

# HERMENEUTIKA SUFISTIK AL-GHAZÂLÎ DALAM *MISHKÂT AL-ANWÂR*

**Mahbub Ghozali**

Sekolah Tinggi Ilmu Syari'ah Miftahul Ulum, Lumajang  
mahbubghozali@gmail.com

**Abstract:** This paper attempts to identify the character and form of interpretation al-Ghazâlî against the Koran, especially when interpreting the verses of the Koran in one of his work, *Mishkât al-Anwâr*. When viewed from the authority of the text and the author (interpreter), the style of the interpretation of al-Ghazâlî appears to have similarities with the concept of philosophical hermeneutics of Gadamer. But it is not so, there are significant differences between the two. If Gadamer's model interpretation is called Philosophical Hermeneutics, then the interpretation of al-Ghazâlî style more to the Sufi Hermeneutics. In the end, this paper concluded that al-Ghazâlî's Sufi Hermeneutics rests on two elements are simples but not smalls; rationality (*al-ma'qûl*) led by entities in it like the soul (*al-nafs*), soul (*al-rûh*), heart (*al-qalb*), intellect (*al-'aql*), and textuality (*al-manqûl*) the object stratified into five aspects, namely the existence of essential (*wujûd dhâtî*), the existence of sensory (*wujûd hissî*), the existence of imaginative (*wujûd khayyâlî*), the existence of a rational (*wujûd 'aqlî*), the existence of analogical (*wujûd shibhî*).

**Keywords:** Sûfi hermeneutics, interpretation, *Mishkât al-Anwâr*.

## **Pendahuluan**

Hermeneutika merupakan suatu diskursus baru dalam proses interpretasi al-Qur'an. Secara terminologis, hermeneutika bermakna suatu pembahasan tentang teori atau metode yang digunakan untuk memakai atau menafsirkan suatu teks agar didapatkan pemahaman yang benar, kemudian berusaha menyampaikannya kepada audien sesuai tingkatan dan daya serap mereka. Hermeneutika mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan membawa persoalan dan harapan

sendiri, dan adalah masuk akal untuk menuntut penafsir menyisihkan rasionalitas dirinya dan menafsirkan suatu teks tanpa pemahaman dan pertanyaan awal yang dimunculkannya.<sup>1</sup>

Semua bentuk interpretasi, baik itu penafsiran narasi dan teks memiliki substansi yang sama dengan penafsiran mimpi, keduanya sama-sama menggunakan fakultas imajinasi. al-Ghazâlî menyatakan bahwa pentakwilan sama dengan ilmu penafsiran mimpi.<sup>2</sup> Dengan catatan ini, al-Ghazâlî berupaya untuk menjelaskan bahwa apabila seorang mufasir tidak memiliki imajinasi dalam melakukan penafsiran, maka ia gagal. Mufasir literalis umpamanya, karena tidak menggunakan imajinasi, hanya menyentuk aspek kulit saja dalam penafsiran.

Titik masalah inti dari sebuah proses interpretasi adalah penekanan pada hubungan antara mufasir dengan teks. Proses semacam ini juga tidak luput dari pembahasan al-Ghazâlî. Dia menganggap bahwa hubungan pemahaman yang terjadi antara penafsir dengan teks mengarah pada porsi antara penggunaan rasio (*ma'qûl*) dan teks (*manqûl*).

Pandangan-pandangan al-Ghazâlî tentang penafsiran sufistiknya dapat dilihat dalam salah satu kitab terakhirnya yakni *Mishkât al-Anwâr*, karena dalam kitab terakhirnya tersebut dapat menunjukkan masa kematangan intelektual dan spiritualnya. Abû al-A'la' 'Afiî menyimpulkan bahwa *Mishkât al-Anwâr* menggambarkan posisi atau sikap final al-Ghazâlî dalam masalah-masalah yang telah dibahasnya dalam kitab-kitabnya terdahulu termasuk penafsiran sufistiknya.<sup>3</sup> Untuk itu, permasalahan utama yang melatari tulisan ini adalah bagaimana posisi interpretasi al-Ghazâlî dan bagaimana bentuk hermeneutika sufistik al-Ghazâlî dalam *Mishkât al-Anwâr*.

### Posisi Interpretasi al-Ghazâlî

al-Ghazâlî menganggap bahwa hubungan pemahaman yang terjadi antara penafsir dengan teks mengarah pada porsi antara penggunaan

---

<sup>1</sup>Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan Media Utama, 2000), 83.

<sup>2</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Jawâbir al-Qur'ân wa Darraruh* (Bairut: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, 1990), 49.

<sup>3</sup>Abû al-A'la' 'Afiî, "Taṣḍîr al-'Âm", dalam Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr* (Kairo: Dâr al-Fumiyah, 1964), 7.

rasio (*ma'qûl*) dan teks (*manqûl*). Dalam konteks ini, al-Ghazâlî lantas memetakan beberapa aliran berdasarkan hubungan tersebut, yakni golongan yang berpegang semata-mata kepada teks (*al-manqûl*), golongan yang berpegang semata-mata kepada rasio (*al-ma'qûl*), golongan yang berpegang kepada rasio (*al-ma'qûl*) dengan menyertakan teks, golongan yang berpegang kepada teks (*al-manqûl*) dengan menyertakan rasio, dan golongan yang menggunakan rasio (*ma'qûl*) dan teks (*manqûl*) seimbang.<sup>4</sup> Klasifikasi tersebut berbeda dengan klasifikasi hermeneutika Barat, yaitu hermeneutika teoretis, hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis.<sup>5</sup> Meski demikian, klasifikasi yang digagas al-Ghazâlî memiliki kesamaan dengan aliran-aliran hermeneutika ini. Semisal aliran tekstualitas murni (*manqûl*) yang menekankan pada makna tekstual memiliki kesamaan dengan hermeneutika teoretis<sup>6</sup> yang digagas oleh Wilhelm Dilthey dalam posisinya mendahulukan teks. Sedangkan aliran rasionalitas murni (*ma'qûl*) memiliki kesamaan dengan hermeneutika teoretis yang dikonsep oleh Scheleirmacher, bahwa psikologis-subjektif pengarang berperan dalam pemahaman teks yang menurut kaum rasionalitas murni diistilahkan dengan logika. Kesamaan tersebut terletak pada pusat fokus pemahaman yang menitikberatkan pada penafsir.<sup>7</sup> Adapun aliran moderat

---

<sup>4</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Qanûn al-Ta'wîl* (Damaskus: t.p, 1992), 15-20.

<sup>5</sup>Lihat Nasr Hâmid Abû Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutika, dan Kekuasaan* (Bandung: Riseach for Qur'anic Studies, 2003), 42-46. Joshep Bleicher, *Contemporary Hermeneutic: Hermeneutics As Method, Philosophy, And Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 13.

<sup>6</sup>Hermeneutika teoritis menitikberatkan kajiannya pada problem pemahaman, yakni bagaimana memahami dengan benar. Lihat Abû Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, 42-46.

<sup>7</sup>Scheleirmacher menawarkan dua pendekatan dalam merekonstruksi makna, yaitu pendekatan *linguistic* yang mengarah pada analisis teks secara langsung dan pendekatan *psikologis* yang mengarah pada unsur psikologis-subjektif sang penggagas sendiri. Lihat K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktik Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), 52. Berbeda dengan Scheleirmacher, Dilthey menganggap makna objektif yang perlu dipahami dari ilmu humaniora adalah makna teks dalam konteks kesejarahannya, sehingga hermeneutika Dilthey bertujuan untuk memahami teks sebagai ekspresi sejarah, bukan ekspresi mental penggagas. Lihat F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Buku Baik, 2004), 181-182.

di mana posisi al-Ghazâlî berada, cenderung pada hermeneutika filosofis.<sup>8</sup> Kecenderungan itu pun juga dapat dilihat dari pendapatnya terhadap hal yang harus penafsir jauhi dalam usaha menjelaskan makna al-Qur'an. Menurut al-Ghazâlî, terdapat dua hal yang harus dijahui oleh seorang mufasir. *Pertama*, kecondongan terhadap sesuatu yang kemudian dipaksakan untuk memperkuat suatu tujuan. *Kedua*, menjelaskan makna al-Qur'an secara tekstual, tanpa melihat pada riwayat ataupun ilmu *gharâib al-Qur'ân*.<sup>9</sup> Pandangan tersebut sejalan dengan teori pokok hermeneutika filosofis Gadamer. Menurutnya, pemahaman penafsir sangat mungkin dipengaruhi oleh situasi hermeneutika tertentu yang melingkupi dirinya. Dalam proses penafsiran, tegas Gadamer, seorang penafsir seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks. Oleh karena itu, penafsir harus mampu mengatasi rasionalitas dirinya ketika dia menafsirkan teks.<sup>10</sup>

Perbedaan signifikan yang tidak menjadikan langkah metodologis al-Ghazâlî masuk dalam hermeneutika filosofis adalah pandangannya terhadap realitas. Hermeneutika filosofis menempuh langkah fenomenologis yang berbeda dengan al-Ghazâlî yang lebih menonjolkan langkah sufistik. al-Ghazâlî memahami sebuah realitas dalam usahanya untuk memahami sesuatu (teks) bertumpu pada *nexus* (serangkaian keterikatan antara beberapa hal yang berbeda yang rumit) antara jiwa dan hati.<sup>11</sup> Hal tersebut jelas berbeda dengan fenomenologi yang lebih menonjolkan ke-ada-annya dunia lewat inderawi sehingga kebenaran adalah sesuatu yang nampak oleh indera bukan intuisi. Hal ini

---

<sup>8</sup>Problem utama hermeneutika ini bukanlah bagaimana memahami teks dengan benar dan objektif sebagaimana hermeneutika teoritis. Problem utamanya adalah bagaimana tindakan memahami itu sendiri. Menurut Gadamer, hermeneutika berbicara tentang watak interpretasi, bukan teori interpretasi. Lihat Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme: Sebuah Kajian tentang Perselingkuhan antara Rasionalitas dan Mistis*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Qalam, 2001), 138.

<sup>9</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 365.

<sup>10</sup>H. G. Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshal (London: Continuum Publishing Group, 2006), 39-41.

<sup>11</sup>Ebrahim Moosa, *Ghazâlî dan Seni Imajinasi Sufistik*, terj. Abdul Kadir Riyadi dan Ahmad Kahfi (Surabaya: IMTIYAZ, t.th), 273.

mengindikasikan bahwa langkah yang diambil al-Ghazâlî adalah sebuah langkah sufistik bukan filosofis.

Al-Ghazâlî menyebutkan sumber pengetahuan adalah *al-‘ilm al-mukâshafah* (ilmu penyingkapan). *Al-‘Ilm al-mukâshafah* adalah sejenis ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui pewahyuan dan iluminasi. Dengan ilmu penyingkapan inilah makna-makna tersembunyi al-Qur’an dapat diketahui. Al-Ghazâlî memberikan gambaran serupa dengan cahaya yang muncul dalam hati (*qalb*) ketika ia disucikan dan dibersihkan dari sifat-sifat kesalahannya. Melalui penyingkapan cahaya ini, banyak hal sebelumnya pernah didengar dan makna yang samar kemudian menjadi jelas. Lanjut al-Ghazâlî, *al-‘ilm al-mukâshafah* adalah “tersingkapnya selubung”, sehingga kebenaran sejati menjadi jelas dalam suatu masalah sejelas pandangan mata yang tidak menimbulkan keraguan apapun.<sup>12</sup>

Lebih lanjut, al-Ghazâlî mengungkapkan bahwa *al-dhawq* berperan penting dalam mengungkapkan hakikat dari sebuah realitas (teks).<sup>13</sup> *al-Dhawq* berkaitan dengan *al-ilhâm* dan *al-mukâshafah*.<sup>14</sup> Ketiganya dimaksudkan sebagai sarana untuk memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan. Pandangan tersebut memberikan dasar ontologis rasional terhadap konsepsi hermeneutika sufistik al-Ghazâlî, dan tulisan ini hadir hendak mengeksplorasi secara lebih mendalam tentang konsepsi hermeneutika sufistik al-Ghazâlî.

### **Hermeneutika Sufistik al-Ghazâlî**

al-Ghazâlîberargumen bahwa melalui akal budi apa yang benar dan apa yang salah dapat teridentifikasi. Begitupun sebaliknya, akal tidak bisa dinafikan dengan *shara’* sebab keterangan-keterangan *shara’* hanya bisa dipahami dengan akal.<sup>15</sup> Untuk dapat memahami hermeneutika al-Ghazâlî dibutuhkan pemahaman tentang dua unsur hermeneutiknya.

#### **1. Rasionalitas (*ma‘qûl*)**

Rasionalitas menurut al-Ghazâlî tidak sama dengan rasionalitas bagi para filosof. Bagi al-Ghazâlî, rasionalitas itu terletak di hati bukan

---

<sup>12</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Vol. 1, 31.

<sup>13</sup>al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*, 37.

<sup>14</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Vol. 4, 14.

<sup>15</sup>al-Ghazâlî, *Qanûn al-Ta’wîl*, 20.

pada otak.<sup>16</sup> Sedangkan hati adalah bagian dari entitas jiwa, sehingga ketika ingin memahami rasionalitas dari al-Ghazâlî, terlebih dahulu harus memahami bagaimana persepsi al-Ghazâlî tentang jiwa. Ia berpendapat bahwa jiwa adalah tempat bersemayamnya subjektivitas.<sup>17</sup> Sedangkan pemahaman subjektivitas dalam kajian al-Ghazâlî bermula pada pembahasan tentang individu. Menurut Ebrahim Moosa, al-Ghazâlî mengartikulasi gagasan tentang individualitas dengan menggunakan penanda-penanda yang berbeda dan konstruksi-konstruksi yang kompleks tentang ide-ide.<sup>18</sup> Istilah-istilah seperti *shakhs*, menunjuk seseorang pada individu,<sup>19</sup> atau kata-kata seperti *wâhid*, yang mengindikasikan seseorang, yang maknanya tersebar diseluruh prosanya. Lebih lanjut menurut Moosa, al-Ghazâlî menyatakan tanpa rasa berapologi bahwa seorang individu adalah melalui jiwanya. Individu ini yang kemudian selalu menjadi subjek. Tidak benar jika subjektivitas hanya terkonstruksi oleh bahasa dan ideologi, karena sebuah subjektivitas bisa dihasilkan dari identifikasi imajiner dari jiwa. Seperti yang diungkapkan Althusser, subjektivitas yang berpusat dari diri adalah produk-produk dan akibat dari fantasi.<sup>20</sup>

Bagi al-Ghazâlî, subjektivitas bukan didefinisikan oleh relasi-relasi sosial akan tetapi oleh sebuah pemahaman batin tentang kehadiran jiwa karena jiwa adalah tempat bersemayam subjektivitas.<sup>21</sup> Jiwa oleh al-Ghazâlî diartikan sebagai identitas manusia yang tetap, sebagai substansi tempat pengetahuan-pengetahuan intelektual (*al-ma'qulât*) dan berasal dari alam *malakût* atau '*âlam al-amr*'.<sup>22</sup> Jiwa menurutnya adalah entitas subtil yang menyusun diri dan esensi manusia.<sup>23</sup>

Jiwa memiliki entitas-entitas yang berhubungan sebagai sebuah subsistem yang mempengaruhi terhadap fungsi jiwa. Entitas-entitas tersebut merupakan suatu pembahasan yang banyak didalami oleh al-

---

<sup>16</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 3, 4.

<sup>17</sup>Moosa, *Ghazâlî dan Seni Imajinasi Sufistik*, 273.

<sup>18</sup>Ibid., 271.

<sup>19</sup>Kajian yang dilakukan Ebrahim Moosa merujuk pada istilah al-Ghazâlî dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, "*fa kam min shakhs fî al-'ulûm*". Lihat Ibid.

<sup>20</sup>Ibid.

<sup>21</sup>Ibid., 273.

<sup>22</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 3, 4-5.

<sup>23</sup>Moosa, *Ghazâlî dan Seni Imajinasi Sufistik*, 276.

Ghazâlî sebagai perangkat memahami diri (subjek) yang juga akan berpengaruh terhadap subjektivitas seseorang. Entitas-entitas tersebut adalah.

a. *al-Rûḥ*

al-Ghazâlî mengartikan ruh ke dalam dua pengertian. *Pertama*, *rûḥ* adalah sesuatu yang abstrak yang bersemayam dalam rongga hati biologis dan mengalir melalui urat-urat dan pembuluh-pembuluh ke seluruh anggota tubuh. *Kedua*, *rûḥ* adalah bagian dari manusia yang berupa sesuatu zat halus yang mempunyai kemampuan untuk mengetahui, memiliki, dan berpersepsi.<sup>24</sup>

Dari pengertian tersebut nampak bahwa *rûḥ* di satu sisi memiliki arti sebuah materi dan di sisi lain memiliki arti sebuah daya (immateri). *Rûḥ* dalam pengertian kedua inilah yang menjadi fokus kajian al-Ghazâlî. *Rûḥ* yang bersifat abstrak yang dengannya tubuh bisa memiliki eksistensi. Menurut al-Ghazâlî, makna hakikat *rûḥ* tidak bisa diketahui secara pasti karena sesungguhnya yang mengetahui *rûḥ* secara hakiki adalah Tuhan.<sup>25</sup> Lebih jauh lagi al-Ghazâlî mengemukakan bahwa, secara historis alasan Rasulullah dilarang untuk menjelaskan term *rûḥ* kepada khalayak lebih disebabkan tingkatan manusia yang berbeda-beda. Bagi tingkatan awam, dikhawatirkan terjadi salah persepsi sedangkan bagi kalangan *ḵhawâṣ* diperbolehkan untuk menginterpretasikan makna-makna tersebut.<sup>26</sup> *Rûḥ* merupakan substansi yang terpisah dari badan, ia ada bersama dengan jiwa, hati, dan akal.

b. *al-Qalb*

Menurut al-Ghazâlî, istilah *al-qalb* memiliki dua makna. *Pertama*, mengacu pada arti fisik, yakni daging berbentuk belahan sanubari (*al-laḥm al-ṣanûbarî*) yang terletak di sisi dada bagian kiri yang berisi darah merah yang merupakan pusat sentral dari aktivitas tubuh manusia. *Kedua*, *al-qalb* bermakna kelembutan (*latîfah*), yaitu hakikat dasar manusia yang bersifat perasa, mengetahui, dan mengenal (*ḥaqîqat al-insân al-mudrik al-'ilm*).<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 3, 4-5.

<sup>25</sup>al-Qur'ân, 17 (al-Isrâ'): 85.

<sup>26</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *al-Ajwibah al-Ghazâlîyah fî al-Masâ'il al-Uḵbrâwîyah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th), 362.

<sup>27</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 3, 4.

Pengertian kedua ini menurut al-Ghazâlî mempunyai unsur kualitas ketuhanan (*rabbânîyah*), bersifat kerohanian (*ruḥânîyah*), mempunyai unsur pengetahuan (*‘aqlîyah*), dan juga mempunyai hubungan dengan *al-qalb* secara fisik yakni jantung. Jadi dalam jantung itulah terdapat pusat aktivitas manusia baik jasmani maupun ruhani.<sup>28</sup>

Fungsi inilah yang kemudian menjadikan *qalb* sebagai pusat penyaringan dan pengendalian manusia pada suatu pilihan antara hal yang baik dan hal yang buruk. Jadi, tidak benar jika hanya mengartikan *qalb* sebagai segumpal daging, karena jika *qalb* hanya merupakan daging maka ia tidak akan memiliki fungsi apapun dalam proses pengontrolan jiwa. Ia hanya berfungsi sebagai pengontrol aktivitas biologis saja. Oleh karena itu, *al-qalb* merupakan sub sistem dari jiwa yang sangat penting. Yakni sebagai alat untuk memahami realitas dan mempertimbangkan nilai-nilai serta memutuskan suatu tindakan.

Di samping memiliki potensi, *al-qalb* juga merupakan wadah yang di dalamnya terdapat muatan-muatan yang memperkuat potensi-potensi tersebut. Al-Ghazâlî menyebutnya dengan tentara hati (*junûd al-qalb*). Pada dasarnya, menurut al-Ghazâlî, *al-qalb* memiliki dua tentara, yaitu tentara yang dapat dilihat dengan panca indera dan tentara yang hanya dapat dilihat dengan mata hati. Tentara-tentara hati yang dapat diindera adalah tangan, kaki, telinga, mata, dan lisan. Jumlah tentara ini diringkas dalam tiga klasifikasi (*as-nâf*).<sup>29</sup> Pertama adalah *al-irâdah* (kehendak) yang berfungsi sebagai pembangkit dan pendorong baik untuk mendatangkan sesuatu yang bermanfaat dan kesejahteraan seperti kemasyhuran, atau mencegah sesuatu yang berbahaya seperti kemarahan. Kedua, *al-qudrâh* (kemampuan) yang berfungsi sebagai penggerak anggota tubuh demi mencapai berbagai tujuan yang diinginkan oleh *al-irâdah*. Ketiga, *al-‘ilm wa al-idrâk* (pengetahuan dan pemahaman) yang berfungsi sebagai instrument memahami dan mengetahui segala sesuatu, semisal intel (*al-jawâsîs*). Bagian ini memiliki kekuatan mendengar, melihat, mencium, merasakan, dan meraba yang tersebar di seluruh tubuh yang bersifat ragawi yang tersusun dari daging, lemak, otot, darah, dan tulang.

---

<sup>28</sup>Ibid.

<sup>29</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Rawḍat al-Tâlibîn wa Umdat al-Sâlikîn* (Bairut: Dâr al-Nahḍah al-Ḥadîthah, t.th), 62.

Semua klasifikasi tersebut di tempatkan pada lima tempat yang biasa disebut panca indera. Juga ditempatkan pada tempat-tempat yang *bâtinîyah*, yaitu pada otak yang terdiri dari indera bersama, khayal, pikiran, ingatan, dan hafalan. Indera bersama (*al-hiss al-mushtarak*) dirumuskan dalam bentuk indera lahir, sebagaimana terumuskan dalam bayangan di dalam cermin. Tempat kerjanya adalah permulaan lubang otak yang pertama. Sedangkan imajinasi (*al-khayâl*) merupakan tempat menyimpan sesuatu yang tergambar oleh indera bersama (*al-hiss al-mushtarak*) yang nantinya dihafal menurut kebutuhan situasi dan kondisi. Angan-angan (*al-wahm*) berfungsi untuk mengetahui makna-makna rinci yang beragam dari proyeksi yang tersimpan di dalam imajinasi. Setelah ada imajinasi maka muncul angan-angan tersebut yang kemudian ditampung oleh daya penghafal (*al-hifz*). Potensi terakhir adalah potensi penggerak yang merupakan potensi utama, karena ia mampu mengambil dan memberi imajinasi pada situasi tertentu, baik kala tidur dan jaga. Ia memberi penghafal dan mencari hafalan tersebut ketika lupa.<sup>30</sup>

Hubungan *qalb* dengan akal ini mengindikasikan bagaimana *qalb* memiliki peran penting dalam pemikiran sufistik al-Ghazâlî. *al-Qalb* dapat mengontrol potensi-potensi akal sehingga dapat berfungsi sebagaimana yang diinginkan oleh *qalb*. Inilah yang kemudian mengantarkan pada sebuah pemahaman bahwa pengetahuan lebih dekat ke *qalb* (hati) dari pada ke akal.

### c. *al-'Aql*

al-Ghazâlî mengartikan akal sebagai potensi yang disiapkan untuk menerima ilmu pengetahuan. Menurutnya, ada beberapa pengertian tentang *al-'aql*. *Pertama*, diartikan sebagai suatu sifat yang membedakan manusia dengan hewan dan merupakan potensi yang dapat menerima dan memahami pengetahuan-pengetahuan yang berdasarkan *naðarî* (*idrâk al-'ulûm al-naðarîyah*). *Kedua*, diartikan sebagai pengetahuan yang tersimpan dalam diri anak yang telah dewasa (*mumayyis*). Sebutan ini sebagai ilustrasi karena anak tersebut mampu membedakan antara yang baik dengan yang buruk. *Ketiga*, *al-'aql* adalah pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh dari pengalaman manusia. *Keempat*, insting (*al-gharîzâh*) yang tertanam dalam pribadi seseorang dan mampu memperhitungkan akibat yang akan timbul

---

<sup>30</sup>Ibid., 63.

dari segala sesuatunya dan mampu menundukkan serta mengalahkan hawa nafsu yang mengajak kepada kesenangan sesaat.<sup>31</sup>

Pengertian-pengertian tersebut menunjukkan bahwa *al-'aql* sangat berperan dalam proses berfikir manusia. *Al-'Aql* sebagai hakikat untuk mengetahui, mengenal diri sendiri, dan mengetahui hal-hal di luar dirinya. *Al-'Aql* yang kemudian memberikan gambaran dan membenarkan apa yang telah diperoleh oleh indera secara alami.<sup>32</sup>

Dilihat dari fungsi tersebut, al-Ghazâlî membagi *'aql* menjadi dua macam. *Pertama*, *al-'aql al-ghâriẓî* ialah daya kekuatan yang dapat menerima ilmu. *Kedua*, *al-'aql al-muktasab* yakni akal yang dapat menghasilkan ilmu-ilmu dari arah yang tidak diketahui.<sup>33</sup> Selain itu al-Ghazâlî juga membagi *'aql* dengan *al-'aql al-naḍarî* (akal teoretis) dan *al-'aql al-'amalî* (akal praktis).<sup>34</sup> Keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. *Al-'Aql al-naḍarî* berpusat pada otak sedangkan *al-'aql al-'amalî* berpusat pada seluruh badan. *Al-'Aql al-'amalî* mempunyai daya-daya jiwa untuk membuat manusia beraktivitas dan menyempurnakan badan sesuai dengan tuntutan manusia. *Al-'Aql al-naḍarî* berguna untuk menyempurnakan substansi pengetahuan inmateri dan abstrak.

Sedangkan ditinjau dari potensi manusia, al-Ghazâlî membagi *'aql* ke dalam berbagai tingkatan. *Pertama*, *al-'aql al-hayyûlânî* (akal material). *'Aql* ini adalah tingkatan awal yang paling rendah dan bersifat potensi dan berasal dari potensi yang belum pernah teraktualitaskan, serta merupakan bawaan sejak manusia dilahirkan dan siap menerima perkembangan selanjutnya, karena prose lingkungan dan hereditas. *Kedua*, *al-'aql bi al-malakah* (akal terlatih), yaitu *'aql* yang telah memiliki pengetahuan-pengetahuan dasar yang dapat diolah menjadi pengetahuan-pengetahuan yang lebih komplek. Pada tingkatan ini seseorang mampu mengetahui sampai kepada pengetahuan-pengetahuan aksiomatis, yaitu kemampuan berakal tanpa diusahakan seperti perasaan dan naluri

---

<sup>31</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 1, 101-102.

<sup>32</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1961), 287.

<sup>33</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Miẓân al-'Amal* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1964), 337.

<sup>34</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifat al-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jund, 1968), 67.

manusia. *Ketiga, al-'aql bi al-fi'li* (akal abstrak). 'Aql ini sudah mempunyai kemampuan berfikir sebagai hasil kegiatan berpikir intelek dan tidak hanya mengetahui pengetahuan-pengetahuan aksiomatis tapi mampu mengolah ilmu-ilmu pengetahuan yang didapatkan dari potensi yang dimiliki dan pengaruh dari lingkungan karena perkembangan manusia baik secara fisik maupun praktis. Pada tingkatan ini kegiatan intelektual manusia bersifat aktif, yakni mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang menguntungkan dan mana yang tidak menguntungkan. *Keempat, al-'aql al-mustafâd* (akal perolehan). 'Aql pada tingkatan ini menyadari pengetahuan-pengetahuan itu secara aktual dan menyadari kesadarannya secara faktual. Pada tingkat ini, 'aql bersifat aktif menciptakan pengetahuan baru dengan berdasarkan pada tingkatan sebelumnya.<sup>35</sup>

Ketiga entitas tersebut memiliki keterkaitan yang erat dengan jiwa dengan kepemilikan fungsi masing-masing. Jiwa sebagai sebuah substansi memiliki daya-daya sebagai alat penggerak. Pada diri manusia terdapat tiga jiwa (*al-nufûs al-thalâthah*). *Pertama, al-nafs al-nabâtîyah* (jiwa tumbuhan) merupakan tingkatan jiwa paling rendah dan memiliki tiga daya, daya nutrisi (*al-ghadîyah*), daya tumbuh (*al-munmîyah*), dan daya reproduksi (*al-muwalidah*).<sup>36</sup> Dengan jiwa ini manusia berpotensi makan, tumbuh, dan berkembang biak sebagaimana tumbuh-tumbuhan. *Kedua, al-nafs al-hayawânîyah* (jiwa sensitif) yang memiliki dua daya, daya penggerak (*al-muḥarrikah*) dan daya persepsi (*al-mudrikah*). Pada daya penggerak (*al-muḥarrikah*) terdapat dua daya lagi, yaitu daya pendorong (*al-bayṭbah*) dan daya berbuat (*al-fâ'ilah*).<sup>37</sup> Hubungan antara daya pertama dan daya kedua sebagaimana hubungan potensi dan aktus, tetapi keduanya bersifat potensial sebelum mencapai aktualisasi. Kedua daya inilah merupakan fungsi dari *qalb*. Sedangkan *qalb* adalah tanggapan *rûḥ*.<sup>38</sup> Fungsi tersebut dijalankan oleh tentara hati (*junûd al-qalb*), di mana yang pertama merupakan kemauan (*al-irâdah*) dan yang kedua merupakan kemampuan (*al-qudrat*).

---

<sup>35</sup>Ibid., 68-70.

<sup>36</sup>Ibid., 29.

<sup>37</sup>Ibid., 43.

<sup>38</sup>Ibid., 40.

Daya persepsi (*al-mudrikah*) terdiri dari dua daya, daya persepsi luar (*al-mudrikah min al-kebârij*) dan daya persepsi dalam (*al-mudrikah min al-dakbîl*). Daya tangkap dari luar terdapat pada panca indera, masing-masing menangkap informasi secara khusus. Dalam hal ini sesungguhnya bukan organ fisik yang menangkap informasi, melainkan jiwa sensitif (*al-nafs al-hayawânîyah*).<sup>39</sup> Daya tangkap luar tersebut memiliki lokomotif penggerak yang oleh hati (*al-qalb*) ditempatkan pada masing-masing daya tiga tentara (*junûd*) sekaligus; *irâdah*, *qudrâh*, dan *al-ilm wa al-idrâk*. Pada daya persepsi dalam (yang juga terdapat tiga tentara hati) terdapat lima macam daya, indra bersama (*al-hiss al-mushtarak*), imajinasi (*al-kehayâlîyah*), angan-angan (*al-wahm*), penghafal (*al-hifz*), dan potensi penggerak.

Ketiga, *al-nafs al-nâtiqah* (jiwa rasional) mempunyai dua daya, daya praktis (*al-'amilah*) dan daya teoretis (*al-'alimah*). Daya praktis berfungsi menggerakkan tubuh melalui daya-daya jiwa sensitif sesuai dengan tuntutan pengetahuan yang dicapai oleh akal teoretis.<sup>40</sup> Daya praktis inilah yang juga di sebut sebagai intelek (*al-'aql*). Akal praktis (*al-'aql al-'amalî*) ini merupakan saluran yang menyampaikan gagasan-gagasan akal teoretis (*al-'aql al-naðarî*) kepada daya penggerak (*al-muharrikah*) sekaligus merangsangnya menjadi aktual.

Jiwa rasional dalam menjalankan mekanismenya berbeda dengan jiwa-jiwa yang lain, sebab ia sama sekali tidak mempunyai hubungan langsung dengan tubuh. Ia mempunyai kesamaan sifat dengan *al-'uqûl al-mufarriqah* dan karena itu pula ia disebut dengan akal (*al-'aql*). Perbedaannya dengan *al-'uqûl al-mufarriqah* terletak pada potensialitasnya. Jika *al-'uqûl al-mufarriqah* selamanya aktual, maka jiwa rasional bersifat potensial. Ia memerlukan sesuatu yang mengaktualisasikannya, yaitu akal aktif (*al-'aql al-fa'âl*).

Seperti yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya, *al-'aql al-naðarî* (akal teoretis) dan *al-'aql al-'amalî* (akal praktis) bukanlah dua daya yang benar-benar terpisah, melainkan dua sisi akal yang sama. Sisi yang menghadap ke bawah (badan) adalah *al-'aql al-'amalî* (akal praktis) dan sisi yang menghadap ke atas (akal aktif) adalah *al-'aql al-naðarî* (akal

---

<sup>39</sup>Ibid., 47.

<sup>40</sup>Ibid., 56.

teoretis).<sup>41</sup> Dilihat dari segi perbuatan manusia, badan bersifat pasif terhadap jiwa sensitif dan jiwa sensitif bersifat pasif terhadap jiwa rasional (akal). Akallah yang mengaktifkan daya-daya jiwa sensitif untuk menggerakkan badan.<sup>42</sup> *Al-'Aql al-naḍarī* (akal teoretis) berfungsi untuk menyempurnakan substansinya yang bersifat immateri dan abstrak. Sementara hubungannya adalah dengan pengetahuan-pengetahuan abstrak dan universal. Tingkatan akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*) yang sanggup menerima limpahan pengetahuan dari akal aktif (*al-'aql al-fa'āl*).<sup>43</sup>

Sebagaimana penjelasan di atas, tingkatan akal tertinggi adalah akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*). Pengetahuan yang ada padanya bersifat perolehan dari akal yang selamanya aktual, yaitu akal aktif (*al-'aql al-fa'āl*) yang menyebabkan akal manusia menjadi aktual. Akal aktif ini di identikkan dengan malaikat yang memberi pengetahuan kepada manusia.<sup>44</sup> Akan tetapi dalam kitab-kitab tasawuf yang ditulis al-Ghazâlî, sudah tidak dijumpai lagi term akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*) yang memiliki kemampuan menerima pengetahuan abstrak murni dan sebagai gantinya dimunculkan terminologi *ilhâm* yang dikatakan dapat menangkap hakikat-hakikat. Selain itu, dimunculkan juga term *al-dhawq* yang berkaitan dengan *ilhâm* dan *al-mukâshafah*,<sup>45</sup> di mana ketiganya dimaksudkan untuk memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan.

Di sini, al-Ghazâlî mendorong sebuah koherensi epistemik dan ontologis yang kemudian menyatu dalam rasionalitas yang mengkombinasikan dimensi ontologis dengan dimensi epistemologis. al-Ghazâlî memahami bahwa pengetahuan dan prosedur-prosedur pembuatan pengetahuan memiliki suatu keterkaitan yang akrab dengan formasi tentang jiwa. Pengetahuan dan subjektivitas keduanya saling terhubung secara akrab tanpa menciptakan perubahan identitas.<sup>46</sup> Karena subjektivitas tersebut terkontrol oleh jiwa, maka semakin bersih jiwa seseorang maka pengetahuan yang ia miliki semakin besar karena pengetahuan menurut al-Ghazâlî diperoleh secara langsung menembus

---

<sup>41</sup>Ibid., 58.

<sup>42</sup>Ibid., 44.

<sup>43</sup>Ibid., 59-60.

<sup>44</sup>al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, 289.

<sup>45</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 3, 20.

<sup>46</sup>Moosa, *Ghazâlî dan Seni Imajinasi Sufistik*, 279.

ke dalam *al-qalb*. Pengetahuan tersebut tersingkap dan terlimpahkan secara langsung melalui *al-kashf* atau *al-ilbâm*. Inilah yang kemudian menjadikan rasionalitas dalam pandangan al-Ghazâlî terlatak pada proses pemahaman yang diperoleh melalui pengetahuan intuitif dan pengetahuan intuitif hanya diperoleh melalui hati (*al-qalb*).

Meski demikian, pengetahuan intuitif disisi yang lain memiliki keterbatasan, karena menurut al-Ghazâlî, pengetahuan yang dihasilkan oleh intuisi harus tetap dalam bingkai rasionalitas '*aqlî*'. Oleh karena itu, al-Ghazâlî tidak bisa mengklaim pengetahuan yang dimustahilkan oleh akal. Dalam onteks ini al-Ghazâlî menyatakan:

Ketahuilah olehmu bahwa tidak boleh terjadi dalam fase kewalian tampak sesuatu yang keberadaannya dimustahilkan oleh akal. memang boleh jadi dalam fase kewalian tersebut tampak sesuatu yang tidak bisa dijangkau oleh akal, seperti terbukanya pengetahuan (*al-kashf*) bagi seseorang wali bahwa si fulan akan mati besok. Hal ini jelas tidak terjangkau oleh akal, tetapi tidak boleh terjadi pengetahuan intuitif yang menunjukkan bahwa Tuhan besok akan menciptakan sesuatu yang identik dengan Zat-Nya, karena hal ini dimustahilkan oleh akal, bukan (sekedar) sesuatu yang adanya tak terjangkau oleh akal.<sup>47</sup>

Oleh sebab itu, rasionalitas al-Ghazâlî tidak hanya bersumber dari pengetahuan intuitif saja, akan tetapi pengetahuan intuitif yang diselaraskan dengan pengetahuan yang bersifat '*aqlî*'.

Dalam rasionalitas sufistik, pemahaman seseorang tidak berdasarkan pada afirmasi filosofis terhadap identitas, bukan berdasarkan pada pengalaman hidup, juga bukan berdasarkan pada makna historis kekinian. Pemahaman seseorang bersumber pada pengetahuan yang tersingkap (*al-mukâshafah*) melalui ilham dengan jalan membersihkan hati dari segala pengahalangnya sehingga menjadikan jiwa yang tenang (*al-nafs al-mutmainnah*).

Sebuah usaha epistemologi yang masuk akal, ketika sebuah teks keagamaan yang bersumber dari wahyu Tuhan dipahami dengan sebuah pemahaman rasio yang diperoleh melalui proses *ilabî*, yakni dengan *al-ilbâm* atau *al-mukâshafah*. Rasionalitas seperti ini merupakan puncak rasionalitas sufistik, di mana *al-ilbâm* (*al-'aql al-mustafâd*) merupakan

---

<sup>47</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *al-Maqṣad al-Asnâ fî Sharḥ Asmâ' al-Ḥusnâ* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986), 153.

puncak kemampuan yang dapat menangkap hakikat. Inilah yang hanya dimiliki oleh para kalangan *kbawâs al-kbawâs*. Selain itu memungkinkan juga akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*) memikirkan hal-hal yang abstrak kemudian menghasilkan sebuah pemahaman tanpa melalui *al-ilbâm* ataupun *al-mukâshafah*. Hal tersebut dapat dikategorikan sebagai rasionalitas sufistik, karena akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*) juga memiliki potensi-potensi untuk mengembangkan sebuah pengetahuan yang pada esensinya dikontrol oleh hati (*al-qalb*). Rasionalitas seperti ini yang dimiliki oleh kalangan *kbawâs*. Sedangkan golongan yang tidak memiliki rasionalitas seperti itu masuk dalam golongan *awâm*.

## 2. Tekstualitas (*al-manqûl*)

Tekstualitas dalam pemikiran al-Ghazâlî dijadikan objek pemahaman bagi rasionalitasnya. Tekstualitas di sini dimaksudkan bagaimana teks (al-Qur'an) memiliki peran penting dalam proses penafsiran. Teks mempunyai otoritas kebenaran yang tidak terbantahkan. Ia memiliki aturan-aturan yang harus ditaati oleh setiap mufasir. Menurut 'Abd al-Jabbâr, bahasa adalah bidang lahan pemahaman dan penafsiran yang berkesinambungan. Manusia bukan memahami bahasa akan tetapi manusia memahami lewat bahasa.<sup>48</sup> Terlebih bahasa al-Qur'an yang memiliki mu'jizat dalam segi *fašâḥah* dan *balaghah*-nya.<sup>49</sup>

Menurut al-Ghazâlî, objek dari sebuah teks baik itu al-Qur'an ataupun hadis mempunyai lima aspek eksisten, yaitu *wujûd dhâtî* (esensial), *wujûd ḥissî* (indrawi), *wujûd kbayyâlî* (imajinasi), *wujûd 'aqlî* (rasional), dan *wujûd shibhî* (metaforis). Menurut al-Ghazâlî, setiap orang yang memahami eksistensi yang datang dari al-Qur'an ataupun hadis, dengan salah-satu segi wujud yang lima tersebut, maka ia tidak termasuk pada golongan pendusta.<sup>50</sup>

Berdasarkan stratifikasi wujud tersebut, maka penakwilan menurut al-Ghazâlî dapat dilakukan secara berjenjang. Maksudnya, pada tahap *pertama*, makna sebuah kata (ungkapan) harus dipahami dalam wujudnya yang esensial (*dhâtî*). Hal ini sesuai dengan kaidah umum yang disepakati

---

<sup>48</sup>Nasr Hâmid Abû Zayd, *Hermeneutika Inklusif*, terj. Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin (Jakarta: ICIP, 2004), ix.

<sup>49</sup>'Abd al-Qâhir al-Jurjânî, *Dalâ'il al-Ijâz* (Kairo: al-Khânijî, 2004), 385.

<sup>50</sup>Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Faysal al-Tafrîqah bayn al-Islâm wa Zandîqah* (t.tp: tp, 1993), 28.

para ulama, bahwa teks wahyu baik al-Qur'an maupun hadis Nabi pada prinsipnya mesti dipahami atau diamalkan sesuai makna tekstualnya, kecuali jika terdapat petunjuk lain yang mengharuskan pengalihan kepada makna lainnya. Dengan kata lain, diperbolehkannya mengadakan takwil, tergantung kepada adanya dalil (*burhân*) atas kemustahilan pengertian tekstual.<sup>51</sup> Kemudian, bila ada dalil yang mencegah pengertian itu menurut wujud esensialnya, maka bisa ditakwilkan dengan wujud di atasnya, yakni wujud inderawi. Selanjutnya, jika terdapat dalil yang mencegah penakwilan dengan mempergunakan wujud esensial dan wujud inderawi, maka boleh ditakwilkan dengan wujud khayal. Berikutnya, jika masih terdapat dalil yang mencegah penakwilan dengan wujud imajinasi, maka dibolehkan bergeser ke jenjang berikutnya, yaitu wujud rasional.<sup>52</sup> Terakhir, jika masih terdapat dalil yang memustahilkan pengertiannya dalam wujud esensial, inderawi, khayal, dan inderawi, maka dibolehkan beralih ke wujud metaforis.<sup>53</sup>

Menurut al-Ghazâlî, faktor yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat di antara para pemikir, hanyalah perbedaan dalam memantau ada atau tidaknya suatu dalil demonstratif yang mencegah penggunaan takwil pada strata wujud tertentu. Umpamanya, sebagian pemikir menganggap belum ada dalil yang mencegah penakwilan kata tertentu dengan wujud rasional, karena itu dia mengartikannya dengan wujud rasional, tetapi pemikir lain sudah melihat adanya dalil yang mencegahnya, maka dia menakwilkannya dengan wujud metaforis. Namun, tegas al-Ghazâlî, seorang penakwil (*mu'awwil*) tidak dapat divonis sebagai kafir, selama takwil yang ia berikan tidak ke luar dari lima stratifikasi wujud tersebut dan mempunyai dalil yang mencegahnya untuk penakwilan dengan wujud sebelumnya.<sup>54</sup>

Bertolak pada stratifikasi tersebut, al-Ghazâlî memaparkan wujud-wujud tersebut lebih terperinci lagi, akan tetapi hanya teks yang bersumber dari al-Qur'an. Wujud-wujud tersebut terejewantahkan dalam kandungan ilmu pengetahuan yang tersimpan dalam al-Qur'an meliputi pengetahuan-pengetahuan masa lalu maupun pengetahuan-pengetahuan

---

<sup>51</sup>Ibid., 33.

<sup>52</sup>Ibid., 36.

<sup>53</sup>Ibid., 36.

<sup>54</sup>Ibid., 41.

modern,<sup>55</sup> sehingga pemahaman secara tekstual (hanya berpatokan dengan *wujûd dhâtî*) tidak akan mampu mengarah pada nilai antologi ilmu-ilmu tersebut yang berakibat munculnya beragam hasil penafsiran, sebab setiap orang memiliki kemampuan yang bervariasi dalam mencari makna di balik ayat-ayat al-Qur'an.<sup>56</sup> Al-Qur'an memuat petunjuk dan isyarat yang menurut al-Ghazâlî hanya mampu dijangkau bagi *abl al-fahm* (orang yang memiliki kecerdasan khusus).<sup>57</sup> Setiap ayat al-Qur'an memiliki makna yang sangat luas dan karenanya dibutuhkan berbagai metode dan pendekatan untuk menemukan makna-makna tersebut.<sup>58</sup>

Salah satu metode untuk menemukan makna-makna tersebut, al-Ghazâlî mengklasifikasi kandungan ilmu-ilmu al-Qur'an menjadi dua, yakni ilmu yang berpangkal dari aspek eksoterik (*'ulûm al-tafsîr wa al-sadf wa al-kismah*) dan ilmu yang berpangkal dari aspek esoterik (*'ulûm al-jawâbir wa lubâb al-Qur'ân*). Beberapa bidang ilmu yang pertama bersumber dari susunan kata dan kalimat dalam ayat-ayat al-Qur'an meliputi *'ilm makhârîj al-hurûf*, yakni ilmu tentang cara-cara melafalkan setiap huruf dan kalimat dalam al-Qur'an; ilmu bahasa al-Qur'an, yakni ilmu yang berkaitan dengan kebahasaan al-Qur'an termasuk terjemah al-Qur'an atau *'ilm gharîb al-Qur'ân*, *'ilm nahw*, dan *'ilm qirâ'at*; tafsir literal, yakni tafsir yang bertumpu pada makna lafal. Sedangkan ilmu yang bersumber dari aspek esoteris meliputi dua tingkatan, yaitu tingkat tertinggi meliputi ilmu tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an (*qasas al-Qur'ân*), ilmu yang berkaitan dengan interaksi kepada orang-orang kafir termasuk di dalamnya *'ilm al-kalâm* yang digunakan untuk menolak kesesatan dan bid'ah, ilmu tentang ketentuan-ketentuan perdagangan dan pernikahan. Tingkat terendah adalah ilmu tentang ketuhanan dan pengetahuan seputar eskatologi (tentang hari akhir, *mîzân*, dan *sirâf*) termasuk di dalamnya ilmu tentang *sulûk*, penyucian diri dari sifat-sifat tercela, menghiasi diri dengan sifat terpuji.<sup>59</sup>

Sinergitas antara rasionalitas dan tekstualitas dalam hermeneutika al-Ghazâlî dapat diketahui melalui pemaparan dalam penjelasan tentang

---

<sup>55</sup>Ibid., 21.

<sup>56</sup>Ibid., 36.

<sup>57</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 1, 136.

<sup>58</sup>Ibid., 365.

<sup>59</sup>al-Ghazâlî, *Jawâbir al-Qur'ân*, 38-41.

sabda Nabi, “Sesungguhnya setan berjalan di tubuh anak Adam seperti aliran darah”. Menurut al-Ghazâlî, hadis ini lebih merupakan isyarat tentang berjalannya pengaruh setan di seluruh badan manusia sebagaimana persenyawaan air dengan air. Menurutnya, diksi ini memerlukan penjelasan yang panjang akan premis-premis dan argumentasi rasionalnya.

Menurut al-Ghazâlî, cara bagaimana setan masuk ke hati adalah sesuatu hal yang tidak terdeteksi oleh indera. Misalnya, ketika dijumpai godaan setan di dalam hati, tidak akan terasa penyelinapan sesuatu ke dalam hati, juga tidak menyaksikan dengan mata kepala tatkala terselinap sesuatu, juga tidak menyaksikannya dengan mata kepala tatkala godaan itu masuk ke dalam hati. Godaan setan lebih seperti ilham dari malaikat. Dapat dirasakan berbagai macam kecamuk pikiran dihati dan masing-masing berbeda-beda sebabnya sebagai sebuah aksiden (*hâdithah*). Medium yang mengantarkan ilham disebut oleh shara‘ sebagai malaikat, sementara medium yang mengantarkan godaan disebut sebagai setan. Ilham merupakan pikiran yang memberikan simultan untuk berlaku baik, sedangkan godaan adalah motivator yang mendorong pada kejelekan. Sebagaimana api mampu menyinari bagian-bagian rumah dan menghitamkan atapnya, maka akan tahu bahwa terang telah bercampur dengan gelap, dan sarana penyebab keduanya pun bercampur. Sebab terang adalah bias api dan sebab gelap hitam adalah asapnya. Dengan demikian jelas bahwa medium godaan tidaklah sama dengan medium ilham.

Menurut al-Ghazâlî, tinggal kita menelaah apakah medium tersebut berupa aksiden ataukah sebuah substansi yang berdiri sendiri. Menurutnya, kenyataan membuktikan bahwa ia bukanlah aksiden, melainkan sebuah substansi. Hal lain yang juga harus dipertanyakan menurut al-Ghazâlî, apakah ia hidup atau tidak? Dan menurutnya, lagi-lagi dengan bukti shara‘ medium tersebut adalah sesuatu yang hidup, dan akal pun memiliki peran pengantar dalam hal ini.

Pendapat kaum Filosof dan kaum Naturalis yang menyatakan setan sebagai persenyawaan (*al-akhlaf*), menurut al-Ghazâlî merupakan bukti ketidaktahuan mereka, karena pengaruh persenyawaan tidak sampai berimplikasi pada keempat temperamen; panas, dingin, basah, dan kering. Pikiran-pikiran, keyakinan, dan pengetahuan tidak mungkin

merupakan hasil pengaruh temperamen-temperamen yang lebih hanya berupa aksiden-aksiden benda mati ini, bahkan lebih rendah lagi. Dengan demikian dapat ditengarai bahwasanya setan merupakan sebuah substansi (*jawbar*) yang tidak bernisbat, atau bisa jadi sebuah *jism* yang bernisbat, namun ia menolak wujud eksistensi selainnya, karena ia begitu lembut seperti hawa udara dan berketebalan seperti *jism* lainnya.<sup>60</sup>

Penjelasan tersebut sebagai bukti bahwa senergitas rasionalitas (*ma'qûl*) dan tekstualitas (*manqûl*) penting dilakukan. Golongan yang dapat mensinergikan keduanya adalah golongan yang telah lama berkecimpung di dunia pengetahuan dan menyelaminya. Namun ada dua posisi yang tidak bisa dihindari, yaitu teks yang memaksanya untuk melakukan penakwilan jauh yang tidak relevan dengan pemahaman orang dan teks yang tidak jelas aspek penakwilannya seperti *al-burûf al-muqaṭṭa'ah* di awal surah. Untuk itu, al-Ghazâlî memberikan tiga hal untuk mengatasi hal tersebut. *Pertama*, jangan berambisi mengetahui semua hal, karena hal tersebut tidak bisa diraih semuanya. *Kedua*, jangan mendustakan argumentasi akal secara prinsipil, sebab akal tidak bisa didustakan. *Ketiga*, jangan menentukan takwil dalam kondisi pertentangan kemungkinan-kemungkinan. Karena sangkaan terhadap penentuan terhadap maksud Allah sangat berbahaya.<sup>61</sup>

Lebih dari itu, hermeneutika sufistik al-Ghazâlî, lebih mensinergikan pada rasionalitas yang bertumpu pada pengetahuan-pengetahuan intuitif dengan objek kajiannya yakni teks. Bagaimana ia memandang objek teks kepada eksistensi metaforis (*wujûd shibhî*) dengan *al-dhawq*, *al-kashf*, maupun *al-ihâm*. Bagi al-Ghazâlî, eksistensi metaforis hanya bisa diterjemahkan dengan rasionalitas yang berasal dari ruh kenabian,<sup>62</sup> karena di dalamnya tersingkap lembaran-lembaran alam ghaib

---

<sup>60</sup>al-Ghazâlî, *Qanûn al-Ta'wîl*, 24-26.

<sup>61</sup>Ibid., 21-22.

<sup>62</sup>Ia mengklasifikasi ruh menjadi lima tingkat. *Pertama*, ruh indrawi (*al-rûh al-hassâs*) adalah ruh yang mampu menerima sinyal yang diberikan oleh indera. *Kedua*, ruh imajinasi (*al-rûh al-khayâlî*) adalah ruh yang menulis setiap sinyal indera, lalu menyimpannya di dalam ruang memorinya untuk ditayangkan ulang pada ruh rasional sewaktu dibutuhkan. *Ketiga*, ruh rasional (*al-rûh al-'aqlî*) adalah ruh yang mampu menangkap makna-makna diluar indra dan imajinasi. *Keempat*, ruh diskursif (*al-rûh al-fikrî*) adalah ruh yang mengakomodasi ilmu-ilmu rasional murni yang kemudian disatukan dalam bentuk rangkaian (*ta'lifât*) dan duplikasi (*izdimâjât*), lalu dideduksikan

(*'âlam al-malakût*) dan hukum-hukum akhirat serta pengetahuan-pengetahuan intuitif dari Tuhan.<sup>63</sup>

Ruh kenabian inilah yang dapat memperoleh pengetahuan-pengetahuan intuitif (*al-kashf*, *al-ilhâm*, dan *al-dhawq*). Sedangkan sarana pengetahuannya adalah hati (*al-qalb*) bukan indra dan akal. Dalam menggambarkan bagaimana hati sebagai sarana intuitif, al-Ghazâlî menggambarannya sebagai cermin, sementara pengetahuan yang muncul darinya adalah pantulan gambaran realitas yang terdapat di dalamnya. Dengan demikian, jika cermin tidak bersih maka tidak akan memantulkan gambar yang jelas. Begitu juga dengan hati (*al-qalb*), apabila hati (*al-qalb*) bersih, maka ia akan memantulkan realitas-realitas pengetahuan. Menurut al-Ghazâlî, yang membuat hati (*al-qalb*) tidak memantulkan pengetahuan adalah hawa nafsu, sedangkan ketaatan kepada Allah dan keberpalingan dari tuntutan hawa nafsu justru akan membuat hati (*al-qalb*) menjadi bening dan terang.<sup>64</sup>

Menyinggung bagaimana hati (*al-qalb*) menjadi sarana *ma'rifah*, al-Ghazâlî menguraikan secara ilustratif. Seandainya kita membayangkan suatu lembah yang dasarnya mengalir air dari berbagai sungai atau mungkin juga ada air yang menerobos dari sela-sela lembah sehingga airnya lebih jernih bahkan lebih banyak dan deras. Demikian hati bagaikan lembah itu. Sementara pengetahuan diumpamakan sebagai air, sedangkan panca indra semisal sungai-sungai begitu juga dengan akal, sehingga dari keduanya hati menjadi penuh dengan pengetahuan. Bila saja sungai-sungai (panca indera dan akal) dibendung dengan jalan menjauhkan diri dari keramaian (*'uzûlab*) dan hidup menyendiri (*kehalwat*) serta mengekang penglihatan sementara itu relung hati digali dengan menyucikannya dan menghilangkan berbagai macam penghalangnya niscaya dari dalamnya akan memancar sumber-sumber pengetahuan intuitif.<sup>65</sup>

---

menjadi pengetahuan-pengetahuan berharga. *Kelima*, ruh kenabian (*al-rûh al-quds al-nabawî*) adalah ruh yang dikhususkan pada para nabi dan sebagian wali. al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*, 76-77.

<sup>63</sup>Ibid.

<sup>64</sup>al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 3, 12-13.

<sup>65</sup>Ibid., 19.

Menurut al-Ghazâlî, pengetahuan intuitif ini tidak lagi menggunakan indra penglihatan akan tetapi menggunkan mata hati (*al-baṣīrah*), sehingga mereka sudah tidak ditarik lagi oleh pandangan terhadap dunia visi (*‘ālam al-shahādah*).<sup>66</sup> Inilah yang kemudian menjadikan pengetahuan intuitif dapat memahami eksistensi metaforis. Seperti halnya ketika seseorang dapat memahami puisi, tidak semua orang dapat memahami puisi. Hanya mereka yang lama dan mendalami puisi saja yang mampu memahaminya. Begitu juga ketika cita rasa puisi tersebut berkembang, maka mereka akan mampu merubahnya dalam bentuk musik yang dapat menghipnotis orang yang mendengarnya. Begitu pula tekstualitas al-Qur’an melalui eksistensi metaforisnya, hanya dapat dipahami melalui pengetahuan intuitif.<sup>67</sup>

Bagi seseorang yang memiliki kemampuan intuitif (*al-ihbām, al-dhawq, ataupun al-mukāshafah*), ia akan menembus *‘ālam al-malakūt* sehingga dapat mengetahui maksud dari pemisalan dalam dunia visi (*‘ālam al-shahādah*). Senergitas dalam hermeneutika sufistik al-Ghazâlî dapat dilihat dalam bentuk penafsirannya terhadap QS. Ṭāhâ [20]: 12; *Innî anâ rabbuk faḥla’ na’layk innak bi al-wād al-muqaddas ṭuwâ* (Sesungguhnya Aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu, sesungguhnya kamu berada dilembah yang Suci, Ṭuwâ).<sup>68</sup>

Menurut al-Ghazâlî, ayat ini adalah ayat yang memiliki eksistensi metaforis, karena ayat ini tidak bisa pahami melalui eksistensi imajinasi maupun rasional. Baginya, perintah untuk melepas terompah dipahami oleh Nabi Mûsâ untuk melepaskan belenggu kedua alam (alam dunia dan akhirat), lalu Nabi Mûsâ melaksanakan perintahnya, secara lahir ia lepaskan kedua alas kakinya, dan secara batin ia lepaskan dirinya dari kedua alam. Menurut al-Ghazâlî, ayat tersebut tidak mungkin bisa diartikan hanya terbatas pada makna dhahirnya, karena *al-wād al-muqaddas* bagi al-Ghazâlî adalah pemisalan dari rumah para nabi yang tersucikan dari noda-noda indra dan imajinasi, sehingga tidak mungkin Allah memerintah Nabi Mûsâ dengan perintah *ḡābir* ayat dengan melepas

---

<sup>66</sup>al-Ghazâlî membagi alam menjadi dua, dunia visi (*‘ālam al-shahādah*) dan dunia metafisik (*‘ālam al-malakūt*). Dunia visi merupakan miniatur dari dunia metafisik. Lihat al-Ghazâlî, *Mishkāt al-Anwār*, 65.

<sup>67</sup>Ibid., 78.

<sup>68</sup>Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2000),

kedua alas kakinya, akan tetapi untuk melepas belunggu duniawi dan ukhrawi untuk kemudian bertemu dengan-Nya.<sup>69</sup>

Bagi dunia visi (*'alam al-shahâdah*), gambaran yang paling jelas adalah melepaskan kedua alas kakinya, akan tetapi dalam dunia metafisis adalah melepaskan belunggu dua dunia, duniawi dan akhirat. Dari sini menjadi jelas bahwa penggambaran dari dunia metafisis hanya dapat diketahui melalui cita rasa (*al-dhawq*) yang diperoleh dengan menenggelamkan diri dalam ilmu pengetahuan dan kebersihan hati, sehingga terbuka tabir-tabir (*al-kashf*) yang menghalangi penglihatan (*al-baṣîrah*) terhadap *'alam al-malakût*. Jika ayat tersebut hanya dipahami secara tekstualis, maka akan sama dengan pandangan kaum *ḥashawîyah*. Sedangkan jika dipahami hanya melalui makna-makna terdalam saja, akan sama dengan kaum *bâtiniyah*.

Penyeimbangan seperti inilah yang merupakan hermeneutika sufistik al-Ghazâlî. Sebuah sinergitas antara *ma'qûl* dan *manqûl* yang tidak dapat diperoleh kecuali oleh orang yang sudah berkecimpung lama di dunia pengetahuan dan mendalaminya. Dengan mendalami teks akan diperoleh cita rasa (*al-dhawq*), sehingga akan muncul pengetahuan-pengetahuan intuitif kenabian (*al-kashf*, *al-ibâm*, dan *al-dhawq*). Dengan demikian, hermeneutika sufistik ini bertumpu pada pemahaman teks melalui sumber-sumber pengetahuan intuitif. Mereka yang memilih cara seperti ini termasuk golongan yang benar dan menempuh metodologi yang lurus.

## Kesimpulan

Hermeneutika sufistik yang diproyeksikan al-Ghazâlî merupakan sebuah proses pemahaman teks (baik itu al-Qur'an maupun hadis) dengan mengkonvergensi antara rasionalitas (*al-ma'qûl*) dan tekstualitas (*al-manqûl*), karena dua sisi ini memiliki fungsi yang saling berkaitan. Takwil ini melandaskan pada sebuah pemahaman, bahwa tekstualitas memiliki sebuah otoritas kebenaran yang tidak dapat terbantahkan. Meski demikian, kebenaran tekstualitas akan dapat diketahui melalui dalil-dalil rasional dari penafsir. Rasionalitas dalam pemahaman al-Ghazâlî sama sekali berbeda dengan pemahaman rasional

---

<sup>69</sup>Ibid., 73.

bagi para filosof. Bagi al-Ghazâlî, rasionalitas terletak pada hati (*al-qalb*) bukan pada otak, sehingga pemahaman rasionalitas baginya bersumber pada hati (*al-qalb*). Hati (*al-qalb*) inilah yang kemudian bisa menerima pengetahuan-pengetahuan intuitif dari Tuhan yang berupa *al-dhawq*, *al-ilhâm*, dan *al-mukâshafah*, sehingga eksistensi metoforis dalam objek teks menjadi jelas bagi orang yang telah memiliki pengetahuan intuitif tersebut. Menurut al-Ghazâlî, hanya orang-orang yang telah lama mempelajari al-Qur'an yang dapat memiliki cita rasa (*al-dhawq*) tersebut, sehingga dapat memahami al-Qur'an dengan menyeimbangkan antara *al-ma'qûl* dengan *al-manqûl*. Pemahaman melalui pengetahuan intuitif inilah yang dimaksud dalam hermeneutika sufistik al-Ghazâlî.

Hermeneutika sufistik al-Ghazâlî ini bertumpu pada dua unsur; rasionalitas (*al-ma'qûl*) yang dimotori oleh entitas-entitas di dalamnya seperti jiwa (*al-nafs*), ruh (*al-rûb*), hati (*al-qalb*), serta intelek (*al-'aql*), dan tekstualitas (*al-manqûl*) yang objeknya distratifikasi menjadi lima aspek, yaitu eksistensi esensial (*wujûd dhâtî*), eksistensi sensoris (*wujûd hîssî*), eksistensi imajinatif (*wujûd khayyâlî*), eksistensi rasional (*wujûd 'aqlî*), dan eksistensi analogis (*wujûd shibhî*).

## Daftar Rujukan

- Abû Zayd, Nasr Hâmid. *Al-Qur'an, Hermeneutika, dan Kekuasaan*. Bandung: Riseach for Qur'anic Studies, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Hermeneutika Inklusif*, terj. Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin. Jakarta: ICIP, 2004.
- 'Afîfî, Abû al-A'î. "Taşdir al-Am", dalam Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*. Kairo: Dâr al-Fumiyah, 1964.
- Bleicher, Joshep. *Contemporary Hermeneutic: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Esack, Farid. *Membebaskan yang Tertindas: al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan Media Utama, 2000.
- Gadamer, H. G. *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshal. London: Continuum Publishing Group, 2006.
- Ghazâlî (al), Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad. *Mi'yâr al-'Ilm*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif. 1961.
- \_\_\_\_\_. *Mîzân al-'Amal*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif. 1964

- \_\_\_\_\_. *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifat al-Nafs*. Kairo: Maktabah al-Jund, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Al-Maqṣad al-Asnâ fî Sharḥ Asmâ' al-Ḥusnâ*. Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Jawâhir al-Qur'ân wa Darrarub*. Bairut: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Qanûn al-Ta'nîl*. Damaskus: t.p, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Fayṣal al-Tafrîqah bayn al-Islâm wa Zandîqah*. t.tp: t.p, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 1. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ajwibah al-Ghaẓâlîyah fî al-Masâil al-Ukhrâwîyah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqîyah, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Rawḍat al-Tâlibîn wa Umdat al-Sâlikîn*. Bairut: Dâr al-Nahḍah al-Ḥadîthah, t.th.
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideology: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Buku Baik, 2004.
- Jurjânî (al), 'Abd al-Qâhir. *Dalâ'il al-Ijâz*. Kairo: al-Khânijî, 2004.
- King, Richard. *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme: Sebuah Kajian tentang Perselingkuhan antara Rasionalitas dan Mistis*. terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Moosa, Ebrahim. *Ghaẓâlî dan Seni Imajinasi Sufistik*, terj. Abdul Kadir Riyadi dan Ahmad Kahfi. Surabaya: IMTIYAZ, t.th.
- Newton, K.M. *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktik Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia. Semarang: IKIP Semarang Press, 1994.