

KONSTRUKSI PENAFSIRAN AL-GAZĀLĪ DALAM KITAB

JAWĀHIR AL-QUR'ĀN



Oleh :

Khoirur Rifqi Roqbiansyah

21205031012

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Magister Agama

YOGYAKARTA

2023



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM

Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512156 Fax. (0274) 512156 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-839/Un.02/DU/PP.00.9/06/2023

Tugas Akhir dengan judul : KONSTRUKSI PENAFSIRAN AL-GAZĀLĪ DALAM KITAB JAWĀHIR AL-QUR'ĀN

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : KHOIRUR RIFQI ROBIANSYAH, S.Ag.
Nomor Induk Mahasiswa : 21205031012
Telah diujikan pada : Jumat, 26 Mei 2023
Nilai ujian Tugas Akhir : A/B

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang

Mohammad Yunus, Lc., MA., Ph.D
SIGNED

Valid ID: 64802d520758b



Penguji I

Dr. H. Fahrudin Faiz, S.Ag., M.Ag.
SIGNED

Valid ID: 647d76169ffe0



Penguji II

Dr. Mahbub Ghozali
SIGNED

Valid ID: 647eed7be51d4



Yogyakarta, 26 Mei 2023

UIN Sunan Kalijaga
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Prof. Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A.
SIGNED

Valid ID: 648274657e129

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Khoirur Rifqi Robiansyah
NIM : 21205031012
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri dan bebas plagiasi, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Jika di kemudian hari terbukti bahwa naskah tesis ini bukan karya saya sendiri, maka saya siap ditindak sesuai dengan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 15 Mei 2023

Saya yang menyatakan,



Khoirur Rifqi Robiansyah
NIM: 21205031012

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Khoirur Rifqi Robiansyah

NIM : 21205031012

Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Jenjang : Magister (S2)

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan bebas plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti bahwa naskah tesis ini bukan karya saya sendiri, maka saya siap ditindak sesuai dengan hukum yang berlaku. ✓

Yogyakarta, 15 Mei 2023

Saya yang menyatakan,



Khoirur Rifqi Robiansyah
NIM: 21205031012

STATE ISLAM UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,

Ketua Ketua Program Studi Magister (S2)
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

Konstruksi Penafsiran al-Gazālī dalam Kitab Jawāhir Al-Qur'ān

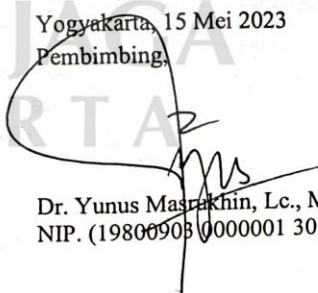
Yang ditulis oleh:

Nama : Khoirur Rifqi Robiansyah
NIM : 21205031012
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 15 Mei 2023
Pembimbing,


Dr. Yunus Masrakin, Lc., M.A
NIP. (198009030000001 301)

MOTTO

"Manusia itu tidur, baru bangun setelah meninggal"



HALAMAN PERSEMBAHAN

**Karya ini penulis persembahkan untuk:
Kedua orang tua dan orang-orang terkasih.**



ABSTRAK

Jawāhir Al-Qur'ān sebagai kitab yang merepresentasikan pemikiran al-Gazali tentang penafsiran Al-Qur'an cenderung dikaji dalam aspek parsial. Penelitian terdahulu hanya menguraikan aspek *Maqāṣidu al-Qur'ān* dan pembagian dua dimensi ilmu Al-Qur'an (*ilmu ṣadq* dan *ilmu lubāb*). Secara dominan pembahasan dalam kitab ini justru merefleksikan penafsiran simbolik al-Gazali sehingga ia memunculkan ekstrak penafsiran yang berbeda dengan hasil penafsiran beberapa mufassir yang lain, seperti pada surat Al-Fātiḥah [1]: ayat 5. Al-Gazali menarik pemaknaan *īyyāka na'budū* sebagai konsep *taḥliyah* (menghiasi diri dengan ibadah dan ikhlas) dan *īyyāka nasta'īn* sebagai konsep *tazkiyah* (mebersihkan diri dari kesyirikan). Selain itu, al-Gazali banyak memberikan ungkapan metaforis pada kandungan *ilmu lubāb*. Untuk itu, penelitian ini hendak mengkonstruksi model penafsiran simbolik al-Gazali dalam kitab ini.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan didasarkan pada penelitian kepustakaan yang bersifat analitis-kritis melalui sumber utama berupa kitab *Jawāhir Al-Qur'an* dan beberapa sumber terkait. Semiotika signifikasi Umberto Eco akan digunakan sebagai pendekatan untuk membantu mengkonstruksikan penafsiran simbolik al-Gazali. Secara teknis semiotika signifikasi Eco diaplikasikan untuk memaknai beberapa ungkapan metaforis al-Gazali kemudian dirumuskan aspek transformasi perubahan fungsi-tandanya. Hasilnya akan digunakan untuk meninjau beberapa spesimen penafsiran al-Gazali pada surat al-Fātiḥah, Surat al-Ikhlāṣ dan ayat kursi.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa konstruksi penafsiran al-Gazālī merupakan hubungan pembalikan antara fungsi-ekspresi (penanda) dan fungsi-isinya (petanda). Hubungan pembalikan ini didasari oleh konsepsinya mengenai dualisme dunia dan akhirat. Bagi al-Gazālī dunia merupakan alam gambar dan bayangan sedangkan akhirat merupakan alam ide dan ruh. Hal ini yang membuatnya menganggap bahasa sebagai sekumpulan kata yang mempunyai dua dimensi makna; makna jasmani yaitu makna bahasa yang berlaku di alam nyata dan makna ruhani yaitu makna hakiki di alam malakut. Jika dalam semiosis denotasi merupakan makna level pertama yang mengacu secara langsung pada realitas dunia nyata, maka bagi al-Gazālī denotasi ini adalah makna metaforis dan jika makna konotasi merupakan makna level lanjutan dan merupakan pengembangan dari denotasi maka bagi al-Gazālī konotasi inilah yang justru merupakan makna hakiki. Dengan kata lain, hubungan kata dengan makna bahasa yang berlaku bersifat metaforis, sementara hubungannya dengan makna ruhani bersifat hakiki. Model pemaknaan ini al-Gazali terapkan dalam penyimbolan *ilmu lubāb* dengan benda-benda mulia seperti batu yaqut, kibrit merah dan lainnya untuk menjustifikasi kemuliaan *ilmu lubāb* yang ia tetapkan berdasarkan konversi *Maqāṣidu al-Qur'ān* yang telah ia rumuskan. Sementara itu, dalam aplikasi penafsiran pada surat al-Fatihah, surat al-Ikhlāṣ, dan ayat kursi, al-Gazālī gunakan untuk melegitimasi hadis nabi tentang kemuliaan ayat-ayat tersebut dengan mengaitkan masing-masing ayat berdasarkan kandungan *Maqāṣidu al-Qur'ān*. Menariknya, dalam upaya mengkaitkan ini membuat al-Gazālī memperluas konotasi makna ayat agar dapat sesuai dengan acuan *Maqāṣidu al-Qur'ān*.

Kata Kunci : *Jawāhir Al-Qur'ān*, al-Gazālī, Semiotika, Umberto Eco

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158 Tahun 1987 dan 0543b/U/1987, tertanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Keterangan
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	B	Be
ت	ta'	T	T
ث	ša'	š	es titik di atas
ج	Jim	J	Je
ح	ħa	ħ	ha titik di bawah
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	zet titik di atas
ر	ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	šad	š	es titik di bawah
ض	ḍad	ḍ	de titik di bawah
ط	ṭa'	ṭ	te titik di bawah
ظ	ẓa'	ẓ	zet titik dibawah
ع	Ain	‘	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi

ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	N
و	Wawu	W	We
ه	ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

متعقدين
عدة

ditulis
ditulis

muta`aqqidīn
`iddah

C. Ta Marbutah di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة
جزية

ditulis
ditulis

hibah
jizyah

- (ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).
- Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامه الأولياء

Ditulis

karāmah al-auliyā

2. Bila ta marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر

Ditulis

zakāt al-fiṭri

D. Vokal Pendek

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
_____	kasrah	i	i
_____	fathah	a	a
_____	dammah	u	u

E. Vokal Panjang

fathah + alif	ditulis	ā
جاهلية	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
fathah + ya mati	ditulis	ā
يسعى	ditulis	<i>yas'ā</i>
kasrah + ya mati	ditulis	ī
كريم	ditulis	<i>karīm</i>
dammah + wawu mati	ditulis	ū
فروض	ditulis	<i>furūḍ</i>

F. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati	ditulis	ai
بينكم	ditulis	<i>bainakum</i>
fathah + wawu mati	ditulis	au
قول	ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

- Bila diikuti huruf Qamariyah

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

- b. Bila diikuti huruf Syamsiyah ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyahyang mengikutinya serta menghilangkan huruf (*el*)-nya.

السماء	Ditulis	<i>as-samā</i>
الشمس	ditulis	<i>asy-syams</i>

I. Penulisan Kata-Kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفروض	Ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
أهل السنة	ditulis	<i>ahl as-sunnah</i>

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

Bismillāh ar-Rahmān ar-Rahīm

Segala puji dan syukur peneliti haturkan kehadirat Allah Swt, atas berkat taufik dan ridha-Nya, peneliti dapat menyelesaikan penelitian ini sebagai salah satu syarat menyelesaikan pendidikan di jenjang magister. Shalawat dan salam untuk baginda Rasulullah Saw beserta keluarga, anak keturunan beliau serta para sahabat dan tabi'in dan seluruh umatnya hingga akhir zaman yang telah berjasa di bidangnya masing-masing dan mengambil peran sebagai makhluk Allah yang menjaga syariat-Nya tetap tegak di atas dunia ini serta menjadi rahmatan lil `alāmin.

Penyusunan tesis dengan judul **“Konstruksi Penafsiran al-Gazālī dalam Kitab Jawāhir Al-Qur’ān”** tentunya tidak dapat diselesaikan tanpa perjuangan panjang yang menentukan keberhasilan penulisnya. Dan dalam perjuangan ini penulis mendapatkan dorongan, bantuan, bimbingan serta nasehat yang bermanfaat dari berbagai pihak yang juga berkontribusi dalam penyelesaian tesis ini. Penulis sangat berterima kasih sedalam-dalamnya kepada :

1. Bapak Prof. DR. Phil. Al-Makin, S.Ag., M.A. selaku UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Ibu Prof. DR. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A. selaku dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Bapak DR. Saifuddin Zuhri, S.Th.I, M.A. selaku ketua Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Bapak Dr. Yunus Masrukhin, Lc., M.A selaku dosen pembimbing yang selama ini sabar dan kompeten dalam membimbing penulis serta mengarahkan dan memberikan saran-saran literatur yang dibutuhkan penulis dalam penyelesaian tesis dan memotivasi penulis untuk rajin belajar dengan atsmofir idealisme yang begitu pekat.

5. Seluruh dosen dan civitas akademika Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Khususnya dosen muda panutan penulis: Pak Mahbub Ghozali yang selalu bersedia berdiskusi, memberikan referensi serta komentar untuk penyempurnaan tesis penulis.
6. Orang tua penulis tercinta serta keluarga besar penulis yang memberi dukungan untuk menempuh pendidikan lebih tinggi.
7. Rekan-rekan kelas MIAT-A angkatan ketiga 2021 dan rekan-rekan seperjuangan selama di Yogya, mudah-mudahan segala bantuan yang diberikan kepada penulis akan dibalas oleh Allah Swt dengan kebaikan yang berkali-kali lipat.

Dan tentunya penulis menyadari bahwa karya ini tidaklah sempurna, oleh karena itu membutuhkan saran, kritik dan masukan untuk penyempurnaannya. Semoga tesis ini bermanfaat bagi penulis pribadi dan bagi pembaca pada umumnya. *Āmīn Yā Rabb al-'Alamīn.*

Yogyakarta, 20 Mei 2023

Penulis

Khoirur Rifqi Robiansyah

DAFTAR ISI

HALAMAN PENGESAHAN	II
PERNYATAAN KEASLIAN	III
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	IV
NOTA DINAS PEMBIMBING	V
MOTTO	VI
HALAMAN PERSEMBAHAN	VII
ABSTRAK	VIII
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	IX
KATA PENGANTAR	XIII
DAFTAR ISI	XV
DAFTAR TABEL	XVII
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	10
D. Telaah Pustaka	10
E. Kerangka Teori	15
G. Sistematika Penulisan	27
BAB II	29
AL-GAZĀLĪ, TAFSIR SUFI DAN INTERPRETASI SIMBOLIS	29
A. Tafsir Sufi	29
1. Konsep dan Formalisasi	29
2. Interpretasi Simbolik	34
B. Al-Gazālī dan Interpretasi Simbolik	40
1. Sketsa Biografi Al-Gazālī	40
2. Al-Gazālī dan Jalan Sufi	45
3. Al-Gazālī dan Interpretasi Simbolik	50
BAB III	55
JAWĀHIR AL-QUR'ĀN: KONTEKS, ISI DAN SKEMA TAFSIR	
SIMBOLIK	55
A. Profil Kitab Jawāhir Al-Qur'ān	55
1. Orisinalitas dan Konteks	55
2. Komposisi Pembahasan	59
B. Komponen Metodis Ilmu Al-Qur'an	61
1. Ilmu Ekstrinsik (<i>ṣadf</i>): Linguistik dan Tafsir	61
2. Ilmu Intrinsik (<i>lubāb</i>): <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i>	64
C. Aspek Simbolik Penafsiran	72
BAB IV	77
KONSTRUKSI PENAFSIRAN AL-GAZĀLĪ DALAM JAWĀHIR AL-	
QUR'AN	77
A. Prinsip Dasar Penafsiran al-Gazālī	77

B. Konstruksi Penafsiran al-Gazālī	84
1. Mekanisme Transformasi: Mengurai Pemaknaan Simbolik al-Gazālī	84
2. Produk Transformasi: Konstruksi Penafsiran al-Gazālī.....	93
C. Tinjauan Spesimen Penafsiran Al-Gazālī.....	94
BAB V.....	103
PENUTUP	103
A. Kesimpulan	103
B. Saran	104
DAFTAR PUSTAKA.....	105



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
 SUNAN KALIJAGA
 YOGYAKARTA

DAFTAR TABEL

- Tabel 1: Semiosis Umberto Eco, 23.
- Tabel 2: Contoh Pengaplikasian Semiosis Umberto Eco, 23.
- Tabel 3: Tema Pokok dalam Kitab Jawāhir Al-Qur'ān, 60.
- Tabel 4: Hubungan Asosiatif Maqāsid al-Qur'ān dan ilmu lubāb, 72.
- Tabel 5: Skema Aspek Simbolik dalam Jawāhir Al-Qur'an, 76.
- Tabel 6: Pemaknaan Semiosis Eco pada Bahasa Simbolik al-Gazālī, 85.
- Tabel 7: Makna Semiosis *At-tiryāq al-akbar*, 88.
- Tabel 8: Makna Semiosis *al-kibrīt al-ahmar* dan *al-yaqūt al-ahmar*, 90.
- Tabel 9: Konstruksi Penafsiran al-Gazālī, 94.
- Tabel 10: Penafsiran al-Gazālī pada Surat al-Fātihah, 99.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sentralitas Abu Ḥāmid al-Gazālī (1058-1111) sebagai salah satu rujukan primer bidang tasawuf pada konsensus sunni, serta peran antagonis filsafat¹ yang sering dialamatkan padanya terus mengilhami studi akademis tentang pemikirannya mengenai tasawuf-filsafat-teologi. Namun, hanya sedikit penelitian yang dikhususkan untuk memahami pendekatannya terhadap Al-Qur'an. Hal ini mungkin karena bidang akademik studi Al-Qur'an cenderung fokus pada teks-teks tafsir formal (kitab tafsir) dan teks-teks dalam disiplin Al-Qur'an (kitab ulūm al-Qur'ān), padahal al-Gazālī memiliki pengaruh cukup masif pada studi Al-Qur'an, di antaranya al-Gazālī termasuk penggagas awal kajian *maqāṣidu al-Qur'ān*² yang menjadi induk perkembangan tafsir *maqāṣidī*.³

Tidak hanya *maqāṣidu al-Qur'ān*, konstruksi *ulūm al-Qur'ān* yang selama ini cenderung menyentuh pada tataran bagian luar Al-Qur'an,⁴ telah lama

¹ Avital Wohlman, *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam* (London: Publisher Routledge, 2010), 33.

² Ḥāmidī memberi definisi sederhana di tengah varian perbedaan para ahli mengenai *maqāṣidu al-Qur'ān*, bahwa *maqāṣidu al-Qur'ān* merupakan tujuan-tujuan utama diturunkannya al-Qur'an menyangkut kemaslahatan manusia. Lihat di Abd al-Karīm Ḥāmidī, *Al-Madkhal Ilā Maqāṣid Al-Qur'ān* (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2007), 31.

³ Siddig Ahmad, "Hakikat Maqasid Al-Qur'an Imam Al-Ghazali Dan Perkembangan Perbahasan Berkenaan Maqasid Masa Kini," *Jurnal Islamiyyat*, *The National University of Malaysia* 44 (2022).

⁴ Selang 3 abad pasca al-Gazālī, As-Suyūṭī (1445-1505) yang dinilai sebagai tokoh maskot kemapanan ulūm al-Qur'an telah memformulasikan 80 macam komposisi cabang ilmu al-Qur'an. Lihat di Jalāl ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Resalah Publisher, 2008); Dari 80 pembagian ini jika dikelompokkan akan tercakup dalam 6 tema besar pembahasan yakni konteks historis (nuzūl al-qur'ān), transmisi teks (sanad), konfigurasi bacaan (al-adā' wa al-

diklasifikasi al-Gazālī mengacu pada aspek terdalam dari komposisi kajian *‘ulūm al-Qur’ān*. Al-Gazālī memberikan komposisi tambahan penyempurna pada kajian *‘ulūm al-Qur’ān* dengan mengenalkan istilah *Ilmu lubāb*⁵ untuk menunjukkan capaian aspek terdalam pemaknaan Al-Qur'an. Spesimen capaian tersebut terlihat pada perbedaan al-Gazālī dengan tokoh lain saat menginterpretasikan QS. Al-Fātiḥah [1]:5. Beberapa mufasir seperti al-Qusyairī,⁶ az-Zamakhsharī,⁷ al-Qurtubī,⁸ al-Baiḍāwī,⁹ dan Abu Ḥayyān¹⁰ lebih konsen pada eksplorasi gramatikal serta olah definisi *na'budu* dan *nasta'in*, sedangkan al-Gazālī¹¹ dengan instalasi *lubāb* menarik pemaknaan *iyyāka na'budū* sebagai konsep *taḥliyah* (menghias diri dengan ibadah dan ikhlas) dan *iyyāka nasta'in* sebagai konsep *tazkiyah*

qirā'ah), konfigurasi teks (anwā' al-alfāz), semantik yuridis (ma'āni al-muta'allaq bi al-aḥkām), semantik teks (ma'āni al-muta'allaq bial-alfāz). Tema-tema ini adalah kajian mengenai bagian luar al-Qur'an. Lihat di Hasbi As-Shiddiqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 100; Menurut nasir, laju peradaban yang menjadikan kitab al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān sebagai rujukan primer dalam tradisi studi ilmu al-Qur'an di dunia timur mengilhami pula di Indonesia dewasa ini. Amin Nasir, "Meta Analisis Studi Ulumul Qur'an Di Indonesia," *Jurnal Hermeneutik* 15, no. 2 (2021).

⁵ Menurut al-Ghazali terdapat dua jenis pembagian dalam ilmu al-Qur'an yakni ilmu ṣadaf (kulit atau perangkat ekstrinsik ilmu al-Qur'an) dan ilmu lubāb (inti atau perangkat intrinsik ilmu al-Qur'an). Lihat di Abū Ḥamid Al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān* (Beirut: Dar Ihya' al-Ulum, 1968), 35.

⁶ Di samping menjelaskan faedah pendahuluan kata *iyyaka*, al-Qusyairī lebih dominan mendefinisikan dengan penuh atributif makna penyembahan dan permohonan. Lihat selengkapnya di Abdul Karim bin Hawazin Al-Qusyairī, *Laṭa'if Al-Isyārat* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), vols. 1, 12-13.

⁷Ruang ekplorasi gramatikal az-Zamakhsharī dalam menjelaskan ayat ini cukup luas dibanding al-Qusyairī. Bahkan detail perbedaan cara baca para ulama' dalam bidang nahwu tidak luput dari penjelasannya. Mahmūd bin Umar az-Zamakhsharī, *Al-Kasyāf* (Maktabah al-Abikan: Beirut, 1998), vols. 1, 117–120.

⁸ Sebagaimana az-Zamakhsharī, al-Qurtubī hanya menjelaskan analisa gramatikal ditambah dengan menyebutkan perbedaan varian bentuk bacaan (qiraat). Selengkapnya lihat di Abi Bakr Al-Qurtubi, *Jami' Al-Aḥkam Al-Qur'an* (Beirut: ar-Risalah, 2006), vols. 1, 223–226.

⁹ Al-Baiḍāwī merinci apa saja aspek yang dijadikan sebagai permohonan. Lihat Selengkapnya di Naṣir ad-Dīn bin Umar Al-Baiḍāwī, *Tafsīr Al-Baiḍāwī* (Beirut: Dār Ihya' al-Turās al-'Arābi, n.d.), vols. 1, 29.

¹⁰ Abū al-Ḥayyān menaruh pendefinisian penyembahan dan permohonan pada wilayah kajian varian sekte teologi. Kata *na'budu* menegaskan penolakan pada sekte jabariyah, kata *nasta'in* untuk menolak sekte qadariyah dan kata *iyyāka* untuk menolak golongan filsuf naturalis yang ingkar pada eksistensi Tuhan. Selengkapnya di Muhammad bin Yusuf Abū Al-Ḥayyān, *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmi, 1993), vols. 1, 142–143.

¹¹ Al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*, 69.

(mebersihkan diri dari kesyirikan). Signifikansi makna yang diproduksi al-Gazālī ini tidak ditemukan pada tokoh-tokoh lain. Hal ini menegaskan bahwa instalasi pemaknaan yang hanya fokus pada aspek luar Al-Qur'an dan abai pada aspek terdalamnya justru rentan mendistorsi holistik makna Al-Qur'an.

Al-Gazālī membagi dua dimensi makna dalam cakrawala teks Al-Qur'an, yaitu makna eksternal (*jasmani*) dan makna internal (*ruhani*).¹² Dimensi pertama dicapai melalui perangkat ekstrinsik ilmu Al-Qur'an (*ilmu ṣadq*) meliputi rumpun ilmu linguistik dan ilmu tafsir. Sedangkan dimensi kedua digali menggunakan perangkat intrinsik ilmu Al-Qur'an (*ilmu lubāb*) yang terformulasikan dalam *maqāṣidu al-Qur'ān*.¹³ Dalam tradisi ta'wil, al-Gazālī mengambil posisi sinergitas dan harmonisasi antara penggunaan akal dan teks untuk menengahi dua kelompok ekstrim; rasionalis dan tekstualis.¹⁴ Meskipun porsi akal yang digunakannya bertumpu pada diskursus sufistik¹⁵ dalam diskursus tradisi sunni amali¹⁶. Saat menawarkan ta'wil, al-Gazālī secara implisit menunjukkan kritik pada penggunaan tafsir saja. Ia mendefinisikan tafsir sebagai penggantian lafadz dengan lafadz

¹² Al-Gazālī, 51; Dalam Misykāt al-Anwār, Al-Gazālī menyebut makna jasmani sebagai makna dzahir dan makna ruhani sebagai makna batin. Ia juga mengkritik elompok yang hanya menerima eksistensi makna dzahir saja (Hasyawiyah) dan kelompok yang hanya berpegang pada makna batin (syiah Ismailiyah), lihat di Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Misykāt Al-Anwār* (Beirut: 'ālim al-Kutub, 1986), 160.

¹³ Al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*, 35.

¹⁴ Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Qānūn Al-Takwīl Dalam Majmuat Rasail Imam Al-Gazali* (Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, 2006), 628; Dalam Fayṣal al-Tafrīqah, al-Gazālī juga mengkritik kelompok yang terlalu longgar memakai ta'wil (Mu'tazillah) dan yang mengukung diri pada teks (Hambaliyah), lihat di Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Fayṣal Al-Tafrīqah* (Beirut: Dar al-Minhāj, 2017), 67.

¹⁵ al-Gazālī menggabungkan pengetahuan yang dihasilkan dari penalaran kritis (akal) dan sumber intuisi lalu mereduksinya ke ranah praktis. Lihat di Mahbub Ghazali, "Hermeneutika Sufistik Al-Ghazālī Dalam Misykāt Al-Anwār," *Jurnal Mutawattir* 5, no. 1 (2015).

¹⁶ Kelompok yang representasi keberadaannya mempertimbangan dimensi esoterik di satu sisi dan dimensi eksoteris di sisi lain, serta corak tasawufnya dikenal mampu mensinergikan antara dimensi syariat dan hakikat dalam agama secara proporsional. Lihat di Mukhtār Al-Fajjari, *Ḥafriyyāt Fī At-Ta'wīl Al-Islāmi Dirāsah Al-Majāl Al-Ma'rifi Al-Uṣūli Al-Awwal Lī Tafsīr Al-Sūfi* (Yordania: 'Ālam al-Kutub al-Hadīth, 2008), 242.

lain.¹⁷ Artinya, tafsir bersifat lahiriah. Bagi al-Gazālī, tafsir hanya mampu mengungkap makna Al-Qur'an secara lahiriah.¹⁸ Sedangkan ta'wil adalah upaya untuk menjelaskan makna terdalam Al-Qur'an.¹⁹

Dalam *Jawāhir Al-Qur'ān*, al-Gazālī telah merumuskan *ilmu lubāb* sebagai instrumen untuk mencapai makna terdalam Al-Qur'an, namun strukturnya belum terformulasikan secara sistematis. Istilah *lubāb* al-Gazālī sebutkan secara acak pada beberapa tempat.²⁰ Selain itu, spesimen pengaplikasiannya, hanya diberikan oleh al-Gazālī secara terbatas pada empat contoh saja yaitu pada surat al-Fātiḥah, ayat kursi, surat al-Ikhlās, dan ayat *yāsīn*. Tetapi pada contoh terakhir, al-Gazālī menyerahkan kepada *reader* untuk melakukan aplikasi pemaknaan secara mandiri dengan berpegang pada penganalogian tiga contoh yang telah ia jelaskan sebelumnya.²¹ Dengan demikian, untuk memformulasikan secara sistematis struktur *lubāb* sebagai perangkat instruksik pemaknaan Al-Qur'an, dibutuhkan eksplorasi yang mendalam. Kerja eksplorasi ini mengharuskan melihat secara keseluruhan bagian pembahasan dari kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* sebagai cakrawala yang padu.

¹⁷ Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Al-Iljam Al-'Awām 'an Ilmi Al-Kalām* (Bairut: Dār al-Minhāj, 2017), 66.

¹⁸ Al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*, 18.

¹⁹ Al-Gazālī, *Al-Iljam Al-'Awām 'an Ilmi Al-Kalām*, 70.

²⁰ Pertama, istilah lubab yang menjadi salah satu jenis dari komponen metodis ilmu al-Qur'an. Menurut al-Gazālī terdapat dua jenis komponen ilmu al-Qur'an yakni ilmu ṣadaf (kulit: perangkat ekstrinsik) dan ilmu lubāb (inti: perangkat instrinsik). Kedua, istilah lubāb yang dipakai untuk menyebut intisari ayat yang memuat dua bagian kelompok ayat utama dari maqāṣidial-Qur'ān yakni kelompok ayat jawāhir (permata atau ayat ilmiah) dan kelompok ayat durār (mutiara atau ayat amaliyah). Al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*, 35, 85.

²¹ Lihat pada fasal 16 Al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*.

Seluruh bagian pembahasan kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* jika dikelompokkan meliputi empat tema pokok pembahasan yaitu konfigurasi *maqāṣidu al-Qur'ān*,²² komponen metodis *'ulūm al-qur'ān*,²³ simbol metaforis Al-Qur'an,²⁴ dan spesimen aplikasi pemaknaan Al-Qur'an.²⁵ Studi terdahulu cenderung mengkaji bagian parsial dari kitab ini dengan mengabaikan komprehensifitas bagian lain yang kompleks dan saling terkait. Dalam konteks ini, penelitian sebelumnya dapat dibedakan menjadi dua pola. Pertama, penelitian yang membahas tema *maqāṣidu al-Qur'ān* dengan ulasan deskriptif²⁶ dan pelacakan kandungan *maqāṣidu al-Qur'ān* pada karya kitab lain.²⁷ Kedua, penelitian yang membaca bagian tema komponen metodis *'ulūmu al-Qur'ān* menggunakan pendekatan epistemologi 'Abid al-Jābirī²⁸ dan *ta'wīl* Naṣr Ḥāmid.²⁹

Dampak dari kajian parsial ini akan menimbulkan patahan epistemologis dalam memahami model penafsiran al-Gazālī. Sebab, seluruh konfigurasi *maqāṣidu al-Qur'ān* merupakan pijakan yang menopang bangunan metodis perangkat instrinsik *'ulūm al-Qur'ān*, sehingga keduanya memiliki hubungan paralelis. Selain itu, al-Gazālī banyak menyebutkan simbol-simbol metaforis sebagai hasil produksi makna batin Al-Qur'an yang telah ia capai, seperti *al-kibrit*

²² Lihat pada fasal 2, 3 dan 19. Al-Gazālī.

²³ Lihat pada fasal 4 dan 5. Al-Gazālī.

²⁴ Lihat pada fasal 1, 6, 7, 8, 9, dan 10. Al-Gazālī.

²⁵ Lihat pada fasal 11 sampai 18. Al-Gazālī.

²⁶ Abdul Mufid, "Maqasid Al-Qur'an Prespektif Al-Ghazali," *Jurnal Islah STAI Khozinatul Ulum Blora* 2, no. 1 (2020); Siddig Ahmad, "Hakikat Maqasid Al-Qur'an Imam Al-Ghazali Dan Perkembangan Perbahasan Berkenaan Maqasid Masa Kini."

²⁷ Cholid Ma'arif, "Maqasid Al-Qur'an Al-Ghazali Dalam Kitab Siraj at-Thalib Karya Syekh Ihsan Jampes," *Jurnal Qof UNU Blitar* 4, no. 1 (2020).

²⁸ Wahyudi, "Tafsir Sufi: Analisis Epistemologi Ta'wil Al-Ghazali Dalam Kitab Jawahir Al-Qur'an," *Jurnal Ushuluddin IAIM Lampung* 26, no. 1 (2018).

²⁹ Wahyudi, "Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya," *Jurnal Theologia, IAIM Lampung* 29, no. 1 (2018).

al-aḥmar (belerang merah) sebagai metafor pengetahuan tentang Allah (*dzat, sifat dan af'al*), *at-tiryāq al-akbar* (anti toksin) sebagai metafor kandungan ilmu kalam, dan *al-misk al-aẓfar* (minyak misik adzfar) sebagai metafor kandungan ilmu fiqh.³⁰ Kajian yang telah ada masih absen menyentuh apek sistem simbolik ini. Menurut Henri Corbin (1981) simbol metaforis dari kalangan sufi merupakan pemahaman simbolik yang hakiki. Mereka memindahkan segala sesuatu yang tampak ke dalam simbol sebagai perangkat untuk menandai apa yang ditandai tentang hakikat sesuatu yang sulit dijangkau persepsi indra serta logika universal. Dapat dikatakan, sesuatu yang ditandai adalah benar-benar sesuatu yang belum pernah dijumpai karena tidak terindra dan bukan sesuatu yang tidak dapat diketahui karena berada di luar logika universal. Simbol merupakan “sandī” misteri yang merupakan satu-satunya alternatif mengungkapkan sesuatu yang tidak dapat disampaikan melalui perantara lain.³¹

Penemuan terhadap konstruksi metodis penafsiran al-Gazālī dimungkinkan dengan menelusuri dan membongkar komponen simbolik yang digunakannya. Bangunan dasar penafsirannya bermula dari implementasi simbol metaforis yang menjadi kunci pembuka memasuki aspek terdalam pemaknaan Al-Qur'an. Implementasi ini berangkat dari paradigma adanya dua dimensi makna dalam cakrawala teks Al-Qur'an, yaitu makna eksternal (*jasmani*) yang mengandung entitas simbolik (*signifier*) dan makna internal (*ruhani*) yang menyimpan rahasia makna terdalam (*signified*). Dimensi pertama yang sekaligus menjadi pijakan

³⁰ Al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*, 57–59.

³¹ Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 13.

awal pemaknaan digali melalui perangkat ekstrinsik ilmu Al-Qur'an (*ilmu ṣādf*) yang meliputi rumpun ilmu linguistik dan ilmu tafsir. Sedangkan dimensi kedua disingkap menggunakan perangkat intrinsik ilmu Al-Qur'an (*ilmu lubāb*) yang tercakup dalam *maqāṣidu al-Qur'ān* yang mana *ma'rifatullah* menjadi puncaknya. Antara dimensi makna eksternal dan makna internal ini memiliki jarak. Di sinilah letak sentral simbol metaforis, ia menjadi penghubung jarak keduanya sekaligus sebagai parameter penyeimbang. Pada titik ini, penggunaan semiotika akan menemukan relevansinya untuk membongkar simbol-simbol metaforis yang digunakan al-Gazālī. Simbol, dalam semiotik, merupakan salah satu (dari tiga) tipologi tanda yang mempunyai hubungan antara penanda dan petandanya yang bersifat arbiter.³²

Menurut Morris terdapat tiga aspek analisis yang saling berkaitan dengan kajian semiotika yaitu aspek sintaktik, semantik dan pragmatik. Analisis sintaktik berhubungan dengan kajian tentang tanda secara mandiri maupun kombinasi. Adapun semantik merupakan kajian tentang relasi tanda dan proses signifikasinya (pemaknaan). Sedangkan pragmatik merupakan kajian soal hubungan antara tanda dengan pengunanya (interpreter), termasuk yang berkaitan dengan bagaimana tanda digunakan secara kongkrit pada berbagai macam peristiwa serta dampak

³² Tanda dapat dibagi menjadi tiga model bentuk yaitu indeks, ikon dan simbol. Jika hubungan antara penanda dan petanda bersifat kausal (sebab-akibat) maka disebut indeks seperti hubungan asap dan api. Adapun ikon didasarkan pada pola hubungan keserupaan penanda dan petanda, misal foto Gus Dur adalah tiruan dari Gus Dur. Sedangkan simbol polanya hubungannya bersifat arbiter. Lihat di Yasraf Amir Piliang, *Semiotika Dan Hipersemiotika* (Bandung: Matahari, 2012), 366.

atau efek yang terjadi pada penggunaannya. Pragmatik berelasi dengan nilai, tujuan dan maksud sebuah tanda.³³

Lebih jauh lagi, Umberto Eco mengelaborasi dan mengembangkan konsep dinamika tanda. Bagi Eco saat orang mengucapkan kata (tanda, termasuk teks), maka ketika itu juga ia terlibat dalam proses produksi tanda. Sebagaimana produksi dalam diskursus ekonomi, produksi tanda juga melibatkan beberapa lapisan pekerja tanda yaitu dengan memilih, menyeleksi, menata dan mengkombinasikan cara dan aturan tertentu. Begitu pula saat orang lain membaca kata (tanda) tersebut, maka dalam rangka memahaminya ia turut memperkejakan tenaga interpretasi yaitu dengan mengerahkan kemampuan baca dan penyisteman kode yang ia pahami. Pada proses pertukaran kata inilah berpotensi terjadi proses perubahan kode (sistem tanda).³⁴

Dalam proses ini, Eco melihat adanya dialektika antara kode dan pesan. Disatu sisi kode berperan mengontrol penyampaian pesan, namun di sisi lain, pesan dapat berpotensi menstruktur ulang kode, sehingga peluang kreatifitas bahasa menjadi terbuka. Seseorang dapat merestruktur ekspresi dan isi pesan dengan mengikuti beberapa kemungkinan dan kapasitas pengkombinasian yang baru ketika ekspresi atau isi komunikasi merupakan hal yang baru dan dinamis. Proses komunikasi semacam ini menciptakan diskursus yang tak terumuskan melalui kode yang ada. Pada konteks ini, saat situasi diskursus menuntut adanya perubahan aturan main, Eco menggambarkan satu kondisi diskursus yang

³³Sebagaimana dijelaskan dalam Winfried Noth, *Handbook of Semiotics* (Indiana: Indiana University Press, 1995), 50.

³⁴ Umberto Eco, *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda* (Bantul: Kreasi Wacana, 2016), 229.

berlangsung proses pengubahan aturan secara kreatif.³⁵ Perubahan aturan main ini berlaku pada siapa pun, seperti halnya seorang sufi, dalam menyampaikan pesan penafsirannya, ia berhadapan dengan keharusan untuk menemukan fungsi tanda baru. Namun, karena setiap pemakaian fungsi-tanda diatur dalam sistem kode, maka ia pun harus membuat cara pengkodean yang baru pula.

Proses dinamika bahasa sebagaimana di atas, akan digunakan sebagai kerangka berfikir untuk memaknai simbol-simbol metaforis yang digunakan al-Gazālī sebagai hasil capaiannya pada makna terdalam Al-Qur'an yang ia tuangkan dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*. Secara eksplisit, semiotika dalam tulisan ini akan digunakan sebagai objek formal untuk mengungkap fungsi tanda dan cara pengkodean yang dipakai oleh al-Gazālī. Selain menganalisa jenis, struktur, dan makna tanda dalam simbol-simbol tersebut, juga melingkupi analisa untuk memilih tanda-tanda yang dikelompokkan dalam pola-pola yang lebih besar, termasuk representasi sikap, idiologi, atau mitos tertentu yang menjadi latarbelakang pengkombinasian tanda-tanda tersebut.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari pemaparan latarbelakang di atas, penelitian ini akan difokuskan dengan rumusan masalah sebagai berikut:

- A. Bagaimana asosisasi *maqāṣidu al-Qur'ān* dengan komponen metodis ilmu-ilmu Al-Qur'an dalam *Jawāhir Al-Qur'ān*?
- B. Bagaimana skema penafsiran simbolik dalam *Jawāhir Al-Qur'ān*?

³⁵ Eco, 283.

C. Bagaimana konstruksi penafsiran al-Gazālī dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan dan dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Mengetahui hubungan pararelis antara *maqāṣidu al-Qur'ān* dengan komponen Metodis ilmu-ilmu Al-Qur'an dalam *Jawāhir Al-Qur'ān*
2. Mengetahui skema penafsiran simbolik dalam *Jawāhir Al-Qur'ān*.
3. Mengetahui konstruksi teori dan dimensi praksis penafsiran al-Gazālī dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*.

Dengan demikian hasil penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat sebagai berikut:

1. Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam studi tafsir, khususnya teori penafsiran al-Gazālī.
2. Secara praktis penelitian ini diharapkan dapat menjadi sebuah acuan dan pijakan penelitian selanjutnya dalam pengembangan pemikiran al-Gazālī, khususnya dalam bidang kajian Al-Qur'an.

D. Telaah Pustaka

Penelitian seputar al-Gazālī secara umum telah banyak menarik atensi para sarjana kontemporer dari berbagai macam latar belakang disiplin ilmu yang berbeda. Namun, penelitian ini difokuskan pada pembahasan teori penafsiran al-Gazālī dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*. Untuk mengungkapkan *novelty* dari

penelitian ini dan menghindari plagiasi dari penelitian-penelitian sebelumnya, penulis akan memaparkan secara ringkas beberapa penelitian terdahulu yang secara khusus mengkaji pemikiran al-Gazālī mengenai penafsiran Al-Qur'an dan penelitian yang membahas kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*.

1. Penelitian yang mengkaji pemikiran al-Gazālī mengenai penafsiran Al-Qur'an.

Pada tahun 2007, sebuah disertasi ditulis oleh Martin Whittingham yang berjudul "*Al-Gazālī and the Qur'ān: One book, Many Meanings*".³⁶ Tulisan ini merupakan karya yang berfokus pada tafsir Al-Qur'an dari al-Gazālī. Whittingham mengajukan pertanyaan mendasar pada penelitiannya: Bagaimana model hermeneutika yang ditawarkan oleh al-Gazālī?, Bagaimana hal itu muncul dari konteks intelektual dan sosialnya?, Apakah hermeneutikanya bertentangan dengan keyakinan teologisnya?. Whittingham memaparkan argumennya dalam dua bagian untuk membedakan teori dan praktik ta'wīl yang ia terjemahkan sebagai hermeneutika. Bagian pertama berkaitan dengan teori hermeneutika al-Gazālī yang ia pertimbangkan pada tiga genre penulisan yaitu teologi, teori hukum, dan sufisme. Bagian kedua mengkaji praktiknya dengan mengulas bagaimana teori-teori tersebut berkaitan dengan praktik penafsirannya. Ia menganalisis tiga karya al-Gazālī yang secara sentral berhubungan dengan penafsiran ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an, yaitu *Jawāhir Al-Qur'ān*, *al-Qisṭās al-mustaqīm* dan *Mishkāt al-anwār*. Namun Whittingham nampaknya menaruh

³⁶ Martin Whittingham, *Al-Gazālī and the Qur'ān: One Book, Many Meanings* (London: Publisher Routledge, 2007).

fokus lebih besar pada kitab *Mishkāt al-anwār* yang menjadi poros perdebatan al-Ghazālī dalam kajiannya.

Pada tahun 2010, Avital Wohlman menulis buku yang berjudul "*al-Gazālī, Averroës and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam*".³⁷ Buku ini mengkaji perselisihan antara al-Gazālī dan Ibnu Rusyd mengenai penafsiran Al-Qur'an. Wohlman menunjukkan secara mendasar bagaimana perselisihan dua tokoh ini muncul melampaui konteks lokal-historisnya. Diantaranya, perdebatan mereka mengenai bagaimana peran akal dan wahyu dalam kerja penafsiran Al-Qur'an dan pertarungan wacana antara filsafat dan teologi. Objek kitab yang diambil Wohlman untuk mengekstak pemikiran al-Gazālī dalam penelitiannya adalah kitab *al-Qistās al-Mustaqīm* dan *Fayṣal al-Tafriqah*, sedangkan Ibn Rusyd pada kitab *Faṣl al-Maqāl*. Meskipun Wohlman telah mengoordinasikan materi kajiannya dengan runtut tentang pandangan kedua tokoh ini, namun ia terlihat menonjolkan keunggulan Ibn Rusyd sehingga memiliki pandangan yang kurang kaya tentang al-Ghazālī. Bahkan Wohlman secara tegas menggambarkan al-Gazālī sebagai antagonis utama filsafat. Ia juga menunjukkan bahwa Ibnu Rusyd agak lebih religius dan al-Gazālī lebih filosofis daripada yang biasanya digambarkan. Meskipun meneliti tentang penafsiran Al-Qur'an, namun tulisan ini sarat dengan prespektif filsafat yang mendominasi.

2. Penelitian yang mengkaji kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*.

³⁷ Wohlman, *Al-Ghazali, Averroës and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam*.

Secara umum jika seluruh bagian pembahasandalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* dikelompokkan akan meliputi empat tema pokok pembahasan, yaitu konfigurasi *maqāṣidu al-Qur'ān*, komponen metadis 'ulumu *al-Qur'ān*, penafsiran simbolik, dan spesimen aplikasi pemaknaan Al-Qur'an. Berdasarkan empat tema besar ini, setidaknya, beberapa penelitian terdahulu dapat ditarik pada dua pola kecenderungan.

Pertama, penelitian yang membahas bagian tema *maqāṣidu al-Qur'ān*. Diantara tulisan yang mengkaji bagian ini dilakukan oleh Siddig Ahmad yang meneliti secara kronologis perkembangan *maqāṣidu al-Qur'ān* dari rentang abad 10 masehi sampai era sekarang. Ia menggunakan kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* sebagai acuan pokok dan pijakan awal memulai perjalanan menyusuri perkembangan *maqāṣidu al-Qur'ān* karena menurutnya al-Gazālī merupakan orang pertama yang menggunakan istilah *maqāṣidu al-Qur'ān* sebagai piranti memahami ayat dan surat Al-Qur'an secara keseluruhan. Hasil perbandingan dari penelusurannya terhadap 22 ulama' setelah masa al-Gazālī bahwa komponen *maqāṣidu al-Qur'ān* yang dirumuskan al-Gazālī cenderung mengalami distorsi kajian. Ulama' pasca al-Gazālī, khususnya era modern lebih fokus pada aspek *maqāṣidu al-Qur'ān* bagian *fiqh* (hukum-sosial-antropologis).³⁸ Tulisan yang senada juga dilakukan oleh Khalilah Nur Azmy dengan ruang kajian yang lebih sempit. Ia hanya membandingkan *maqāṣidu al-Qur'ān* al-Gazālī dengan 7 ulama' setelahnya.³⁹

³⁸ Siddig Ahmad, "Hakikat Maqasid Al-Qur'an Imam Al-Ghazali Dan Perkembangan Pembahasan Berkenaan Maqasid Masa Kini."

³⁹ Khalilah Nur Azmy, "Maqashid Al-Qur'an: Perspektif Ulama Klasik Dan Modern," *Jurnal Muasarah* 1, no. 1 (2009).

Selain itu, terdapat juga tulisan yang membahas *maqāṣidu al-Qur'ān*-Gazālī dengan ulasan deskriptif-aplikatif seperti yang dilakukan oleh Abdul Mufid dan Cholid Ma'arif. Disamping mendeskripsikan, Mufid juga merumuskan langkah-langkah praktis menyingkap *maqāṣidu al-Qur'ān* yang disarikan dari beberapa karya al-Gazālī yang lain,⁴⁰ sedangkan Ma'arif melakukan aplikasi pelacakan kandungan *maqāṣidu al-Qur'ān* pada 80 ayat yang terdapat dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* karya Syekh Ihsan Jampes. Hasil temuan Ma'arif hanya membuat perbandingan bahwa ayat yang menunjukkan *maqāṣid* tentang mengenal Allah dan hikmah kenabian lebih dominan daripada ayat yang menunjukkan *maqāṣid* tentang kehidupan di dunia.⁴¹

Kedua, penelitian yang mengulas bagian tema komponen metodis *'ulumu al-Qur'ān*. Secara garis besar, al-Gazālī membagi komponen metodis *'ulumu al-Qur'ān* menjadi dua bagian besar yaitu ilmu *ṣadf* dan ilmu *lubāb*. Kajian yang membahas tentang hal ini telah ditulis oleh Wahyudi yang melakukan pembacaan pada pembagian *'ulumu al-Qur'ān* al-Gazālī menggunakan pendekatan epistemologi `Abid al-Jabīrī.⁴² Wahyudi menyimpulkan bahwa pada dasarnya epistemologi al-Gazālī termasuk dalam kategori *'irfanī*, namun kemudian al-Gazālī mengembangkannya dengan melakukan dialektika antara nalar *'irfanī* dan, meskipun dengan nuansa *'irfanī* yang masih dominan. Dialektika ini merupakan upaya al-Gazālī mengharmonisasikan antara ilmu *ṣadf* yang memiliki kecenderungan *bayānī* dengan ilmu *lubāb* yang mendekati *'irfanī*. Proses

⁴⁰ Mufid, "Maqasid Al-Qur'an Prespektif Al-Ghazali."

⁴¹ Ma'arif, "Maqasid Al-Qur'an Al-Ghazali Dalam Kitab Siraj at-Thalib Karya Syekh Ihsan Jampes."

⁴² Wahyudi, "Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya."

dialektika ini, bagi Wayudi, dapat secara jelas dilihat dalam salah satu karyanya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Terdapat tulisan lain pula dari Wahyudi yang mengakomodir pemikiran ta'wīl dari Naṣr Ḥamid sebagai pendekatan penelitian. Wahyudi merumuskan bahwa hubungan dialektik antara 'ilmu *al-ṣadq* dan ilmu *lubāb* merupakan hubungan penyebrangan yang sistematikanya menaik dari bawah ke atas. Ilmu hanya bernilai rendah jika berhenti pada tataran kulit. Untuk itu harus dinaikkan pada ilmu inti. Namun, bagaimanapun juga sisi inti tidak bisa diperoleh tanpa melalui kulit.⁴³ Penelitian yang dilakukan Wahyudi, menurut penulis, belum menyentuh bagian bangunan metodis penafsiran simbolik al-Gazālī.

Dari berbagai literatur yang ada, sebagian besar kajian seputar kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* cenderung membahas bagian parsial dari kitab ini. Sementara belum ditemukan penelitian yang secara komprehensif mengkaji penafsiran al-Gazālī dalam seluruh bagian kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* dengan menguraikan aspek konstruksi teoritis dan pengaplikasiannya secara praksis.

E. Kerangka Teori

Kerangka teori menjadi titik pijak untuk menjawab rumusan masalah dalam penelitian. Untuk menghasilkan kajian yang komprehensif mengenai konstruksi penafsiran al-Gazālī dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*, penelitian ini menggunakan semiotika signifikasi Umberto Eco.

⁴³ Wahyudi, "Tafsir Sufi: Analisis Epistemologi Ta'wil Al-Ghazali Dalam Kitab Jawahir Al-Qur'an."

Semiotika, secara sederhana merupakan ilmu yang membahas tentang ‘tanda’ (*sign*). Fenomena sosial masyarakat dan budaya, baik verbal maupun non-verbal dianggap oleh semiotika sebagai tanda. Secara khusus semiotika mempelajari aturan, sistem, konvensi yang memungkinkan suatu tanda dapat mengungkapkan maknanya. Sebagaimana pandangan Umberto Eco bahwa ruang lingkup semiotika cukup luas. Ia mencakup seluruh kebudayaan manusia. Atas dasar ini, Eco menyebut semiotika sebagai ilmu terkesan imperialis dan angkuh.⁴⁴ Meski terkesan imperialis, namun hal ini justru bisa menjadi kelebihan tersendiri, sehingga pernyataan ini bisa dijadikan landasan untuk menerapkan semiotika pada kajian Al-Qur'an. Pasalnya, Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab yang merupakan bagian yang tidak terlepas dari budaya bangsa Arab.⁴⁵

Semiotika muncul untuk memberikan landasan secara epistemologi kerja studi tentang tanda dan maknanya yang pada mulanya dipelopori oleh Ferdinand de Saussure (1857-1913) dan Charles Sander Peirce (1838-1914). Mereka memberikan fondasi bangunan kajian semiotika dan juga menginspirasi banyak pemikir semiotik lainnya seperti Hjelmslev Umberto Eco, Roland Barthes, dan Michael Riffaterre.⁴⁶ Dalam konsep Ferdinand de Saussure, tanda akan bermakna dengan memerhatikan relasi antara dua sisi yang dimilikinya, yang saling berposisi dan bersifat arbitrer yaitu, antara *signifier* (penanda: aspek material) dan *signified* (petanda: aspek konsep). Peirce menjelaskan bahwa ada dua prinsip

⁴⁴ Eco, *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda*, 6–7.

⁴⁵ Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika Dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN-Malang Press, 2007), 27–28.

⁴⁶ Mohammad A. Syuropati, *Teori Sastra Kontemporer Dan 13 Tokohnya* (Yogyakarta: In Azna Book, 2011), 3–4.

tentang tanda. Prinsip pertama adalah penanda (*signifier*) yang merupakan bentuk tanda, dan prinsip kedua adalah petanda (*signified*) atau yang ditandai, yang merupakan makna dari tanda. Berdasarkan hubungannya, kemudian Peirce membagi tanda menjadi tiga jenis utama, yaitu ikon, indeks, dan simbol.⁴⁷ Keterkaitan semiotik pada penelitian ini untuk mengkaji makna simbol yang merupakan ranah kajian semiotika.⁴⁸

Sausur dan Peirce sebagai induk rujukan awal semiotika beserta beberapa tokoh yang dipengaruhi oleh keduanya, diintegrasikan oleh Umberto Eco. Ia menyintesis teori-teori pendahulunya seperti fungsi tanda (ekspresi dan isi) dari Hjelmslev, denotasi-konotasi dari Roland Barthes, Interpretasi dari Peirce dan konvensi bahasa dari Morris yang Eco rangkum dalam teori kode. Selain itu, Eco memiliki teori pragmatisasi tanda dalam kehidupan yang ia sebut dengan teori produksi tanda.⁴⁹ Dengan demikian, menurut Eco semiotik memiliki dua kategori yaitu teori kode dan teori produksi tanda. Teori pertama sebagai landasan semiotika signifikansi dan teori kedua sebagai dasar semiotika komunikasi. Bagi Eco, kedua jenis semiotika ini punya perbedaan karakter, namun tidak untuk dipertentangkan.⁵⁰ Dengan kata lain, keduanya saling melengkapi.

⁴⁷ Jika hubungan antara penanda dan petanda bersifat kausal (sebab-akibat) maka disebut indeks seperti hubungan asap dan api. Adapun ikon didasarkan pada pola hubungan keserupaan penanda dan petanda, misal foto Gus Dur adalah tiruan dari Gus Dur. Sedangkan simbol pola hubungannya bersifat arbiter. Piliang, *Semiotika Dan Hipersemiotika*, 366.

⁴⁸ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, Dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 96–99.

⁴⁹ Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, Dan Hermeneutika* (Sleman: Paradigma, 2009), 216.

⁵⁰ Eco, *Teori Semiotika: Signifikansi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda*, 2–3.

Sebagai langkah pembatasan untuk mempermudah mengkonstruksikan pemaknaan simbolik al-Gazālī, maka dalam penelitian ini hanya akan fokus menggunakan semiotika signifikasi. Sebab, signifikasi merupakan jenis semiotik mandiri yang memiliki komponen-komponen yang tidak terikat dengan bentuk komunikasi apapun. Untuk itu, sebagaimana penjelasa Eco, signifikasi menjadi dasar bagi proses komunikasi. Artinya, tanpa komunikasi signifikasi bisa tetap beroperasi. Proses signifikasi memerlukan suatu sistem yang disebut Eco dengan sistem kode.⁵¹ Dalam sistem kode inilah Eco merumuskan teori kode untuk membantu perwujudan signifikasi. Teori kode dibangun dari materi atau komponen penting yang menopangnya seperti: fungsi tanda (ekspresi dan isi), denotasi dan konotasi, dan interpretan.

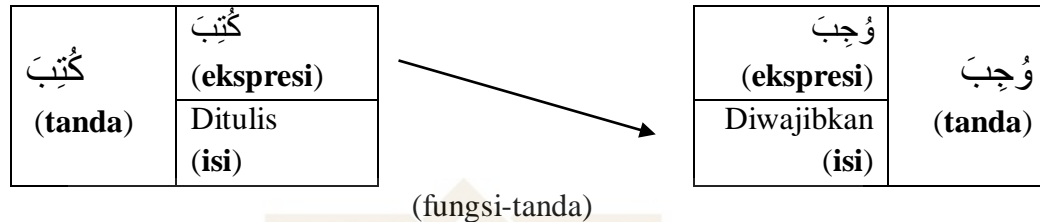
Fungsi tanda merupakan hasil dari hubungan timbal-balik antara unsur yang hadir (ekspresi) dan unsur yang tidak hadir (isi). Dapat dikatakan, tanda akan bisa berfungsi jika unit ekspresi diasosiasikan dengan unit isi. Antara masing-masing unit yang saling berkorelasi ini disebut pemungsi. Dalam suatu tanda sebuah pemungsi bisa berkorelasi dengan pemungsi yang lain dengan begitu dinamis. Sebagaimana yang dikatakan Eco bahwa sebuah ekspresi (pemungsi) dari satu tanda (katakan tanda "A") dapat menjalin hubungan dengan isi (pemungsi) yang ada di tanda lain (katakan tanda "B"), sehingga menghasilkan fungsi tanda baru.⁵² Misalnya, ada ekspresi (berupa kata) yang menurut konvensi memiliki isi tertentu, tetapi pada kesempatan lain kata tersebut dikorelasikan dengan isi dari kata lain, sehingga memunculkan fungsi tanda baru yang

⁵¹ Eco, 8–9.

⁵² Eco, 69–70.

merupakan ekspresi yang menurut konvensi juga memiliki isi dari ekspresi lain.

Secara ilustratif dapat digambarkan sebagaimana contoh di bawah ini.



Contoh fungsi-tanda di atas terdapat dalam surat al-baqarah ayat 183 yang berbunyi يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ , (yā ayyuha al-lazīna āmanū kutiba 'alaikum aṣ-ṣiyām). Kata *kutiba* dalam ayat tersebut merupakan *fi'il māḍī majhul* (pasif) dari bentuk *ma'lum* (aktif) *kataba*. Arti kata ini dalam kamus Munawir adalah menulis.⁵³ Kata ini menjadi tanda dengan ekspresi "*kutiba*" yang berkorelasi dengan isi dari tanda lain, yaitu *wujiba* (bentuk *majhul* dari *wajaba* yang berarti mewajibkan).⁵⁴ Proses korelasi antar elemen-elemen tanda ini memunculkan fungsi tanda baru yaitu ekspresi "*kutiba*" yang memiliki isi "diwajibkan". Meminjam istilah Hjelmslev, berdasarkan contoh ini, tanda akan hilang saat hubungan antar pemungsi mulai terjalin dan membentuk fungsi tanda baru. Dari korelasi ini muncul anggapan bahwa sebagai dasar pertemuan antar pemungsi, tanda bukanlah unsur semiotik yang baku, ia adalah unsur semiotik yang mempunyai proses tak terbatas dari hubungan yang ditampilkan oleh pemungsi.⁵⁵

⁵³ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1187.

⁵⁴ Munawwir, 1537.

⁵⁵ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* ((Bandung: PT. Remaja Roasdakarya., 2016), 60.

Menurut Eco jalinan pertama antar pemungsi (ekspresi dan isi) tanda yang saling berasosiasi tanpa mediasi yang lain disebut denotasi. Artinya denotasi merupakan isi dari ekspresi yang secara kultur diakui secara langsung untuk menunjuk acuannya.⁵⁶ Denotasi menjadi makna tingkat pertama yang baru menginjak dalam tataran wilayah linguistik. Denotasi dapat berkembang pada makna tingkat kedua dan bertransformasi menjadi ekspresi kedua sehingga dapat menjalin hubungan dengan isi baru yang lain. Hasil transformasi ini disebut konotasi. Jadi, bagi Eco, konotasi adalah tingkat semantik yang dikembangkan dari mediasi denotasi sehingga konotasi tidak harus terkait dengan properti acuannya yang dapat diidentifikasi secara budaya. Singkatnya, konotasi adalah isi baru dari jalinan fungsi tanda pertama.⁵⁷

Konotasi dapat terjadi asalkan ada kode konotatif yang mendasarinya. Ciri kode konotatif adalah signifikasi kedua dan secara konvensional bertumpu pada signifikasi pertama. Di sini konvensional menjadi fokus kode konotatif, karena isi kedua dapat menjadi isi pertama dari ekspresi pertama, atau isi yang telah diubah menjadi konotasi dapat berubah menjadi denotasi dengan konvensional baru.⁵⁸ Ketika konvensional pertama dan kedua dihasilkan dalam sebuah tanda, interpretan hadir untuk memastikan dan menjamin keabsahan tanda tersebut. Interpretan didefinisikan oleh Eco dengan sesuatu yang lain berupa ide atau gagasan yang akan menjadi wakil dari tanda-tanda lainnya. Pada titik ini (perubahan dari ide menjadi representamen), Eco mengikuti jejak Peirce melalui proses semiosis. Eco

⁵⁶ Eco, *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda*, 126.

⁵⁷ Eco, 128.

⁵⁸ Eco, 79–80.

juga menganggap bahwa denotasi sebuah wahana tanda merupakan interpretannya, sedangkan konotasi adalah interpretan dari denotasi yang mendasarinya begitu seterusnya.⁵⁹

Namun, meskipun mengikuti jejak Pierce, Eco tidak setuju terhadap pandangan pierce tentang semiosis tak terbatas. Menurut Pierce, makna sebuah tanda, termasuk simbol, dihasilkan dari proses pemaknaan triadik (tiga tahap). Makna tersebut terjadi dalam bentuk semiosis (proses berfungsinya suatu tanda) yang tidak terbatas dalam kognisi manusia. Proses semiosis terjadi ketika ada tiga komponen yang menyertainya, yaitu representament (R), object (O) dan interpretant (I). Representamen (R) atau tanda itu sendiri adalah sesuatu yang mewakili sesuatu atau sesuatu yang dapat digunakan untuk menafsirkan sesuatu yang lain;⁶⁰ sesuatu yang direpresentasikan disebut objek (O), dan Interpretant (I) adalah makna atau pemahaman seseorang berdasarkan hubungan antara perwakilan dan objek. Untuk menentukan interpretan sebuah tanda maka harus menamai interpretan itu dengan tanda lain. Adapun tanda lain ini juga memiliki interpretannya sendiri yang harus dinamai dengan tanda lain pula, begitu seterusnya. Pada titik inilah, menurut Umberto Eco, berlangsung proses semiosis tak terbatas.⁶¹

Bagi Umberto Eco, sebuah tanda tidak berhenti pada fungsinya sebagai sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain, dengan makna sebagaimana yang tertera

⁵⁹ Eco, 99–100.

⁶⁰ Arthur Asa Berger, *Pengantar Semiotika Tanda-Tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wcana, 2010), 27.

⁶¹ Eco, *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda*, 100.

dalam kamus, melainkan harus ditafsirkan atau diinterpretasi. Karena tanda dalam pandangan Eco merupakan bagian dari unit budaya dan unit kultural. Makna masih dibatasi oleh budaya. Inilah titik dimana Eco tidak setuju dengan semiosis tak terbatas Pierce, sehingga ia mengatakan bahwa semiotika adalah ilmu yang menyelidiki kompetensi-kompetensi yang dipertunjukkan secara kultural.⁶² Oleh karena itu, terkait pernyataan Eco di atas, setidaknya ada dua unsur utama yang perlu mendapat perhatian dalam memaknai simbol-simbol metaforis yang terdapat dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*. Pertama, unsur lokalitas al-Gazālī dimana budaya, mencakup keadaan sosio-politis saat kitab ini diproduksi, menjadi hal yang tak terpisahkan darinya. Kedua, nilai-nilai tradisi esoteris sufistik yang dianut oleh al-Gazālī. Kedua unsur tersebut menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan dari kelahiran kitab ini. Oleh sebab itu, pemaknaan terhadap simbol-simbol metaforis dalam kitab ini akan dilihat dari kedua aspek tersebut.

Secara teknis pemaknaan simbol akan dilakukan terlebih dahulu dengan menerapkan teori semiotika Umberto Eco. Dalam penerapan semiosisnya, interpretan menjadi aspek yang paling menentukan. Eco mengklasifikasikan interpretan dalam beberapa bentuk, antara lain: Pertama, ekuivalen dengan wahana tanda, misalnya /gambar burung/ sesuai dengan kata /burung/. Kedua, Indeks. Ketiga, definisi ilmiah dalam sistem yang sama, misalnya /garam/ menunjukkan natrium klorida. Keempat, asosiasi emotif yang memiliki nilai konotatif yang jelas, misalnya /dog/ menandai kepatuhan. Kelima, terjemahan suatu kata ke dalam bahasa lain atau sinonim. Dengan demikian, interpretan

⁶² Eco, 104.

menjadi semacam jenis properti intensional dari sebuah isi, selama maknanya telah dikodekan dengan semua ranah denotasi dan konotasi sebuah tanda. Setiap denotasi diasumsikan sebagai interpretan dari sebuah tanda, sedangkan konotasi menjadi interpretan dari denotasi yang mendasarinya, dan konotasi selanjutnya adalah interpretasi dari konotasi yang mendasarinya pula.⁶³ Keterkaitan interpretan dengan denotasi dan konotasi dapat digambarkan sebagai berikut:

Tanda (R)	Objek (O)	Interpretan (I)=(R1)	Tanda 2 (I1)=(R2)	Tanda 3 (I2)=(R3)	(dibatasi budaya)
Tanda	Denotasi		Konotasi 1	Konotasi 2	(dibatasi budaya)

(Tabel 1: Semiosis Umberto Eco)

Adapun contoh penerapan aplikasi semiosis Eco adalah sebagai berikut; tanda /gambar kucing/ maka objeknya adalah /cat/, interpretan pertama adalah /cat/; Selanjutnya, interpretan kucing adalah makna denotatif berupa definisi ilmiah dalam sistem yang sama, yaitu 'binatang'; Selanjutnya, interpretan binatang adalah makna konotatif dari kata tersebut, seperti /binatang jinak/, /binatang yang dipelihara Nabi Muhammad/ dan seterusnya. Selanjutnya pengertian binatang yang dipelihara Nabi misalnya adalah /ajaran kasih sayang terhadap binatang atau makhluk hidup/, pengertian yang terakhir ini adalah pengertian yang sudah dibatasi oleh budaya, dalam hal ini ajaran Islam. Alur proses semiosis Eco dapat diilustrasikan sebagai berikut:

Tanda (R)	Objek (O)	Interpretan (I)=(R1)	Tanda 2 (I1)=(R2)	Tanda 3 (I2)=(R3)	(dibatasi budaya)
Gambar Kucing	Wujud Kucing	Binatang	Binatang Jinak	Peliharaan Nabi	Kasih Sayang (dibatasi budaya Islam)
Tanda	Denotasi		Konotasi 1	Konotasi 2	(dibatasi budaya)

⁶³ Eco, 70.

(Tabel 2: Contoh Pengaplikasian Semiosis Umberto Eco)

Komponen semiotis Eco ini akan diambil sebagai alat analisa untuk menelaah hubungan atau harmonisasi antara dua dimensi makna dalam cakrawala teks Al-Qur'an, yaitu makna eksternal (*jasmani*) yang mengandung entitas simbolik-metaforis dan makna internal (*ruhani*) yang menyimpan rahasia makna terdalam.⁶⁴ Beberapa aspek simbolik yang dituangkan al-Gazālī dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* akan tentukan terlebih dahulu seperti seperti *al-kibrit al-aḥmar* (belerang merah), *al-yāqut al-aḥmar* (batu al-yaqūt al-aḥmar), *ad-durr al-azhar* (permata berkilau), *az-zabarjad al-akhḍar* (batu zabarzad hijau), al-'anbar (minyak ambar), *at-tiryāq al-akbar* (anti toksin), dan *al-misk al-aẓfar* (minyak misik adzfar). Baru kemudian dimaknai menggunakan semiosis Eco untuk mengetahui aspek bentuk transformasi fungsi tanda yang dilakukan oleh al-Gazālī. Hasil yang diperoleh akan dijadikan bahan untuk mengkonstruksi model penafsiran metaforis yang dipakai al-Gazālī dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*.

F. Metodologi Penelitian

Metode penelitian termasuk salah satu bentuk syarat yang harus digunakan dalam sebuah penelitian, khususnya kajian penelitian yang mempunyai keterkaitan dengan kajian yang memerlukan pemolesan tertentu supaya menghasilkan intensitas hasil yang komprehensif. metode mempunyai keterkaitan

⁶⁴ Terdapat tiga model hubungan antar fungsi tanda dalam analisis semiotika, yaitu pertama simbolik yang mengungkap hubungan internal antara penanda dan petanda dalam sebuah tanda. Kedua, sintagmatik yang merupakan hubungan aktual dari satu tanda dengan tanda yang lain baik yang mengikutinya atau yang emdahuluinya. Ketiga, paradigmatic sebagai hubungan eksternal satu tanda dengan tanda yang lain. Analisis semiotika dalam hal ini berupaya merekonstruksi sistem hubungan antara penanda dan petanda untuk mengungkap kemungkinan makna sebanyak mungkin. ST. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Kanal, 2002), 52.

dengan mekanisme kerja yang sistematis supaya dapat memudahkan pengaplikasian dalam kajian penelitian sehingga mampu meraih intensitas yang diinginkan.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini termasuk bentuk kualitatif dengan menggunakan data yang dianalisis tanpa menerapkan konsep statistik.⁶⁵ Dasar penelitian ini mengacu pada bentuk kepustakaan yang bersifat analitis-kritis. Oleh karena itu, mekanisme pengambilan substansi penelitian diambil dari beberapa literatur seperti buku, kitab, tesis, disertasi, dan beberapa karya ilmiah yang mempunyai kaitan dengan penelitian ini.

Penelitian ini didasarkan pada penelitian kepustakaan yang bersifat analitis-kritis. Oleh karena itu, bahan dan bahan penelitian diambil dari berbagai penelusuran literatur berupa buku, tesis, jurnal dan karya ilmiah lain yang berkaitan dengan penelitian yang akan dibahas.

2. Sumber Data

Sumber penelitian ini secara keseluruhan dapat dibagi menjadi dua kelompok yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Adapun terkait sumber primer dibagi menjadi dua pula. Pertama, sumber primer dari objek material penelitian yaitu kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*. Kedua, sumber primer dari objek formal penelitian yaitu teori semiotika Umberto Eco yang tertuang dalam bukunya *The Theory of Semiotics*. Sedangkan sumber sekunder digunakan untuk melengkapi

⁶⁵ M. Moehnilabib, *Dasar-Dasar Metodologi Penelitian* (Malang: Lembaga Penelitian IKIP Malang, 1997), 8.

dan mengembangkan kedua objek penelitian ini, meliputi kitab-kitab lain dari karya al-Gazālī dan buku semiotik lain yang terkait dengan penelitian ini. Selain itu terdapat sumber sekunder lain dari berbagai penelitian dan bentuk tulisan yang mendukung penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dilakukan dalam dua tahapan. Pertama, menghimpun beberapa data informasi dari berbagai sumber primer dan sekunder. Kedua, setelah data terhimpun secara keseluruhan maka akan dipilih sesuai dengan sistematika yang sesuai dari penelitian, kemudian data akan dianalisis secara objektif dan kritis.

4. Teknik Analisis Data

Beberapa data yang telah didapatkan akan dilakukan analisis menggunakan metode analitis-kritis. Mekanisme metode ini dimulai dengan menghimpun data dari beberapa sumber tertulis berupa data primer dan sekunder⁶⁶ Selanjutnya data dianalisis untuk mencapai signifikansi dari penelitian. Analisis kritis mempunyai intensitas untuk mengestrak teori penafsiran al-Gazālī dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* untuk dipetakan pada kerangka semiotik. Pencapaian dari penelitian ini adalah mengkontruksi penafsiran al-Gazālī secara teoritis dan praktis.

⁶⁶ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2009), h. 258.

G. Sistematika Penulisan

Secara umum penelitian ini terdiri dari tiga bagian yaitu pendahuluan, isi dan penutup. Untuk mempermudah penelitian dan menjadikan pembahasan yang sistematis, maka tiap-tiap bagian terdiri dari beberapa bab dengan rincian sebagai berikut :

Bab pertama, diawali dengan penjelasan latar belakang masalah yang berisi tentang kegelisahan akademik dan alasan pengambilan judul tersebut. Selanjutnya rumusan masalah yang berisi pertanyaan-pertanyaan yang bertujuan untuk membatasi pembahasan didalamnya. Kemudian tujuan penelitian yang merupakan jawaban atas rumusan masalah dan kegunaan penelitian. Setelah itu, tinjauan literatur disajikan untuk menunjukkan orisinalitas penelitian ini. Selanjutnya metode yang digunakan untuk penelitian dan pembahasan yang sistematis, sehingga pembahasan ini lebih terarah.

Bab kedua, menjelaskan tentang penafsiran sufi meliputi konsep dan formalisasi tafsir sufi termasuk juga kecenderungan penggunaan interpretasi simbolik. Selanjutnya dipaparkan pula biografi al-Gazālī secara terperinci meliputi jalan sufi yang ia pilih. Tujuan pembahasan dalam bab ini untuk melihat konteks pemikiran dan penafsiran simbolik al-Gazālī dalam lalu lintas cakrawala tafsir sufistik. Hasil pembahasan pada bab ini berguna sebagai frame untuk membaca *Jawāhir Al-Qur'ān* yang sarat dengan penjelasan dualime alam dan makna.

Bab ketiga, berisi ulasan mengenai profil kitab *Jawāhir Al-Qur'ān* meliputi validitas kitab ini sebagai karya asli dari al-Gazālī dan konteks kemunculan kitab ini diantara kitab-kitab al-Gazālī yang lainnya. Selanjutnya akan dijelaskan komposisi dari kitab ini dengan memetakannya menjadi empat aspek tema pembahasan yaitu yaitu konfigurasi *maqāṣidu al-Qur'ān*, komponen metodis *'ulūm al-qur'ān* dan simbol metaforis Al-Qur'an,. Adapun sebagai sub bab penutup, akan dijelaskan hubungan pararelis antara konfigurasi *maqāṣidu al-Qur'ān* dan komponen metodis *'ulūm al-qur'ān* yang al-Gazālī rumuskan. Dua aspek ini berasosiasi pula dengan simbol-simbol metaforis yang ia munculkan. Uraian ini merupakan salah satu materi primer yang menjadi acuan untuk mengkonstruksikan dan memetakan pemikiran al-Gazālī pada bab selanjutnya.

Bab keempat, berisi tentang pembahasan inti terkait konstruksi penafsiran al-Gazālī dalam *Jawāhir Al-Qur'ān*. Pembahasan ini diawali dengan uraian tentang landasan penafsiran al-Gazālī. Setelah itu akan diuraikan beberapa aspek transformasinya yang mencakup beberapa prinsip dasar dan kriterium penafsiran dalam perspektif al-Gazālī untuk kemudian dikonstruksikan secara teotitis. Implikasi praksis dari hasil konstruksi penafsiran al-Gazālī akan dilihat dalam beberapa ekstrak penafsirannya dalam kitab *Jawāhir Al-Qur'ān*.

Bab kelima, bagian penutup penelitian yang terdapat dua sub yaitu kesimpulan dan saran.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa, pertama, terdapat asosiasi yang kuat antara beberapa tema dalam komposisi *Jawāhir Al-Qur'an. Maqāṣidu al-Qur'ān* yang dirumuskan oleh al-Gazālī, ia jadikan dasar untuk menjustifikasi *ilmu lubāb* sebagai ilmu yang mempunyai hierarki kemuliaan di atas *ilmu ṣaḍf*. Selain itu, beberapa aspek simbolis sebagai bentuk mekanisme penafsirannya juga ia gunakan untuk memperkuat klaimnya tentang kemuliaan *ilmu lubāb*. Sementara itu, dalam aplikasi penafsiran pada surat al-Fatihah, surat al-Ikhlās, dan ayat kursi, ia gunakan untuk melegitimasi hadis nabi tentang perumpamaan kemuliaan ayat-ayat tersebut. Dapat dikatakan, secara implisit al-Gazālī tidak menafsirkan langsung ayat-ayat tersebut melainkan menafsirkan hadis nabi dengan mengaitkan beberapa ayat berdasarkan kandungan *Maqāṣidu al-Qur'ān* yang ia rumuskan. Menariknya, dalam upaya mengkaitkan ini membuat al-Gazālī memperluas konotasi makna ayat agar dapat sesuai dengan acuan *Maqāṣidu al-Qur'ān*.

Kedua, konstruksi penafsiran al-Gazālī merupakan hubungan pembalikan antara penanda dan petanda. Hubungan pembalikan ini didasari oleh konsepnya mengenai dualisme dunia dan akhirat. Bagi al-Gazālī dunia merupakan alam gambar dan bayangan sedangkan akhirat merupakan alam ide dan ruh. Hal ini yang membuatnya menganggap bahasa sebagai sekumpulan kata yang mempunyai dua dimensi makna; makna jasmani yaitu makna bahasa yang berlaku di alam nyata dan makna ruhani yaitu makna hakiki di alam malakut. Jika dalam semiosis

denotasi merupakan makna level pertama yang mengacu secara langsung pada realitas dunia nyata, maka bagi al-Gazālī denotasi ini adalah makna metaforis dan jika makna konotasi merupakan makna level lanjutan dan merupakan pengembangan dari denotasi maka bagi al-Gazālī konotasi inilah yang justru merupakan makna hakiki. Dengan kata lain, hubungan kata dengan makna bahasa yang berlaku bersifat metaforis, sementara hubungannya dengan makna ruhani bersifat hakiki. Konsep pembalikan ini diaplikasikan oleh al-Gazālī pada penafsiran surat al-Fātihah, ayat kursi dan surat al-Ikhlas.

B. Saran

Penelitian ini, penulis akui masih terdapat banyak kekurangan disebabkan oleh kemampuan dan kapasitas dari penulis sendiri. Namun disamping masih banyak celah untuk disempurnakan, penulis dapat merekomendasikan beberapa saran yang mungkin dapat menjadi pertimbangan bagi peneliti selanjutnya. Pertama, untuk membaca pemikiran tokoh memang tidak cukup jika hanya mempelajari satu karyanya, untuk itu kitab *Jawāhir Al-Qur'an* masih sangat terbuka untuk dikaitkan dengan beberapa kitab al-Gazālī yang lain yang membahas ilmu Al-Qur'an. Kedua, penelitian ini terkesan memaksa sebab membaca teks yang diproduksi oleh tokoh sufistik menggunakan pendekatan murni linguistik, oleh karenanya penelitian ini masih perlu disempurnakan dengan menggunakan pendekatan lain yang jauh lebih relevan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Asākir, Abū al-Qāsim ibn. *Tabyīn Kadzib Al-Muftarī Fī-Mā Nushiba Ilā Al-Imām Abī Al-Hasan Al-Asy’arī*. Damaskus: Mathba’ah al-Tawfīq, 1927.
1953. *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*. London: George Allen & Unwin, n.d.
- Al-Abdul aziz, Al-Kharafī &. “Antimicrobial and Antifungal Activities of Red Sulfur (Al-Kibreeth Al-Ahmar) and Its Mechanism of Action.” *Saudi Pharmaceutical Journal* 3 (2017).
- Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn. *Thabaqāt Al-Syāfi’īyah*. Bahgdad: Mathba’ah al-Irsyād, 1971.
- Al-Asqalanī, Ibn Hajar. *Fathu Al-Bārī*. Mesir: al-Maktabah as-Salafiyah, 2015.
- Al-Azami, M. *The Miracle of the Qur’an: An Exposition of the Science of “Ijaz” as Applied to the Qur’an*. Islamic Academy, 2003.
- Al-Baidāwī, Naṣir ad-Dīn bin Umar. *Tafsīr Al-Baidāwī*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turās al-’Arābi, n.d.
- Al-Baqī, Fuad Abdu. *Mu’jam Al-Fahras Li Al-Fadzih Al-Qur’an Al-Karim*. Mesir: Dar al-Kutub al-Misri, n.d.
- Al-Baqī, Muhammad Fuad Abd. *Al-Qāmus Al-Muḥīd*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Al-Fajjari, Mukhtār. *Ḥafriyyāt Fī At-Ta’wīl Al-Islāmi Dirāsah Al-Majāl Al-Ma’rifī Al-Uṣūli Al-Awwal Lī Tafsīr Al-Sūfi*. Yordania: ’Ālam al-Kutub al-Hadīth, 2008.
- Al-Farāhīdī, al-Kholīl bin Ahmad. *Kitāb Al-’Ain*. Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyah, 2002.
- Al-Gazālī, Abu Hāmid. *Al-Qiṣṣas Al-Mustaqīm*. Jordan: Mabda, 2014.
- Al-Gazālī, Abū Hāmid. *Al-Iqtishād Fi Al-I’tiqād*. Beirut: Dār al-Minhāj, n.d.
- . *Ihyā’ ’Ulūm Al-Dīn*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2011.
- . *Jawāhir Al-Qur’ān*. Beirut: Dar Ihya’ al-Ulum, 1968.
- . *Minhāj Al-’Ābidīn*. Beirut: Mu’asis ar-Rasail, 1989.
- Al-Gazālī, Abū Hāmid. *Al-Iljam Al-’Awām ’an Ilmi Al-Kalām*. Bairut: Dār al-Minhāj, 2017.
- . *Al-Munqiz Min Al-Dhalāl*. Beirut: Al-Lajnah al-Lubnāniyah li Tarjamat al-Rawā’i’, 1969.
- . *Fayṣal Al-Tafrīqah*. Beirut: Dar al-Minhāj, 2017.
- . *Misykāt Al-Anwār*. Beirut: ’ālim al-Kutub, 1986.

- . “Qānūn Al-Takwīl.” In *Majmuat Rasail Imam Al-Gazali*. Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, 2006.
- . “Rawdah Al-Ṭalibīn Wa ‘Umdah Al-Sālikīn.” In *Majmū’ah Rasā’il Al-Imām Al-Gazālī*. Mesir: al-Maktabah al-Tawfīqiyah, 2006.
- Al-Ḥayyān, Muhammad bin Yusuf Abū. *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmi, 1993.
- Al-Jauhari, Ismāīl bin Ḥammād. *Aṣ-Ṣiḥāḥ Tāj Lugah*. Beirut: Dār al-Ilmi li al-Malabiyyin, 1982.
- Al-Jazuli, M. *The Most Comprehensive Remembrance: Du’a Al-Hizbul Azam*. USA: Independent Publishing Platform, 2015.
- Al-Jīlānī, Muhammad Fāḍil. *Muqaddimah Tafsīr Al-Jīlānī*. (Istanbul: Markaz al-Jīlānī li al-Buhūṭ al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Al-Maqdisi, Ibn Qudamah. *Al-Mugni*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Al-Qurtubi, Abi Bakr. *Jami’ Al-Ahkam Al-Qur’an*. Beirut: ar-Risalah, 2006.
- Al-Qusyairī, Abdul Karim bin Hawazin. *Laṭa’if Al-Isyārat*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Al-Ṣābūnī, Muhammad ‘Ali. *Al-Tibyān Fi ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Makkah: Dār al-Iḥsān, n.d.
- Al-Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak. *Al-Wāfi Bil-Wafayāt*. Istanbul: Mathba’ah al-Dawlah, 1931.
- Al-Subkī, Taj al-Dīn. *Thabaqāt Al-Syāfi’iyah Al-Kubrā*. Kairo: Mathba’ah al-Babī al-Halabī, n.d.
- Al-Taftāzānī, Abu al-Wafa. *Al-Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah Linashr wa al-Tawzī’, 1989.
- Al-Ṭūsī, Abu Naṣr al-Sarrāj. *Al-Luma’*. Mesir: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 1960.
- Al-Zarkashi, Muhammad bin Abd Allah. *Al-Burhān Fi ‘Ilm Al-Qur’ān*. Kairo: Dar al-Hadits, 2006.
- Al-Zarqānī, Muhammad ‘Abdullah ‘Azīm. *Manāhil Al-‘Irfān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1995.
- Arberry, A.J. “Mysticism.” In *The Cambridge History of Islam*, edited by P.M. Holt. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- . *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin, 1969.
- As-Sabt, Khalid ibn Utsman. *Qawaid At-Tafsir: Jam’an Wa Dirasatan-Jilid 2*. Mamlakah Sa’udiyah: Dar Ibn Affān, 1997.

- As-Shiddiqy, Hasbi. *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- As-Suyūfī, Jalāl ad-Dīn. *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Resalah Publisher, 2008.
- At-Ṭabarī, Abī Ja'far bin Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl 'Ay Al-Qur'an*. Jizah: Dār Hijr, 2001.
- Atmosuwito, Subijantoro. *Perihal Sastra Dan Religiusitas Dalam Sastra*. Bandung: CV. Sinar Baru, 1989.
- Azmy, Khalilah Nur. "Maqashid Al-Qur'an: Perspektif Ulama Klasik Dan Modern." *Jurnal Muasarah* 1, no. 1 (2009).
- Baalbaki, Dr. Rohi. *Qamus Al-Mawrid Arabic-English Dictionary*. Beirut: Dar El-Ilm Lilmalayin, 2011.
- Badawī, Abd al-Rahmān. *Mu'allafāt Al-Gazālī*. Beirut: Dār al-Qalam, 1977.
- Baqi, Muhammad Abdul. *Al-Mu'jām Al-Mufahrās Li Alfāzh Al-Hadits Al-Nabawi*. Leiden: Brill, 1936.
- Berger, Arthur Asa. *Pengantar Semiotika Tanda-Tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wcana, 2010.
- Bouyges, Maurice. *A Study in the Historical Arrangement of Al-Ghazali's Works*. Beirut, 1959.
- Corbin, Henri. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- . *Spiritual Body and Celestial Earth From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1960.
- Eco, Umberto. *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda*. Bantul: Kreasi Wacana, 2016.
- Fromkin, V. Rodman, R., & Hyams, N. *An Introduction to Language*. Boston: Cengage Learning, 2013.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall*. New York: Continuum, 2004.
- Ghozali, Mahbub. "Hermeneutika Sufistik Al-Ghazālī Dalam Misykāt Al-Anwār." *Jurnal Mutawattir* 5, no. 1 (2015).
- Hāmidī, Abd al-Karīm. *Al-Madkhal Ilā Maqāshid Al-Qur'ān*. Riyad: Maktabat al-Rushd, 2007.
- Hassan, Riffat. *The Qur'an and the Mu'tazilites In The Cambridge Companion to the Qur'an*. Inggris: Cambridge University Press, 2006.
- Hinderer, Walter. *Theory, Conception and Interpretation of the Symbol, Dalam Perspectives in Literary Symbolism, Ed. Joseph Strelka*. London: The

- Pennsylvania State University, 1972.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa, Semiotika, Dan Hermeneutika*. Sleman: Paradigma, 2009.
- Keraf, Gorys. *Diksi Dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia, 1991.
- M., Abdul Hadi W. *Tasawuf Yang Tertindas Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Ma'arif, Cholid. "Maqasid Al-Qur'an Al-Ghazali Dalam Kitab Siraj at-Thalib Karya Syekh Ihsan Jampes." *Jurnal Qof UNU Blitar* 4, no. 1 (2020).
- Macdonald, D.B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, n.d.
- . "The Life of Al-Ghazālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions." *AOS* 20 (1999).
- Mahmūd bin Umar az-Zamakhsyarī. *Al-Kasyāf*. Maktabah al-Abikan: Beirut, 1998.
- Manzur, Ibn. *Lisan Al-'Arab*. Beirut: Dar Sader, 2010.
- Md. Salleh Yaapar. "Pilgrimage to the East: Ta'wil as a Form of Islamic Hermeneutics." *Ulumul Qur'an Journal* 3, no. 3 (1992).
- Moehnilabib, M. *Dasar-Dasar Metodologi Penelitian*. Malang: Lembaga Penelitian IKIP Malang, 1997.
- Mufid, Abdul. "Maqasid Al-Qur'an Prespektif Al-Ghazali." *Jurnal Islah STAI Khozinatul Ulum Blora* 2, no. 1 (2020).
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Muzakki, Akhmad. *Kontribusi Semiotika Dalam Memahami Bahasa Agama*. Malang: UIN-Malang Press, 2007.
- Nasir, Amin. "Meta Analisis Studi Ulumul Qur'an Di Indonesia." *Jurnal Hermeneutik* 15, no. 2 (2021).
- Nasr, Seyyed Hossein. "Sufism." In *The Cambridge History of Iran*, edited by R.N. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Nasser, Muhammad. *Al-Mausu'ah Al-'Arabiyyah Al-Muyassarah*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 2013.
- Noth, Winfried. *Handbook of Semiotics*. Indiana: Indiana University Press, 1995.
- Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology*. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1987.
- Ormsby, Erick L. *The Taste of Truth: The Structure of Experience in Al-Gazālī's*

- Al-Munqidh Min Al-Dalāl Dalam W.B. Hallaq Dan Donald P. Little (Ed.) Islamic Studies Presented to Charles J. Adams.* Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Piliang, Yasraf Amir. *Semiotika Dan Hipersemiotika.* Bandung: Matahari, 2012.
- Pradopo, Rahmat Djoko. "Ragam Bahasa Sastra Dalam Nomor 1 Tahun IV." *Humaniora* 4, no. 1 (1997).
- Qutaibah, Ibn. *Ta'wīl Mushkil Al-Qur'ān.* Kairo: Dār Turāth, 1973.
- Rahmanto, Hartoko & B. *Pemandu Di Dunia Sastra.* Yogyakarta: Kanisius, 1986.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, Dan Tehnik Penelitian Sastra.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an.* London: Routledge, 2006.
- Safi, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry.* North Carolina: The University of North Carolina Press, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975.
- Sharma, Arvind. "The Spiritual Biography of Al-Ghazālī." *Studies in Islam* 9 (1972).
- Siddig Ahmad. "Hakikat Maqasid Al-Qur'an Imam Al-Ghazali Dan Perkembangan Perbahasan Berkenaan Maqasid Masa Kini." *Jurnal Islamiyyat, The National University of Malaysia* 44 (2022).
- Smith, Margaret. *Al-Ghazālī the Mystic.* London: Luzac, 1944.
- Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi.* (Bandung: PT. Remaja Roasdakarya., 2016.
- Sulaimān, Muqātil bin. *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān.* Beirut: Mu'asisah at-Tārīkh al-'Arabī, 2002.
- Sunardi, ST. *Semiotika Negativa.* Yogyakarta: Kanal, 2002.
- Syuropati, Mohammad A. *Teori Sastra Kontemporer Dan 13 Tokohnya.* Yogyakarta: In Azna Book, 2011.
- Taymiyyah, Ibn. *Majmū' Al-Fatawa.* Riyadh: Dar al-'Asimah, 1991.
- Wahab, Abdul. *Isu Linguistik; Pengajaran Bahasa Dan Sastra.* Surabaya: Airlangga University Press, 2008.
- Wahyudi. "Epistimologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya." *Jurnal Theologia, IAIM Lampung* 29, no. 1 (2018).
- . "Tafsir Sufi: Analisis Epistimologi Ta'wil Al-Ghazali Dalam Kitab Jawahir Al-Qur'an." *Jurnal Ushuluddin IAIM Lampung* 26, no. 1 (2018).
- Watt, Montgomery. "The Authenticity of Works Attributed to Al-Ghazali." *Jurnal*

Royal Asian Society 5 (1952).

Watt, William Montgomery. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazālī*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

Whittingham, Martin. *Al-Gazālī and the Qur'ān: One Book, Many Meanings*.
London: Publisher Routledge, 2007.

Wohlman, Avital. *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an:
Common Sense and Philosophy in Islam*. London: Publisher Routledge,
2010.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Maḥmūd Al-Nas Dirāsah Fī 'Ulūm Al-Qur'An*. Kairo: al-
Hay'ah al-Misriyah al-'Amāh lī al-Kitāb, 1990.

———. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: Lkis, 2012.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Al-Ittijāh Al-'Aqlī Fī Al-Tafsīr: Dirāsah Fī Qaḍīyah
AlMajāz Fī Al-Qur'Ān 'Inda Al-Mu'Tazilah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī fī
al-'Arabī, n.d.

Zwemer, Samuel M. *A Muslim Seeker After God: Showing Islam Best in the Life
and Teaching of Al-Gazālī, Mystic and Theologian of the Eleventh Century*.
New York: Fleming H. Revell, 1920.

