

INTERPRETASI KOMPARATIF TA'WĪL SUFI ABŪ ḤĀMID AL-GHAZĀLĪ DAN IBN 'ARABĪ TERHADAP AYAT-AYAT AL-QUR'ĀN

Wahyudi

Institut Agama Islam Ma'arif Nahdlatul Ulama Metro Lampung, Indonesia

E-mail: wahyudiragil447@gmail.com

Abstract: This article presents a study of *ta'wīl* promulgated by two prominent Sufis, namely Abū Ḥāmid al-Ghazālī and Ibn 'Arabī. Although both use the *ta'wīl* method of explaining the Qur'anic verses, they are different in terms of "the school" they embrace to. When al-Ghazali belongs to the Sunni Sufi category, Ibn 'Arabī is a representation of the *Nazāri Falsafi Sufi*. In their *ta'wīl* both Sufis employ symbols as a medium to understanding. In al-Ghazālī's perspective, symbols are the most appropriate method to explain the meaning obtained through *kashf*. As for Ibn 'Arabī, the symbol is a method of solving and breaking down the ultimate reality associated with the basic concepts of truth, nature, and man. The symbolic language framework can be known only by certain people who have a clean and pure heart. In interpreting the Qur'ān, Ibn 'Arabī and al-Ghazālī belong to the category of those who use *symbolism interpretation* approach; interpreting the Qur'anic verses which are incompatible with the extrinsic meaning of the texts but with their abstract symbols.

Keywords: *Ta'wīl* method; *symbolism interpretation*; spiritual experience.

Abstrak: Artikel ini menyajikan studi tentang *ta'wīl* yang disebarluaskan oleh dua sufi terkemuka, yaitu Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī. Mereka adalah dua sosok yang berbeda dalam mazhab sufinya, al-Ghazālī sebagai sufi Sunnī dan Ibn 'Arabī sebagai sufi *Falsafi*. Dalam *ta'wīl*-nya, keduanya menggunakan simbol sebagai media untuk memahami. Dalam perspektif al-Ghazālī, simbol adalah metode yang paling tepat untuk menjelaskan makna yang diperoleh melalui *kashf*. Sedangkan Ibn 'Arabī menyatakan bahwa simbol adalah metode memecahkan problem realitas akhir yang terkait dengan konsep dasar kebenaran, alam, dan manusia. Kerangka bahasa simbolis hanya dapat diketahui oleh seseorang yang memiliki hati yang bersih dan murni. Dalam menafsirkan al-Qur'ān, Ibn 'Arabī dan al-Ghazālī termasuk kategori mufasir yang menggunakan pendekatan interpretasi simbolisme; menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang tidak sesuai dengan makna ekstrinsik dari teks-teks tetapi dengan simbol-simbol abstrak mereka.

Kata Kunci: Metode *ta'wīl*; interpretasi simbolis; pengalaman spiritual.

Pendahuluan

Tafsir sufi merupakan hasil olah pikir sufi guna mencari justifikasi kebenaran pemikirannya. Louis Massignon menyatakan bahwa sumber utama tafsir sufi adalah *riyāḍah* dan laku spiritual. Pengetahuan dalam perspektif tasawuf adalah limpahan ilahi yang bersifat *transcendental*. Ia diturunkan kepada jiwa manusia sesuai dengan lapis tingkatan dan kesiapan jiwa mereka.¹ Dalam konteks ini, para sufi membangun teori *maqāmāt* dan *aḥwāl*, yang menyatakan bahwa jiwa manusia memiliki *maqām-maqām* (*check points*) yang didaki satu persatu untuk mencapai *ma'rifat*.²

Menurut Ḥusayn al-Dhāhabī, kontak teks al-Qur'ān dengan sufisme berlangsung dalam aktivitas *exegetis* dan *eisegesis* sekaligus. Hal ini didasarkan pada pembagian tasawuf menjadi dua ragam, yakni tasawuf *naẓarī* (teoretis) dan tasawuf *'amalī* (praktis).³ Pendapat ini didukung oleh penjelasan Abū al-Wafā al-Taftazānī⁴ yang menyebutkan ada dua varian orientasi sufisme yang berkembang mulai abad ketiga dan keempat Hijriyah ketika status sufisme bergeser dari praktik asketis murni kepada wacana keilmuan yang terkodifikasi. Orientasi pertama adalah aliran tasawuf moderat (*mu'tadilūn*) yang melandasi doktrinnya dengan konfirmasi kepada teks atau ajaran al-Qur'ān dan Sunnah. Aliran ini selanjutnya dikenal dengan tasawuf Sunnī, karena para pengikut tasawuf ini berasal dari golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah atau disebut tasawuf Akhlāqī, karena didominasi dengan aspek moralitas. Salah satu perwakilan aliran ini adalah Junayd al-Baghdādī (w. 298 H). Selanjutnya orientasi ini terus berkembang di abad kelima Hijriyah dengan al-Qushayrī (w. 465 H) dan al-Ghazālī (w. 505 H).

Terdapat dua varian corak tafsir sufistik, *naẓarī* dan *ishārī* atau *ḥaqīqī*. Dalam konteks tasawuf *naẓarī*, seorang sufi terlebih dahulu membangun dasar-dasar teori sufismenya. Ia mencari ayat al-Qur'ān dan menafsirkannya sesuai dengan pandangannya tersebut. Tokoh

¹ Louis Massignon dan Muhammad 'Abd al-Rāzaq, *al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1984), 55.

² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 98.

³ Ḥusayn al-Dhāhabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasīrīn*, Vol. 2 (t.t.: Maktabah Muṣ'ab b. 'Amr al-Islāmīyah, 2004), 82.

⁴ Abū al-Wafā al-Taftazānī, *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th), 99-143.

utama aliran ini adalah Ibn ‘Arabī dengan paham *wahdat al-wujūd*-nya. Tafsir *ishārī* atau *ḥaydī*, seorang sufi menakwilkan al-Qur’ān dengan berdasarkan kepada beberapa simbol/alegori yang tersembunyi yang hanya bisa dicapai oleh para pengembara rohani (*ṣālik*). Sedangkan dalam konteks sufisme *ishārī*, seorang sufi berusaha mendeterminasi makna suatu ayat dengan proses asketis tertentu sampai pada tahap *kashf*, tanpa didahului oleh suatu teori tertentu.⁵

Dalam sejarah perkembangan tafsir al-Qur’ān, model tafsir dengan pendekatan esoteris (sufi) tidak begitu menarik perhatian para ulama. Hal ini terbukti dengan banyak munculnya kitab-kitab tafsir yang membahas al-Qur’ān melalui pendekat eksoteris dari pada kitab-kitab tafsir yang menggunakan pendekat esoterik. Selain jumlah produk tafsir eksoteris yang lebih dominan daripada produk tafsir esoteris, keberhasilan para ulama merumuskan ragam metodologi dan kaidah penafsiran eksoteris dapat menjadi barometer dominasi pendekatan eksoteris. Para ahli semisal Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505 M) dengan *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, al-Zamakhsharī dengan *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* banyak memuat aturan-aturan jelas yang dapat dikatakan standar baku dalam pendekatan eksoteris. Buku lain misalnya, *Manābil al-‘Irḥān* yang ditulis oleh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī (w. 1948 M) menjelaskan metodologi penafsiran pada lafal al-Qur’ān secara jelas, syarat dan kriteria mufassir.

Bagi kalangan ulama Islam sendiri, penafsiran sufistik masih menjadi hal yang diperdebatkan. Sebagain ulama seperti al-Zarkashī tidak mengakui hasil penafsiran ulama sufi sebagai produk tafsir al-Qur’ān.⁶ Meskipun corak tafsir sufistik ini cukup kontroversial dan kurang mendapatkan atensi (*little-studied genre*), corak tafsir sufi telah diakui sebagai corak yang berdiri sendiri secara utuh. Tafsir sufi telah memiliki skema historis dan epistemologi tafsir yang kemudian menjadikannya pantas disebut sebagai corak tafsir tersendiri.⁷

Di kalangan tokoh tafsir sufi, nama Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī sudah tidak asing lagi. Baik al-Ghazālī maupun Ibn ‘Arabī sama-sama menggunakan metode *ta’wīl* dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur’ān. Meskipun kedua tokoh ini menggunakan metode yang

⁵ al-Dhahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, 92.

⁶ Ḥasan Ayyūb, *al-Ḥadīth fī ‘Ulūm al-Qur’ān wa al-Ḥadīth* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 160.

⁷ Asep Nahrul Musada, “Tafsir Sufistik dalam Penafsiran al-Qur’an”, *Farabi*, Vol. 12, No. 1 (Juni 2015), 107.

sama, keduanya berbeda dalam aliran tasawuf. Al-Ghazālī merupakan representatif dari tasawuf Sunnī, sedangkan Ibn ‘Arabī adalah representasi sufi *Naẓari Falsafī*.

Pemikiran Al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī tentang al-Qur’ān

Al-Qur’ān adalah teks suci yang membuka banyak jalan untuk ditafsirkan dengan beragam penafsiran. Sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ghazālī bahwa al-Qur’ān adalah kitab sumber pengetahuan baik ilmu agama (*‘ulūm al-dīniyah*) maupun ilmu dunia (*‘ulūm al-dunyawiyah*). Oleh karena itu pluralitas penafsiran tidak dapat dihindari.⁸

Al-Ghazālī menolak sikap sebagian kelompok yang hanya berpegang kepada kebenaran tunggal dalam tafsir al-Qur’ān, seperti golongan *ẓāhiriyah* dan kelompok *batīniyah*,⁹ maupun golongan yang hanya melihat kebenaran tafsir dengan model tafsir *bi al-rimāyah*, yakni penafsiran yang hanya merujuk kepada Ḥadīth Nabi dan pendapat para sahabat.¹⁰ Penolakan al-Ghazālī terhadap kelompok yang berdiri di atas absolutisme tafsir karena menurutnya akan mengarah pada sikap yang picik, sempit, dan subjektif saat menafsirkan al-Qur’ān. Produk penafsiran yang dihasilkan dari satu dimensi saja menurut al-Ghazālī hanya bisa memberikan arti dan manfaat bagi dirinya sendiri dan nilai kebenarannya hanya untuk pribadi, tidak untuk pihak lain.¹¹

Di antara argumen al-Ghazālī menolak penafsiran yang hanya menggunakan metode riwayat adalah: *Pertama*, jika tafsir al-Qur’ān harus selalu mengacu kepada ḥadīth dan *athar* sahabat, maka hal itu hanya bisa dilakukan dan diterapkan untuk sebagian ayat saja. *Kedua*, terjadi perbedaan pendapat di kalangan sahabat dalam menafsirkan al-Qur’ān ini menunjukkan bahwa sahabat juga mengfungisikan rasio

⁸ Adanya pluralitas penafsiran menurut al-Ghazālī sudah ada sejak masa sahabat. Para sahabat tidak jarang berbeda pendapat dalam memberikan penafsiran al-Qur’ān. Seperti penafsiran (upaya *ta’wīl*) tentang huruf-huruf *muqatta’ah*, para sahabat berbeda pendapat dalam memberikan maknanya. Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *‘Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 343.

⁹ Al-Ghazālī menyebut kelompok *ẓāhiriyah* dengan istilah *hashawī*. Sedangkan kelompok yang hanya berpegang teguh pada makna batin dengan sebutan *batīni*. Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1986), 160-161.

¹⁰ al-Ghazālī, *‘Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 343.

¹¹ Ibid.

dalam menafsirkan al-Qur’ān. Bahkan perbedaan tersebut kadang tidak bisa dikompromikan.¹² *Ketiga*, Nabi telah mendoakan Ibn ‘Abbās agar menjadi ahli bidang *ta’wil*. Menurut al-Ghazālī jika yang dimaksud dengan *ta’wil* adalah riwayat, maka tentu tidak ada artinya pemberian keistimewaan Nabi terhadap Ibn ‘Abbās.¹³

Al-Qur’ān memiliki berbagai aspek untuk digali kandungan maknanya. Makna literal-eksoteris (*ẓāhir*) atau makna esoteris-alegoris (*bāṭin*) hanya merupakan bagian tertentu dari segudang makna yang ada dalam al-Qur’ān. Maka untuk mencapai pada pemahaman yang komprehensif dibutuhkan perangkat metode yang memadai sehingga aktivitas penafsiran mampu menyingkap segudang makna yang tersimpan di balik teks al-Qur’ān.

Adapun Ibn ‘Arabī sangat berhati-hati dalam menafsirkan atau menakwilkan al-Qur’ān. Baginya, tidak semua orang bisa menakwil al-Qur’ān. Hanya orang-orang tertentu saja yang memiliki kemampuan menakwilkan. Hal ini bisa dilihat dari klasifikasi ilmu dalam perspektif Ibn ‘Arabī, di mana ia membagi ilmu menjadi dua jenis, ilmu “pemberian” (*mawhūbah*) dan ilmu “perolehan” (*muktasabah*).¹⁴ Pembagian merujuk pada firman Allah Q.S. al-Māidah [5]: 66.

Ilmu jenis pertama (*mawhūbah*) diisyaratkan melalui firman Allah *lā akalū min fauqihim* (mereka akan makan apa yang dari atas mereka). Ilmu jenis ini merupakan hasil dari takwa sebagaimana penggalan firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 282. Orang yang diberi ilmu jenis ilmu *mawhūbah* ini adalah mereka yang menegakkan kitab Allah dan apa yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka. Mereka selalu beribadah dan meminta kepada Allah untuk diberi keberhasilan dalam memahami apa yang Allah maksud dengan kata-kata yang dikandung oleh kitab dan makna-makna yang bersih dari dasar derivasi bahasa. Allah memberikan mereka ilmu yang murni tidak tercampur dengan apapun. Mereka adalah orang-orang yang disebut dengan orang yang berakar kokoh dalam ilmu (*al-rāsikhūn fī al-‘ilm*).

¹² Menurut al-Ghazālī tidak semua penafsiran sahabat merupakan hasil rujukan pada sunnah Nabi sebab jelas, beberapa di antara memberi komentar masing-masing terhadap makna al-Qur’ān. Contoh yang diberikan al-Ghazālī adalah tentang *al-ahṛīf al-muqāṭṭa’ah*. Menurutnya, penafsiran atau penakwilan tentang ayat ini setidaknya terdiri dari tujuh pendapat yang berbeda dan tidak mungkin bisa dikompromikan. Lihat *Ibid.*, 343.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Muḥy al-Dīn b. ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 335-336.

Mereka tidak mendapat pengetahuan dari akal (rasio), hal ini dikarenakan rasio tidak selalu terpelihara dari kesalahan. Mereka tidak mencari pengetahuan ini dengan proses berpikir biasa, melainkan dengan diberi (*ma'wūb*) oleh Allah. Inilah yang terkadang dalam istilah al-Qur'ān disebut dengan *'ilm ladunnī*. Pengetahuan inilah yang merupakan dasar-dasar sekaligus puncak, yakni *subject matter 'irfān*.¹⁵

Jenis kedua adalah ilmu perolehan (*muktasabah*) yang diisyaratkan dalam firman Allah *min taht arjulihim* (apa yang dari bawah kaki mereka). Potongan ayat ini menurut Ibn 'Arabī menunjukkan perolehan ilmu dengan kerja keras dan ijtihad. Mereka adalah orang-orang yang men-*ta'wil*-kan kitab Allah dan tidak menegakkan dengan amal. Mereka tidak mentaati adab dalam mengambil kitab Allah. Orang-orang yang memiliki ilmu perolehan disebut dengan *abl al-kaṣb* (orang-orang perolehan).

Bagi Ibn 'Arabī, *abl al-kaṣb* dapat dibagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah orang-orang moderat (*abl al-iqtisād*). Jumlah kelompok ini sedikit. Mereka adalah orang-orang yang mendekati kepada kebenaran, dan mereka boleh jadi mencapai kebenaran dengan apa yang mereka *ta'wil*-kan berdasarkan kesesuaian, bukan berdasarkan atas kepastian, karena kelompok ini tidak mengetahui dengan pasti apa yang dimaksud oleh Tuhan dalam apa yang Dia turunkan. Apa yang diturunkan oleh Tuhan hanya bisa diketahui dengan pemberian (*wahb*) yang merupakan pemberitaan ilahi (*ikhbār ilahī*) oleh Tuhan yang ditujukan kepada kalbu dalam rahasia antara keduanya (Tuhan dan hamba).¹⁶

Kelompok kedua adalah orang-orang yang tenggelam jauh dalam *ta'wil* yang tidak menyisakan persesuaian (*munasabah*) antara kata-kata yang diwahyukan dan maknanya. Jumlah mereka yang paling banyak diantara *abl al-kaṣb*. Golongan ini menetapkan dengan jalan keserupaan (*tashbīh*) dan tidak mengembalikan ilmu tentang itu kepada Allah.¹⁷

¹⁵ Haidar Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn 'Arabi* (Jakarta: Mizan, 2015), 135.

¹⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, Vol. 4, 336.

¹⁷ Ibid.

Epistemologi *Ta'wīl* al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī

A. Konstruksi *Ta'wīl* al-Ghazālī

Abū Hāmid al-Ghazālī mendefinisikan *ta'wīl* dengan sebuah ungkapan tentang pengambilan makna dari lafal yang ambigu dengan didukung dalil dan menjadikan arti yang lebih kuat dari makna yang ditunjukkan oleh lafal zahir. Dalam persepsi al-Ghazālī *ta'wīl* serupa pemalingan lafal dari makna hakikat ke makna majaz.¹⁸

Bangunan epistemologi *ta'wīl*, al-Ghazālī tidak lepas dari pemahamannya mengenai teks al-Qur'ān yang memiliki dimensi zahir dan batin. Dalam analisis Naṣr Hāmid Abū Zayd, pandangan al-Ghazālī mengenai teks berangkat dari dua titik tolak dasar, teologi Ash'ariyah dan gnotisme sufistik. Titik tolak teolog Ash'ariyah yang mempengaruhi al-Ghazālī adalah hakikat konsep Ash'ariyah terhadap teks al-Qur'ān. Dalam pandangan Ash'ariyah teks al-Qur'ān adalah sifat dari Zat Ketuhanan.¹⁹ Sementara titik dasar sufisme yang mempengaruhinya adalah pembatasan tujuan keberadaan manusia di muka bumi. Perspektif al-Ghazālī, tujuan keberadaan manusia di muka bumi adalah merealisasikan keberuntungan dan keselamatan akhirat.

Di dalam *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī mengasumsikan adanya dikotomi ilmu pengetahuan menjadi dua, yaitu ilmu agama dan ilmu dunia.²⁰ Dengan demikian klasifikasi ilmu menurut al-Ghazālī berasal dari dualitas terkait hubungan antara dunia dan akhirat. Konsep dualitas hubungan keduanya dapat melengkapi konsep teks dan melengkapi batasan-batasan sarannya, seperti ia melengkapi klasifikasi ilmu pengetahuan yang dihasilkan dari teks. Jika dikotomi dunia dan akhirat berangkat dari pandangan sufistik—maka menurut al-Ghazālī—konsep teks mengandung dikotomi lain yang berangkat dari teologi Ash'ariyah mengenai *kalam* Tuhan sebagai *dhātīyah*, bukan

¹⁸ Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. 3 (Madinah: Shirkat al-Madīnah al-Munawwarah li al-Ṭibā'ah, t.th), 88.

¹⁹ Berbeda dengan Mu'tazilah yang berpandangan bahwa al-Qur'ān itu baru dan makhluk, karena ia tidak termasuk dalam sifat-sifat Zat yang azali. Al-Qur'ān adalah firman Allah, dan firman adalah tindakan bukan sifat. Dari segi ini maka al-Qur'ān masuk dalam kategori *ṣifāt al-af'āl al-ilāhīyah* (sifat-sifat tindakan Tuhan), bukan *ṣifāt al-Dhāt*. Kedua kategori ini dibedakan Mu'tazilah sebagai berikut. *Ṣifāt al-af'āl al-ilāhīyah* merupakan wilayah interaksi antara Tuhan dan dunia, sementara *ṣifāt al-Dhāt* merupakan wilayah keunikan dan kekhususan eksistensi Tuhan dalam Zat-Nya sendiri. Lihat Naṣr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2012), 86.

²⁰ al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, 25.

sebagai perbuatan. Selama *kalām* ilahi bersifat *dhātīyah* dan *qadīm*, maka pemisahan antara “sifat *qadīmāhī*” yang inheren dengan Zat Tuhan dengan *tajallī* di dunia dalam bentuk al-Qur’ān yang dibaca menjadi suatu keniscayaan.²¹

Teks yang dibaca dan ditulis dalam mushaf hanya “imitasi” bagi sifat *kalām* Allah yang *qadīm*. Ini berarti bahasa dalam teks tersebut merupakan pakaian eksternal yang di dalamnya tersimpan kandungan yang imanen dan *qadīm*. Jika pemikiran Ash‘ariyah mengenai konsep *kalām* ilahi sebelum al-Ghazālī terbatas pada perbedaan antara sifat yang *qadīm* dan imitasi bacaanya, maka dimensi sufistik al-Ghazālī dapat membantunya dalam mengembangkan konsep tersebut melalui dikotomi lain, zahir dan batin. Lewat dikotomi ini dimungkinkan bagi al-Qur’ān adanya yang zahir dan batin, bukan saja pada dataran makna dan tanda tetapi juga pada dataran struktur dalam narasi dan susunan teks. Dimensi batin adalah mutiara yang merupakan hakikat yang dikandung teks sebagai isi. Sementara yang zahir adalah rumah dan kulit, yaitu bahasa yang menampilkan teks pada pemahaman dan akal.²²

Dari dikotomi ini al-Ghazālī membangun epistemologi *ta’wīl*-nya. Al-Ghazālī membagi ilmu dalam al-Qur’ān menjadi dua, ilmu *al-ṣādf* (ilmu lapis luar) dan ilmu *al-lubāb* (ilmu inti).²³ Pembagian ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan istilah zahir dan batin al-Qur’ān. Ilmu *al-ṣādf* adalah zahir al-Qur’ān, sedang ilmu *al-lubāb* adalah batin al-Qur’ān. Bedanya al-Ghazālī lebih merinci tidak hanya berhenti pada dataran zahir dan batin. Ia secara rinci membuat hierarki ilmu dari zahir ke batin al-Qur’ān. Serta memberi penjelasan mengenai ilmu apa saja yang masuk dalam katagori ilmu *ṣādf* dan *lubāb*. Dalam konsep ragam ilmu lapis luar (*‘ulūm al-ṣādf*) bahasa sekadar medium yang dapat mengungkapkan dan kulit teks tanpa mendesak atau memasuki esensi dan rahasia dunia teks. Efektivitas bahasa bermula dari tingkat bunyi dan berakhir pada dataran semantik. Antara keduanya terdapat beberapa tingkatan.²⁴

²¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥbūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmāh li al-Kitāb, 1990), 280.

²² Ibid.

²³ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Jawābir al-Qur’ān* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1990), 35.

²⁴ Abū Zayd, *Maḥbūm al-Naṣṣ*, 280.

Bagian makna yang pertama yang menyelaraskan pengucapan adalah bunyi, kemudian bunyi dengan potongan nada yang menjadi sebuah huruf. Ketika huruf-huruf dikodifikasi, jadilah kata. Ketika beberapa huruf itu menyatu, jadilah ia bahasa Arab. Melalui huruf-huruf yang beraturan nada jadilah ia *mu'rab*. Dengan ditetapkannya aspek *i'rab* jadilah ia bacaan yang dikaitkan dengan *qir'at* yang tujuh. Kemudian huruf-huruf itu menjadi kata Arab yang ber-*i'rab*. Kata tersebut menunjuk pada salah satu makna. Inilah persoalan-persoalan yang dibahas tafsir zahir, ilmu yang kelima.²⁵

Berdasarkan keterangan al-Ghazālī di atas, dapat dipahami bahwa ilmu lapis luar al-Qur'ān ada lima. *Pertama*, ilmu *makbārij al-hurūf* (fonologi), yaitu ilmu yang berkaitan dengan cara membaca teks. *Kedua*, ilmu bahasa Al-Qur'ān, ilmu yang mengkaji kata-kata dari segala aspeknya. *Ketiga*, ilmu *i'rab al-Qur'ān*. Dari ilmu ini muncul ilmu *keempat* yakni ilmu *qir'at*. Ilmu lapis luar ini kemudian berakhir dengan ilmu yang *kelima*, ilmu tafsir zahir.²⁶

Sistematika ilmu di atas adalah sistematika membumbung dari partikular ke universal dan dari bunyi ke makna. Selain itu, ilmu-ilmu di atas juga merupakan sistematika nilai yang bermula dengan yang paling rendah sampai pada yang paling tinggi. Jika ilmu masih mendekati kulit, maka nilainya kecil Sementara nilai ilmu akan bertambah jika menjauh dari kulit awal dan mendekati esensi. Dengan demikian meskipun kelima ilmu di atas berada dalam kategori ilmu kulit, akan tetapi nilainya bertingkat-tingkat.²⁷

Ilmu *al-lubāb* juga memiliki tingkatan-tingkatan sebagaimana ilmu *al-Ṣaḍf*. Tingkatan terendah ilmu *al-lubāb* terdiri dari tiga macam ilmu. *Pertama*, ilmu fiqh. Al-Ghazālī meletakkan ilmu fiqh dalam bingkai ilmu dunia, karena dalam pemahaman al-Ghazālī ilmu fiqh berfungsi memperkenalkan cara membangun tempat-tempat persinggahan dalam perjalanan, sehingga ilmu ini terkait dengan ilmu-ilmu dunia.²⁸ Al-Ghazālī menerima ilmu-ilmu dunia di antaranya ilmu fiqh selama dalam batas duniawi. Artinya, selama dunia dianggap sebagai penyebaran darurat menuju akhirat. Dalam konsep ini fiqh berada di tengah-tengah antara ilmu-ilmu dunia dan ilmu-ilmu akhirat. Dari sini dapat dipahami kenapa al-Ghazālī terus menyerang ahli fiqh pada

²⁵ al-Ghazālī, *Jawābir al-Qur'ān*, 36.

²⁶ Abū Zayd, *Maḥḥum al-Naṣṣ*, 281.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 297.

masanya. Hal ini dikarenakan mereka telah melampaui batas-batas yang dibutuhkan. Mereka telah memasuki masalah-masalah cabang hanya untuk mencari kedudukan di mata penguasa, sehingga mereka mengubah ilmu dari tujuannya dan menggunakannya untuk mencari kedudukan dan harta duniawi.

Kedua, ilmu *kalām*. Al-Ghazālī menyebut ilmu *kalām* dengan istilah “membantah dan mendebat orang-orang kafir”.²⁹ Ilmu ini—dalam perspektif al-Ghazālī—berfungsi menjelaskan kesalahan dan membantah dengan argumen yang jelas mengenai kesesatan orang-orang kafir. Ada tiga macam kesesatan orang kafir dalam analisis al-Ghazālī, antara lain: *pertama*, menyebut Allah dengan sebutan yang tidak sepatasnya dengan menyatakan malaikat adalah putri-Nya. Ia mempunyai anak dan sekutu, dan Dia adalah oknum ketiga dalam konsep trinitas. *Kedua*, menyebut Rasulullah sebagai penyair, dukun, pendusta dan mengingkari kenabiannya. *Ketiga*, mengingkari terhadap hari akhir, kebangkitan, surga, neraka dan pengingkaran terhadap akibat dari ketaatan dan kemungkaran.³⁰

Ketiga, *qasās al-Qur’ān* (cerita al-Qur’ān). Ilmu ini menjelaskan tentang kondisi orang yang menjalankan *sulūk* dan yang membangkang. Maksud orang yang menjalankan *sulūk* adalah orang yang mendapat keberuntungan di akhirat. Sedangkan orang yang membangkang adalah orang yang merugi.³¹ Bagi al-Ghazālī, fungsi kisah dalam al-Qur’ān adalah memberikan rasa takut (*tarhīb*), peringatan (*tanbīh*), dan pelajaran (*i’tibār*)³² bagi orang-orang sesudahnya.

Selanjutnya mengenai ilmu *al-lubāb al-‘ulyā* (ilmu inti tingkatan atas). Ilmu ini mencakup tiga hal, yakni *ma’rifat Allah*, jalan menuju Allah, dan pemberitahuan situasi saat *wusūl* (pahala dan siksa). *Ma’rifat Allah* merupakan tujuan yang luhur bagi kehidupan dan ilmu pengetahuan. Sangat wajar jika ayat-ayat yang berhubungan dengan *ma’rifat Allah* merupakan intisari al-Qur’ān. Dari ayat-ayat tersebut muncul ilmu pertama yang masuk dalam kategori ilmu *al-lubāb al-‘ulyā*. Pada konteks ini, fungsi wahyu bukan lagi “penurunan” dari Allah untuk manusia, atau penurunan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya yang bertujuan mewujudkan tatanan manusia yang ideal,

²⁹ al-Ghazālī, *Jawābir al-Qur’ān*, 39.

³⁰ Ibid., 31-32.

³¹ Abū Zayd, *Maḥbūm al-Naṣṣ*, 302.

³² al-Ghazālī, *Jawābir al-Qur’ān*, 31.

tetapi tujuan puncak dari wahyu adalah mengenal Allah. Semakin dekat ilmu tersebut dengan tujuan mengenal Allah, maka nilainya semakin tinggi.³³

Bagian akhir dari *ilm al-Lubab al-Uhyā* adalah ilmu tentang mengetahui keadaan ketika *muṣūl* kepada Allah. Bagian ini khusus berkenaan dengan pahala dan siksa, namun al-Ghazālī, menggunakan istilah sufi seperti, ilmu akhirat dan ilmu *ma'ād*. Konsep al-Ghazālī mengenai pahala dan siksa merupakan konsep yang bergerak dalam dualitas dikotomi zahir dan batin. Al-Ghazālī berusaha keras memegang makna-makna literal ayat-ayat mengenai siksa dan pahala. Menurutny, melakukan *ta'wil* terhadap ayat yang berhubungan dengan siksa dan pahala adalah bentuk kesesatan dan mendekati kekafiran.³⁴

Proses *ta'wil* dari zahir ke batin al-Qur'an dalam teori al-Ghazālī dapat dilakukan dengan dengan cara konsisten di jalan yang lurus dan menjalani *sulūk* menuju Allah. Ini dilakukan dengan cara terus menerus berzikir dan melepas diri dari dunia serta segala sesuatu yang menyibukkannya. *Sulūk* menuju Allah ini memiliki tingkatan-tingkatan dan setiap tingkatan atau maqam membawa pada "suatu keadaan" ke-*ma'rifat*-an. Dengan demikian seseorang yang menjalani *sulūk* berarti melampaui "keadaan" sebelumnya sehingga ia beralih dari ilmu ke ilmu yang lain dalam gerak menaik menuju *ma'rifat Allah* secara nyata, terbuka dan langsung.

Dalam perspektif al-Ghazālī, teks merupakan misteri yang tertutup dan membutuhkan upaya pembedaan agar ketertutupan dan misteri-misterinya dapat terbuka. Misteri sebagai medium khusus ini tidak dapat dimengerti oleh manusia biasa kecuali dengan memaksakan diri untuk menegaskan sifat misterius.³⁵

³³ Al-Ghazālī mengistilahkan penjelasan mengenai *ma'rifat Allah* dengan *kibrit* merah. Pengetahuan *ma'rifat Allah* ini meliputi pengetahuan tentang Zat Tuhan, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-perbuatan-Nya. Pengetahuan tentang Zat merupakan pengetahuan yang paling sempit bidangnya, paling sulit digapai dan yang paling susah dipikirkan serta paling susah untuk diungkapkan. Oleh karena itu al-Qur'an hanya mengungkapkannya dengan isyarat saja dan ungkapannya suci secara mutlak. Seperti firman Allah dalam surat al-Ikhlāṣ. Lihat Abū Zayd, *Maḥmū al-Naṣṣ*, 284.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 291-295.

B. Konstruksi Takwil Ibn ‘Arabī

Konstruksi *ta’wīl* Ibn ‘Arabī tidak lepas dari dikotomi lahir dan batin, sebagaimana yang dimaksudkan al-Ghazālī. Bagi Ibn ‘Arabī, al-Qur’ān yang tertulis, dibaca, bersuara dan tersusun dari huruf-huruf merupakan sisi zahir al-Qur’ān. Sedang batin al-Qur’ān adalah *kalām* Allah yang masuk ke dalam hati Nabi dan orang-orang yang *‘arif bi Allah*. Pembagian ini memudahkan Ibn ‘Arabī untuk menjelaskan problem *qadīm* dan *ḥudūth* al-Qur’ān. Baginya, *kalām* Allah itu memiliki dua sisi, *qadīm* dan *ḥudūth*. *Kalām* Allah bersifat *Qadīm* ditinjau dari keberadaannya dalam ilmu ilahi. Sedangkan bersifat baru (*ḥudūth*) dari segi penampakkannya di dunia nyata. Dari Dikotomi *qadīm* dan *ḥudūth* *kalām* Allah ini, maka jelas bahwa al-Qur’ān memiliki dua sifat, *qadīm* dan *ḥudūth* sekaligus.³⁶

Pemahaman atas firman Allah, sedalam apapun ia, tidak boleh melanggar makna literalnya. Karena Allah telah menggunakan bahasa Arab dengan akurasi yang di dalamnya tidak pernah *redundant* (berlebihan). Semuanya ada untuk maksud suatu makna tertentu. Semua kata dan huruf dalam al-Qur’ān memiliki fungsi dan makna sendiri. Tidak ada *redundancy* yang ada justru surplus makna. Huruf-huruf dan kalimat-kalimat dalam kitab suci memang membuka akses untuk dipahami secara berlapis-lapis. Sebagaimana Rasul diberi arahan oleh-Nya untuk berbicara sesuai dengan kapasitas intelengisia (*qadr al-‘uqūl*)³⁷ *mukhbāṭab*. Landasanya adalah firman Allah dalam Q.S. Ibrāhīm [14]: 4.

Namun setiap lapis pemahaman akan firman Allah tetap merujuk pada makna literal yang sama. Serta tidak boleh bertentangan dengan makna literalnya. Bagi Ibn ‘Arabī, huruf-huruf dan kalimat-kalimat dalam al-Qur’ān adalah pintu masuk ke dalam makna al-Qur’ān yang lebih dalam yang dikehendaki oleh Penulisnya, yakni Tuhan. Bahkan hanya dengan firman-Nya manusia dapat memahami rahasia dari firman-Nya itu. Hal inilah—menurut Ibn ‘Arabī—makna dari

³⁶ Al-Qur’ān *qadīm* ditinjau dari segi ilmu ketuhanan bersifat *qadīm*. Sedangkan disebut dengan *ḥudūth* ditinjau dari perspektif turunnya kepada para hati dan lisan orang-orang yang *‘arif bi Allah*. Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafat al-Ta’wīl: Dirāsah fī Ta’wīl al-Qur’ān ‘ind Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī* (Beirut: Dār al-Waḥdah li al-Ṭibā‘ah wa al-Naṣh, 1983), 264-265.

³⁷ Bagir, *Semesta Cinta*, 148.

penggalan firman Allah “bi an ta’tū al-buyūt min zuhūrihā” (Memasuki rumah melalui pintu masuknya).³⁸

Makna literal kitab suci merupakan isyarat kepada makna batin yang lebih dalam lagi. Untuk menembus makna batin, metode yang digunakan adalah tafsir *ishārī* (biasanya menggunakan operasional *ta’wīl*). Ia secara konkret merupakan pengungkapan atau manifestasi (tanda-tanda atau ayat) Allah. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, bahasa al-Qur’ān memiliki asal-muasal yang bersifat ketuhanan. Ia menyebutnya dengan istilah *al-‘ibārah* dan *al-ishārah*. Secara esensial istilah ini memiliki kesamaan dengan zahir dan batin. Dataran semantik merupakan zahir *al-‘ibārah*. Para ahli zahir hanya berhenti pada tataran makna dari bahasa saja. Berbeda dengan para ‘arif yang mampu menembus *ishārah* batin dari *lughah ilāhīyah* dan menemukan makna-makna di dalamnya.³⁹

Dalam menjelaskan makna batin dalam al-Qur’ān, Ibn ‘Arabī tidak menggunakan term *ta’wīl*, tetapi ia menggunakan istilah “isyarat-isyarat”. Berdasarkan analisis Ignaz Goldziher, hal ini dimaksudkan agar memperkuat tancapan pengaruh dengan jalan yang bersebrangan dengan ulama-ulama konvensional agar dapat memberikan kelonggaran berfungsinya *ta’wīl* al-Qur’ān. Artinya, term ini digunakan agar tidak terdengar negatif bagi sebagian kalangan ulama sebagaimana menggunakan term *ta’wīl*. Para sufi tidak menyebut pemahaman mereka akan al-Qur’ān dengan tafsir, karena hal itu meniscayakan pembatasan makna al-Qur’ān hanya pada metode penjelasan dengan anotasi (*sharḥ*). Mereka menyebutnya dengan isyarat dan apa yang terlihat pada jiwa-jiwa mereka sebagai isyarat agar para *faqīh* terbiasa dengan istilah itu.⁴⁰

Dalam kerangka ini hendaknya pen-*ta’wīl* membiarkan firman berbicara dan menembus hatinya. Tidak ada peran akal dalam memahami firman-Nya. Semata-mata merupakan “limpahan” dan *mukāshafah* dari yang *Ḥaqq* ke dalam hati hamba-Nya. Diperlukan semacam “kepolosan” atau “kebutahurufan” (*ummi*) sebagaimana yang dimiliki oleh Nabi agar mampu menembus dan menangkap makna-makna hakiki dari firman-Nya.

³⁸ Ibid., 29.

³⁹ Abū Zaid, *Falsafat al-Ta’wīl*, 268.

⁴⁰ Ignaz Goldziher, *Madhbāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār (Kairo: Maktabat al-Khānjā, 1955), 247.

Sebagaimana tafsir yang bisa sama-sama benar, karena tafsir hanya menggali makna al-Qur'ān secara horizontal. Nilai hasil *ta'wil* atau isyarat bisa sama-sama benar, karena proses akses makna al-Qur'ān dilakukan secara vertikal ke dalam makna yang berbeda. Ibn 'Arabī menyakini bahwa tidak ada inkonsistensi dalam al-Qur'ān. Dengan kata lain, berbagai perbedaan tafsir dan *ta'wil* mungkin adalah karena hasil pengamatan dari aspek-aspek yang berbeda dalam suatu makna integral kitab suci.⁴¹

Kedua metode memahami al-Qur'ān, tafsir, dan *ta'wil* memiliki metode yang berbeda. Ibn 'Arabī menyebutkan bahwa tafsir menggunakan metode ilmu capaian (*muktasab*). Sementara *ta'wil* menggunakan ilmu *given* (*mawhūb*) langsung dari Tuhan yang dimasukkan ke dalam hati hamba-Nya. Ilmu *mawhūb* ini identik dengan ilmu *hudūri* atau dalam istilah al-Qur'ān disebut dengan ilmu *ladunni* sebagai pembeda dari ilmu *huṣūli*.

Ibn 'Arabī membedakan *kalām* dalam dua tingkatan, pertama *kalām* yang tidak perlu substansial, baik itu berupa lafal maupun angka-angka. Tingkatan kedua *kalām* yang terikat dengan substansi atau medium untuk mengungkapkan bahasa, baik itu berupa lafal ataupun angka. Dikotomi ini bukanlah pembagian macam atau jenis *kalām* tetapi merupakan hierarki dari *kalām*. Ia merupakan dikotomi antara esensi dan perwujudan atau bentuk *kalām*.

Level pertama, adalah *kalām* ilahi. Ia berada dalam eksistensi dan kosmos. Ia memiliki satu inti. Sedangkan *kalām* level kedua adalah *kalām* semua juru bicara wahyu. Ia memiliki banyak jenis dan bermacam-macam. Hal ini adalah tinjauan dari segi ontologis atau eksistensi secara murni. Adapun hierarki *kalām* ditinjau dari segi epistemis merupakan hubungan antara prosedur memperoleh persepsi atau pemahaman dengan level *kalām*. Menurut Ibn 'Arabī, ilmu dapat diperoleh melalui *kalām* esensial, yakni *kalām* yang tidak memiliki substansi. Adapun *kalām* yang berbentuk atau *kalām* yang terikat dengan substansi hanya melahirkan pemahaman semata. Sedang *fahm* hanya ilustrasi dari sekian bayangan ilmu.⁴²

Kalām yang terikat dengan substansi bergantung dengan persepsi yang dibatasi oleh indra dan terikat oleh bahasa. Menurut Ibn 'Arabī, persepsi ini tidak mungkin bisa sampai kepada ilmu. Sedangkan *kalām* esensial diketahui melalui komunikasi langsung dengan sumbernya

⁴¹ Bagir, *Semesta Cinta*, 150.

⁴² Abū Zayd, *Falsafat al-Ta'wil*, 283.

yang asli. Oleh karena itu *al-‘arif* dapat mengetahui semua makna yang dikehendaki oleh mutakalim, baik *kalām* itu tersingkap melalui eksistensi ataupun *naṣṣ*. Menurut Ibn ‘Arabī, kaum sufi yang mampu menggabungkan dua level *kalām*—yang bergantung pada lafal dan *kalām* esensial—dalam memahami al-Qur’ān.

Kalām esensial adalah *kalām* yang terbebas dari substansi sehingga *al-‘arif* mampu mendengar *kalām* ini dan memahaminya. *Kalām* subtansial merupakan *kalām* yang membutuhkan medium bahasa, yang menjelma berupa wahyu dalam bentuk kitab-kitab suci. Para *‘arif* mampu memahami sisi batin *kalām* ini sesudah ia mendengar dan mengetahui *kalām* yang bersifat eksistensi. Proses *ta’wil* dalam perspektif ini adalah upaya mendeteksi sisi ketuhanan dan memahami al-Qur’ān dalam cahaya sisi ini. artinya pemahaman ini berdasarkan sudut pandang “dari rumus atau indikator menuju hakikat”.⁴³

Al-Qur’ān yang dapat dilihat, dibaca dan didengar adalah *copy* dari *kalām* ilahi yang mutlak. *Kalām* ilahi ini telah melalui tiga tahap proses penyampaian. *Pertama*, bahasa malaikat Jibril, kemudian bahasa khusus Rasul, dan tahapan terakhir adalah disampaikan dengan ungkapan bahasa Arab.⁴⁴ Implikasi dari teori ini, adalah apabila intepretasi atas *naṣṣ* hanya membahas mengenai informasi bahasa berarti pemahaman yang berhenti pada level zahir, tidak menembus pada rahasia-rahasia yang terkandung di balik level zahir. Bagi Ibn ‘Arabī, untuk menembus makna batin diperlukan “cara pandang” Nabi Muhammad dalam memahami al-Qur’ān. Bukan dari apa yang telah dijelaskan kepada umatnya. Dalam ranah ini, Ibn ‘Arabī membedakan antara pemahaman Nabi terhadap al-Qur’ān dengan wahyu yang diucapkan dan disampaikan kepada umatnya.

Ibn ‘Arabī berpendapat untuk menembus makna batin atau memahami al-Qur’ān sebagaimana pemahaman Nabi bukan berdasarkan teks wahyu yang disampaikan kepada umatnya namun dengan cara menanamkan takwa—kesadaran permanen akan Allah—karena Allah sendiri mengajarkan. Yang dijadikan landasan paham ini adalah Q.S. al-Baqarah [2]: 282 yang artinya: “Bertakwalah kepada

⁴³ Ibid., 286.

⁴⁴ Teori ini sebenarnya mendapat sanggahan dari beberapa ulama yang menyakini bahwa baik lafal maupun maknanya “orisinil” berasal dari Allah. Bukan hanya makna isyarat yang kemudian dipahami Nabi dan disampaikan kepada umatnya dengan bahasa Arab. Lihat Muḥammad ‘Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Ṭrifān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 48-51.

Allah, Allah akan memberikan pengajaran kepadamu, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”.⁴⁵

Pada gilirannya tidak ada cara untuk memujudkan takwa kecuali dengan kesetiaan tanpa batas kepada ajaran-ajaran shari‘ahnya. Hal ini karena dalam pandangan Ibn ‘Arabī tidak ada hakikat yang bertentangan dengan shari‘ah. Oleh karena itu Ibn ‘Arabī menolak anggapan yang menyatakan bahwa pejalan spritual tidak perlu lagi menaati shari‘ah. Justru sebaliknya, melalui shari‘ah inilah para pejalan spiritual dapat menemukan tujuannya, yakni Allah.⁴⁶

Analisis Komparatif Epistemologi Tafsir Sufi al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī

Dalam epistemologi *ta’wil* al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī terdapat sisi keserupaan dalam beberapa hal di antaranya:

1. Tidak mengingkari *ẓāhir* ayat

Bagi al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī teks keagamaan (al-Qur’ān dan Ḥadīth) tidak hanya mengandung makna yang tersurat, tetapi juga memiliki makna yang tersirat. Aspek lahir adalah bacaan sedang aspek *bāṭin* adalah *ta’wil*-nya.⁴⁷ Dalam konsep *ẓāhir-bāṭin* ini, keduanya bukanlah sesuatu yang saling bertentangan akan tetapi merupakan pasangan yang tidak dapat dipisahkan.⁴⁸ Dikotomi *ẓāhir-bāṭin* ini didasarkan pada beberapa ayat al-Qur’ān di antaranya Q.S. Luqmān [31]: 20 dan Q.S. al-An‘ām [6]: 120.

Konsep ini jelas berbeda dengan kaum *bāṭiniyah* yang menegasikan arti literal dari teks keagamaan. Dalam pandangan kaum *bāṭiniyah* yang dikehandaki oleh Allah adalah makna *bāṭin* dari ayat, bukan pengertian tekstualnya. Dengan kata lain, kaum *bāṭiniyah* mengabaikan makna tekstual dari teks keagamaan dan menyakini yang benar dan dihendaki Allah adalah makna *bāṭin* yang mereka temukan melalui *ta’wil*. Hal ini bisa saja menjadikan kaum *bāṭiniyah* cenderung mengabaikan perilaku *ẓāhir* dari shari‘ah-shari‘ah Islam.⁴⁹ Argumentasi yang mereka gunakan adalah Q.S al-Ḥadīd [57]: 13.

⁴⁵ Depag, *al-Hikmah: al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 48.

⁴⁶ Bagir, *Semesta Cinta*, 125.

⁴⁷ al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 73. Lihat juga Muḥy al-Dīn b. ‘Arabī, *Tafsir Ibn ‘Arabī*, Vol. 2 (Kairo: Bulaq, 1967), 2.

⁴⁸ A. Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013), 270.

⁴⁹ al-Dhahābī, *al-Tafsīr*, Vol. 2, 9.

Hal ini bertolak belakang dengan pemahaman al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī yang tetap mengakui laku shari‘ah yang merupakan *ẓāhir* teks. Dalam *Ihya’ Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī memberikan keterangan bahwa orang yang yang mengaku telah sampai pada makna *bāṭin* al-Qur’ān tanpa memperdulikan hukum-hukum shari‘ah yang tersurat dalam *ẓāhir* teks, seperti orang yang telah mengaku masuk dalam ruangan rumah padahal belum melewati pintu.⁵⁰ Ibn ‘Arabī sepaham dengan al-Ghazālī. Bagi Ibn ‘Arabī, shari‘ah memiliki dua makna, makna umum dan makna teknis. Makna umum shari‘ah identik dengan jalan raya (makna harfiyah shari‘ah), yakni agama yang diwahyukan sebagaimana yang terkandung al-Qur’ān. Di dalamnya terkandung semua aspek agama bukan hanya fiqh (hukum yang terkodifikasi) yang merupakan makna teknis dari shari‘ah. Tidak ada hakikat yang bertentangan dengan shari‘ah. Ibn ‘Arabī menolak jika ada yang berpendapat bahwa para pejalan spiritual tidak lagi butuh menaati shari‘ah.⁵¹

Dilihat dari sudut pandang ideologi keagamaan, secara sepintas al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī sama-sama terpengaruh oleh mazhab ‘Ash‘ariyah yang menyakini bahwa teks keagamaan (al-Qur’ān) adalah “sifat” dari zat Ketuhanan bukan sebagai perbuatan. Oleh karena itu merupakan keniscayaan adanya pemisah antara sifat *qadīm* yang inheren dalam zat Tuhan dengan *tajallī* di dunia yang berupa teks al-Qur’ān. Teks al-Qur’ān yang dibaca merupakan “imitasi” dari sifat kalam Tuhan yang *qadīm*, sehingga bahasa dalam teks adalah kulit yang di dalamnya tersimpan kandungan yang imanen dan *qadīm*.⁵²

Dualisme teks keagamaan ini ditinjau dari perspektif filsafat mirip dengan pemikiran filsafat plato yang mengajukan gagasan dualisme, yaitu dunia *idea* (nyata) dan dunia non-*idea* (tidak nyata).⁵³ *Idea* adalah tujuan akhir dari segala wujud indrawi. Meskipun al-Ghazālī secara ekplisit tidak menjelaskan akar pemikirannya tersebut berasal dari plato, namun al-Ghazālī menyebutkan bahwa yang paling banyak mempengaruhi pemikiran filosofisnya adalah Ibn Sīnā dan al-Fārābī.⁵⁴ Sedangkan al-Fārābī merupakan filsuf Muslim yang

⁵⁰ al-Ghazālī, *Ihya’ Ulūm al-Dīn*, 344.

⁵¹ Bagir, *Semesta Cinta*, 125.

⁵² Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, 277-280.

⁵³ Goldziher, *Madhābīb al-Tafsīr*, 204.

⁵⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Tabāḥiṭ al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1966), 20. Meski kemudian al-Ghazālī mengklaim bahwa pemikiran

terpengaruh oleh gagasan dualisme Plato dan diklaim sebagai pendiri Neo-Platonisme Arab⁵⁵ Gagasan dualisme ini dalam perspektif al-Fārābī disebut dengan istilah *al-manjūdāt al-rūḥīyah* (wujud spiritual) dan *al-manjūdāt al-mādiyah* (wujud-wujud material).⁵⁶

Sebagaimana al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī juga terpengaruh pemikiran filsafat Neo-Platonisme.⁵⁷ Ignaz bahkan mengeneralisir bahwa pandangan sufi tentang al-Qur’ān berasal dari filsafat Neo-Platonisme dan Helenisme. Ignaz menyatakan bahwa memahami al-Qur’ān dengan pendekatan *ta’wīl* merupakan upaya kaum sufi ekstrem dalam upaya mengompromikan antara teks suci dengan pemikiran-pemikiran yang baru. Al-Qur’ān tidak hanya mengespreksikan maksudnya dalam redaksi tekstual lafalnya, tetapi di balik petunjuk lafal terpendam ide-ide yang lebih mendalam. Makna hakiki turunya Tuhan tidak berhenti pada apa yang terbentang dalam redaksional teks.⁵⁸

2. Mengakui Penafsiran yang Bersumber dari Intuisi

Dalam upaya penakwilan al-Qur’ān, al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī membenarkan sumber pengetahuan intuitif. Metode ini mendasarkan pada pengalaman intuitif individual, yang tidak diupayakan melalui pemikiran diskursif. Asumsinya adalah pengetahuan intuitif akan mampu menyerap secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya bisa ditangkap secara fragmental. Metode ini ingin menjembatani ketegangan klasik antara filsafat dan ortodoksi.⁵⁹

Metode intuitif menganggap bahasa hanya sebagai pengantar bagi pemahaman. Dalam metode ini, pengetahuan adalah sebuah bentuk perasaan individu, sehingga metode ini kerap mengomunikasikan teori-teorinya dengan metafora dan perumpamaan ketimbang melalui mekanisme linguistik yang pasti. Teori-teorinya bisa diaplikasikan dalam bentuk puisi dan kisah ketimbang dalam eksposisi yang jujur.⁶⁰

kedua filsuf Islam ini dibagi menjadi tiga bagian yakni, yang wajib dikafirkan, wajib di-*bid’ab*-kan, dan bagian yang tidak wajib diingkari sama sekali. Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl* (Beirut: Maktabat al-Sha’bīyah, t.th.), 45-46.

⁵⁵ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Islamika, 2004), 215.

⁵⁶ Sholeh, *Filsafat Islam*, 144.

⁵⁷ Goldziher, *Madhabih al-Tafsir*, 279.

⁵⁸ Ibid., 255.

⁵⁹ Sibawaihi, *Eskatologi*, 244.

⁶⁰ Ibid.

Hal ini dapat dilihat dalam *Jawābir al-Qur'ān*, di mana al-Ghazālī menggunakan metafora dalam menggambarkan kandungan al-Qur'ān. Bagi al-Ghazālī, al-Qur'ān adalah lautan luas yang di dalamnya terkandung permata dan mutiara. Oleh karena itu hanya orang-orang yang mau menyelam (menjalani *suluk*) yang dapat memperolehnya. Di antara metafor yang digunakan al-Ghazālī dalam mengungkapkan kandungan al-Qur'ān adalah *al-kibrīt al-aḥmar* (belerang merah), *al-yāqūt*, *durar* (mutiara), *zabarjud* (batu permata), *anbar* (minyak wangi), *al-'ūd* (kayu gaharu), *al-tiryāq* (obat penawar racun), dan misik. Semua istilah tersebut digunakan secara non-alegoris atau metaforis.⁶¹

Ibn 'Arabī tidak jauh berbeda dengan al-Ghazālī dalam menjelaskan makna intuitif yang ia dapatkan. Bagir menyebut penggunaan bahasa Ibn 'Arabī dengan *language game* (permainan bahasa), sehingga orang akan tersesat jalan jika membaca Ibn 'Arabī tidak berangkat dari pemahaman *language game* ini. Bahasa yang digunakan Ibn 'Arabī bersifat analogis. Analogi berupaya memperkenalkan gagasan tentang kata yang memiliki dua jenis makna. *Pertama*, univok (*mushtarak al-ma'nā*), di mana satu kata memiliki makna yang seragam dan identik kapanpun dan di manapun. *Kedua*, equivok (*mushtarak al-lafẓ*), di mana sebuah kata bisa memiliki makna yang berbeda dalam konteks yang berbeda. Kata yang equivokal tidak sama dengan homonimi. Dalam *homonimi*, satu kata yang sama dapat memiliki makna yang sama sekali tidak ada hubungannya. Misalnya, kata “bisa” yang dapat berarti mampu atau racun ular. Kata yang bersifat equivok memiliki makna yang sama sekaligus berbeda, seperti kata wujud ketika dilekatkan kepada Tuhan dan manusia, keduanya sama-sama memiliki arti keberadaan. Tapi keberadaan Tuhan dan manusia tidak sama.⁶²

Menurut Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, ada tiga cara pengungkapan pengetahuan intuitif (pengalaman spiritual). *Pertama*, menggunakan *i'tibār* atau *qiyas 'irfānī*, yaitu analogi pengetahuan spiritual dengan pengetahuan lahir atau analogi makna *batīn* yang ditangkap melalui *kashf* kepada makna lahir yang ada pada teks. *Kedua*, dengan menggunakan simbol-simbol. Bagi al-Ghazālī, pengungkapan pengetahuan *'irfān* dengan simbol-simbol ini dilakukan berdasarkan adanya kesulitan menjelaskan pengalaman spiritual kepada orang lain yang belum tentu ada padanannya dalam dunia empirik. Menurutnya,

⁶¹ al-Ghazālī, *Jawābir al-Qur'ān*, 57-59.

⁶² Bagir, *Semesta Cinta*, 140-141.

pengalaman spiritual sufisme sangat dalam rumit, sehingga kata-kata yang berusaha menjelaskannya pasti akan salah dan tidak tepat. Selain itu, pengetahuan *'irfānī* sebenarnya adalah pengetahuan yang spesial dan tertutup dan tidak boleh disampaikan kepada khalayak ramai sebagaimana pengetahuan muamalah dan shari'ah, ia hanya diperuntukan kalangan khusus saja yang telah mengenal Tuhan dan telah disingkapkan rahasia-rahasia ketuhanan.⁶³

Ketiga, diungkapkan dengan *shatahāt* merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*nijdān*), karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan *Subhānī* (Maha Suci aku) dari Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, *Anā al-Ḥaqq* (Akulah Tuhan) dari al-Ḥallāj. Berbeda dengan *qiyās 'irfānī* yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *shatahāt* sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. Ungkapan-ungkapan seperti itu keluar saat seseorang mengalami suatu pengalaman intuitif yang sangat mendalam hingga sering tidak sesuai dengan kaidan ontologis maupun epistemologis.

Dari ketiga cara pengungkapan pengetahuan intuitif di atas al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī menggunakan media simbol. Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, dalam perspektif al-Ghazālī simbol adalah metode yang paling tepat digunakan untuk menjelaskan makna yang diperoleh melalui *kashf*. Dengan alasan tidak adanya padanan yang sesuai antara pengalaman spiritual dengan alam empirik. Hal ini menjadi alasan kenapa simbol dipilih oleh al-Ghazālī dalam menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

Bagi Ibn 'Arabī, simbol merupakan metode memecahkan dan mengurai realitas hakiki yang terkait dengan konsep dasar kebenaran, alam, dan manusia. Kerangka bahasa simbol (*ishāri*) dapat diketahui oleh orang-orang tertentu yang mempunyai hati bersih dan jernih. Istilah yang sering digunakan Ibn 'Arabī adalah *ishārat* dari pada istilah lain seperti misteri (*laghẓ*) dan analogi. Ia menyatakan bahwa *mukashafah* merupakan jalan pembuktian terhadap sebuah isyarat.⁶⁴ Oleh karena itu, Ibn 'Arabī maupun al-Ghazālī dalam menafsirkan al-Qur'an masuk dalam kategori ulama yang menggunakan pendekatan *symbolism interpretation*, yakni men-*ta'wil*-kan ayat-ayat al-Qur'an tidak

⁶³ Ibid., 269.

⁶⁴ Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn 'Arabi: Menyingkap Kode dan Menguak Simbol di Balik Wihdah al-Wujud*, terj. Imam Ghazālī Masykur (Jakarta: Gelora Aksara Pratama, 2007), 84.

sesuai dengan *ẓāhir* teks, dengan simbol-simbol yang abstrak (*bi muqtadat ishārat kbafīyyat*). Namun tetap memperhatikan makna lahir teks.

Daftar Rujukan

- ‘Arabī, Muḥy al-Dīn b. *Tafsīr Ibn ‘Arabī*. Vol. 2. Kairo: Bulaq, 1967.
- . *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1999.
- al-Fayumi, Muhammad Ibrahim. *Ibn ‘Arabi: Menyingkap Kode dan Menguak Simbol di Balik Wihdah al-Wujud*, terj. Imam Ghazālī Masykur. Jakarta: Gelora Aksara Pratama, 2007.
- Asep Nahrul Musada, “Tafsir Sufistik dalam Penafsiran al-Qur’an”, *Farabi*, Vol. 12, No. 1. Juni 2015.
- Ayyūb, Ḥasan. *al-Ḥadīth fī ‘Ulūm al-Qur’ān wa al-Ḥadīth*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.
- Bagir, Haidar. *Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn ‘Arabī*. Jakarta: Mizan, 2015.
- Dhahābī (al), Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasīrūrūn*, Vol. 2. t.t.: Maktabah Muṣ‘ab b. ‘Amr al-Islāmīyah, 2004.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- . *al-Munqīẓ min al-Dalāl*. Beirut: Maktabat al-Sha‘bīyah, t.th.
- . *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣul*, Vol. 3. Madinah: Shirkat al-Madīnah al-Munawwarah li al-Ṭibā‘ah, t.th.
- . *Jawābir al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1990.
- . *Mishkāṭ al-Anwār*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1986.
- . *Tabāfut al-Falāsifah*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1966.
- Goldziher, Ignaz. *Madhābib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār. Kairo: Maktabat al-Khānjā, 1955.
- Massignon, Louis dan al-Rāzaq, Muhammad ‘Abd. *al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1984.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Sholeh, A. Khudari. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013.
- Sibawaihi. *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika, 2004.

- Taftāzānī (al), Abū al-Wafā. *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manābil al-'Irḡān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Fīkr, 1988.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Waḥdah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1983.
- . *Maṣbūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmāh li al-Kitāb, 1990.