya,

⁹¹ Pohon Zaitun adalah sebuah perumpamaan bagi kekuatan pikiran yang merupakan subyek dan bahan-bahan kegiatan intelektual, lihat Nurcholis Madjid, *Khasanah...*, hlm. 144.

meski tidak disentuh api. Sehingga diantara para nabi ada yang hampir tidak memerlukan bantuan malaikat. Demikian juga diantara para wali ada yang hampir tidak memerlukan bantuan dari para nabi. Dalam al-Qur'an, ruh suci kenabian ini sebagai tamsil dari *al-zait*.

Dengan demikian, jika tingkatan cahaya di atas membentuk suatu sistem, maka tingkatan cahaya inderawi menjadi permulaan bagi cahaya khayali, karena menduduki posisi pertama. Tingkatan cahaya ini terus naik ke atas sampai pada cahaya akal dan pemikiran. Sebagaimana perumpamaan pelita itu berada di dalam kaca dan kaca itu berada di dalam misykat. Cahaya-cahaya ini dari satu tingkat ke tingkat yang lebih tinggi hingga pada tingkatan cahaya suci kenabian, dimana cahaya yang satu berada diatas cahaya yang lainnya. Tingkatan cahaya-cahaya ini diilustrasikan oleh al-Qur'an sebagai "cahaya di atas cahaya" dari seluruh tingkatan cahaya di atas membuktikan bahwa Allah adalah cahaya langit dan bumi, sebagai sumber seluruh cahaya dan Allah hanya memberikan cahaya kepada manusia yang telah dikehendaki-Nya

⁹² Al-Ghazali, *Misykat...*, hlm. 285-287.

Dari sini, al-Ghazali tidak menyebutkan secara langsung, apa makna *Nuḥ* yang terdapat dalam ungkapan , untuk menemukan jawaban pertanyaan ini, secara implisit dapat diketahui dari; *pertama*, penjelasan al-Ghazali tentang *Nuḥ*, yang salah satunya menyebutkan *Nuḥ* sebagai 'ruh yang melihat' dan yang *kedua*, urainnya tentang tingkatan-tingkatan ruh cahayawi manusia untuk memahami perumpamaan-perumpamaan yang terkandung dalam QS. Al-Nuḥ (24): 35 di atas. Dengan demikian, dapat ditarik jawaban bahwa *al-ruh* (jiwa) manusia adalah *Nuḥ*, dan *Nuḥ* yang sesungguhnya adalah Tuhan.

Untuk memahami makna *Nuḥ* dalam pengertian al-Ghazali, tidak bisa dilepaskan dari pengertian istilah-istilah yang disebutnya sebagai *al-'aql*, *ruh*, *nafs* dan *al-qalb*.

Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* dan *Misykat al-Anwar*, al-Ghazali menjelaskan bahwa keempat term tersebut menunjukkan satu pengertian dan melambangkan satu hakikat. Hakikat yang satu ini adalah *latifah rabbaniyah* yang disebut 'jiwa' (*nafs*). Jadi al-Ghazali menggunakan keempat term tersebut untuk esensi manusia.

Pemaknaan al-Ghazali terhadap lafaz *Nuḥ* dalam QS. 24:35, sekilas nampak adanya perbedaan. Kali pertama, ia menyerupakan *Nuḥ* dengan akal, dan pada kesempatan lain ia menamakan dengan *ruh*. Nampaknya, akal yang dimaksud al-Ghazali di sini adalah akal dalam pengertian yang sebenarnya, yakni berupa cahaya penglihatan batiniah, yang dengannya Allah dan para

rasul-nya dikenal, atau cahaya iman.⁹³ Sedangkan pengertian *ruh* adalah sesuatu yang halus yang berkemampuan mengetahui (*al-'alimat al-mudrikat*) pada manusia.⁹⁴

Dalam *al-Munqiz*, sebagaimana dikutip oleh Ali Issa Othman, al-Ghazali menyebut pengetahuan seperti itu (kenabian) sebagai ruh-ruh yang memancarkan cahaya-cahaya. Ruh-ruh tersebut mengandung cahaya dan menerangi segala sesuatu yang ada sehingga dapat diketahui.⁹⁵ Dengan demikian, kedua term tersebut menunjuk kepada kemampuan, potensi untuk mengetahui yang ada pada manusia, juga menunjuk pengetahuan itu sendiri, maka dapat disimpulkan bahwa pemaknaan al-Ghazali terhadap *Nur* yang dimaksud adalah pengetahuan, *al-ma'rifat*.

Kembali pada persoalan tentang penafsiran kalimat

pemaknaan al-Ghazali atas lafaz dalam kalimat tersebut, parallel, sejalan dengan yang menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan 'cahaya-Nya' adalah pengetahuan (*al-ma'rifat*) dan ilmu (*al-'ilmu*) yang dilimpahkan oleh Allah ke dalam hati orang-orang beriman.

⁹³ Di dalam hati ada satu *gharizah* yang disebut 'cahaya ketuhanan' (*nur al-Ilahi*), yang mana *gharizah* tersebut kadang juga disebut sebagai akal, penglihatan batin (*basirah batiniyyah*), iman dan keyakinan. Lihat Victor Said Basil, *al-Ghazali Mencari Ma'rifat*. Terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), hlm. 28.

⁹⁴ Al-Ghazali, *Ihya' ...III*, hlm. 4-5.

⁹⁵ Ali Issa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Terj. Johat Smit dkk., (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 78.

Berbeda dengan di atas, Iqbal menawarkan bentuk penafsiran yang lain ketika menjelaskan penggambaran Tuhan sebagai cahaya. Ia menyatakan bahwa, cahaya⁹⁶ merupakan *approach* yang paling mirip dengan jelas Yang Mutlak. Oleh sebab itu, metaphor "cahaya" seperti yang dikenakan pada konsep tentang Tuhan dalam tinjauan pengetahuan modern, harus dipakai untuk menyatakan Kemutlakan dan bukan Kemaha-Hadiran Tuhan, yang mudah terseret kearah penafsiran panteistik.⁹⁷

C. Penjelasan hadis Tentang Symbolisme “Tujuh Puluh Ribu Selubung”

Dalam upaya penyikapan hijab, berkenaan dengan hijab yang ada mengantarai Tuhan dengan hamba-Nya, dan ini merupakan penjelasan atau tafsir sufistik terhadap sebuah hadist Nabi Saw:

98

"Allah memiliki tujuh puluh ribu hijab cahaya dan kegelapan. Kalau hijab ini tersingkap kepada mereka, niscaya keagungan wajah-Nya akan membakar siapa saja yang matanya memandang-Nya."

⁹⁶ Ilmu Fisika modern menyatakan bahwa kecepatan cahaya adalah tak terlampaui dan hal ini berlaku sama bagi setiap peninjau (peneliti) walaupun mereka menggunakan sistem penyelidikan gerakan apapun juga. Lihat Muhammad Iqbal, *Rekontruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Alih bahasa. Ali Audah, dkk., (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), hlm. 119-120.

⁹⁷ Muhammad Iqbal, *Rekontruksi...*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), hlm. 119-120.

⁹⁸ Namun, dalam bagian pertama, sebelum ia berbicara secara tafsir cahaya ini, al-Gazali mendiskusikan secara panjang lebar makna kata "cahaya." Sedangkan pada bagian kedua, ia menjelaskan komprehensif satu persatu dari tujuh puluh hijab yang disinggung dalam hadis tersebut. lihat Abu Hamid al-Gazali, "Misykat al-Anwar" dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Gazali*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 269.

Dengan penuh perasaan Imam al-Ghazali mengucapkan kata-kata bijak: “Wahai orang lalai dan terhajab dari kelezatan ma’rifat bahwa kekasih-kekasih Allah bersikap sangat bebas kepada-Nya, sebagaimana seorang bersikap sangat bebas kepada kekasihnya”.⁹⁹ Untuk menyikap hijab atau tabir yang membatasi antara Allah dengan makhluk-Nya, para sufi membuat sistem yang dikenal dengan istilah: *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*.¹⁰⁰ *Takhalli* adalah upaya seseorang untuk membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, seperti hasad, riya’, sombong, ujub pemaarah, buruk sangka dan lain-lain. Sesuai dengan firman Allah Swt: “Sesungguhnya berbahagialah orang yang mensucikan jiwanya dan sungguh merugilah orang-orang yang telah mengotori jiwanya.” (QS. Al-Syams 110). *Tahalli* berarti upaya seseorang untuk mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji, misalnya taubat, syukur, ikhlas, ridha, sabar, hidup sederhana, tawakal, mahabbah dan lain-lain. Dalam al-Qur’an dan hadis banyak diterangkan mengenai *tahalli* ini. Sedangkan makna *tajalli* adalah orang-orang yang telah melaksanakan *takhalli* dan *tahalli* secara baik dan sempurna dengan latihan (*riyadah*) dan *mujahadah* dengan terus menerus, sehingga dia sampai kepada tingkat hakikat yang akhirnya menjadi kekasih Allah Swt. (QS. Al-A’raf: 147), dikalangan orang-orang tasawuf menunjukkan *tajalli*.¹⁰¹ Sesuai dengan surah an-Nur : 35, orang-orang yng

⁹⁹ Al-Ghazali, *Sirr al-‘Amiñ wa Kasyf ma fi al-Darain* dalam *Samudra Pemikiran al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), hlm. 411.

¹⁰⁰ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1998), hlm. 67.

¹⁰¹ Djaman Nur, *Tasawuf dan Tarekat Naqsyabandiyah*, (Medan: Usu-Press, 1998), hlm. 238-241.

sedang mendekati diri kepada Allah Swt harus memperoleh pancaran cahaya *tajali*-Allah, baik dengan *tajalli af'al, asma', sifat* dan sampai pada *tajalli* Dzat Allah Swt, karena Allah adalah cahaya langit dan bumi.

Menurut al-Ghazali, Allah dalam, oleh, dan untuk dirinya adalah agung. Tapi, hijab yang dimaksud hadis bukan dilihat dari sudut pandang makhluknya yang berada pada posisi terhibab dari diri-Nya. Secara keseluruhan pada bagian terakhir tentang hadis hijab, memuat problem paling banyak dan paling menarik bagi kajian tentang kehidupan batin, pemikiran, dan keyakinan-keyakinan al-Ghazali. Hadis ini berbicara tentang “Tujuh Puluh Ribu Tabir Cahaya dan Kegelapan” yang menutupi (*Dzat*) Tuhan dan jiwa (*ruh*) manusia. Asal-usul hadis ini searah dengan pandangan Neoplatonik, dan oleh sebab itu secara menyeluruh ia cenderung pada bentuk pemikiran gnostik dan teosofikal yang segera mempengaruhi Sufisme Mulim, setelah usahanya yang kerang berhasil dalam memahami Kristiani ortodoks. Tampaknya para penganut mistisme Muslim telah menyambut hadis tersebut dengan penuh gairah, meskipun mereka menafsirkannya secara beraneka ragam. Untuk melakukan penafsiran teosofis yang secara menyeluruh bersifat Neoplatonik, sebagaimana yang diuraikan oleh para pengikut Rifa’iyyah, tulisan penerjemah “*Way of a Mohammedan Mystic* (Jalan Mistik Islam) mungkin bisa dirujuk.¹⁰² Menurut versi ini, jiwa (*ruh*), dalam pendakiannya menembus tujuh lapisan Jalan penyatuan dengan Tuhan, pada setiap lapisan ia menyibak 10.000 dari tabir-tabir ini, pertama tabir-tabir kegelapan dan

¹⁰² lihat Idris shah, *Jalan Sang Salik di Musim Semi: Empat Naskah Sufi Klasik*, terj. Koes Adiwijadjayanto & Wahyudi, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 90.

kemudian tabir-tabir cahaya. Setelah itu jiwa (ruh) murni berdiri berhadapan langsung dengan Tuhan, dengan Wujud Mutlak, seperti Matahari yang tidak ditutupi dengan cahaya murni. Al-Ghazali melihat persoalan dengan cara yang lain. Menurutnya, tabir-tabir itu memiliki variasi yang membentuk sifat-sifat golongan orang yang bervariasi sesuai dengan level sejauh mana tabir-tabir itu dapat menghalanginya dari yang Haq. Klasifikasi golongan manusia menurut sifat-sifat itu memberikan indikasi yang cukup tentang sisi terdalam pemikiran al-Ghazali mengenai manusia, doktrin-doktrin, agama, dan sekte-sekte. Pada tahapan ini yang berbicara bukanlah (imam) madzhab yang ortodoks, penganut dogma yang ketat, dan *mutakallimun* (ahli kalam) yang kaku. al-Ghazali sepertinya tengah berbicara keras terhadap jiwanya sendiri, atau kepada sekelompok murid (lingkaran eksklusif sesama penganut ajaran sufisme). Pandangan-pandangan al-Ghazali itu hamper-hampir tidak lebih daripada sekedar *out line* (garis besar) yang harus dicermati kembali. Dia membagi umat manusia kedalam empat golongan: mereka yang tertabir oleh kegelapan murni; mereka yang tertabir oleh kegelapan dan cahaya; mereka yang tertabir oleh cahaya murni; dan mereka yang telah mencapai “penglihatan” terhadap yang tak tertabir. Setiap baris dari kelompok ini patut mendapatkan dan menuntut kajian yang mendalam. Tidakkah mungkin memberikan kajian yang rinci disini, tapi disini al-Ghazali memulai dari dasar dan menyusun tangga-cahaya, tingkatan demi tingkatan, sampai pada puncaknya. Dengan demikian dia menyusun suatu penjenjangan sifat dasar manusia dan kepercayaan manusia dalam hubungannya dengan

upaya pendekatan mereka terhadap kebenaran mutlak.¹⁰³ Dalam hal ini al-Ghazali membagi orang-orang yang tertabiri terdiri dari empat golongan, diantaranya:

Golongan I

Mereka yang tertabiri oleh tabir-tabir kegelapan murni:

Kaum Atheis:

- a. Para filosof naturalis yang bertuhankan Alam.
- b. Orang-orang egoistis (*ananiyyah*) yang mempertuhankan hawa nafsunya, yang terbagi menjadi:
 1. Orang-orang yang menuhankan nafsu-nafsu birahi (sifat-sifat *hayawaniyyah*).
 2. Orang-orang yang menuhankan kekuasaan (Bangsa Arab, sebagian suku Kurdi, dan beberapa orang bodoh), (sifat-sifat kejam).
 3. Orang-orang yang menuhankan uang (kekayaan)
- c. Orang-orang yang menuhankan kemegahan dunia.

Golongan II

Mereka Yang Tertabiri Oleh Perpaduan Tabir-Tabir Kegelapan Dan Cahaya

A. Mereka Yang Kegelapannya Berasal Dari Indera

1. Para penyembah berhala (Kategori kaum Politeis Helenik (dan orang Hindu)

¹⁰³ lihat Idris shah, *Jalan Sang Salik di Musim Semi: Empat Naskah Sufi Klasik, terj. Koes Adiwijadjayanto & Wahyudi*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 91.

2. Para penyembah benda-benda mati dari keindahan fisik (sebagian dari suku-suku Turki yang paling terasing)
3. Para penyembah api (bangsa Majusi)
4. Para penyembah Bintang (penyembah-Bintang dari Harran: orang-orang Sabian)
5. Para penyembah Matahari
6. Para penyembah cahaya, yang mengakui kekuatan dualistic azali yang sisi lainya mengandung kegelapan korelatif tertinggi, (kaum Zoroastrian yang mengultuskan Ormuds dan Ahriman)

B. Mereka Yang Kegelapannya Berasal Dari Dalam Imajinasi

(Yang Menyembah Satu Wujud Tunggal, Yang Duduk (Secara Renggang) Di Atas Singgasana)

1. Kaum Korporealis (*Mujassimah*), yaitu madzhab Hanbali yang ekstrim: kaum Zahiriyah
2. Kaum Karramiyah
3. Mereka yang menolak semua gagasan spasial (ruang) berkenaan dengan Allah kecuali “atas-sana” yang dipahami secara literal (Ibnu Hanbal¹⁰⁴-madzhab Hanbali¹⁰⁵)

C. Mereka Yang Kegelapannya Berasal Dari Akal (Yang Diskursif)¹⁰⁶

¹⁰⁴ Faisal at-Tafriqah..., hlm.10.

¹⁰⁵ Ibnu Rusyd menambahkan pada ini (dengan keadilan) al-Qur'an; Muhammad sendiri, "Para Salaf as-Sholih", al-Asy'ari; dan kaum Asy'ariah awal "sebelum masa Abul Ma'ali", kata Ibnu Rusyd, yaitu masa al-Juwaini, Imam al-Haramain, Syeikh al-Ghazali, w.478 (lihat *al-Kasyf'an Manahij al-Adilah*, ed.Muller, hlm. 65, edisi Kairo, hlm. 54.

(beragam jenis *Mutakallimin*)

1. Kaum antropomorfis yang menyakini tujuh sifat Allah, seperti: *al-Sam'* (Maha Mendengar), *al-Bashar* (Maha Melihat), dan khususnya *sifat al-Kalam*. Mereka yang mengatakan bahwa firman Allah memiliki huruf dan suara seperti perkataan kita, (kaum Literalis awal; kaum Hanbali; kaum Asy'ariyah awal).
2. Mereka yang mengatakan bahwa firman Allah serupa perkataan mental manusia (*hadis an-nafs*); kaum Asy'ariah akhir.

Golongan III

Mereka Yang Terselubungi Oleh Cahaya Murni (Yaitu Bersih Dari Segala Antropomorfisme (*Tashbih*))

1. Mereka yang berpendapat bahwa teks-teks kitab suci yang menerangkan sifat-sifat Allah diterima apa adanya (prinsip *at-tawaquf*). Dengan menolak untuk lebihjauh memberikan batasan tentang makna teks-teks yang telah diterangkan oleh Allah itu. di dalm menjawab pertanyaan, "Siapakah Allah, yang menjadi Tuhan Alam semesta?" mereka yang berkata, " Allah; yang melampaui gagasan-gagasan tentang sifat-sifat di dalam teks lahirnya; Dia yang menjadi Penggerak dan Pengatur Langit." (Hasan al-Bishri, asy-Syafi'I, dan pengikut lain yang memegang prinsip akidah *bila kaifa*)
2. Mereka yang setingkat lebih tinggi daripada yang pertama, dalam menyatakan bahwa Allah adalh penggerak *premium mobile* semata

¹⁰⁶ Karena menurut al-Ghazali aksiomata dari akal murni adalah tidak sempurna. Lihat hlm. 10, dan sebuah bab otobiografis penting dekat bagian *Awal al-Munqidz*.

(Langit Kesembilan yang Tertinggi), yang menyebabkan gerakkan Langit Kedelapan, yang diperantarai oleh Malaikat. (kaum filosof sufi; al-Farabi)

3. Mereka yang berdiri lebih tinggi daripada mereka semua, yang, menempatkan sosok Malaikat utama di tempat Allah. Yang sekarang menggerakkan langit-langit dengan *memerintahkannya* Malaikat utama, tetapi tidak dengan segera oleh tindakan langsung. (kaum filosof sufi; al-Ghazali sendiri ketika *coram populo* (*al-Munqidz*, hlm. 11)

Golongan IV

Mereka Yang Tak Terselubungi, Yang Mencapai Maqam Yang Tinggi

Mereka yang tidak member predikat *apapun* kepada Allah, dan menolak untuk mempercayai bahwa Dia bahkan mengeluarkan aturan untuk pergerakan *premium mobile*. Sang Pemberi perintah *Mutha'* ini sekarang adalah Wali, yang berhubungan dengan Wujud Yang Mutlak sebagaimana Matahari dengan unsur cahaya esensial atau batubara yang hidup dengan unsure api.

1. Para ahli yang melanggengkan kesadaran-diri mereka dalam peleburan diri mereka ke dalam Yang Mutlak ini, adapun lainnya akan binasa.
2. Para ahli yang kesadaran-dirinya juga binasa (yang paling sedikit diantara sedikit" (*Khawwashu al-Khawwash*); al-Hallaj dan kaum Mistikus ekstrem lain;
 - a) Yang sampai pada keadaan ini dengan satu lompatan—sebagaimana yang dilakukan Ibrahim "al-Khalik",

b) Yang sampai pada keadaan ini melalui tahapan-tahapan—
sebagaimana dilakukan Muhammad “al-Habib” (saat *Mi'raj*).¹⁰⁷

Dari hasil kerangka tentang kelas-kelas mereka yang terselubung oleh selubung-selubung; dan tidaklah aneh jika, setelah semua maqam ini sepenuhnya diklasifikasikan dan tabir-tabir mistik penyiarah sepenuhnya di tunjukkan, jumlah kelas akan ditemukan sampai tujuh puluh ribu. Akan tetapi, jika mengamati dengan seksama, bahwa diantara mereka tidak satupun yang berada di luar pembagian . karena sebagaimana telah kita tunjukkan, mereka pasti diselubungi oleh sifat-sifat manusia sendiri; atau oleh indera-indera, imajinasi, akal diskursif atau oleh cahaya.

¹⁰⁷ lihat Idris shah, *Jalan Sang Salik di Musim Semi: Empat Naskah Sufi Klasik*, terj. Koes Adiwijadjayanto & Wahyudi, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 92-95.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan persoalan-persoalan yang tercantum dalam rumusan masalah dan seluruh pembahasan skripsi ini, maka dapat diambil beberapa kesimpulan, sebagai berikut:

Pertama, sebagian besar dalam menafsirkan ayat-ayat tentang *nur* yang menjadi bahasa tamsil dalam al-Qur'an, al-Ghazali tetap berpegang pada makna *zahir* yang ditunjukkan oleh ayat-ayat tersebut, sehingga pemaknaan yang ia kemukakan masih sejalan atau senada dengan makna-makna *nur* yang menjadi penafsiran mayoritas mufassir. Adapun makna-makna tersebut yaitu: *Allah; al-Qur'an; Muhammad, para Nabi dan Ulama'; Hidayah dan Pengetahuan (al-Ma'rifat)*. Makna yang terakhir ini, merupakan makna esoteris atau ta'wil dari kata *nur* sebagai bentuk penafsiran, penta'wilan yang bernuansa sufistik-filosofis. *Al-Ruh al-'Aql* adalah *nur* dan *al-ruh* adalah *al-lutfu* (sesuatu yang halus) yang bersifat immateri (*rabbani*) sebagai unsur yang memiliki potensi untuk mengetahui (*al-'alimat al-mudrikat*) yang terdapat pada manusia. Buah atau hasil dari 'sesuatu' ini disebut pengetahuan. Antara pengetahuan sebagai hasil dan sesuatu yang menghasilkan pengetahuan tidak bias dipisahkan, sehingga pengetahuan juga adalah *nur*, karena dengan pengetahuan ini sesuatu yang samar (tidak diketahui) menjadi tampak dan jelas.

Kedua, al-Ghazali memiliki pandangan bahwa ada cakupan yang luas dalam menafsirkan al-Qur'an. Al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin. Penafsiran eksoteris atau tafsir dzahir dipandang tidak memadai untuk mengungkap makna batin dan bukan merupakan akhir dari sebuah penafsiran, sehingga diperlukan penafsiran esoteris (ta'wil) yang berfungsi sebagai penyempurna pemaknaan. Namun, dalam melakukan penafsiran esoteris atau dzahir ayat di samping harus memenuhi kriteria-kriteria lainnya. Terkait sufistiknya dan terkadang corak falsafi sebagai makna batin atau makna esoterisnya. Metode yang ia gunakan dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut merupakan sintesa antara tafsir eksoteris dengan tafsir esoteris dan antara corak sufistik dengan corak falsafi. Usaha sintesa ini ia lakukan sebagai respon terhadap kondisi umatnya yang diliputi fanatisme golongan yang cukup mengkhawatirkan. Dengan usaha ini ia berusaha meminimalisir hal itu. Dalam memberikan makna esoteris (ta'wil), ia sangat memperhatikan kondisi atau tingkat intelektualitas umatnya. Ayat-ayat tentang *nur* yang termasuk kategori ayat *Jawahir* (mengenai ke-Tuhan-an), ia mengarahkan pemaknaan tersebut kepada makna majazi melalui metode tamsil, perumpamaan.

B. Saran-saran

Setelah melewati proses pembahasan dan kajian tafsir dari beberapa karya al-Ghazali, maka dalam upaya pengembangan kajian dan penelitian tafsir berikutnya, beberapa saran yang perlu disampaikan, yaitu:

Pertama, khusus mengenai pemikiran al-Ghazali ini, penulis menyarankan untuk mengkaji lebih lanjut pemikiran-pemikiran al-Ghazali

yang terkait dengan wacana tafsir al-Qur'an dengan lebih memfokuskan pada tema-tema (disiplin) yang termasuk ke dalam kelompok *'Ulum al-Qur'an*, juga persoalan-persoalan yang terkait dengan hadis, karena ternyata al-Ghazali juga melakukan penta'wilan terhadap hadis-hadis nabi. Dengan begitu, akan terlihat kontribusi al-Ghazali dalam diskursus kajian al-Qur'an bagi perkembangan-pemahaman al-Qur'an khususnya, juga hadis-hadis nabi, di masa sekarang.

Kedua, al-Qur'an sebagai petunjuk merupakan pandangan hidup yang menjamin kebahagiaan ummat manusia di dunia dan akhirat. al-Qur'an memiliki kemungkinan arti yang tidak terbatas, maka diperlukan pengkajian dan penelaahan yang lebih mendalam guna memahaminya. Oleh karena itu, pemahaman integral dengan memperhatikan berbagai isyarat yang ada terhadap suatu tema al-Qur'an sangat diperlukan dalam memperkaya pemaknaan dan pemahaman.

Akhirnya, dengan memanjatkan puji syukur pada Ilahi>Rabbi> penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini. Menyadari akan keterbatasan kemampuan manusia dan usaha maksimal yang telah dilakukan dengan setulus hati dan sikap terbuka, penulis menerima saran dan kritik yang positif bagi perbaikan dan penyempurnaan skripsi ini.

Harapan penulis, semoga penelitian skripsi ini dapat membawa manfaat dan memberikan bagi kontribusi bagi pemahaman penafsiran al-Qur'an, khususnya bagi penulis pada umumnya bagi pembaca semua. Semoga Allah senantiasa menunjukkan kita jalan yang menar serta senantiasa diterangi oleh cahaya-Nya.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abdul Baqi', Muhammad Fuad} *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz/ al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadis, 1998.
- Abdul Ouasem, M, *Pemahaman al-Qur'an Adab kaum Sufi*, terj. Ruodlon dan Faizuddin, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- 'Abd al-Baqi' Surur, Taha, *Imam al-Ghazali Hujjat al-Islam*, terj. LPMI, Ed. Yudian Wahyudi Asmin, Solo: CV, Pustaka Mantiq, 1988.
- Abidin Ahmad, Zainal, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Afzalurrahman, *al-Qur'an dalam berbagai Disiplin Ilmu*, Jakarta: LP3SI, 1987.
- Al-Hayy al-Farmawi} Abd, *Al-Bidayah fi>al-Tafsir al-Maudu'i* Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, 1978.
- 'Arabi, Ibn, *Al-Futuh al-Makkiyah*, Kairo: Al-Maktabah al-'Arabiah, 1972, juz IV.
- 'Alamah ibn Fadl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Akusi>al-Bagdadi, al, *Ruh al-Ma'ani fi>Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'u al-Masani* juz X, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakaria, Abi} *Mu'jam Maqayis al-Lughah V*, Beirut: Dar al- Fikr, t.th.
- Al-Salih, Subhi} *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-'Ilmi>al-Malasyia, 1988.
- Al-Syirbasi} Ahmad *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Aminuddin, Anang, *"Konsep Tasawuf al-Ghazali: Studi Kitab Ihya' Ulum al-Din dan Misykat al-Anwar*, Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Amin Hoesen, Oemar, *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Anharuddin (dkk.), *Fenomenologi al-Qur'an*, Bandung: al-Ma'arif, 1997.
- Asfahani} al, Al-Ragib, *Mu'jam li Alfaz/ al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

- 'Ata, Abd al-Qadir Ahmad, *al-Tafsir al-Sufi>li al-Qur'an*, Mesir: Da' al-Ta'li'f, 1962.
- Baidan, Nashruddin, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Baker, Anton dan Haris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Basuni Faudah, Mahmud, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an; Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, Bandung: Pustaka: 1987,
- C. Chittick, William, *Dunia Imajinal Ibnu>'Arabi>* Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Dunya, Sulaiman, *Al-Haqiqat fi>Nazr al-Ghazali*, Kairo: Da' al-Ma'arif, 1971.
- Fakri, Majid, *Etika dalam Islam*. Terj. Zakiyuddin Baidawiy> Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Farabi> al, *Kitab al-Fushus*, Da'irah al-Ma'arif, India: 1926.
- Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra: dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Faudah, Mahmud Basuni, *Tafsir-tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi tafsir*, terj. HM. Mochtar Zoerni, Abdul Qadir Hamid, Bandung: Pustaka, 1984.
- Ghazali, al, Abu-Hamid, *Ihya' 'Ulum al-Din I*, Beirut Da' al-Fikr, 1995.
- , *Al-Asma>al-Husna> Rahasia Nama-nama Indah Allah*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1999.
- , *Al-Munqid min al-Dalal*, Beirut: Da' al-Sya'biyah, t.th.
- , *Jawahir al-Qur'an*, cet.I, Mesir: Maktabah al-Kurdistan al-'Ilmiyah, 1329H.
- , *Mizan al-Amal*, Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409H/1989M.
- , *Sifr al-'Amir wa Kasyf ma fi>al-Darain* dalam *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- , *Jawahir al-Qur'an*, terj. Muhammad Luqman Hakim, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

- , "Misḥkat al-Anwār" dalam *Majmu'ah Rasaḥ al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Goldziher, Ignaz, *Mazḥib Tafsir: Dari Aliran Klasik hingga Modern*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003, Cet.I
- Heer, Nicholas dan William C.Chittick, *Tafsir Esoteris Ghazali dan Sam'ani*, Terj. Ribut Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Ibn Mansūr, Abu>al-Fadl Jamaluddin Muhammad ibn Makrām, *Lisan al-'Arab V*, Beirut; Dar al-Fikr, 1994.
- Ibrahim Anis (dkk), *Al-Mu'jam al-Wasit*, cet.2, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ichwan, M Nur, "*Hermenetika al-Qur'an: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*", Skripsi, Fak.Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.
- Issa Othman, Ali, *Manusia Menurut al-Ghazālī*, Terj. Johat Smit dkk., Bandung: Pustaka, 1987.
- Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Alih bahasa. Ali Audah, dkk., Yogyakarta: Jalasutra, 2002.
- Jahja, H.M. Zurkani> *Teologi al-Ghazālī*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Kafie, Jamalluddin, *Mengintip Peristiwa khalifah dari balik al-Qur'an*, Surabaya: Bina Ilmu, 1981.
- Kartanegara, Mulyadhi, "*Tafsir Sufistik Tentang Cahaya; Studi atas Kitab Misḥkat al-Anwār Karya al-Ghazālī*", *Jurnal STUDI AL-QUR'AN*, Volume I, No.I, Januari 2006.
- Kauma, Fuad, *Tamsil al-Qur'an: Memahami Pesan-pesan Moral dalam Ayat-ayat Tamsil*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000.
- Khatimah, Khusnul, "*Marah menurut al-Ghazālī*", Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Lukman, M., "Pengantar Penerjemah' dalam *Imām al-Ghazālī, Jawahir al-Qur'an Permata Ayat-ayat Suci*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)
- Luthfi, Ahmad, "*Tawakkul menurut al-Qur'an dan Penafsiran Abu>Hamid al-Ghazālī*", Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

- Mahallī, al-Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm*, Bairūt: Da' al-Fikr, 1991.
- Ma'luf, Louis, *Al-Munjid al-Lughah*, Beirut: Da' al-Masyriq, 1994.
- Manzūr, Ibnu, *Lisān al-'Arāb*, jus XIV, Beirut: Dār Ihya al-Turās al-'Arābi dan Mu'asasah al-Ta'rikh al-'Arābi, 1995.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Reka Sarasin, 1998.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan: sebuah Esai Pemikiran Imam al-Ghazali*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Muhammad al-Husainy al-Zubaidi, Sayyid, *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin bi Syarh Ihya' Ulum al-Din VII*, t. tp.: tp., t. Th.
- Musafa'ah, Suqiyah, *"Jawahir al-Qur'an al-Ghazali: Upaya Penafsiran komprehensif terhadap al-Qur'an"*, Tesis Magister IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- MZ, Labib, *Samudera Ma'rifat Syarah al-Hikam Ibnu Atho'*, Surabaya: Tiga Dua, 2001.
- Nasoetion, Andi Hakim, *Manusia Khalifah di Bumi*, Jakarta: Litera Nusantara, 1986.
- Nasution, Yasir, *Manusia menurut al-Ghazali*, Jakarta: Raja Grafindo, 1992.
- Nicholas Heer (dkk), *Tafsir Esoteris Gazali Dan Sam'ani*, terj. Ribut Wahyudi Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Nur, Djaman, *Tasawuf dan Tarekat Naqsyabandiyah*, Medan: Usu-Press, 1998.
- Othman, Ali Issa, *Manusia menurut al-Ghazali*, terj. Johan Smit dkk. Bandung: Pustaka, 1987.
- Partanto, Pius A dan M Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkaloka, 1994.

- Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. ke-9, Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- Qaththan, al Manna> *Mabahit& fi Ulum al-Qur'an*, T.Tp.: Mansyurat al-'Ashr al-Hadit& T.Th.
- Qusyairi> al, *Min Lataif al-Isyarat Tafsir Sufi>Kamil al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Qalam, t.th.
- Sahabuddin, *Nur Muhammad: Pintu Menuju tuhan (Telaah Atas Pemikiran Syeikh Yusuf al-Nabhani&)*, Makasar: Yayasan al-Ahkam, 2002.
- Shabuai> al, Muhammad 'Ali> *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut&: Alam al-Kutub, 1985 M/1405 H, Cet.ke-I
- Syirbasi> al, Ahmad, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Pustaka Firdaus. Cet. III., Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Shah, Idris, *Jalan Sang Salik di Musim Semi: Empat Naskah Sufi Klasik, terj.Koes Adiwijadjayanto & Wahyudi*, Surabaya: Risalah Gusti, 2003.
- Siregar, Rivai, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo: 1999.
- Syahrur, Muhammad, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004)
- Subkhi> al, Imam Taj al-Din, *Tabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra IV*, Beirut&: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Suyuti, al, *Al-Itqan fi>Ulum al-Qur'an*, Beirut&: Dar al-Fikr, juz II.
- Wan Mohd (dkk), *Konsep Pengetahuan dalam Islam*, cet.I, Terj. Munir, Bandung: Pustaka Pelajar, 1989.
- Yazdi> Mehdi Ha&iri> *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan*, Bandung: Mizan, 2003.
- Z&h&abi> al, Muhammad Husain, *al-Tafsir wa al-Mufasirun II*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Zahri, Mustafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1998.

Zarkasyi, al, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, T.k: Da' Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952.

Zurkani Jahja, HM, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

CURICULUM VITAE

Nama : Ali Romdhon
TTL : Kudus, 28 Juni 1984
Nama Ayah/ Ibu : Machmudi / Kustini
NIM : 0253 1046
Fakultas/ Jurusan : Ushuluddin / Tafsir Hadist
Alamat asal : Jl. HOS Cokroaminoto Mlatinorowito Gg.VII No: 13
 Rt.02 Rw.VI Kudus Jawa Tengah

Pendidikan formal :

- Tahun 1990 tamat TK Mafatihul Ulum Mlatinorowito Kudus.
- Tahun 1996 tamat SDN IV Mlatinorowito Kudus
- Tahun 1999 lulus dari SLTP III Kudus
- Tahun 2002 lulus Tsanawiyah MHM Lirboyo Kediri
- Tahun 2002 tamat Madrasah Aliyah Tribakti Kediri.
- Tahun 2002 masuk UIN Sunan kalijaga Yogyakarta

Pendidikan non formal :

- Tahun 1990 masuk Taman pendidikan al-Qur'an Mafatihul Ulum Kudus
- Tahun 1993 masuk Madrasah Diniyyah Mafatihul Ulum Kudus
- Tahun 1999 masuk PonPes MHM Lirboyo Kediri Jawa Timur
- Tahun 2006 masuk PonPes Qasrul 'Arifin Yogyakarta

Pengalaman Organisasi :

- ❖ Tahun 1999-Sekarang anggota tetap HAIKAL Kudus-Kediri
- ❖ Tahun 2002 Devisi pengembangan Pengetahuan & Penelitian Keluarga Kudus Yogyakarta
- ❖ Tahun 2003-2005 Ketua Keluarga Kudus Yogyakarta
- ❖ Tahun 2004 Dewan Prosedim Jawa Tengah IKPMD se-Indonesia
- ❖ Tahun 2004 anggota NCC (Narcotika Crissis Center) Wil. Yogyakarta
- ❖ Tahun 2002 anggota PSI UIN SUKA Yogyakarta
- ❖ Tahun 2003 Kood. LSP (Lingkar Studi pembebasan) PSI
- ❖ Tahun 2003 anggota FPPI Yogyakarta

- ❖ Tahun 2003 anggota di KeMPed Yogyakarta
- ❖ Tahun 2003 masuk al-Mizan UIN SuKa Yogyakarta dan masuk dalam Devisi Kaligrafi.

Demikian sekilas *curriculum vitae* ini kami buat dengan belum sempurna.

Yogyakarta, 21 Syawwal 1430 H

14 September 2009M

Penyusun,

Ali Romdhon el-Oudsy