

**TAFSIR ESOTERIK AL-GAZÂLÎ
DALAM KITAB *IHYÂ 'ULŪM AL-DĪN***

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh;
Akhmad Rijali Elmi
NIM : 183530002

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1444 H.

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini menegaskan bahwa Al-Gazâlî menggunakan makna esoterik Al-Qur'an yang disebut dengan hermeneutika *irfâni*. Sebuah metode untuk menjelaskan makna simbolik Al-Qur'an dengan menggunakan pengetahuan intuitif atau *'irfân*. Makna batin Al-Qur'an dapat disingkap dengan menggunakan metode analogi dan inversi dengan memerhatikan *siyâq* ayat dan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an serta hadis Nabi. Langkah-langkah penafsiran tersebut merupakan pengejawantahan dari syarat-syarat penafsiran *isyârî* yang telah dirumuskan ulama tafsir.

Penelitian ini juga menemukan bahwa Al-Gazâlî memberikan sebuah tawaran untuk menjembatani persoalan tafsir esoterik karena beliau melihat tafsir esoterik sebagai kompromi antara makna zahir dan makna batin Al-Qur'an (tekstual dan kontekstual) melalui sumber tafsir sufi, karena menurutnya tafsir zahir bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Al-Qur'an. Sedangkan tasawuf (perilaku moral esoterik) menurut beliau harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber tertinggi melalui tiga hal yaitu; *takhalli*, *tahallî* dan *tajallî*. Dengan demikian, tasawuf adalah perpaduan ilmu dan amal yang berbuah kesucian hati dan akhlak mulia. Epistemologi yang dibangun al-Gazâlî adalah epistemologi tafsir esoterik. Sumbernya berbasis intuitif, sementara perolehannya harus melalui tahapan berupa *maqâm* dan *ahwâl* untuk dapat menangkap isyarat-isyarat Ilahiyah dengan potensi intuitif tersebut.

Dalam disertasi ini, penulis berbeda pandangan dengan sebagian pakar tafsir seperti as-Suyûthî (w.911 H/1505 M), az-Zarkasyî (w.794 H), Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 H) dan Ibn Shalâh (w. 643 H) an-Nasafî (w. 537 H), Thâhir Muḥammad Ya'qub (1442 H), dan Mushthafâ Shadiq ar-Râfi'î (w. 1819 M) yang menolak secara mutlak tafsir sufi *isyârî*, dan menganggapnya sebagai ajaran aliran *bâthiniah* yang dibungkus dengan ujaran para sufi. Demikian juga, penulis berbeda pandangan dengan sebagian pendukung tafsir *isyârî* secara mutlak seperti at-Taftazâni (1390 M), Ibnu 'Athâ (1309 M), dan Imam Khomeini (1989 M). Penulis setuju dengan pandangan al-Gazâlî (w.505 H), Thabâthabâ'i (1981 M), Hadi Ma'rifah (2013), Kerwanto (2018) yang menyatakan bahwa penafsiran esoterik tidak mengabaikan lahir Al-Qur'an, sebaliknya terdapat korelasi antara makna lahir dan makna batin Al-Qur'an. Korelasi tersebut, bisa jauh maupun dekat. Selama mufasir sufi memerhatikan kriteria-kriteria atau aturan yang telah ditetapkan ulama tafsir, maka tafsirnya bisa diterima.

Penelitian ini adalah penelitian pustaka yang bersifat eksploratif dengan menggunakan data deskriptif kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah multidisipliner berupa pendekatan esoterik, filosofis, eksegesis, dan teologis normatif. Metode pengumpulan data, menggunakan data pustaka dengan sumber

data primer dan sekunder. Sedangkan teknik pengolahan dan analisis data menggunakan deskriptif analitik yang mengacu kepada analisis filosofis yakni ontologis, epistemologis dan aksiologis. Karena penelitian ini adalah penelitian tafsir, maka teknik interpretasi yang digunakan adalah teknik interpretasi tekstual, komparasi, teleologis dan logis.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation asserted that Al-Gazâlî used meaning the so called esoteric Qur'an by hermeneutics *irfani*. A method for explain meaning symbolic of the Qur'an with use knowledge intuitive or *'irfân*. Meaning inner Qur'an should revealed by use method analogy and inversion by observe *siyâq* verse and explanation verses of the Qur'an as well hadith Nabi. The steps interpretation the is incarnation from conditions interpretation *isyârî* which has been summarized by mufti.

This Study also find that Al-Gazâlî give an offer for bridge problem interpretation esoteric because he see interpretation esoteric as compromise among mean *zahir* and mean inner Qur'an (textual and contextual) via source interpretation *Sufi*, because according to him that interpretation *zahir* not final destination or end from interpretation to the Qur'an. Whereas Sufism (esoteric moral behavior) according to he must standing on foundation verses of the Qur'an and Hadith as source highest through three thing that is *takhalli*, *tahallî* and *tajallî*. With so, mysticism is fusion knowledge and fruitful charity, chastity heart and morals noble. Epistemology built of Al-Gazâlî is epistemology interpretation esoteric, source based on intuitive, while the gain must through stages in the form of *maqâm* and *ahwâl* for could capture signs Divine with that potency intuitive.

In this dissertation, the author has different views with some commentators such as as-Suyuthi (d. 911 H), az-Zarkasyi (d. 794 H), Ibnu Taimiyah (d. 728 H), Ibnu Shalâh (d. 643 H), an-Nasafi (d. 537 H), Thahir Muhammad Ya'qub (1442 H) and Musthafa Shadiq ar-Rafi'i (d. 1819 M) who absolutely rejected of Sufi *isyari* interpretation, and considers it as the teachings of the Bathiniah school wrapped in the utterances of the Sufis. Likewise, the author has different views with some of the absolute proponents of *isyari* interpretation such as at-Taftazani (d. 1390 M), Ibn 'Atha (d. 1309 M) and Imam Khomeini (d. 1989 M). the author agrees with the views of al-Gazali (d. 505 H), Thabathabai (d. 1981 M), Hadi Ma'rifah (2013) and Kerwanto (2018) wich states that esoteric interpretation does not ignore the outer of Al-Qur'an, on the other hand, there is a correlation between the outer meaning and the inner meaning of the Qur'an. The correlation can be far or near. As long as the *sufi* commentators pay attention to the criteria or rules that have been set by the scholars of interpretation, then the interpretation can be accepted.

This Study is study library that is explorative with using descriptive data qualitative. Approach used is multidisciplinary in the form of approach esoteric, philosophical, exegesis, and theological normative. Method data collection, using library data with primary data sources and secondary. Whereas technique processing and data analysis using descriptive analytics referring to the analysis

philosophical that is ontological, epistemological and axiological. Because this study is study of interpretation, then technique of interpretation used is technique of interpretation textual, comparative, teleological and logical.

الملخص

خلاصة هذا البحث تؤكد أن إمام الغزالي يستخدم المعنى الباطني للقرآن ما يسمى بالتأويل العرفاني. طريقة لشرح معاني القرآن باستخدام المعرفة أو "العرفاني. المعنى القرآني يمكن الكشف عنه باستخدام طريقة القياس والانعكاس بملاحظة الآيات والتفاسير والأحاديث النبوية. هذه الخطوات كانت الموجودة في التفسير الإشاري الذي قد تمت صياغته من قبل العلماء القدماء. وهذا البحث يدل أيضا أن إمام الغزالي يعرض حلا لتفسير الباطني لأنه يرى أن التفسير الباطني كحل وسط بين معنى الظاهري والباطني للقرآن (النص والسياق) من خلال مصدر التفسير الصوفي ، لأنه يرى أن تفسير الظاهر ليس هدفا نائيا لفهم القرآن. في حين أن الصوفية (السلوك الأخلاق الباطنية) كان واجبا له أن تفق على أساس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كأعلى مصدر من خلال ثلاثة أشياء التحلي والتجلي والتجلي وبذلك فإن التصوف هو مزيج العلم والعمل التي تؤدي صفاء القلوب والأخلاق النبيلة. نظرية المعرفة التي بناها الإمام الغزالي هي نظرية المعرفة للتفسير الباطني.

تختلف وجهات نظر المؤلف في هذه الرسالة مع بعض المفسرين مثل السيوطي (ت 911 هـ) والزرکشي (ت 794 هـ) وابن تيمية (789 هـ) وابن صلاح (ت 643 هـ) والنسفي (ت 537 هـ) وطاهر محمد يعقوب (1442 هـ) ومصطفى صادق الرافعي (ت 1819 م) الذين رفضوا التفسير الصوفي الإشاري مطلقا واعتبروه من معالم مذهب الباطنية ملفوفة بأقوال الصوفيين. فإن المؤلف لديه وجهات نظر مختلفة مع بعض المؤيدين المطلقين مثل التفتزاني (ت 1390 م) و ابن عطاء (ت 1309 م) والحميني (ت 1989 م). اتفق المؤلف مع آراء الرجال كالإمام الغزالي (ت 505 هـ) والطباطبائي (ت 1981 م) وهادي معرفة (2013 م) وكيرويطو (2018 م) الذين يبينون أن التفسير الباطني لا يضيع ظاهر القرآن. بل هناك علاقة بين معنى الظاهر والباطن في القرآن. ويمكن أن يكون الارتباط بعيدا أو قريبا مادام ينته المفسرون الصوفيون المعايير أو القواعد التي وضعها علماء التفسير فيمكن قبوله المصدر يعتمد على المعرفة ، بينما الاستحواذ يجب أن يكون من خلال مراحل على شكل "مقام" و "أحوال" لتكون قادرة على أخذ الإشارات الإلهية بمثل هذه الإمكانيات. هذا البحث هو بحث المكتبي الاستكشافي باستخدام البيانات الوصفية النوعية. المنهج المستخدم هو متعدد التخصصات في شكل مقارنة باطنية وفلسفية. طريقة جمع البيانات، باستخدام بيانات المكتبة مع مصادر البيانات الأولية والثانوية. في حين تحليل البيانات باستخدام الوصفي التي تشير إلى التحليل الفلسفي الأنطولوجي، المعرفية والبيولوجية. هذا البحث هو بحثا لتفسير ، ثم تقنية التفسير المستخدمة هي التقنية التفسير النصي والمقارن والغائي والمنطقي.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Akhmad Rijali Elmi
Nomor Induk Mahasiswa : 183530002
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Tafsir Esoterik Imam Gazali dalam Kitab Ihyā'
'Ulūm al-Dīn

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta,
Yang membuat pernyataan



Akhmad Rijali Elmi

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**TAFSIR ESOTERIK IMAM GAZALI DALAM KITAB *IBYA' 'ULUM
AL-DIN***

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Program Studi Strata Tiga
Untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr.)

Disusun Oleh
Akhmad Rijali Elmi
NIM: 183530002

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
drujikan

Jakarta, 24 April 2022

Menyetujui,

Pembimbing I

Pembimbing II



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Kaprodi Program Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

TAFSIR ESOTERIK AL-GAZALIDALAM KITAB *IHYA' 'ULUM AL-DIN*

Disusun oleh:

Nama : Akhmad Rijali Elmi
Nomor Induk Mahasiswa : 183530002
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang disertasi pada tanggal :
06 Agustus 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Pembimbing I	
2	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji I	
3	Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji II	
4	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji III	
5	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing II	
6	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 08 Agustus 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini berdasarkan buku Pedoman Penyusunan Tesis dan Disertasi Institut PTIQ Jakarta, yaitu:

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	A	ز	Z	ق	q
ب	B	س	S	ك	k
ت	T	ش	Sy	ل	l
ث	Ts	ص	Sh	م	m
ج	J	ض	Dh	ن	n
ح	H	ط	Th	و	w
خ	Kh	ظ	Zh	ه	h
د	D	ع	'	ء	a
ذ	Dz	غ	G	ي	y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

1. Huruf konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَّبْ ditulis *rabba*.
2. Vokal Panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, *القارعة* misalnya ditulis *al-qâri'ah*, *المساكين* ditulis *al-masâkîn*, *المفلحون* ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariah* ditulis *al*, misalnya: *الكافرون* ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: *الرجال* ditulis *ar-rijâl*.
4. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: *البقرة* ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: *زكاة المال* ditulis *zakât al-mâl*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: *خير الناس* *khair an-nâs*. Khusus untuk transliterasi ayat Al-Qur'an ditulis berdasarkan bunyi ayat, misalnya ditulis *قد أفلح المؤمنون* *qad aflahal-mu'minûn*, untuk menghindari kesalahan dalam membaca Al-Qur'an.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis haturkan kepada kehadiran Allah *subhânahu wa ta‘âlâ* yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa âlihi wa sallam*, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan umat Islam yang mengikuti ajarannya. Amin.

Penyusunan disertasi ini tidak lepas dari hambatan, rintangan dan kesulitan. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari pelbagai pihak, penulis bisa merampungkan disertasi ini. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Kementerian Agama Islam RI, yang telah memberikan beasiswa kepada penulis lewat Beasiswa Program 5000 Doktor Dalam Negeri tahun akademik 2018/2019 pada Institut PTIQ Jakarta.
2. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.
3. Direktur Pascasarjana PTIQ, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si, sekaligus merupakan promotor penulis. Arahkan, bimbingan dan motivasi beliau yang telah memudahkan penulis dalam menyelesaikan penulisan disertasi ini.

4. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. Hariyadi, M.A, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.
5. Bapak Dr. Kerwanto, M. Ud. selaku promotor penulis. Beliau tidak hanya memberikan kesempatan belajar kepada penulis, namun juga memberikan arahan, masukan, dan bimbingan yang konstruktif. Diskusi-diskusi ilmiah dengan beliau sangat membantu penulis dalam melakukan kajian ini.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini.
7. Pengasuh Pondok Pesantren Ghautsul 'Ibad dan Majelis Taklim Al-Bantani Romo KH. Fakhruddin Al-Bantani yang senantiasa mentarbiyah penulis sehari-hari serta memberikan saran-saran yang kreatif dan inovatif untuk memperkaya penelitian penulis.

Ucapan terima kasih yang tidak bisa dilukiskan dengan kata-kata, penulis persembahkan kepada orang tua penulis, Bapak Muhammad Ilyas dan (almh) Ibu Wasitah, Bapak H. Muhammad Bisri dan Ibu Hj. Humaidah. Doa, kesabaran dan kasih sayang mereka menjadi api semangat bagi penulis dalam menuntut ilmu dan menyelesaikan setiap tahapan dalam penyelesaian disertasi ini. Terima kasih yang juga tidak putus-putusnya kepada istri tercinta, Siti Uswatun Hasanah, S.Q, M.Pd.I yang telah memberikan kasih sayang, semangat, dan dorongan kepada penulis. Terakhir terima kasih kepada seluruh teman-teman diskusi penulis di PTIQ Jakarta, dan teman-teman di Universitas Islam Negeri Sultan Idris (UINSI) semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Semoga segala bentuk aktivitas yang telah memberikan pengaruh positif terhadap disertasi ini, baik langsung atau tidak langsung, mendapatkan balasan terbaik di sisi Allah.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa disertasi ini masih memiliki banyak kekurangan. Masukan dan saran konstruktif sangat dibutuhkan untuk peningkatan dan kesempurnaannya. Semoga karya ini memberikan manfaat bagi umat muslim pada umumnya, dan khususnya bagi penulis sendiri. Amin

Jakarta, 22 Januari 2022
Penulis

Akhmad Rijali Elmi

DAFTAR ISI

Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	17
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	17
D. Tujuan Penelitian	19
E. Manfaat Penelitian	19
F. Kerangka Teori.....	19
G. Tinjauan Pustaka.....	29
H. Metode Penelitian	33
1. Objek Penelitian	34
2. Data dan Sumber Data.....	36
3. Teknik Input dan Analisis Data	37
I. Jadwal Penelitian	39
J. Sistematika Penulisan	39
BAB II. DISKURSUS SEPUTAR TAFSIR ESOTERIK.....	41
A. Definisi Tafsir Esoterik, Signifikansi dan Argumentasi	41
B. Periodisasi Perkembangan Tafsir Esoterik.....	53

1. Fase Pertumbuhan dan Pembentukan.....	58
2. Fase Perkembangan	64
3. Fase Spesifikasi dan Kemapanan	68
C. Model-model Tafsir Esoterik.....	77
1. Tafsir Esoterik Kelompok Bathiniyyah	79
2. Tafsir Esoterik Sufisme	86
3. Tafsir Esoterik Syiah	87
4. Tafsir Esoterik di Kalangan Filsuf dan Teolog	89
5. Legalitas Tafsir Esoterik	94
D. Epistemologi Tafsir Esoterik	107
1. Peta Epistemologi Tafsir Esoterik	108
2. Relasi Pengetahuan dan Praktik Spritual	113
3. Dialektika Zahir dan Batin dalam Tafsir Esoterik.....	124
BAB III. TAFSIR ESOTERIK AL-GHAZÂLÎ DALAM KITAB	
<i>IHYÂ ‘ULÛM AL-DÎN</i>	133
A. Potret Al-Gazâlî dan Profil Kitab <i>Ihya ‘Ulûm al-Din</i>	133
B. Sinergitas Syariah dan Tasawuf Perspektif Imam Al-Gazâlî.....	138
C. Teori Ilmu <i>Mukasyafah</i> dan Ilmu <i>Mu’amalah</i>	145
D. Pemikiran Al-Gazâlî tentang Tasawuf dan Tafsir	164
E. Epistemologi Tafsir Esoterik Al-Gazâlî.....	175
F. <i>Manhaj</i> Al-Ghazâlî dalam Tafsir.....	190
BAB IV. APLIKASI DAN RELEVANSI DIMENSI ESOTERIK	
PENAFSIRAN AL-GAZÂLÎ TERHADAP AL-QUR’AN.....	217
A. Tafsir Esoterik tentang Teologi	217
B. Tafsir Esoterik tentang Syariah (Ibadah)	226
C. Tafsir Esoterik tentang Konsep Interaksi Sosial (Adab).....	236
D. Tafsir Esoterik tentang Konsep Psiko-sufistik yang-	
merusak manusia dan kemanusiaan (<i>al-Muhlikât</i>).....	253
E. Tafsir Esoterik tentang Konsep Psiko-sufistik yang-	
menyelamatkan manusia dan kemanusiaan (<i>al-Munjiyât</i>).....	273
F. Relevansi Penafsiran Esoterik al-Gazâlî dalam -	
Konteks Masyarakat Modern.....	301
BAB V. PENUTUP	323
A. Kesimpulan	323
B. Saran-Saran	326
DAFTAR PUSTAKA.....	329
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara umum, sebagaimana diungkapkan oleh Rosihan Anwar, bahwa kitab-kitab tafsir dari klasik hingga modern menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan zahir, yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi literal teks-teks Al-Qur'an. *Kedua*, pendekatan batin, yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada isyarat atau pesan batin yang terdapat di balik yang zahir tersebut.¹ Hakikat Al-Qur'an tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah saja, tetapi tersirat pula makna batin (makna yang tersembunyi di balik kata-kata). Demikianlah, yang diyakini oleh kelompok sufi.² Makna batin didapat seorang sufi setelah

¹ Rosihan Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an: Belajar Tafsir Bathini pada 'Allamah Thabathaba'I*, Jakarta: Erlangga, 2010. hal. 3. Kerwanto, *Metode Tafsir Esocklektik*, Bandung: Mizan Pustaka, 2018, hal. 24

² Kelompok sufi adalah golongan yang mendalami dan mengamalkan ajaran tasawuf atau pakar tasawuf, suatu cabang disiplin ilmu Islam yang menekankan dimensi atau aspek spiritualitas dari Islam. Sufi merupakan istilah yang disematkan pada orang yang meniti jalan spiritualitas untuk mendekati diri dengan sang Pencipta. Banyak definisi sufi yang dikemukakan oleh para pakar tasawuf. Sarrî as-Saqthî mengartikan sufi dengan orang yang cahaya makrifahnya tidak memadamkan cahaya waraknya, tidak berbicara dengan batin ilmu yang menyalahi lahirnya, dan tidak tertarik dengan kemuliaan sehingga melanggar batas-batas aturan. Menurut al-Junaid, sufi adalah orang-orang yang tidak disibukkan oleh *al-agyâr* (selain Allah) dari mengingat Allah. Abû Ja'far an-Naisâbûrî memahami istilah sufi sebagai orang yang ahwal dan akhlaknya selalu memaafkan,

melalui penyelaman ke dasar Al-Qur'an guna menemukan makna tersembunyi yang terdapat dalam tiap ayat yang terangkai dalam Al-Qur'an. Penafsiran ini digambarkan oleh Abû al-Qâsim al-Qusyairî (w. 465 H)³ dengan gerakan intelek ke hati, diteruskan ke roh, rahasia terdalam (*as-sirr*),⁴ dan akhirnya ke rahasia dari semua rahasia (*sirr as-sirr*) Al-Qur'an.⁵

Al-Qur'an tidak hanya mengekspresikan maksudnya melalui redaksi tekstual lafalnya, tetapi di balik petunjuk lafal terpendam ide-ide yang mendalam. Makna hakiki dari kalam ilahi tidak berhenti pada apa yang terbentang pada redaksional teks. Memahami kalam ilahi dalam kamus '*urafâ*, tidak terbatas pada kaidah linguistik, bentuk lahir dari ayat-ayat dan susunan gramatika saja. Sahl at-Tustarî (w. 283 H/896 M)⁶, pengarang tafsir pertama yang bercorak sufistik mengungkapkan, arti bahasa dalam Al-Qur'an bukanlah maksud dari kalimat-kalimat Al-Qur'an, karena pengertian semantik hanyalah merupakan ungkapan lahiriah. Dalam ungkapan yang tersurat terdapat rahasia yang tersirat. Lebih lanjut, Sahl menjelaskan Al-

menyuruh pada kebaikan, dan berpaling dari orang-orang jahil. Dari beberapa definisi ini bisa disimpulkan bahwa sufi pada hakekatnya adalah orang yang berusaha mendekatkan diri kepada Allah, menempuh jalan hakikat, berakhlak mulia dan menjaga aturan-aturan syariat. 'Abdulmâlik bin Muḥammad Ibrâhîm an-Naisabûrî al-Kharkûsyî, *Tahzîb al-Asrâr*, t.tp: Majma' ats-Tsaqafi, 1999 M, hal. 25-27

³ Nama lengkapnya adalah 'Abdulkarîm bin Hawâzin Abû al-Qâsim al-Qusyairî. Ia merupakan seorang tokoh sufi dari kalangan sunni abad kelima Hijriah. Lahir tahun 376 H dan wafat tahun 465 H. Kitab tafsirnya yang bercorak tasawuf berjudul *Lathâ'if al-Isyârat*. Selain itu, al-Qusyairî juga mengarang tafsir konvensional yang bercorak sejarah-filologis dan hokum berjudul *at-Taisîr fî at-Tafsîr*. Abû 'Abdurrahmân as-Sulamî, *Thabaqât ash-Shufiyyah*, tahkik: *Mushthafâ 'Abdulqadîr 'Atha'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, vol. 1, hal. 6, al-Hâfîzh Syams ad-Dîn Muḥammad bin 'Alî bin Ahmad ad-Dâwûrî, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, vol. 1, hal. 344.

⁴ Kata *sirr* yang secara literal berarti 'rahasia' merupakan istilah yang digunakan para sufi untuk menjelaskan pusat seluk beluk persepsi atau lokus pengalaman sufistik yang ada dalam diri manusia yang dialami atau diimajinasikan para sufi. *Sirr* adalah substansi halus dan lebut dari rahmat Allah. *Sirr* menjadi tempat komunikasi rahasia antara *rabb* (Tuhan) dan *'abd* (hamba). Lihat Shigeru Samada, "a Study of the Term *Sirr* (Secret) in Sufi *Lathâ'if* Theories," *Orient* 19, 1983, hal. 7-28, Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, diterjemahkan oleh M. S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni dari judul *Sufi Terminology, al-Qamus al-Sufi: The Mystical Language of Islam*, Bandung: Mizan, 1998, cet. 2, hal. 265.

⁵ 'Abdulkarîm bin Hawâzin Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârat*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, vol. 1, hal. 53.

⁶ Nama lengkapnya adalah Abû Muḥammad Sahl bin 'Abdillâh bin Yûnus bin 'Isâ bin 'Abdillâh at-Tustarî. Beliau adalah tokoh sufi yang sangat terkenal dan bertemu dengan Dzû an-Nûn al-Mishrî di Mekah. at-Tustarî disebut sebagai penulis tafsir sufi pertama. Kitabnya berjudul *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Muḥammad Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Mesir: Dâr al-Maktûb al-Ḥadîtsah, 1996MH, vol. 2, hal. 380, ad-Dâwûrî, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, vol. 1..., hal. 215.

Qur'an memiliki empat tingkatan makna, yakni; *zhâhir*, *bâthin*, *hadd* dan *mathla'*. *Zhâhir* Al-Qur'an adalah bacaan, *bâthin* pemahaman, *hadd* adalah halal dan haram, sedangkan *mathla'* adalah makna Al-Qur'an yang disingkat lewat pengetahuan yang didapat oleh wali Allah.⁷

Makna batin adalah makna terdalam (*lubâb*) dari aspek lahiriahnya sebagai penyempurna makna lahirnya. Arti-arti lahir Al-Qur'an adalah lambang dari arti-arti batin.⁸ Keduanya terjadi secara memanjang bukan melebar dalam istilah ath-Thabâthabâ'i (1903-1981)⁹. Makna batin tidak boleh menafikan makna lahir dan sebaliknya, keduanya merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi. Makna-makna lahir berfungsi menyampaikan hal-hal dalam bentuk yang dimengerti, sehingga bisa langsung dipahami oleh ahli ilmu. Sedangkan hal-hal yang spiritual yang berada dibalik makna lahir, ditujukan untuk orang-orang yang memiliki pengetahuan yang mendalam karena mengandung makna yang sukar dipahami.¹⁰

Asumsi kalangan sufi terkait dua dimensi makna Al-Qur'an, lahir dan batin berpijak pada hadis nabi yang menyebutkan bahwa Al-Qur'an mempunyai makna lahir (eksoterik) dan makna batin (esoterik).

⁷ Muḥammad Sahl bin 'Abdillâh bin Yûnus bin 'Îsâ bin 'Abdillâh bin Rafî' at-Tustarî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Kairo: Dâr al-Ḥaram li at-Turâts, 1425 H/2004 M, hal. 76.

⁸ Kenapa Al-Qur'an memiliki arti batin dan lahir? Menurut ath-Thabâthabâ'i semua itu adalah salah satu hikmah dan bentuk kebijaksanaan Allah agar Al-Qur'an dapat dipahami oleh semua kalangan, orang awam dan orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan yang mendalam. Al-Qur'an memandang manusia bisa diajar, sehingga ia menggelarkan ajarannya kepada manusia, makhluk yang mampu berjalan menuju kesempurnaan. Mengingat manusia memiliki perbedaan dan tingkat kemampuan dalam memahami makna dan ajaran keagamaan, Al-Qur'an mengemukakan ajarannya dengan bahasa yang sederhana yang sesuai dengan pemahaman orang kebanyakan, dan berbicara dengan bahasa yang mereka mudah pahami. Cara seperti ini menyebabkan pengetahuan-pengetahuan yang tinggi diungkapkan dengan bahasa yang sederhana, padahal ketika dipahami lebih dalam memiliki makna yang lebih luas atau lebih dalam dari makna lahirnya. Sehingga disinilah peran penafsiran esoterik dan eksoterik. Lihat ath-Thabâthabâ'i, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh A. Malik Madanî dan Hamim Ilyas dari judul *Al-Qur'an fi al-Islâm*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 43.

⁹ Nama lengkapnya adalah al-'Allâmah Sayyid Muḥammad Ḥusein bin Muḥammad Ḥusein 'Ali Ashgar Syaikh al-Islâm bin Mirza Muḥammad Tâqî Qâdhî ath-Thabâthabâ'i. Lahir di Tabriz (Iran) pada tanggal 29 Zulhijjah tahun 1321 H/1903 M dan meninggal di Aban pada tahun 1360 H/1981 M. Beliau bukan saja seorang mufasir juga ahli di bidang fiqh, ushul fiqh dan filsafat. Karya-karyanya yang terkenal antara lain, *asy-Syî'ah fi al-Islâm*, *Ushûl al-Falsafah*, *ar-Rasâ'il at-Tauhîdiyyah*, dan *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*. Disarikan dari biografi ath-Thabâthabâ'i yang ditulis oleh 'Alî Alûsî. Lihat; 'Alî al-Alûsî, *ath-Thabâthabâ'i wa Manhajuhû fi Tafsîr al-Mizân*, Iran: Mu'awaniyyah ar-Ri'âsah li al-'Alâqât ad-Dauliyah, 1985, hal 37-45.

¹⁰ ath-Thabâthabâ'i, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an...*, hal. 41-44.

عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا حَدٌّ وَمَبْدَأٌ**¹¹

Ibnu Mas'ud meriwayatkan dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda, "Sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, setiap ayat memiliki dimensi lahir dan batin, dan setiap huruf memiliki hadd (batasan) dan permulaan." (HR. Ibnu Hibban dari Ibnu Mas'ud)

Dengan demikian, penafsiran sufistik pada dasarnya menggabungkan antara dua pendekatan dalam penafsiran, yakni pendekatan tekstual (eksoterik) dan nontekstual (esoterik). Namun dalam tataran praktis, tidak semua penafsiran yang dilakukan kalangan sufi menggunakan metode ini. Dalam kitab tafsirnya, terkadang para sufi hanya menyebutkan makna batin ayat, dan tidak mencantumkan makna lahirnya. Ini dilakukan karena penjelasan makna lahir ayat menurut para sufi telah banyak dijelaskan oleh mufasir lain yang mereka sebut dengan golongan *rushûm* (ahli eksoterik). Alasan ini bisa dilihat dari pernyataan para sufi ketika menulis kitab tafsirnya, seperti perkataan as-Sulamî dalam dalam pengantar kitab *Haqâ'iq at-Tafsîr*;

Dalam menyingkap makna Al-Qur'an, di kalangan praktisi ilmu eksoterik (*al-ulûm azh-zhawâhir*) yang mengumpulkan sejumlah karya yang terkait dengan Al-Qur'an, seperti faidah Al-Qur'an, *qirâ'at*, *tafsîr*, *musykilât*, *ahkâm*, *i'râb*, *lugah*, *mujmal wa mufashshal*, *nâsikh wa mansûkh*, dan lain-lain, tidak ada satu pun yang peduli mengumpulkan pemahaman terhadap diskursus (*khitâb*) yang sesuai dengan bahasa *ahl al-haqîqah*. Hanya ada tafsiran beberapa ayat yang disandarkan kepada Ibnu 'Abbâs bin 'Atha' dan Ja'far bin Muḥammad, namun tidak disusun secara sistematis. Oleh karena itu, saya memohon kepada Allah agar dapat mengumpulkannya dan

¹¹ Muḥammad bin Hibbân bin Aḥmad Abû Hâtim at-Tamîmî, *Shahîh Ibni Hibbân, bâb az-Zajr 'an Kitbah al-Mar'î*, hadis no. 75, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1414 H/1993 M, juz 1, hal. 276. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Aḥmad bin Hanbal dan ath-Thabarânî dengan redaksi yang sedikit berbeda. Dalam redaksi Aḥmad bin Hanbal disebutkan, *لو كنت متخذًا خليلًا لاتخذت أبا بكر بن أبي قحافة خليلًا أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر* و *باطن وكل حرف منها حد ومطلع*

Sekiranya aku boleh menjadikan dari penduduk bumi seorang kekasih, tentulah aku akan memilih Abû Bakr bin Abî Qahâfah sebagai kekasih. Akan tetapi sahabatmu tersebut telah menjadi kekasih Allah. Sungguh, Al-Qur'an turun dalam tujuh huruf, setiap ayat memiliki lahir dan batin dan setiap hadd ada mathla'nya.

Aḥmad bin Hanbal Abû 'Abdullâh asy-Syaibânî, *Musnad Aḥmad bin Hanbal, bâb Musnad 'Abdullâh bin Mas'ud*, no. 4252, Kairo: Mu'assasah ar-Risâlah, t.th, juz 1, hal. 445, Sulaimân bin Aḥmad bin Ayyûb bin al-Qâshim ath-Thabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr, bâb 'Abdullâh bin Mas'ud*, hadis no. 10107, t.tp: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hukm, 1404 H/1983 M, juz 10, hal. 105.

menyusunnya secara sistematis sesuai dengan kemampuanku berdasarkan urutan surah.¹²

Pendekatan ini menimbulkan kritikan di kalangan ulama. Sebagian ulama menilai, bahwa penafsiran sufi yang hanya menyebutkan makna batin teks tersebut serupa dengan penafsiran golongan bâthiniyyah. Para sufi dinilai hanya sibuk dengan makna batin Al-Qur'an dan mengabaikan makna lahirnya. Bahkan, sebagian ulama menolak semua penafsiran batin yang dikemukakan oleh para sufi, sekalipun dalam penafsirannya mereka juga menyebutkan makna tekstual ayat. Abû 'Abdurrahmân as-Sulamî ketika mempublikasikan kitab tafsirnya yang berjudul "*Haqâiq at-Tafsîr*", langsung mendapatkan kritikan dan menimbulkan kegemparan di kalangan ulama pada zamannya. al-Wâhidî menyatakan, barang siapa yang meyakini tulisan itu sebagai tafsir, ia sesungguhnya telah kafir.¹³ Menurut adz-Dzahabî sebab tidak diterimanya karya as-Sulamî ini, karena dalam penyusunannya penulis banyak mencantumkan penafsiran bâthiniyyah. Ibnu Taimiyyah menyebut tafsirnya sebagai sebuah kedustaan khususnya riwayat yang disandarkan kepada Imam Ja'far.¹⁴ Kitab lainnya yang tidak lepas dari kritikan adalah *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, karya Ibnu 'Arabî, seorang guru besar tasawuf yang hidup pada abad ke-6 Hijriah. Muḥammad Abduh mengecam tafsir ini, karena di dalamnya banyak sekali penyimpangan yang terlepas darinya agama Allah dan Kitab yang mulia.¹⁵

¹² Abû 'Abdurrahmân Muḥammad bin al-Husein bin Mûsa as-Sulamî, *Tafsîr as-Sulamî wa huwa Haqâiq Tafsîr*, tahkik: Said 'Imrân, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 H/2001 M, vol. 1, hal. 19-20

¹³ Mengomentari perkataan al-Wâhidî, Ibnu Shalah menyatakan, saya berpendapat bahwa ini sangat diragukan datang dari orang yang dianggap *tsiqat* dalam kalangan ahli hadis. Jika ia mengungkapkan penjelasan semacam itu, maka dia semestinya tidak akan memasukkannya sebagai tafsir, atau penjelasan apapun yang berkaitan dengan ayat-ayat Al-Qur'an karena hal itu sama saja dengan cara yang ditempuh oleh kelompok Bâthiniyyah. Lihat Taqî ad-Dîn bin Shalâh, *Fatâwâ*, Kairo: Idâra Thabâ'ah al-Munîriyya, 1348 H, hal. 29.

¹⁴ az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, vol. 2, hal. 171, Jalâl ad-Dîd as-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1425 H/2004 M, vol. 3, hal. 464.

¹⁵ Jalaluddin Rahmat, *Tafsîr Sufî al-Fatihah, Mukadimah*, Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2000, hal. viii. Di antara penyebab ulama menolak *Tafsîr Ibnu 'Arabî* sebagaimana diungkapkan oleh adz-Dzahabî dan Khâlid 'Abdurrahmân al-'Akk, karena Ibnu 'Arabî menggiring penafsirannya untuk melegalkan paham *wihdah al-wujûd*. Misalnya, ketika menafsirkan surah al-Muzammil/73: 8, Ibnu 'Arabî menafsirkan ayat ini dengan, ingatlah Tuhanmu dimana Dia itu adalah dirimu sendiri. Artinya; Kenalilah dirimu dan ingatlah akan keberadaannya, jangan sampai engkau lupa sehingga Allah melupakanmu. Seiring ada yang mengkritik, banyak pula ulama yang membenarkan penafsiran Ibnu 'Arabî. Menurut Bahâ' ad-Dîn Muḥammad Mahdî, Ibnu 'Arabî bebas dari celaan para pengkritiknya karena tafsirnya tidak menyalahi akidah dan syariat. Muḥammad

Menurut ath-Thabathaba'i, kegemaran kaum sufi dengan hal batin, esoterik, gaib, misterius atau tersembunyi telah membuat mereka mencari penafsiran-penafsiran *bathiniyyah* untuk menjelaskan ayat, tanpa menaruh perhatian kepada makna-makna jelas dan nyata ayat tersebut. Ayat-ayat Al-Qur'an dijelaskan dengan bahasa-bahasa puitis yang tidak menunjukkan apapun. Bahkan dengan berbasis nilai-nilai numeral (bilangan) kata-kata dalam ayat, huruf-hurufnya dibagi menjadi huruf terang dan gelap. Penafsiran ini lanjut ath-Thabathaba'i jelas bukan maksud dari Al-Qur'an. Dalam mengungkap makna batin (*ta'wîl*) harus tetap memperhatikan maksud dari lahir ayat (*tanzîl*).¹⁶

Mushthafâ Shadiq ar-Râfi'î¹⁷ dalam bukunya *I'jâz al-Qur'ân* menyatakan, para tokoh tasawuf dan orang-orang yang meyakini ilmu batin, tidak ada tempat buat pendapat dan mazhab mereka dalam tafsir Al-Qur'an. Pemahaman yang berasal dari mereka hanyalah pandangan-pandangan yang menyimpang dan keluar dari ilmu manusia.¹⁸ Penilaian serupa juga dikemukakan oleh Thâhir Muḥammad Ya'qub. Menurutnya penakwilan kelompok sufisme khususnya yang berasal dari tokoh tasawuf falsafi (*at-tafsîr ash-shûfî an-nazhâfî*) memiliki kemiripan dengan takwil golongan bathiniyyah sehingga tidak bisa diterima.

Layaknya sebuah karya dan metode tafsir, sekalipun ada sebagian ulama yang menolak penafsiran sufistik, tafsir sufi tidak serta merta tertolak. Sebagian ulama berpandangan bahwa penafsiran dengan makna-makna yang tidak biasa bukanlah pengingkaran terhadap makna lahiriah, melainkan mengambil pengertian dari makna yang dimaksud oleh ayat menurut kelaziman bahasa.

Menurut at-Taftâzânî¹⁹, penyimpangan dapat terjadi dalam tafsir sufi, jika penafsiran kaum sufi hanya mengungkapkan makna batin sambil

al-Mahdi kemudian menulis pembelaannya terhadap Ibnu 'Arabî dalam bukunya "*Marâhil as-Sâlikîn*. Lihat Khâlid 'Abdurrahmân al-'Akk, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu...*, hal. 240, Muḥammad Husein adz-Dzahabî, *Ittijâhât al-Munḥarifah fî Tafsîr Al-Qur'ân, Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, t.th, hal. 187.

¹⁶ ath-Thabâthabâ'î, *al-Mîzân...*, hal. 10.

¹⁷ Musthafâ Shâdiq ar-Râfi'î berasal dari Suriah, dan lahir di Mesir pada bulan Januari 1880 M. Beliau adalah seorang ulama yang terkenal dengan keluasan ilmunya. ar-Râfi'î adalah pakar di bidang sastra dan adab, syi'ir, dan ilmu Al-Qur'an. Karangannya antara lain, *Târikh Âdâb al-'Arab, I'jâz al-Qur'ân* dan lain-lain. Beliau meninggal di usia muda, ketika berumur tahun. Disarikan dari Muḥammad Sa'id al-'Arayyân, *Ḥayâh ar-Râfi'î*, t.tp: Maktabah at-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1375 H/ 1955 M, cet. 3, hal. 27-30.

¹⁸ Mushthafâ Shâdiq ar-Râfi'î, *I'jâz al-Qur'ân wa al-Balâgh an-Nabawiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1393 H/1973 M, cet. 9, hal. 126.

¹⁹ Nama lengkapnya adalah Fath ad-Dîn 'Umar bin Abdullâh bin Sa'd ad-Dîn at-Taftâzânî. Lahir tahun 711/712 H dan wafat tahun 791 H. Beliau adalah seorang ulama besar, pakar fiqh, tafsir, hadis, dan bahasa. Khair ad-Dîn az-Ziriklî, *al-A'lam Qâmûs*

mengingkari makna lahir ayat yang pada langkah selanjutnya mengabaikan aspek syariah. Namun, apabila interpretasi para sufi itu sejalan dengan makna lahir, tidak melepaskan diri dari aspek syariah dan dilakukan oleh orang-orang yang memiliki otoritas untuknya, maka hal ini merupakan wujud keteguhan iman dan kesempurnaan *'irfân* yang mendalam.²⁰ Ibnu 'Atha' al-Iskandarî menguatkan, bisa dikatakan pemalingan, bila mufasir sufi menyebutkan bahwa tidak ada makna lain kecuali makna yang mereka pahami. Kenyataannya para sufi tidak pernah menyatakan hal itu, malah sebaliknya mereka menekankan perlunya penafsiran lahiriah sebelum masuk pada aspek batin.²¹

Dalam kajian akademis, perbedaan ulama dan pakar Al-Qur'an tidak hanya terkait dengan metodologi, namun juga terkait dengan sumber penafsiran yang digunakan oleh para sufi. Secara epistemologis²², mufasir sufi menggunakan nalar *'irfanî*²³ (*illuminatif*) untuk menggali makna simbolik teks. Nalar ini, menjadikan pengetahuan intuitif yang diperoleh melalui *kasyf*²⁴ dan ilham sebagai sumber penafsirannya. Bagi kalangan

Tarâjum li Asyhur ar-Rijâl wa an-Nisâ' min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustasyriqîn, Beirut: Dâr al-'Ilmî al-Malâyin, 2002 M, vol. 1, hal. 270, Sa'ad an-Dîn at-Taftâzânî, *Syarh al-'Aqâ'id an-Nasafi*, Pakistan: Maktabah al-Madînah, 1433H/2012 M, hal.17.

²⁰ Sa'ad an-Dîn at-Taftâzânî, *Syarh al-'Aqâ'id an-Nasafi*, hal. 349.

²¹ Khâlid 'Abdurrahmân 'Akk, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Damaskus, Dâr al-Nafâ'is, 1406 H//1986 M, hal. 215.

²² Epistemologi merupakan suatu cabang filsafat yang mengkaji teori ilmu pengetahuan, yang meliputi kajian tentang hakikat ilmu, sumber-sumber ilmu *sources of knowledge*, metode (*method*), dan uji kebenaran suatu ilmu pengetahuan. Lihat; Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co, (1972), hal. 6. Bandingkan dengan Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 187-188.

²³ Dalam bahasa Arab *'irfân*, dari kata *'arafâ* yang berarti pengetahuan. Kata ini semakna dengan *ma'rifah*. Dikalangan tasawuf, *'irfân* merupakan suatu macam pengetahuan yang diterima hati melalui *kasyf* (ketersingkapkan) atau *ilhâm* (iluminasi). Istilah ini mulai berkembang di kalangan tasawuf pada periode-periode akhir. Menurut al-Jâbirî, istilah *'irfân* baru mulai dipopulerkan pada masa periode-periode akhir tasawuf. Walau sejak awal, kalangan sufi telah membedakan antara pengetahuan yang didapat oleh olah akal (rasional) dan pencapaian inderawi (empiris) dengan pengetahuan yang didapat lewat *kasyf* (penyingkapkan), dan *'iyân* (pandangan mata hati). Zun-an-Nûn al-Mishrî (w. 245 H) membagi pengetahuan menjadi tiga kategori; *pertama*, pengetahuan tauhid, khusus bagi orang mukmin yang ikhlas; *kedua*, pengetahuan rasional dan empiris yakni yang dimiliki oleh pakar hukum, filsuf dan ahli bahasa; dan *ketiga*, pengetahuan tentang sifat *wihdâniyyah* (keesaan Tuhan). Pengetahuan ini khusus bagi wali Allah yang ikhlas dimana ia melihat Allah dengan hatinya, sehingga jelaslah kebenaran yang tidak tampak oleh orang lain. Lihat; Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Rabiyyah, 2004, cet. 9, hal. 152.

²⁴ Dalam dunia tasawuf, *kasyf* berarti ketersingkapkan atau keterbukaan tabir. *Kasyf* merupakan uraian tentang apa yang tertutup bagi pemahaman, yang tersingkap bagi

sufi, teks Al-Qur'an memuat simbol dan isyarat yang hanya dapat diungkap dengan wawasan intelektual khusus yang didapat lewat *kasyf* (ketersingkapan hati) yang dikaruniakan Allah kepada hambaNya yang terpilih.²⁵ Seorang wali *al-haqîqah* menyingkap makna Al-Qur'an berdasarkan bisikan atau intuisi yang mereka peroleh dari hasil *riyâdhah rûhiyyah* (latihanrohani) dan pembacaan Al-Qur'an.²⁶ Sehingga mereka dapat memahami ayat-ayat yang sulit dipahami dan tanda-tanda yang tersembunyi yang terkandung dalam Al-Qur'an. Pemahaman makna esoterik di kalangan sufi lebih merupakan iluminasi yang diterima, daripada pengetahuan yang diperoleh. Hakikat-hakikat yang ditemukan para sufi, bukan saja berasal dari pengkajian, juga berupa arti yang dititipkan Allah.²⁷

Pengetahuan yang didapat sufi diumpamakan dengan cahaya yang muncul dalam hati ketika dia dibersihkan dan disucikan dari sifat-sifat tercela. Para sufi meyakini bahwa pengetahuan yang bersumber dari intuisi dan *kasyf* lebih dekat kepada kebenaran daripada ilmu yang digali dari argumentasi rasional dan akal. Indera manusia dan akalnya hanya menyentuh wilayah lahiriah alam dan manifestasi-manifestasiNya. Kedalaman penafsiran sufi atas Al-Qur'an berhubungan langsung dengan tingkat kemurnian spiritual, kesalehan dan pencapaian intelektualitasnya.²⁸

seorang seakan dia melihat dengan mata telanjang, meskipun pada hakikatnya adalah mata batin. *Kasyf* juga dimaknai dengan keterbukaan pengetahuan hakiki. Lihat; Abû Nashr 'Abdillâh bin 'Alî al-Sirrâj, *Kitâb al-Luma' fî at-Tashawwuf*, Leiden/London: t.p, 1914, hal 422.

²⁵ Dalam pengantar kitabnya, *Lathâ'if al-Isyârât*, al-Qusyairî mengungkapkan; "Allah memuliakan hamba-Nya yang terpilih dengan menganugerahkan pemahaman terhadap berbagai rahasia-Nya yang halus (*Jathâ'if asrârihî* dan cahaya-Nya, sehingga mereka dapat menemukan ayat yang sulit dipahami dan tanda-tanda yang tersembunyi dalam Al-Qur'an. Allah telah menunjukkan kepada jiwa yang terdalam sesuatu yang tersembunyi sehingga dengan emanasi sesuatu yang mulanya tidak terlihat jadi tampak. Pengetahuan tersebut hanya Allah anugerahkan kepada orang tertentu dari hamba-Nya, sehingga mereka sadar akan apa yang telah disembunyikan pada orang lain. Kemudian mereka mulai berbicara menurut maqam dan kemampuan mereka, dan Allah memberi inspirasi dalam diri mereka tentang sesuatu yang memuliakan mereka. Mereka berbicara sekarang atas nama-Nya, menginformasikan kebenaran yang tersirat yang telah Allah anugerahkan kepada mereka." Lihat al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât...*, hal. 5.

²⁶ Di level praktis, pembacaan Al-Qur'an merupakan bagian yang sangat penting dalam kehidupan sufi. Sahl at-Tustarî telah menghafal Al-Qur'an ketika berusia 6 tahun dan selalu membacanya semasa hidupnya. Lihat Ansarî, *Thabaqât ash-Shufiyyah*, Kabul: t.p, 1991, hal. 116.

²⁷ as-Sarrâj ath-Thûsî menjelaskan bahwa segala ilmu yang ditemukan dan diketahui manusia tidaklah berdiri sendiri, melainkan karena Allah dan untuk Allah. as-Sirrâj ath-Thûsî, *al-Luma'...*, hal. 24.

²⁸ Para mufasir memiliki tingkatan masing-masing terkait kapasitas keilmuan dan keimanannya. Tingkatan tertinggi menurut al-Gazâlî adalah 'ârif. Kepada sufi yang 'ârif inilah dibukakan rahasia kalamullah. Lihat al-Gazâlî, *Miskât al-Anwâr...*, hal. 58

Para sufi mengartikulasikan makna esoterik Al-Qur'an berdasarkan berbagai *marâtib* (tingkat), *anwâr wa aqdârihim* (cahaya dan kemampuan mereka), *hâl* (maqam) dan *wijd* (pengalaman sufistiknya).²⁹ Oleh karena itu, setiap mufasir sufi mempunyai substansi dan level makna tafsir yang berbeda satu sama lainnya, sekalipun menggunakan metode yang sama.

Hubungan dekat antara kemampuan individu melakukan *istinbâth* dengan ajaran-ajaran wahyu dijelaskan oleh Abû Nashr as-Sarrâj dalam kata-katanya, “ekstrak-ekstrak *mustanbathât* hanya tersedia bagi mereka yang bertingkah laku sesuai dengan kitab Allah, lahir dan batin dan mengikuti nabi lahir dan batin. Sebagai ganjarannya, Allah akan menjadikan mereka “pewaris ilmu syariat”, mampu membuka hati terhadap makna-makna ekstrinsik (*ma‘âni madzkûrah*), seluk beluk spiritual (*lathâ'if*), dan berbagai rahasia yang terpendam (*asrâr al-makhzûnah*).³⁰ Makna esoterik Al-Qur'an hanya dapat dipahami oleh orang yang telah menyucikan *sirr*-nya dari segala hal keduniawian kata Ibnu Atha' al-Adamî (w. 309 H/922 M).³¹ Hanya mukmin yang memiliki kesalehan lahir batin serta makrifah yang bisa mengungkap makna batin Al-Qur'an.

Penafsiran sufistik yang bersumber pada pengetahuan trasenden ini melahirkan perdebatan dikalangan para pengkaji Islam, baik dari kalangan umat Islam, maupun orientalis. Ignaz Goldziher (1850-1921) berpendapat bahwa penafsiran-penafsiran para sufi tidak berasal dari ilmu yang datang dari Tuhan, tetapi berasal dari olah pikiran dan nalar yang memang disengaja untuk melegitimasi ajaran tasaw. uf. Tafsir sufi menurut tokoh orientalis Hongaria ini tidak bisa terlepas dari *idiology oriented* dengan pendekatan nalar, bukan berdasarkan pengetahuan yang bersifat *given* atau *mauhibah*.³² Para sufi berusaha menjadikan Al-Qur'an sebagai bukti

²⁹ al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyarât*, juz 1..., hal. 5 dan Abû Nashr as-Sarrâj, *al-Luma' fi Tashawwuf...*, hal. 107.

³⁰ Abû Nashr ‘Abdillâh bin ‘Alî al-Sarrâj, *Kitâb al-Luma' fi at-Tashawwuf...*, hal. 105.

³¹ as-Sulamî, *Haqâ'iq at-Tafsîr...*, hal. 302.

³² Pendapat Goldziher ini merupakan hasil kajiannya atas beberapa tafsir sufi, diantaranya tafsir Ibnu ‘Arabî. Menurutnya Ibnu ‘Arabî melakukan penafsiran kontroversial dan bersebrangan dengan doktrin positif, yang semua itu diuraikan dengan berpijak pada pendekatan *î tibâr*, bukan intuisi *given*. Seperti penafsirannya atas ayat “*innallâha lama‘a al-muhsinîn*”. Ibnu ‘Arabî menyatakan *lama‘a* adalah satu kata, bukan dua kata sebagaimana dipahami oleh para mufasir pada umumnya. Kata ini berarti memproyeksikan cahaya, sehingga makna ayat ini adalah, sesungguhnya Allah memproyeksikan cahaya kepada orang-orang yang mencapai derajat *muhsinîn*. Ayat ini menurut Ibnu ‘Arabî merupakan dasar ajaran *isyârâq* (terbitnya nur ilahiah) sebagai awal proses *wiâdah al-wujud* yang diusungnya. Lihat Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, dkk. Dari judul asli *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, cet. III, hal. 222.

kebenaran atas mazhab keagamaan dan dasar filosofis mereka dengan cara memelintir pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an dan menjelaskannya dengan penjelasan yang keluar dari maksud yang diinginkan bahasa.³³

Louis Gardet, seorang pengkaji tasawuf dari Barat sependapat dengan Ignaz Goldziher. Menurutnya, metodologi tafsir sufi bersumber dari pengetahuan yang bersifat *given/mauhibah* tidak tepat. Tafsir sufi lebih mengarah pada ekspresi kejiwaan. Latihan jiwa (*riyâdhah rûhiyyah*) yang senantiasa dilakukan, dengan bimbingan seorang guru atau syekh, akan membangkitkan kesadaran jiwa yang disebut *hâl* (tahapan-tahapan keadaan jiwa). Dalam proses praktik tasawuf itulah karakter seorang sufi terbentuk dengan proyeksi doktrinas yang digunakan dalam proses penafsiran.³⁴

Berbeda dengan dua tokoh di atas, Hendri Corbyn membenarkan adanya pengetahuan *ladunnî* tersebut. Corbyn menyatakan, tafsir ayat-ayat Al-Qur'an yang datang dari para sufi didapatkan dari pengetahuan yang bersifat limpahan (*given/mauhibah*) dari Tuhan. Pengetahuan ini didapat melalui serangkaian tahapan-tahapan tasawuf, mulai dari penyucian diri sampai pada bersatunya seseorang dengan Tuhan.³⁵ Pembeneran serupa dikemukakan oleh Seyyed Amir Husein Ashgar dalam tulisannya "*Mystical Interpretation of the Qur'an*".³⁶ Menurutnya, tafsir sufi bukan tafsir yang bersifat ambigu dan tidak pasti, namun merupakan pemahaman akan makna hakiki Al-Qur'an. Tafsir sufi adalah warisan intelektual Islam yang berharga. Makna batin didapat sufi melalui kontemplasi, intuisi dan pengalaman batin. Orang yang memiliki pemahaman spiritual bisa menangkap maksud Allah sebagai pemilik kalam.

Terlepas dari perdebatan ulama seputar tafsir sufi, tafsir yang lahir dari tradisi tasawuf ini menempati ruang kosong kekeringan spiritual ajaran Islam. Penafsiran esoterik kalangan sufi berupaya menggali makna simbolik Al-Qur'an bagi aspek kejiwaan di dalam diri manusia sendiri. Muara yang dituju, sesuai dengan konsep utama tasawuf adalah terbentuknya ajaran

³³ Kesimpulan Ignaz Goldziher ini tanpaknya tidak bisa digunakan untuk mengkritisi epistemologi tafsir sufi secara umum. Penilaian ini lebih cenderung dialamatkan kepada tafsir sufi nazhari bukan tafsir sufi *isyâni*. Tafsir sufi *nazhari* dibangun untuk memperkuat teori-teori tasawuf falsafi yang dianut mufasir. Terkadang dalam aplikasinya, tafsir sufi *nazhari* memaksa makna atau pengertian kedalam suatu ayat. Tujuannya adalah untuk mencari dasar ajaran mereka. Lihat pembagian tafsir sufi selanjutnya dalam, adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûnl*, juz II..., hal. 82.

³⁴ M. Arkoun dan Louis Gardet, Islam, Hier, Demain, terj. M. Arkoun, *Islam al-Amsu wa al-Islâm al-Gadd*, Beirut: Dâr at-Tanwîr li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, t.th, hal. 33.

³⁵ Hendry Corbin, *Creatif Iamgination in Sufism of Ibnu 'Arabî* Princeton, NJ:Princeton University Press, 1969, hal 378.

³⁶ Seyyed Amir Husein Ashgar, *Mystical Interpretation of the Qur'an*, dalam Burhan Journal of Qur'anic Studies, vol. 1, no. 1, 2016

moral yang didasarkan pada Al-Qur'an, sebagai upaya penyucian diri untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Karenanya, kajian mengenai tafsir sufi terkait metode dan pendekatan penafsiran perlu dilakukan.

Dalam tataran akademis, perhatian ulama dan pakar Al-Qur'an lebih dominan terfokus pada penafsiran eksoterik dan sedikit mengulas penafsiran sufistik yang menekan sisi esoterik Al-Qur'an. Dalam kitab *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn karya adz-Dzahabî* misalnya, pembahasan tentang tafsir sufi hanya diletakkan dalam sub bagian saja yang tidak lebih dari 20 halaman. Pembahasan seputar tafsir sufi lebih banyak berkisar pada metodologi umum dan *review* karya-karya tafsir sufi tidak menyentuh pada aplikasi metode.³⁷ Padahal kedua sisi penafsiran, baik eksoterik maupun esoterik memiliki urgenitas yang sama. Bahkan, dalam kasus tertentu tafsir esoterik menempati tingkatan yang lebih tinggi. Tafsir eksoterik terkadang tidak memadai untuk menjelaskan kandungan Al-Qur'an seperti diungkapkan oleh al-Gazâlî (450-505 H/1058-1111 M).

Indikasi yang menunjukkan perhatian ulama lebih dominan pada pendekatan eksoterik, adalah dirumuskannya beragam metodologi dan pendekatan penafsiran eksoterik oleh pakar ilmu Al-Qur'an.³⁸ Indikasi lainnya yang menunjukkan kemajuan kajian-kajian penafsiran eksoterik adalah karya-karya tafsir yang bercorak eksoterik lebih banyak dari tafsir yang bercorak esoterik. Pada tiap generasi penafsiran, karya tafsir eksoterik selalu muncul dengan corak yang identik. Misalnya kitab *al-Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân* karya Ibnu Jarîr ath-Thabarî (w. 310 H), *Ma'âlim at-Tanzîl*, karya al-Bagawî (w. 516 H). *Mafâtiḥ al-Gaib* karya Fahr ad-Dîn ar-Râzî (w. 606 H), *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, karya as-Suyûthî (w. 911), dan lain sebagainya.

Tafsir sufi diidentikkan dengan tafsir eksklusif, hanya dapat dijangkau oleh sebagian kecil komunitas mufasir. Hakikat tafsir sufi yang suci hanya bisa dipahami segelintir orang. Pengetahuan esoterik Al-Qur'an mengandung *khawwâsh al-asrâr* (rahasia eksklusif), *lathâ'if* (seluk-beluk kehalusan), *maknûnât badâ'i* (keajaiban yang tersembunyi). Eksklusifitas tafsir mengakibatkan kemandekan pertumbuhan metodologi tafsir sufi. Sifat eksklusif yang disematkan pada tafsir sufi, juga menjadi alasan tidak banyaknya kajian seputar tafsir tersebut. Kebanyakan para tokoh studi Ilmu

³⁷ adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*,..., hal. 42.

³⁸ Ada tiga kaedah yang terkenal digunakan dalam pendekatan tafsir eksoterik; pertama, kaidah *al-'ibratu bi 'umûm al-lafẓhî*. Pendekatan ini menitik beratkan pada pemahaman teks berdasarkan cakupan lafal yang umum, bukan berdasarkan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat; *Kedua*, *al-'ibratu bi khusûs as-sabab*; yakni pendekatan yang mengaitkan pemahaman teks dengan sebab turunnya ayat; Dan *ketiga*, *al-'ibratu bi maqâshid asy-syâri'ah*. Pendekatan terakhir menekankan pada tujuan pensyariaan sebuah hukum atau aturan yang dikandung ayat.

Al-Qur'an hanya berkomentar tentang urgensi kajian tafsir sufi, metode umum serta perdebatan para ahli tentang motif tafsir sufi yang dianggap sebagai pembelaan idiologi sufi. Pada ranah aplikasi yang detail dan sistematis, penjelasan para tokoh yang menyentuh pada metodologi dan kaidah penafsiran yang digunakan sebagaimana kajian atas tafsir eksoterik jarang ditemukan.

Bisa dikata, bahwa dalam tataran epistemologis, belum ada pembahasan yang tuntas menyangkut mekanisme penisbatan antara makna lahir dan batin. Memang ada pernyataan sebagian ulama tentang perlunya keselarasan antara keduanya,³⁹ namun apa indikasi yang menunjukkan keselarasan tersebut tidak dijelaskan. Berkaca pada kemajuan kajian tafsir eksoterik, pembacaan metodologis dalam studi tafsir sufi menjadi penting. Pengkajian secara elaboratif tentang penafsiran sufistik dirasakan sangat mendesak. Penelitian tersebut penting dilakukan dengan tujuan menemukan hakikat dan metode aplikatif tafsir sufi. Sebab, tafsir sufi pada dasarnya juga memiliki metode dan langkah-langkah penafsiran tersendiri yang bisa disimpulkan dari kajian analisis terhadap kitab-kitab tafsir yang bercorak sufistik.

Tahap awal pemaknaan dalam tradisi mayoritas sufi, adalah menghadirkan Al-Qur'an dalam makna lahiriahnya, baru kemudian diungkap makna yang tersembunyi di balik simbol-simbol dan isyarat teks. Pemahaman harfiah dijadikan sebagai pondasi bagi makna *figurative* yang akan diambil. Dengan demikian, simbolisasi yang dilakukan tetap saja mempertimbangkan makna harfiah yang menjadi *common sense* yang secara baku diakui sebagai penjelasan lahirnya. Makna batin teks didapat melalui analogi atau dengan istilah al-Jâbirî dengan *qiyâs 'irfânî*.⁴⁰ Makna batin yang ditangkap lewat *kasyf* dianalogikan dengan makna lahir yang ada dalam teks. Dengan metode ini, para sufi berusaha menyesuaikan konsep yang telah ada atau pengetahuan yang diperoleh lewat penyingkapan (*al-kasyf*) dengan makna literal teks. Menurut al-Gazâlî lahir teks dijadikan *furû'* (cabang), sedang konsep atau pengetahuan *mukâsyafah* dijadikan *ashl* (pokok).

Proses penggalian makna dengan bertumpu pada makna literal teks, yang berkembang dalam tradisi penafsiran sufistik memiliki kesamaan

³⁹ Bagi kalangan syiah, salah satu persyaratan penafsiran esoterik adalah memperhatikan munasabah yang dekat antara makna esoterik dan eksoterik. Keduanya harus dipahami sebagai kesatuan yang saling melengkapi. Lihat ath-Thabâthabâ'î, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an...*, hal. 41-44.

⁴⁰ Metode ini menurut al-Jâbirî disamakan dengan analogi intuitif yang dikenal dalam pemikiran Barat. Namun, dalam analogi filsafat esoterik, perbandingan didasarkan atas dasar persamaan tetapi karena adanya keterpengaruhan. al-Jâbirî, *Bunyah 'Aql al-'Arabî...*, hal. 254

dengan perluasan makna simbol yang dikembangkan dalam hermeneutika fenomenologis Paul Ricoeur. Menurut Paul Ricoeur, penggagas konsep Hermeneutika Fenomenologis, simbol yang terdapat dalam teks harus disalami maknanya dan tidak dapat dibaca secara sekilas. Ia mesti dipahami sebagai sesuatu yang mempunyai peran konotatif, metaforikal dan sugestif.⁴¹ Makna lain dari kata hanya dapat dipahami melalui makna yang pertama.” interpretasi dilakukan untuk mengungkapkan makna tersembunyi yang terdapat di dalam makna yang tampak, atau untuk menerangkan tingkatan tingkatan makna yang secara implisit ditunjukkan oleh makna literalnya.

Proses analogi makna batin ke makna lahir dalam sufi, selain berdasarkan intuisi atau isyarat pengetahuan yang diberikan langsung oleh Allah, juga dalam beberapa tempat juga menggunakan argumentasi naqli yang bersumber dari hadis Nabi sebagai syahid bagi analogi tersebut. Metode ini bisa dilihat dari penafsiran ayat 8 surah ad-Dhuhâ;

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ

Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu dia memberikan kecukupan. (adh-Dhuhâ/93: 8)

Sahl at-Tustarî memahami kata ‘*âilân* tidak hanya sebatas kekurangan harta. Kata ini bermakna kerinduan *nafs* (diri atau jiwa) dengan makrifah dan butuhnya jiwa akan penciptanya. Sungguh, Allah mendapati jiwamu rindu untuk mengenal (makrifah) Tuhan dan butuh kepada-Nya. Maka Dia memberikan kecukupan kepada jiwamu dengan Al-Qur'an dan hikmah. Kaya (*ginâ*) menurut Sahl, adalah kekayaan *nafs* (jiwa). Pemahaman ini didasarkan pada perkataan nabi;

لَيْسَ الْغِنَىٰ عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغِنَىٰ غِنَى النَّفْسِ⁴²

Kaya bukanlah diukur dengan banyaknya kemewahan dunia, namun kaya adalah kayanya hati (hati yang selalu merasa cukup). (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Contoh penafsiran di atas menunjukkan bahwa penafsiran sufistik bukanlah sebuah bentuk interpretasi alegoris yang menolak seluruh bahan linguistik dan semantik, apalagi mengesampingkan keduanya. Penafsiran kalangan sufi bukan pula interpretasi yang tidak memiliki landasan tekstual dan dalil naqli yang kuat. Sebab, interpretasi yang bebas yang tidak memiliki landasan dan bertentangan dengan makna teks, merupakan

⁴¹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics...*, hal. 245.

⁴² Hadis ini sahih, diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dalam kitab *shahîh* keduanya. Lihat, al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî, bâb: al-Ginâ' Gina an-Nafs*, hadis no. 2373, juz 4, ..., hal. 586 dan Muslim, *Shâhîh Muslim, bâb: Laisa al-Gina 'an Kastrah al-Aradh*, hadis no. 2467, juz 3, ..., hal. 100.

penyimpangan.⁴³ Sekalipun bersumber pada intuisi, namun dalam aplikasinya tetap mempergunakan rasio (akal) dan riwayat sebagai dasar analoginya. Penjelasan singkat di atas menunjukkan bahwa tafsir sufi juga memiliki metode penafsiran tersendiri. Hanya saja, para sufi belum merumuskan metode dan langkah-langkah penafsiran tersebut. Tidak adanya rumusan metodologi tersebut menyebabkan terkadang para sufi keluar dari pakem dan aturan tafsir yang telah dirumuskan oleh ulama. Hal inilah yang memunculkan kritikan dan penolakan terhadap tafsir sufi.

Al-Gazâli yang karyanya sarat dengan nuansa esoterik, memberi daya tarik tersendiri untuk menguak sosok sebagai seorang mufasir dan pemikir spiritualis dalam kerangka untuk memahamai hakikat penafsiran esoterik. Dalam hal ini, peneliti melakukan kajian ilmiah terhadap pemahaman al-Gazâlî terhadap Al-Qur'an, dengan mengkaji penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an termasuk epistemologi yang digunakan dalam mengungkap makna batin Al-Qur'an melalui karya fenomenalnya yakni "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*".

Di samping itu, al-Gazâlî yang memiliki kapasitas keilmuan yang cukup luas seperti fikih, teologi, filsafat dan tasawuf, namun dalam bidang penafsiran Al-Qur'an, al-Gazâlî kurang populer, padahal menurut al-Zabîdî sebagai salah seorang yang telah mengkaji karya al-Gazâlî, menyebutkan dalam karyanya "*Ittihâf al-Sa'âdah al-Muttaqîn 'alâ Syarh Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*" bahwa ia telah menulis kitab tafsir 40 jilid yang berjudul *Yâqût al-Ta'wîl fî-Tafsîr al-Tanzîl*, namun kitab ini tidak ditemukan secara fisik pasca runtuhnya peradaban Baghdad.⁴⁴

Al-Gazâlî dalam bidang penafsiran esoterik, dianggap memiliki bangunan epistemologi penafsiran yang lebih sistematis dan lebih konkrit dibanding mufasir sufi lainnya. Al-Gazâlî dalam melakukan penafsiran, memberi porsi lebih banyak kepada makna batin ayat-ayat Al-Qur'an tanpa meninggalkan makna zahirnya. Oleh karena itu, peneliti tertantang untuk membuktikan bagaimana sesungguhnya formulasi al-Gazâlî dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang kemudian melahirkan konsep-konsep tasawuf.

⁴³ Sebuah penakwilan dapat diterima jika disokong oleh argumentasi yang valid, sehingga dibalang penyimpangan apabila dilakukan tanpa menggunakan argumentasi yang dalil yang kuat. Oleh karena itu, takwil harus selalu disesuaikan dengan konteksnya terutama munâsabah ayat, antara sebelum dan sesudahnya, memperhatikan diktum-diktum linguistik dan terutama berlandaskan Al-Qur'an dan hadis. Lihat Jalâl ad-dîn as-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th, juz 2, hal. 173 dan Muḥammad asy-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, Mekah: al-Maktabah al-Tijâriyyah, 1993, hal. 300.

⁴⁴ Murtadhâ al-Zabîdî, *Ittihâf al-Sa'âdah al-Muttaqîn 'alâ Syarh Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*" Vol 1 (Lebanon; Dar al-Kotob al-Islamiyyah, 2017) hal. 60

Hal inilah yang menjadi sumber inspirasi penulis, sehingga tertarik untuk melakukan penelitian lebih mendalam terhadap *tajdid* tasawuf al-Gazâlî melalui tafsir yang melihat substansi tasawuf bukan hanya pada aspek transenden akan tetapi merupakan kompromi antara dimensi batin dan dimensi zahir yang dibangun di atas Al-Qur'an dan hadis.

Selanjutnya, peneliti melihat bagaimana penafsiran al-Gazâlî dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an sebagai sebuah transformasi pengetahuan sesuai proporsinya yang kemudian melahirkan konsep esoterik dengan tetap mempertimbangkan nilai akidah, syariah dan akhlak. Hal tersebut dapat dilihat pada penafsirannya terhadap Surat Thâha/20: 14.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾

Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat aku. (Thâha/20: 14)

Dari ayat ini, al-Gazâlî mensyaratkan *khusyuk* sebagai syarat sahnya shalat. Menurutnya bahwa zahir perintah dalam ayat ini adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari ingat. Barang siapa yang lalai dalam seluruh shalatnya, maka ia tidak bisa disebut orang yang mendirikan shalat, karena salat itu untuk mengingat Allah swt.⁴⁵

Penafsiran al-Ghazâlî tersebut sangat jelas ketika memberi interpretasi terhadap ayat yang secara zahir merupakan salah satu ayat tentang ibadah atau kewajiban shalat (syariat), namun ia menyajikannya dalam suatu uraian dan argumentasi, sehingga sampai pada suatu pemahaman bahwa unsur batiniyah adalah substansi dari perintah salat, tanpa itu, salat tidak sah dan tidak diterima.

Yang lebih menarik lagi ialah contoh dimensi tafsir esoterik dalam psikologi al-Gâzâlî pada Surat Al-Naml/27: 34

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً

وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾

Dia (Ratu Bilqis) berkata: "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat.

⁴⁵ Abi Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, “*Iḥyā ‘Ulūm al - Dīn*”, Vol. I, hal. 159. Lihat juga Abū Thālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, terj. Khoiron Durori, *Tafsir Sufistik Rukun Islam: Menghayati Makna - Makna Batiniyah Syahādāt, Salat, Zakat, Puasa dan Haji* (Cet. I; Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005), hal. 91.

Di ayat ini, Al-Gazâlî mentafsirkan bahwa “*apabila tentara-tentara Allah (potensi kebaikan dalam jiwa manusia) sudah memasuki negeri (hati manusia) maka potensi kebaikan tersebut akan membersihkan hati manusia dari potensi keburukan.*” (Al-Naml/27: 34)

Meskipun tafsir al-Gazâlî ini sangat keluar dari konteks dan *sabab al-nuzul* ayat ini, karena ayat ini menceritakan tentang kisah Ratu Saba’ yang adil bernama Bilqis, setelah dia dikirim surat dari Nabi Sulaiman as. agar masuk Islam di tangan Nabi Sulaiman as. Namun demikian, tafsir al-Gazâlî tetap tidak menyalahi aturan-aturan tafsir karena beliau tidak menabrak hukum syari’at maupun akidah.

Salah satu pernyataan Al-Gazâlî dalam “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*” yang menggambarkan corak pemikiran tafsirnya adalah ketika meng-*counter* pendapat para mufasir (mufasir zahir) yang mengecam para sufi dalam menafsirkan Al-Qur’an dengan merujuk pada salah satu hadis Nabi, sebagaimana dijelaskan dalam “*Ihyâ*” sebagai berikut:

عن ابن عباس قال رسول الله: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ⁴⁶, وعن هذا شنع أهل العلم بظاهر التفسير على أهل التصوف في تأويل كلمات في القرآن

على خلاف ما نقل عن ابن عباس وسائر المفسرين وذهبوا الى أنه كفر⁴⁷

Dari Sahabat Ibnu ‘Abbâs ra. Rasulullah saw. . bersabda: barang siapa menafsirkan Al-Qur’an dengan pendapatnya sendiri (tanpa dasar), maka ia mempersiapkan tempatnya di neraka. (HR. Tirmidzi dari Ibnu Abbas). Atas dasar hadits ini, ulama tafsir zahir mencaci kaum sufi dalam menakwilkan (menafsirkan) ayat-ayat Al-Qur’an karena berbeda dengan hadits yang telah diriwayatkan dari Ibn ‘Abbâs dan para mufasir zahir dan mereka mengklaim kaum sufi telah kafir.

Hadis inilah menurut al-Gazâlî yang menjadi dasar ulama zahir mengecam para mufasir yang esoterik, karena menurutnya penafsiran para sufi terhadap firman Allah swt. dalam ayat tertentu, berseberangan dengan hadits yang disampaikan Ibn ‘Abbâs ra, sehingga penafsiran tersebut menurut mufasir zahir dapat menggiringnya ke dalam jurang kekufuran, namun al-Gazâlî membantah tuduhan ini secara tegas dengan mengatakan bahwa sesungguhnya dalam memahami makna Al-Qur’an terdapat ruang

⁴⁶ Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah bin Mûsa bin al-Dahhak al-Turmudzî, *Sunan al-Tumudzî*, Juz V (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turâts al-‘Arabî, t.t.), hal. 199

⁴⁷ Abî Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *Ihyā ‘Ulûm al-Dîn*, Vol. I, hal. 290. Dalam riwayat lain yakni dari Jundab bin ‘Abdullāh disebutkan . من قال في القرآن من غير علم برأيه أو بغير علم Lihat juga Turmudzî, *Sunan al-Tumudzî*, kitab *Tafsîr al-Qur’ân ‘an Rasûlillāh*, bab *Mā jā’a fî al-Ladzî Yufassir al-Qur’ân bi Ra’yih*, hadis ke 2876 dalam *Mausû’ah al-Ḥadîts al-Syarîf* (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

yang lapang dan luas lagi mendalam.⁴⁸ Adapun penafsiran yang dinukil dari zahir tafsir, menurut al-Gazâlî bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Al-Qur'an.⁴⁹

Pada disertasi ini, penulis berusaha merumuskan metode dan langkah-langkah penafsiran yang harus diterapkan dalam penafsiran esoterik al-Gazâlî untuk menjawab dan menjembatani persoalan-persoalan tafsir sufi/esoterik. Metode hermeneutika (penafsiran) sufisme al-Gazâlî menekankan pada analisis semantik dan analisis simbolik dengan menggunakan pengetahuan transenden yang diperoleh dengan *kasyf, syuhûd* dan ilham yang dalam diskursus tasawuf disebut dengan *'irfân*. Dengan demikian hermeneutika sufisme al-Gazâlî bisa disebut dengan hermeneutika *'irfani* yakni penafsiran yang bersumber pada pengetahuan *'irfân*. Dalam penerapannya, metode ini berupaya menjelaskan langkah-langkah yang harus ditempuh al-Gazâlî dalam menjelaskan makna batin teks agar makna batin tersebut tidak bertentangan dengan makna lahirnya. Sebaliknya, makna batin memiliki korelasi dengan makna lahir, satu sama lain saling menyempurnakan maksud dari ayat Al-Qur'an.

B. Identifikasi Masalah

Beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi terkait dengan penelitian ini antara lain:

1. Terjadinya kontroversi terhadap legalitas tafsir esoterik.
2. Penafsiran esoterik al-Gazâlî menggunakan potensi intuitif yang masih menjadi kontroversi tentang metodenya.
3. Adanya teori-teori al-Gazâlî dalam mendamaikan antara tasawuf dan syariat.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Untuk menjadikan penelitian ini lebih fokus maka diperlukan pembatasan masalah dalam penelitian. Adapun masalah-masalah yang akan dibahas dan penelitian ini akan dibatasi sebagai berikut:

1. Tafsir Al-Qur'an perspektif Al-Gazâlî
2. Pemikiran Al-Gazâlî tentang tafsir esoterik

⁴⁸ Abî Hâmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî, *Iḥyâ 'Ulûm al - Dîn*, Vol. I, hal. 290. Penjelasan al-Gazâlî dalam teks Arab . والآثار الدالة على أن في معاني القرآن متسعا لأرباب . الفهم Lihat juga Ignaz Goldziher, *Madzâhib al - Tafsîr al - Islâmî*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsîr: Dari Klasik Hingga Modern* (Cet. III; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), hal. 238.

⁴⁹ Abî Hâmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî, *Iḥyâ 'Ulûm al-Dîn*, Vol. I, hal. 290. Teks asli pernyataan al-Gazâlî: فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخير عن حد نفسه

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka yang menjadi pokok permasalahan dalam penelitian ini adalah “bagaimana deskripsi tafsir esoterik al-Gazâlî dalam kitab “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*”. Demi terarahnya suatu penelitian untuk menemukan hasil yang maksimal, maka dirumuskan beberapa sub permasalahan yang menjadi fokus pembahasan sebagai berikut:

1. Bagaimana formulasi tafsir esoterik yang diterapkan Al-Gazâlî dalam kitab *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*?
2. Dapatkah dimensi esoterik Al-Gazâlî menjembatani beberapa persoalan tafsir sufi secara umum?

D. Tujuan Penelitian

Secara umum penelitian disertasi ini bertujuan:

1. Untuk membuktikan kebenaran pemikiran Al-Gazâlî tentang tafsir dan tasawuf.
2. Untuk mengetahui epistemologi penafsiran esoterik Al-Gazâlî.
3. Untuk melakukan eksplorasi penafsiran esoterik Al-Gazâlî terhadap ayat-ayat Al-Qur’an dalam kitab “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*” dan relevansinya dalam konteks masyarakat modern.

E. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Ilmiah (*academic significance*)

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran mengenai pemikiran dan penafsiran esoterik al-Gazâlî terhadap ayat-ayat Al-Qur’an dalam “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*”, sekaligus menambah khazanah intelektual dan pengembangan ilmu pengetahuan secara umum dan ilmu tafsir pada khususnya. Harapan ini merupakan cerminan tanggungjawab akademik (*academic responsibility*) dalam turut memikirkan upaya peningkatan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*) dari setiap pribadi muslim. Karya ilmiah ini diharapkan pula berguna untuk memotivasi para peneliti berikutnya untuk melakukan penelitian lebih komprehensif, sehingga kegiatan penelitian menjadi tradisi ilmiah secara kontinu, baik bersifat perorangan maupun kolektif.

2. Manfaat Praktis (*practical significance*)

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memiliki implikasi secara langsung sebagai berikut:

- a. Dapat dijadikan sebagai bahan referensi bagi pemerhati kajian-kajian tafsir khususnya tafsir esoterik yang dikembangkan oleh al-Gazâlî. Sekaligus sebagai bacaan di tengah-tengah gersangnya kecerdasan spiritual muslim akibat fenomena materialistik yang dapat

menjauhkan manusia dari nilai-nilai Qur’ani dan norma sosial-budaya masyarakat.

- b. Memberikan kontribusi positif kepada lembaga kajian tafsir, tarekat, dan majelis zikir dalam upaya meningkatkan pemahaman keislaman yang bersumber dari Al-Qur’an, khususnya dalam pencerahan intelektual dan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*) melalui penelitian tafsir.

F. Kerangka Teori

Al-Qur’an ibarat sebuah berlian yang menyilaukan mata para pengkaji Al-Qur’an dan terkesima dengan keindahan bahasanya. Olehnya itu, para pengkaji Al-Qur’an masing-masing merumuskan teori dan metodologi untuk menemukan makna ayat-ayatnya. Teori-teori tersebut, terus mengalami perkembangan pesat dan secara gradual, kemudian dikukuhkan sebagai salah satu disiplin ilmu. Nashr Hâmid Abû Zaid misalnya, secara berani mengatakan bahwa “peradaban Arab adalah peradaban teks” dan Amin al-Khûlî menegaskan bahwa “Al-Qur’an adalah kitab sastra Arab terbesar dan teragung”, maka sepantasnya harus didekati dengan pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan seperti bahasa, sastra, sosial dan psikologi dan sebagainya.

Dalam perjalanannya, perkembangan tafsir secara garis besar dikenal tiga sumber penafsiran yakni *tafsîr bi al-riwâyah*, *tafsîr bi al-ra’yi*, kemudian tafsir sufi (*isyârî*). Di antara ketiga sumber tafsir tersebut, maka *tafsîr bi al-ra’yi* yang mendapat respon yang sangat besar dan variatif dari pengkaji Al-Qur’an yang disebabkan oleh perkembangan zaman dan peradaban manusia.

Tafsîr bi al-ra’yi ini, dengan pendekatan bahasa dan sastra adalah tafsir yang paling menonjol di abad modern, karena dianggap memiliki landasan teoritis dan konstruk epistemologi pada masa klasik dan hasil akumulasi dari pergumulan ilmu-ilmu modern. Kehadiran Muḥammad ‘Abduh dan Thâha Ḥusain kemudian memuluskan jalan bagi Amin al-Khûlî dan penerus-penerusnya dengan mereformulasi dan menetapkan prinsip-prinsip metodologis dalam seni interpretasi yang dalam pembacaan kontemporer dikenal dengan Hermeneutika. Nashr Hâmid Abû Zaid, mencoba mendialektikan antara teks dan realitas dengan teori makna dan *maghza* (signifikansi) yang berubah-ubah yang didasari dengan semangat objektivitas penafsiran.⁵⁰

M. Quraish Shihab sebagai salah seorang mufasir Indonesia telah mengutip pendapat mufasir terkemuka seperti Muḥammad Arkon, Muḥammad ‘Abduh dan ‘Abdullâh Darrâs tentang Al-Qur’an yang memiliki

⁵⁰ Nashr Hâmid Abû Zaid, *al-Nash, al-Sulthah, al-Ḥaqīqah* (Beirût: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabī, 1995), hal. 116.

potensi untuk ditafsirkan dari berbagai sudut pandang. Muḥammad Arkon misalnya, seorang pemikir al-Jazair kontemporer, menulis bahwa “Al-Qur’an memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas, senantiasa terbuka untuk penafsiran baru (*reinterpretasi*), tidak pernah pasti dan tidak tertutup dalam interpretasi tunggal.”⁵¹

Dengan demikian, tafsir sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Misalnya, corak penafsiran Al-Qur’an adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa corak penafsiran yang dikenal selama ini adalah corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fikih atau hukum, dan corak tasawuf. Ahmad As. sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab bahwa secara umum pendekatan yang sering dipakai oleh para mufasir adalah pendekatan bahasa, konteks antara kata dan ayat, dan sifat penemuan ilmiah.⁵² Selanjutnya, corak penafsiran tersebut melahirkan metode penelitian yang populer dengan istilah: (1) tafsir analisis (*al-taḥlîlî*), (2) tafsir tematik (*al-maudû’î*), (3) tafsir singkat dan global (*ijmâlî*). (4) tafsir perbandingan (*al-muqâran*).

Di antara tokoh mufasir yang dianggap berjasa dalam melahirkan teori-teori tafsir, khususnya dalam pendekatan kebahasaan adalah Mujâhid, Ibn Juraij, Maqâtil Ibn Sulaiman, Sufyân al-Tsaurî, Abû ‘Ubaidah al-Mutsanna’ dan Yaḥya Ibn Ziyâd al-Farra’.⁵³ Para sarjana tersebut dalam karya-karyanya, secara implisit menegaskan bahwa Al-Qur’an adalah sebuah teks berbahasa Arab, sehingga ilmu bahasa Arab merupakan

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, hal. 72

⁵² Penjelasan: a. Corak sastra bahasa, timbul akibat banyaknya orang-orang non-Arab memeluk agama Islam, serta kebutuhan-kebutuhan untuk menjelaskan tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Alquran. b. Corak filsafat dan teologi, akibat penerjemahan kitab filsafat, serta akibat masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam yang dengan sadar atau tanpa sadar masih mempercayai beberapa hal dari kepercayaan lama mereka. c. Corak penafsiran ilmiah: akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsiran untuk memahami ayat-ayat Alquran sejalan dengan perkembangan ilmu. d. Corak fikih atau hukum: akibat berkembangnya ilmu fikih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fikih, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. e. Corak tasawuf: akibat timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan terhadap materi, atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan. f. Bermula pada masa Syaikh Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), corak-corak tersebut mulai berkurang dan perhatian lebih banyak tertuju kepada corak sastra budaya masyarakat. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, hal. 73.

⁵³ M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005, hal. 138-139.

perangkat pertama dan niscaya dalam memahami teks Al-Qur'an. Mereka bersepakat bahwa dalam wilayah kebahasaan terdapat dua aspek dan tingkatan yang saling terkait yaitu apa yang terdapat dalam disiplin bahasa kontemporer dengan "sintagma" (*tarkīb*) sebagai bagian integral dari pembentukan dan bangunan sebuah kalimat, serta "paradigma" (*dalālah*), sebagai elemen pembangun lainnya dalam bahasa.⁵⁴

Setelah generasi Mujāhid, mufasir terkenal dengan pendekatan bahasa adalah 'Abd al-Mālik Ibn 'Abd al-'Izz Ibn Juraij. Ia termasuk dalam sederet pengkaji Al-Qur'an klasik yang mengedepankan prinsip bahwa bagian Al-Qur'an menjelaskan bagian yang lain (*Al-Qur'ān yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*), dan berkeyakinan bahwa konteks ayat dalam Al-Qur'an memiliki peran penting. Kesadaran akan konteks dari sebuah teks sebagai perangkat adalah keniscayaan dalam memahami teks keagamaan. Dalam kacamata semantik modern, sering disebut dengan "makna dasar" dan "makna relasional". Demikian juga Ibn Juraij menaruh perhatian pada gaya tutur stilistika (gaya bahasa dalam kesustraan) Al-Qur'an yang beragam dan membicarakan pengulangan kata atau kalimat (*al-tikrār*) serta tertarik dengan gramatikal ayat-ayat Al-Qur'an.⁵⁵

Untuk mengkaji lebih jauh konstruksi epistemologi tafsir dengan menggunakan pendekatan kebahasaan dan sastra, maka terlebih dahulu memaparkan definisi epistemologi itu sendiri. Epistemologi adalah suatu disiplin ilmu yang bersifat evaluatif, normatif, dan kritis. Evaluatif berarti bersifat menilai yakni menilai suatu keyakinan, sikap, pernyataan pendapat, teori pengetahuan dapat dibenarkan, dijamin kebenarannya, atau memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan secara nalar. Normatif berarti menentukan tolak ukur, dalam hal ini, tolak ukur kenalaran adalah kebenaran pengetahuan. Sedangkan kritis berarti banyak mempertanyakan dan menguji kenalaran cara maupun hasil kegiatan manusia mengetahui.⁵⁶

Secara kategoris, Jhon Wansbrough memetakan karya-karya tafsir yang muncul pada era klasik menjadi lima jenis. *Pertama*, tafsir naratif, yakni tafsir yang penjelasannya disertai ulasan di sekitar konteks turunnya ayat. Contoh tafsir model naratif adalah tafsir karya Sulaiman Ibn Maqātil. *Kedua*, tafsir legal, yaitu tafsir yang sangat kental dengan nuansa hukum. Tafsir karya Sulaiman ini juga merupakan contoh yang baik bagi model tafsir jenis legal. *Ketiga*, tafsir tekstual, yaitu tafsir yang lebih fokus pada uraian tentang aspek-aspek leksikon (kosa kata) dalam ragam bacaan ayat Al-Quran. Contohnya adalah tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān* karya al-Farra'. Tafsir

⁵⁴ M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*,... hal. 138-139.

⁵⁵ M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*,... hal. 143-146

⁵⁶ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hal. 18-19.

ini berusaha menjelaskan berbagai problem gramatikal dan tekstual Al-Qur'an. *Kecempat*, tafsir retorik yaitu tafsir yang lebih menonjolkan uraian tentang retorika dan sastra Al-Qur'an, seperti tafsir *Majâz al-Qur'ân* karya Ab- 'Ubaidah. *Kelima*, tafsir alegoris yaitu tafsir yang mengungkap makna simbolik Al-Qur'an. Tafsir esoterik karya al-Tustarî, merupakan contoh yang baik bagi jenis tafsir alegoris.⁵⁷

Metodologi penafsiran dengan pendekatan kebahasaan, baik oleh ulama *mutaqaddimîn* maupun *muta'akhirîn*, secara umum bersifat deduktif-analitik. Deduktif berarti menafsirkan teks Al-Qur'an dengan berupaya merincikan makna asli (*exact meaning*) kosa kata Al-Quran dengan merujuk pada pemakaian bahasa bangsa Arab pada masa Al-Qur'an diturunkan dengan pendekatan filologi terhadap *syair-syair jahiliyah* dan bahasa Arab kuno. Analitik berarti menafsirkan Al-Qur'an dengan cara atomistis (menguraikan secara detail), parsial dan terpisah-pisah sesuai dengan urutan ayat Al-Qur'an dalam *Mushaf Utsmânî*. Pada perkembangannya corak penafsiran kebahasaan jenis ini, menyesaki Al-Qur'an dengan kaidah-kaidah kebahasaan dari segi gramatikalnya, sehingga Muḥammad 'Abduh dikritik dengan mengatakan bahwa analisis *i'rab Al-Qur'an* pada penafsiran kebahasaan tidak layak disebut sebagai tafsir, tetapi sebagai ajang latihan disiplin ilmu gramatikal Arab terhadap Al-Qur'an.⁵⁸

Pada perkembangan selanjutnya, para ahli gramatika yang bergelut dengan penafsiran Al-Qur'an merumuskan beberapa kaidah dengan pendekatan kebahasaan sebagai berikut:

1. Redaksi yang bersifat umum mengandung pengertian umum yang sepadan
2. *Alif-lâm* pada kata *sifat* dan *ism al-jins*, menunjuk seluruh pengertian yang tercakup di dalamnya
3. *al-Nakîrah* dalam konteks *al-nahy*, *al-nafy*, *al-syarah* atau *al-istifhâm* menunjuk pada pengertian umum.
4. *al-Mudhâf* (kata sandang/kepunyaan) juga menunjuk pada pengertian umum sebagai *ism al-jam'i*
5. *Ism* yang disebutkan secara tersendiri menunjuk pada pengertian secara umum.
6. *Hadzf* yaitu peniadaan objek kalimat yang menunjuk pada pengertian umum yang sepadan.

⁵⁷ Abd. Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 44.

⁵⁸ Muḥammad 'Abduh, *al-A'mâl al-Kāmilah li al-Syaikh Muḥammad 'Abduh*, tahq. Muḥammad 'Imārah, Cairo: Dār al-Syur-q, 2009, hal. 11.

7. *Jawâb al-syarth* yang tidak disebutkan dalam ayat menunjukkan penting atau dahsyatnya hal yang dibicarakan.⁵⁹

Dalam ilmu semantik kontemporer, makna dapat diklasifikasikan dengan makna dasar dan makna relasional. Makna dasar yang dimaksud di sini adalah kandungan kontekstual dari kosa kata yang akan tetap melekat pada kata tersebut, meskipun kata tersebut dipisahkan dari konteks pembicaraan kalimat. Sementara makna relasional adalah makna konotatif, yang dalam prakteknya, sangat bergantung kepada konteks sekaligus relasi dengan kosa kata lainnya dalam kalimat.⁶⁰

Mengenai validitas penafsiran dengan pendekatan kebahasaan dalam Al-Qur'an, sejatinya keabsahan sebuah penafsiran jika penafsiran tersebut sesuai dengan makna asli (*exact meaning*) atau makna dasar bahasa Arab ketika Al-Qur'an diturunkan. Begitu pula validitas penafsiran dengan pendekatan sastra apabila sebuah penafsiran sesuai atau adanya keterkaitan (*aspek relasional*) dengan makna dasar. Muḥammad 'Abduh yang juga merupakan representator penafsir modern dengan corak *adb al-ijtimâ'i* (corak sastra dan sosial), Muḥammad 'Abduh menegaskan bahwa sebaik-baik sumber penafsiran dalam memahami term Al-Qur'an adalah kembali kepada Al-Qur'an itu sendiri dengan bahasa Arab ketika diturunkan dan mengkritik upaya memahami makna teks dengan merujuk pada term agama-agama samawi yang memiliki jarak waktu yang berabad-abad.⁶¹

Di samping itu, sumber penafsiran lainnya adalah perangkat-perangkat interpretasi tradisional (*ilm al-ma'ânî* dan *al-bayân*) atau lebih dikenal dengan stilistika untuk membuka makna teks.⁶² Menjadikan akal sebagai otoritas mendasar dalam interpretasi Al-Qur'an.⁶³ Ilmu tentang kondisi-kondisi manusia yang juga dikenal dengan sosiologi dan pendekatan historis terhadap ruang lingkup Al-Qur'an mendapat perhatian oleh Muḥammad 'Abduh, sehingga Nashr Ḥāmid Abū Zaid mengatakan bahwa Muḥammad 'Abduh telah menyatukan apa yang berasal dari tradisi (*turats*) dengan ilmu-ilmu modern dalam upayanya memberikan respon terhadap tantangan yang dilontarkan pada nalar muslim yang menganggap Al-Qur'an sebagai rujukan utamanya.⁶⁴

⁵⁹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011, hal. 127-144.

⁶⁰ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, ... hal. 166.

⁶¹ Muḥammad 'Abduh, *al-A'māl al-Kāmilah li al-Syaikh Muḥammad 'Abduh*, ... hal. 9.

⁶² Āmin al-Khūfī dan Nashr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab press, 2004, hal. 130.

⁶³ Āmin al-Khūfī dan Nashr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, ... hal. 133.

⁶⁴ Muḥammad 'Abduh, *al-A'māl al-Kāmilah li al-Syaikh Muḥammad 'Abduh*, ... hal. 10-11.

Oleh karena itu, interpretasi yang dilakukan ‘Abduh bertumpu pada otoritas bahasa dan otoritas pengetahuan modern di dalam suatu bangunan metodologis yang cermat.⁶⁵

Terkait dengan validitas penafsiran masa kontemporer menganut tiga teori kebenaran yaitu teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme. *Pertama*, teori koherensi, teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proporsi-proporsi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap penafsir.⁶⁶ *Kedua*, teori korespondensi adalah sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, sesuai dan cocok dengan fakta ilmiah di lapangan.⁶⁷ Para penafsir sastra Al-Qur’an menganut teori ini lantaran mereka sangat mengindahkan objektivitas penafsiran yang diukur oleh adanya kesesuaian antara hasil penafsiran dengan makna dasar ketika Al-Qur’an diturunkan dengan menggunakan pendekatan historis dan filologi. *Ketiga*, teori pragmatisme, teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi prkasis bagi problem sosial yang muncul.⁶⁸

Dalam khazanah ilmu tafsir ditemukan dua term yang sangat akrab bagi pengkaji tafsir yakni, tafsir dan takwil. Istilah tafsir lebih dikenal sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau nas kitab suci. Sedangkan takwil lebih pada penemuan makna dari teks yang bersifat metaforis. Takwil dapat dikategorikan menjadi dua bagian yaitu; *pertama*, takwil atau penafsiran yang melewati batas-batas leksikal dan adanya keterkaitan dengan makna dasar. Penafsiran jenis ini, kerap digunakan dalam tafsir retorik dan sastra Al-Qur’an. *Kedua*, takwil atau penafsiran yang melampaui batas-batas leksikal tanpa ada keterhubungan dari segi bahasa dengan makna dasar. Metode takwil jenis ini dapat dijumpai dalam tafsir esoterik.

Metode tafsir dan takwil jenis pertama, dikategorikan dalam nalar *bayâni*. Sedangkan metode takwil jenis kedua, dikategorikan sebagai metode nalar *‘irfâni*. Pendekatan *al-takwîl al-‘ilmi* merupakan tawaran solutif Amin Abdullah terhadap kegelisahan intelektual dengan menjadikan pendekatan *al-takwîl al-‘ilmi* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayâni*, paradigma epistemologi *burhânî* dan paradigma epistemologi *‘irfânî* dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan

⁶⁵ Amîn al-Khûlî dan Nashr Hâmid Abû Zaid, *Metode Tafsir Sastra...* hal. 314.

⁶⁶ Abd. Mustaqim, *Epistomologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 83.

⁶⁷ Abd. Mustaqim, *Epistomologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 83.

⁶⁸ Abd. Mustaqim, *Epistomologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 83.

kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing paradigma berdiri sendiri-sendiri atau terpisah.

Pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam Al-Qur'an yang sering disebut dengan istilah *rahmatan li al-'âlamîn* (universal) hanya dapat dipahami dengan baik jika para mufasir kontemporer memahami adanya tiga paradigma epistemologi pemikiran keislaman dan mampu mendialogkan secara kritis-dinamis-proporsional, baik secara pribadi maupun kelompok sehingga eksklusivitas pemikiran dan kelembagaan sosial-keagamaan (*institution*) dapat dihindari dan kerjasama berbagai kelompok sosial keagamaan menjadi niscaya tanpa harus mendahulukan kultural, sosial maupun keagamaan.⁶⁹ Dengan demikian, apa yang disebut transformasi sosial dan humanisasi ilmu-ilmu keislaman lewat penafsiran dan pemaknaan pesan-pesan kitab suci yang bersifat emansipatoris dapat teraktualisasikan baik secara teori maupun praksis.

Selanjutnya, perkembangan tafsir esoterik yang menggunakan paradigma *'irfâni* dengan potensi intuitif, tidak dapat dipisahkan dengan tasawuf yakni ilmu pengetahuan yang mempelajari cara dan jalan tentang bagaimana seseorang dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhannya, karena sufi menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan kemampuan spiritual yang diperoleh dari proses sufisme.⁷⁰ Intisari dari sufisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Allah swt. . dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Ada banyak cara dan jalan yang diperkenalkan para sufi untuk memperoleh tujuan tersebut.

Para sufi menyebutnya dengan istilah *maqâmat*, yaitu stasiun/level yang harus dijalani para sufi untuk sampai ke tujuan mereka. Dari sekian banyak versi *maqâmat*, yang biasa disebut tobat, zuhud, sabar, tawakkal dan ridha. Kelima stasiun itu harus ditempuh secara bertahap. Untuk berpindah dari satu stasiun ke stasiun berikutnya diperlukan waktu dan usaha yang tidak sedikit. Terkadang seorang sufi harus menyelami satu stasiun selama bertahun-tahun sebelum akhirnya ia merasa mantap dan dapat berpindah ke stasiun berikutnya.

Mengenai bentuk hubungan dengan Allah swt. yang menjadi tujuan para sufi, ada dua pendapat utama; monoisme dan dualisme. Para penganut aliran monoisme berpendapat bahwa tahap puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat manunggal atau monolitik, hubungan ini dapat mengambil bentuk *hulûl*, *ittihâd* atau *wihdah al-wujûd*. Para penganut aliran dualisme berpendapat bahwa hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat

⁶⁹ Amin Abdullah, *Prolog dala m Dekonstruksi Pemahaman Teks Kitab Suci Agama*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2008, hal. 1-2.

⁷⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan-Bintang, 1999, hal. 54-55.

dualistik. Seorang sufi bisa jadi akan sangat dekat dengan Tuhan, sehingga tidak ada lagi dinding pemisah antara dia dengan Tuhan, namun dia tetaplah dia dan Tuhan tetaplah Tuhan. Bagi aliran dualisme, puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhannya adalah *al-qurb* (kedekatan).

Untuk menguraikan jalan dan tujuan sufisme ini, para sufi menempuh dua jalan yang berbeda. Ada yang menggunakan Al-Qur'an dan hadis, dan ada pula yang menggunakan filsafat. Penganut aliran dualisme umumnya menggunakan yang pertama, karena itu, aliran ini biasanya disebut tasawuf Sunni. Sedangkan penganut aliran monoisme umumnya menggunakan yang kedua, karena itu aliran ini biasanya disebut tasawuf filosofi.⁷¹

Maḥmūd Basyūnī Faudah, menyebut kedua macam aliran tasawuf tersebut dengan istilah tasawuf teoritis dan tasawuf praktis. Tasawuf teoritis adalah tasawuf yang didasarkan pada pengamatan, pembahasan dan pengkajian, dan karena itu mereka menggunakan filsafat sebagai sarannya. Sedangkan tasawuf praktis adalah tasawuf yang didasarkan pada kezuhudan, yakni banyak berzikir dan latihan-latihan keruhanian seperti *ikhlaṣh*, *yaqīn*, *riḍhā* dan lain-lain. Menurut Faudah, para penganut kedua aliran ini mendekati Al-Qur'an dengan cara yang berbeda. Karena itu, produk penafsirannya pun relatif berbeda. Ia membedakan keduanya dengan istilah *tafsīr ṣūfī nazharī* dan *tafsīr ṣūfī isyārī*. *Tafsīr ṣūfī nazharī* adalah produk sufi teoritis seperti Ibn 'Arabi. Sedangkan *tafsīr ṣūfī isyārī* adalah produk sufi praktis seperti al-Naysabūrī, al-Tustarī, dan Abū 'Abdurrahmān al-Sulamī.⁷²

Menurut mufasir *ṣūfī isyārī*, di balik makna zahir dalam redaksi teks Al-Qur'an tersimpan makna batin. Untuk mendapatkan makna batin Al-Qur'an tersebut seseorang harus terlebih dahulu melakukan perilaku zuhud untuk membersihkan hati melalui tingkatan-tingkatan *maqāmāt*. Setelah mendapat kemampuan batin berupa ilmu *makrifat* dan *kasyf* yakni terbukanya hijab antara seorang hamba dengan Tuhannya, maka ia sudah dapat menangkap symbol-simbol atau isyarat-isyarat batin tentang makna Al-Qur'an.

Disertasi ini berjudul "Tafsir Esoterik Al-Gazālī dalam Kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*". Dalam rangka menghindari kesalahan memahami sasaran judul, maka dipandang perlu menjelaskan pengertian kata yang dianggap penting.

⁷¹ Abū al-Wafā al-Ganīmī al-Taftazānī, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997, hal. 140 dan 187.

⁷² Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuh fī Dhawī al-Madzāhib al-Islāmiyah...*, hal. 246.

1. Tafsir

Istilah “tafsir” adalah kata serapan dari bahasa Arab yang merujuk kepada derivasi kata “فسر - يفسر - تفسير” yang secara etimologi berarti الشرح (mencerangkan dan menjelaskan),⁷³ dan كشف المراد عن اللفظ المشكل (menyingkap maksud dari lafal yang sulit).⁷⁴ Istilah tafsir dalam pengertian terminologi ditemukan berbagai definisi. Al-Zarkâsyî mendefinisikan sebagai ilmu yang dipergunakan untuk memahami Al-Qur’an dan menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.⁷⁵ Pengertian yang diketengahkan al-Zarkâsyî di atas, lebih cenderung memandang tafsir sebagai suatu ilmu.

M. Quraish Shihab mendefinisikan tafsir sebagai upaya pemahaman maksud dari firman Allah swt. sesuai dengan kemampuan manusia.⁷⁶ Pengertian tersebut lebih menekankan proses pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur’an. Sedangkan Ibrahim Anîs mendefinisikan sebagai kegiatan menjelaskan makna-makna Al-Qur’an dan menggali kandungannya yang mencakup aspek akidah, rahasia-rahasia, hikmah-hikmah dan hukum-hukum.⁷⁷

Sementara Abd. Muin Salim menyimpulkan dari berbagai definisi tafsir bahwa istilah tafsir mencakup empat konsep yaitu: 1) tafsir sebagai kegiatan ilmiah untuk memahami Al-Qur’an, 2) kegiatan ilmiah untuk menjelaskan kandungan Al-Qur’an, 3) pengetahuan yang diperlukan untuk memahami Al-Qur’an dan 4) pengetahuan yang diperoleh melalui kegiatan memahami Al-Qur’an.⁷⁸

Berdasarkan keragaman definisi tersebut, maka penulis memandang bahwa tafsir pada intinya adalah suatu upaya untuk menemukan makna Al-Qur’an pada berbagai macam persoalan yang terkandung di dalam ayat-ayatnya yang mencakup aspek akidah, syariat, sosial, pendidikan, ekonomi, rahasia-rahasia dan hikmah-hikmahnya. Namun upaya tersebut tidak bisa terlepas dari kaedah-kaedah tafsir yang telah disepakati oleh para ulama.

⁷³ Ibrâhim Anîs, dkk., *Al-Mu’jam al-Wasîth*, Vol. II, Cet. II; Istambul: Maktabah al-Islâmiyah, 1992, hal. 688.

⁷⁴ Muḥammad bin Makram bin ‘Alî Abû al-Faḍl, Jamâl al-Dîn Ibn Manzûr al-Anshârî al-Ruwaifi’î al-Ifriqî, *Lisân al-‘Arab*, Vol. V, Mishr: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1997, hal. 55.

⁷⁵ al-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Vol. II, Mishr: Maktabah al-Bâb al-Halabî, 1995, hal. 55.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, Cet. XVII; Bandung: Mizan, 1998, hal. 15.

⁷⁷ Ibrâhim Anîs, dkk., *Al-Mu’jam al-Wasîth*,... hal. 688.

⁷⁸ Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu* “Orasi Pengukuhan Guru Besar Tafsir pada IAIN Alauddin Ujungpandang” tanggal 28 April 1999, hal. 7.

2. Esoterik

Kata esoterik berasal dari kaa Yunani kuno *esōterikōs*, yang berarti sesuatu hal yang hanya dimengerti oleh sekelompok orang khusus.⁷⁹ Kata ini terbentuk dari suku kata *ēsotēris* (kata sifat) yang berarti bersifat khusus (rahasia, terbatas);⁸⁰ atau seorang yang mengerti ilmu tasawuf dan mengamalkannya, atau orang yang berhati suci, bersih dan jernih.⁸¹ Bila disandingkan dengan Bahasa Arab maka lafal “*al-bâthinî*”⁸² paling mendekati, sebagaimana Allah menyifati diri-Nya sebagai Zat Yang Maha Zahir dan Maha Batin dalam QS. *al-Hadîd*/57: 3.⁸³ Kemudian kata esoterik yang berarti bersifat atau beraliran sufi.⁸⁴ Kata tafsir jika dihubungkan dengan kata esoterik “tafsir esoterik”, secara sederhana M. Quraish Shihab mengatakan bahwa tafsir esoterik adalah tafsir yang ditulis oleh para sufi.⁸⁵ Dalam perspektif terminologi, berarti suatu penafsiran yang lebih cenderung melihat ayat-ayat Al-Qur’an dari aspek batin dari pada makna lahirnya yang selanjutnya dipergunakan untuk memahami suatu masalah tertentu dalam penafsiran.⁸⁶

Tafsir esoterik yang penulis maksudkan pada disertasi ini ialah *tafsir ash-shufî al-isyarî*. Pemilihan istilah ini untuk membedakan dengan istilah lainnya, *at-tafsir ash-shufî al-nazharî*, sebuah penafsiran yang dilakukan oleh para filsuf teoretis. Dan juga untuk membedakan dengan penafsiran *at-tafsir al-bâthinî* yang mengambil makna batin dan membuang makna lahir.

Berangkat dari uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa tafsir esoterik adalah suatu upaya seorang mufasir yang beraliran sufi dengan kecenderungan melihat makna batin dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an dengan menggunakan konsep-konsep tasawuf.

⁷⁹ Merriam-webster, *Esoterik*, Wikipedia Bahasa Indonesia. Diakses tanggal 20 Mei 2020

⁸⁰ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: t.pt, 2008, hal. 1540.

⁸¹ M. Abdul Mujieb, dkk., *Ensiklopedia Tasawuf Al-Gazālî*, Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009, hal. vi dan 343.

⁸² Ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab, Fashal al-Bâ*, Kairo: Dar al-Hadits, 2010, Vol. II, hal. 54

⁸³ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, Bandung: Mizan Pustaka, 2018, hal. 205

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٥٧﴾

⁸⁴ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*,... hal. 1541.

⁸⁵ M. Quraish Shihab, dkk., *Sejarah & ‘Ulum Alqur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 180.

⁸⁶ Abuddin Nata, *Mctodologi Studi Islam*, Cet. III; Jakarta: PT. Raja Grafindio Persada, 1999, hal. 88.

3. Kitab “*Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*”

Kitab “*Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*” adalah salah satu karya Al-Gazâlî yang cukup populer dalam perpustakaan Islam. *Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn* lahir pada waktu ilmu Islam sudah hampir terlena oleh filsafat Yunani, khususnya filsafat Aristoteles yang pada waktu itu dinamai “*ulûm al-awâil*”, artinya pengetahuan orang jaman purbakala (*hellenisme*).⁸⁷ Untuk menghadapi keadaan demikian, al-Gazâlî mempersiapkan diri dengan memperbanyak bekal mendalami ilmu fikih, ilmu kalam, filsafat dan tasawuf, hingga lahirlah karya-karyanya di antaranya: “*Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*”, “*al-Munqidz min al-dhalâl*” (pembangkit dari lembah kesesatan), “*Maqâshid al-Falâsifah*” (Tujuan Filosof) dan “*Tahâfut al-Falâsifah*” (Kekacau-balauan para Filosof).

“*Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*” sebagai sentral objek penelitian disertasi ini, maka penulis memberi gambaran bahwa pembagian kitab “*Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*” terbagi atas empat bagian (jilid) dengan pembagian perempat-perempat yang dibagi sendiri oleh Al-Gazâlî, sesuai pernyataannya pada bagian awal “*Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*” dengan mengatakan: قد أسسته على أربعة أرباع⁸⁸ sesungguhnya saya asaskan “*Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*” atas empat bagian dengan perempat-perempat.

Adapun penambahan judul dengan “Karya Al-Gazâlî” karena kitab dengan judul yang sama juga beredar luas, seperti karya Abdul Qâdir al-Jîlânî, jadi penulis menulis nama al-Gazâlî untuk membedakan dengan karya ulama lain. Berangkat dari pengertian judul tersebut, dengan relevansinya dengan kebutuhan penelitian, maka dapat dipahami bahwa penafsiran esoterik adalah suatu upaya pengkajian dan penelitian terhadap makna Al-Qur’an yang melihat Al-Qur’an disamping memiliki makna zahir juga memiliki makna batin. Dengan definisi ini diharapkan dapat menemukan pengetahuan yang diperlukan dan bermanfaat bagi manusia.

G. Tinjauan Pustaka

Menyebut nama al-Gazâlî, tidak asing lagi dalam kancah pergulatan khazanah intelektual muslim yang telah terbukti keilmuannya. Ia dikenal sebagai sosok tokoh intelektual dan ilmunan dengan berbagai disiplin ilmu seperti fikih, teologi, filsafat, tafsir dan tasawuf. Penelitian terhadap Al-Gazâlî dan pemikirannya telah banyak dilakukan, terutama dalam ajaran-

⁸⁷ Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam, Being A Cyclopaedia Of The Doctrines, Rites, Ceremonies And Custom, Together With The Technical And Theological Terms, Of The Muḥammadan Religion* (London: W.H.Allen & Co, 1987), s.v. *Philosophy Muslim*, hal. 452. Ibn Taimiyah, *Manhaj al-Sunnah*, ed. R. Salim, Maktabah al-Khayyat, t.t. vol. I, hal. 261.

⁸⁸ Abî Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *Iḥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 3.

ajaran spiritualitasnya, namun sejauh pengamatan dan pembacaan penulis terhadap literatur yang ada, belum ada penelitian yang memfokuskan kepada penafsiran al-Gazâlî terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan esoterik yang termuat dalam kitab "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*".

Secara singkat, penulis dalam penelitian ini dilakukan kajian mendalam dan analisis kritis terhadap penafsiran al-Gazâlî terhadap salah satu karyanya yang berjudul *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Fokus kajiannya adalah bagaimana deskripsi Al-Gazâlî dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an yang lebih menekankan pada makna batin dari pada makna zahir ayat, namun al-Gazâlî tidak terlepas dari makna zahir dan nilai-nilai syariah dan akhlak. Dari model penafsiran esoterik inilah kemudian melahirkan konsep tasawuf yang ia sebut bahwa tasawuf harus berdasarkan Al-Qur'an dan hadis.

Berikut beberapa kajian ilmiah terhadap al-Gazâlî dan karyanya *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, yang dianggap tidak sama dengan fokus kajian atau objek penelitian penulis, seperti yang dilakukan oleh Dr. Sulaiman Dunyâ "*al-Ḥaqqîqah fî Nazhri al-Gazâlî*." Karya ini memaparkan secara sistematis tentang latar belakang kondisi sosial dan politik tempat al-Gazâlî berada, sejarah hidup, hingga sampai pada uraian pokok-pokok pikiran al-Gazâlî dalam berbagai disiplin ilmu seperti teologi, filsafat dan tasawuf.

Karya Yûsuf al-Qaradhawî yang berjudul "*al-Gazâlî baina Mâdihîhi wa nâqidihî*" dialih bahasakan oleh Hasan Abrori dengan judul "*al-Gazâlî Antara Pro dan Kontra: Membedah Pemikiran Abu Hamid al-Gazâlî ath-Thusi Bersama Para Penentang dan Pendukungnya*". Karya ini merupakan suatu studi kritis terhadap kontroversi pemikiran al-Gazâlî yang disajikan secara komprehensif seputar agresifitas al-Gazâlî dalam melakukan kritikan terhadap filosof dan gerakan batiniyah dan penguasa pada saat itu. Selain itu, disajikan pula tokoh-tokoh yang melakukan kritik pedas kepada al-Gazâlî seputar pemikirannya tentang tasawuf, pengingkarannya terhadap kebangkitan kembali jasmani karena beliau berpandangan bahwa jasad yang akan dibangkitkan nanti bukanlah seperti jasad kita sekarang, hingga sampai pada pembebanan kepada al-Gazâlî atas kemunduran ilmu pengetahuan dan kebudayaan Islam.

Muḥammad Jamâl al-dîn al-Qâsimî al-Damsiqî dengan karyanya yang berjudul "*Mau'izhah al-Mukminîn min Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*". Karya ini lebih merupakan suatu ringkasan dengan memuat seluruh bagian atau kitab dalam "*Ihyâ'*", namun hanya mengambil inti masalah dari setiap kitab dan bab.

'Abdu al-Shamad al-Palembangi dalam sebuah karyanya yang berjudul "*Hidâyah al-Sâlikîn fî Sulûk al-Masâil al-Muttaqîn*", dialih bahasakan oleh Ibn 'Ali dengan judul *Hidayatus Salikin: Mengarungi*

Samudera Makrifat : Tasawuf Terapan atas Bidayatul Hidayah al-Gazâlî. Karya ini merupakan suatu kajian terhadap spiritualitas Al-Ghazâlî yang dibangun di atas ritual ibadah syar'î dan amal-amal batiniyah. Isi karya ini lebih merupakan suatu terjemahan dari “*Bidâyah al-Hidâyah*” daripada suatu analisis ilmiah. Hampir semua bagian dalam “*Bidâyah al-Hidâyah*” dimuat dalam buku ini. Hanya saja bagian-bagian tertentu diberi komentar yang lebih sederhana agar lebih mudah dipahami dalam konteks keindonesiaan. Kitab “*Sair al-Sâlikîn*” merupakan karya terbesar Syekh Abd al-Shamad di bidang tasawuf yang merangkum konsep tasawuf dan pembuktian kebenaran konsep tasawuf Al-Gazâlî dalam kitab *Ihyâ'*, di dalam kitab ini ‘Abd al-Shamad menggunakan bahasa Arab-Melayu karena untuk konsumsi masyarakat Nusantara dalam kitab ini bisa dikatakan murni ajaran sufi Gazalisme.

Supriyanto dan Zainal Mustamin melalui karya “*Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual al-Gazâlî dari Teolog, Filosof Hingga Sufi*”.⁸⁹ Dalam karya ini telah diuraikan secara sistematis proses perjalanan karir dan keilmuan al-Gazâlî mulai dari seorang teolog, filosof hingga sufi. Rekonstruksi pemikiran teolog dan pengkafiran filosof serta perkembangan sufi pada zaman Al-Gazâlî seperti al-Qusyairî menjadi uraian pokok dalam buku ini.

Abdul Munir Mulkhan dalam sebuah karyanya “*Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan: Sebuah Esai Pemikiran al-Gazâlî*”. Munir dalam karyanya ini melakukan studi kritis secara holistik dengan menyoroti pemikiran seputar filsafat dan kebebasan berpikir untuk menemukan kebenaran dan Tuhan, hingga sampai pada analisis ibadah sebagai dinamika hidup dan proses pembebasan dari aspek ilmu, budaya dan dakwah.

Mukhtar Holland dalam karyanya “*Inner Dimensions of Islamic Worship*”. Kemudian diterjemahkan dari bahasa Indonesia dengan judul “*Ibadah Perspektif Esoterik*” oleh Roudlon. Walaupun karya ini lebih merupakan terjemahan dari beberapa bagian dalam kitab “*Ihyâ' 'Ulûm al-*

⁸⁹ Kata pengantar oleh Azyumardi Azra. Dalam kata pengantar tersebut ia menguraikan bahwa perubahan paradigma berpikir Al-Ghazâlî dari pendekatan teologis, filosofis hingga memilih jalan sufi, menjadi pertanda bahwa persoalan waktu ikut berperan dalam mengubah pendirian dan memperbaiki jalan hidup seseorang. Memahami sosok Al-Ghazâlî tentunya tidaklah dapat dilakukan secara parsial hanya dengan menyorot salah satu sisi dari perjalanan hidup dan perkembangan pemikirannya. Tetapi, merujuk dan menganalisa setiap bentuk pemikirannya haruslah senantiasa dikontekskan secara cermat, dalam suasana apa pemikiran itu lahir dan faktor-faktor apa saja yang ikut mempengaruhinya. Lihat Supriyanto dan Zainal Mustamin, *Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual Al-al-Gazâlî dari Teolog, Filosof Hingga Sufi*, Cct. I; Jakarta: FKDMI dan CV. Cahaya Putra Utama, 2003, hal. v

Dîn” tentang salat, puasa, zakat dan haji. Namun Mukhtar Holland telah memberi apresiasi melalui uraiannya yang lebih menyentuh aspek batiniah dari suatu kewajiban ibadah.

Ali Issa Othman dalam sebuah karyanya “*The Concep of Man in Islam The Writings of al-Gazâlî*”. Kemudian diterjemahkan dari Bahasa Inggris ke Bahasa Indonesia dengan judul “*Manusia Menurut al-Gazâlî*” oleh Johan Smit, Anas Mahyuddin dan Yusuf. Dalam tulisan ini, Ali Issa Othman sangat konsen terhadap kajian manusia dengan segala aspek potensi yang dimiliki, baik secara intelektual maupun secara spiritual, termasuk bagaimana cara membangkitkan potensi tersebut. Di sinilah ia melakukan kajian mendalam terhadap pandangan al-Ghazâlî tentang konsep tasawufnya yang pada akhirnya mengatakn bahwa dari sekian banyak potensi-potensi yang dimiliki manusia, seharusnya berujung pada pemanfaatan cinta kepada Allah swt.

Adapun penelitian disertasi yang berkaitan erat dengan penelitian penulis ialah; *pertama*, *Tafsir Esoterik dalam Literatur Syiah*, terbitan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, oleh Novizal Wendry. Dikarenakan focus penelitian ini hanya perspektif Syi’ah maka kesimpulan hasilnya pun berupa konsep-konsep esoteric yang mendukung klaim dasar teologi Syi’ah yang berorientasi kepada aspek *Imâmah*, seperti hal wilayah, otoritas Imam sebagai hak waris dan tunggal dalam menafsirkan Al-Qur’an, kemuliaan ahlu bait dan kewajiban taat terhadap Imam.

Kedua, Disertasi dengan judul *Metode Tafsir Esoeklektik*, IIQ Jakarta karya Kerwanto. Karya ini menawarkan sebuah gagasan baru tentang pendekatan sebuah tafsir yang dinamai dengan Metode Tafsir Esoeklektik yakni penggabungan sejumlah metode tafsir yang muktabar yang digunakan untuk memahami kandungan batin Al-Qur’an. Dengan metode ini sangat memungkinkan bagi mufasir untuk menyajikan penafsiran *zhahir* dan *batin* secara bersamaan.

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Reflita dengan judul *Rekonstruksi Hermeneutika Irfani dalam Penafsiran Sufistik*, sebuah Disertasi mahasiswa IIQ Jakarta tahun 2018. Kesimpulan dari penelitian ini ialah bahwa temuan penelitian ini berbeda dengan pandangan kelompok yang menolak tafsir sufi secara umum dan menyamakannya dengan tafsir golongan bâhiniyyah, sebaliknya terdapat korelasi antara makna lahir dan makna batin Al-Qur’an. Korelasi tersebut, bisa jauh maupun dekat. Selama mufasir sufi memerhatikan kriteria-kriteria atau aturan yang telah ditetapkan ulama, maka tafsirnya bisa diterima. Sebaiknya orang memahami apa yang disampaikan oleh seorang sufi. Jika menginginkan, dia bisa mengamalkannya, dan tidak tidak ingin, dia bisa meninggalkannya.

Keempat, disertasi dari Al-Azhar Mesir oleh Muhammad Raihani dengan judul *Tafsîr al-Imâm al-Gazâlî*, dari penelitian ini beliau mengumpulkan ayat demi ayat yang ada dalam ratusan kitab karya Imam Al-Gazâlî kemudian menjadikan satu kitab, meskipun tidak semua ayat ada tafsirnya. Ia juga meneliti metodologi tafsir yang digunakan Imâm Gazâlî serta kapabilitas dan otoritas yang dimiliki Imâm Gazâlî.

Adapun sepanjang pengetahuan penulis tentang jurnal yang berkaitan dengan penelitian ini antara lain; *pertama*, jurnal yang berjudul *Penafsiran Sufistik Al-Gazali dalam Kitab Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn* oleh Muhammad Said tahun 2014. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Al-Gazali melihat tafsir adalah hasil kompromi antara eksoterik dan esoterik (tekstual dan kontekstual) melalui tafsir sufi. Karena menurutnya, tafsir zahir bukanlah tujuan akhir dari maksud ayat Al-Qur’an.

Kedua, *Epistemologi Tafsir Mulla Sadra* oleh Kerwanto, melalui jurnal ini ia menjelaskan seperangkat epistemologi tafsir yang digunakan oleh Mulla Sadra, yang dapat dijadikan sebagai tawaran epistemologis untuk menjembatani beberapa persoalan tafsir esoterik, khususnya dalam validitas metode penyampaiannya.

Ketiga, *Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali dan Pergeserannya* oleh Wahyudi. Dalam artikel ini berkesimpulan bahwa epistemologi Al-Gazali masuk dalam kategori ‘*irfânî* dan *bayânî* secara bersamaan meskipun nuansa ‘*irfânî* lebih dominan.

Berdasarkan beberapa penelitian dan kajian di atas tentang spiritualitas al-Gazâlî, membuktikan bahwa penelitian yang dilakukan penulis berbeda dengan penelitian yang sudah ada, karena penelitian ini untuk menemukan teori-teori al-Gazâlî dalam bidang ilmu pengetahuan seperti teori *kasyf*, di bidang tafsir seperti teori kompromi tafsir zahir dan batin, di bidang psiko-sufistik seperti metode penyucian jiwa, dan lain sebagainya dengan lebih menekankan pada eksplorasi penafsiran al-Gazâlî secara komprehensif dan holistik dengan pendekatan esoterik melalui ayat-ayat yang mengandung makna batin (*ēsotēris*) maupun zahir (*eksoteric*), khususnya dalam kitab “*Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*”.

H. Metode Penelitian

Seyogyanya suatu penelitian ilmiah, harus menggunakan metodologi sebagai acuan dalam proses penelitian agar data dan hasilnya dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah pula.

Penelitian ini memfokuskan pada penelitian terhadap penafsiran esoterik al-Gazâlî terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang mengandung makna batin yang secara otomatis bersentuhan dengan berbagai disiplin ilmu lain, maka pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan

multidisipliner berupa pendekatan esoterik, filosofis, eksegesis, dan teologis normatif.

Sehubungan dengan penelitian ini yang memfokuskan kepada penafsiran esoterik al-Gazâlî terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, maka pendekatan esoterik yang digunakan terbagi dua sesuai pembagian tasawuf yaitu pendekatan *tafsir sufi nazharî* dan *tafsir sufi isyârî*, namun penafsiran *sufi isyârî* mendapat porsi lebih besar, karena memiliki relevansi yang sangat erat dengan objek penelitian yakni penafsiran esoterik al-Gazâlî dalam kitab "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*".

Pendekatan filosofis terhadap pemahaman ayat Al-Qur'an merupakan sebuah upaya untuk menggali hakekat makna sebuah ayat secara mendalam dengan menggunakan kerangka pemikiran filsafat dengan tiga unsur yaitu ontologis, epistemologis dan aksiologis.⁹⁰ Namun demikian, pendekatan ini masih menjadi pro-kontra di kalangan ulama. Ulama yang mendukung beralasan bahwa filsafat dapat dipergunakan sebagai pendekatan tafsir setelah menghilangkan nuansa-nuansa pemikiran yang bertentangan dengan ajaran Islam. Ulama yang tidak mendukung beralasan bahwa ilmu tersebut banyak bertentangan dengan ajaran Islam. Kelompok yang menolak seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî dalam tafsirnya *Mafâtiḥ al-Ghaib*. Sedangkan tafsir yang diwarnai dengan corak filsafat terhadap ayat-ayat Al-Qur'an seperti Thanthâwî Jauharî dengan tafsirnya *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*.⁹¹

Pendekatan eksegesis dimaksudkan bahwa data-data yang diperoleh bersumber dari kitab-kitab, dan menjelaskan suatu kata, kalimat, paragraf dengan tujuan untuk mengetahui isi dan maksud penulis dalam sebuah teks dengan memperhatikan corak gaya bahasa yang di gunakan. Selain itu, menyelami sejarah penulis, latar belakang, geografis dan kebudayaan.

Selanjutnya, digunakan pula pendekatan teologis normatif. Dalam makna yang sederhana, pendekatan teologis normatif adalah sebuah upaya dalam memahami agama dengan menggunakan kerangka ilmu ketuhanan yang bertolak dari suatu keyakinan bahwa wujud empiris dari suatu keagamaan dianggap sebagai yang paling benar dibandingkan dengan yang lainnya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pendekatan teologis normatif dalam studi agama adalah merupakan pendekatan iman untuk merumuskan kehendak Tuhan berupa wahyu yang disampaikan kepada para Nabi agar kehendak Tuhan itu dapat dipahami secara dinamis dalam

⁹⁰ Abd. Djalal, *Urgensi Tafsir Maudlui pada Masa Kini* (Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1990), hal. 77.

⁹¹ Muhaemin, dkk., *Dimensi-dimensi Studi Islam*, Surabaya: Abditama, 1994, hal. 127.

konteks ruang dan waktu. Secara umum, pendekatan teologis normatif ini bertujuan untuk mencari pembenaran dari suatu ajaran agama atau dalam rangka menemukan pemahaman keagamaan secara normatif yaitu ayat-ayat Al-Qur'an yang diyakini sebagai sumber yang benar (*qath'i al-wurûd*).

Keempat pendekatan yang disebutkan di atas, dimaksudkan agar dalam penelitian, penulis dapat melihat secara komprehensif dan holistik dari segala aspek yang berhubungan dengan objek penelitian.

Atas dasar itulah, dalam penelitian ini digunakan beberapa metode sebagai berikut:

1. Objek penelitian

Objek penelitian ini ialah kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* karya Al-Gazâlî. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat eksploratif yakni penulis berupaya melakukan studi mendalam dan penyelidikan secara kritis terhadap pemahaman dan epistemologi serta penafsiran esoterika Al-Gazâlî dalam kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Olehnya itu, penelitian ini termasuk penelitian tafsir. Hal ini dilakukan untuk menemukan suatu temuan ilmiah atau teori-teori baru, dan pengembangan dari teori yang sudah ada atau memberikan dasar bagi penelitian lanjutan.

Penelitian ini merupakan suatu upaya pengkajian terhadap penafsiran esoterik al-Gazâlî dalam karyanya yang berjudul *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Kajian ini, bertujuan untuk dapat menemukan pemahaman baru atau teori baru dari penafsiran esoterik al-Gazâlî. Untuk mewujudkan itu, maka peneliti berangkat dari kajian mendalam terhadap pemahaman al-Gazâlî tentang tafsir dan tasawuf, kemudian bagaimana epistemologi tafsirnya yang berbasis potensi intuitif.

Setelah menemukan gambaran tentang pemahaman al-Gazâlî tentang tafsir dan tasawuf serta epistemologi tafsirnya, barulah melihat aplikasi penafsiran esoteriknya secara holistik dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.

Penelitian ini menarik, mengingat pemahaman al-Gazâlî tentang tafsir dan tasawuf cukup berbeda dengan mufasir pada umumnya, sebagaimana terlihat dalam sebuah pernyataannya bahwa tafsir merupakan perpaduan atau kompromi antara makna zahir dan batin. Ia juga mengubah asumsi dasar tasawuf yang terkesan statis menjadi kekuatan yang menggerakkan (*inspirator*) dalam menjalin hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia. Kemudian ia menyusun kompromi antara syariat dan hakikat. Namun demikian, al-Gazâlî tidak melepaskan diri dari landasan akidah dan syar'i, yakni Al-Qur'an dan hadis. Berdasar pada uraian singkat tersebut, diharapkan dapat menemukan suatu pemahaman yang baru dari aplikasi penafsiran esoteriknya yakni bagaimana Al-Gazâlî melakukan suatu

transformasi pemahaman tafsir, sehingga dapat melahirkan konsep-konsep tasawuf melalui Al-Qur'an dan hadis.

Gambaran singkat penelitian ini adalah berkisar pada kajian terhadap pemikiran al-Gazâlî tentang pandangan terhadap tafsir dan tasawuf, epistemologi penafsiran esoterik yakni mengkaji sumber dan perolehan pengetahuan dalam membangun potensi intuisi manusia, serta aplikasi penafsiran esoterik yakni penafsiran esoterik yang digunakan al-Ghazâlî dalam melihat ayat-ayat Al-Qur'an secara komprehensif, sehingga melahirkan suatu rumusan konstruksi tafsir esoterik yang secara komprehensif dapat mencapai makna tertinggi dari firman Allah.

Metodologi adalah unsur yang sangat penting dalam sebuah penelitian, termasuk pendekatan, teknik interpretasi dan analisis data, karena dari sinilah lahir sebuah analisis terhadap objek penelitian yang berguna untuk menjawab permasalahan dan untuk mencapai tujuan penelitian. Selanjutnya, hasil penafsiran esoterik al-Gazâlî akan ditarik dalam konteks masyarakat modern dengan melihat apakah penafsiran yang menekankan kehidupan spiritual, masih memiliki relevansi dengan kehidupan masyarakat modern yang diliputi oleh kehidupan materialisme, industrialisasi dan orientasi kerja dalam persaingan global, ditambah lagi dengan tuntutan hidup pragmatisme yang harus bersentuhan dengan teknologi serba canggih.

2. Data dan Sumber Data

Dalam proses pengumpulan data penelitian, peneliti menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*), yakni data yang digunakan murni data kepustakaan yang bersumber dari data tertulis yang telah dipublikasikan. Metode yang digunakan yaitu dengan cara mengklasifikasi sumber pokok dan menelaah sebagai sumber primer yaitu kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, karya Al-Ghazâlî. Kitab ini terdiri dari empat jilid. Dari keempat jilid tersebut, dikelola satu persatu untuk mengetahui dan mengungkapkan epistemologi dan penafsiran esoteriknya.

Selain itu, penulis mengutip data yang bersumber dari berbagai literatur atau referensi yang memiliki relevansi dengan objek penelitian sebagai data sekunder, baik dalam bentuk buku, makalah, surat kabar dan majalah, maupun media elektronik dan website. Hal ini menunjukkan bahwa penelitian ini menggunakan data-data deskriptif. Pada tahapan berikutnya, data yang terkumpul kemudian diolah dan dianalisis untuk menemukan suatu konklusi secara komprehensif. Adapun sumber primer dan data sekunder yang di maksud, sebagai berikut:

a. Sumber primer

Sumber primer adalah sumber data pokok yang dijadikan acuan dalam membahas topik atau objek penelitian. Karena studi ini menyangkut penafsiran esoterik Al-Gazâlî maka sumber utamanya adalah karyanya yang benuansa esoterik yakni “*Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*”, yang berjumlah empat jilid. Disertai dengan berbagai jenis cetakan, baik cetakan dalam maupun luar negeri untuk menghindari kemungkinan terjadi salah teks serta mengumpulkan terjemah-terjemahan atas kitab ini.

b. Data sekunder

Adapun data sekunder dalam penelitian ini adalah sebagian karya Al-Gazâlî dan literature lainnya yang memiliki relevansi dengan objek penelitian yakni buku-buku yang membahas tentang penafsiran esoterik, atau spiritualitas, baik secara langsung maupun tidak, seperti karya Al-Gazâlî *Misykât al-Anwâr*, dan *Minhâj al-‘Abidîn* yang kemudian disyarh oleh Syekh Ahmad bin Zainî Daḥlan al-Husainî al-Hasyimî dari kota Jampes dengan judul “*Sirâj al-Thâlibîn*”. Selain itu, beberapa karya Al-Ghazâlî seperti “*Mîzân al-‘Amal*” dan *Mukâsyafah al-Qulûb*, Kitab *al-Arba’în fî Ushûl al-Dîn* (teosofia Al-Qur’an), *Maḥabbah wa al-Syauq wa al-Uns wa al-Ridhâ* dan *Bi âyah al-Hidâyah, Fannu al-Dzîkr wa al-Du’â’ ‘Inda Khatm al-Anbiyâ’*, yang juga merupakan karyanya yang cukup sarat dengan bahasan potensi-potensi spiritualitas. Kemudian *al-Munqidz min al-Dhalâl*, *al-Taubah ilallâh wa Mukaffirât al-Dzunûb* dan *Raudhah al-Thalibîn wa ‘Umdah al-Sâlikîn*. Tidak lupa pula karya Muhammad Raihani yang berjudul “*Tafsîr al-Imâm al-Gazâlî*”

Kitab “*Ittihâf Sâdât al-Muttaqîn*” karya Syekh Murtadhâ al-Zabidî merupakan pedoman penulis dalam memahami isi kandung kitab *Ihyâ’* dikarenakan kitab *Ittihâf* ini merupakan kitab *syarh* (penjelas). Di dalamnya diurai oleh al-Zabidî tentang tulisan-tulisan Al-Gazâlî dalam bentuk penjelasan secara mendalam agar tidak terjadi kesalahan dalam memahami kitab *Ihyâ’*. Karya-karya yang lain yang sarat dengan nuansa esoterik seperti; karya tafsir Ibn ‘Arabî yang terkenal yaitu *Fushûs al-Ḥikam*. Kitab ini sering dikutip karena banyak memuat pemikirannya tentang konsep spiritualitas. Karya tasawuf al-Qusyairî yang terkenal dengan judul “*al-Risâlah al-Qusyairiyah*” (Mesir-1867 M). Imam ‘Abdullah al-Haddâd dengan kitabnya *Risâlah al-Mu’âwanah* merupakan kitab sufistik pegangan para Sâdah Banî ‘Alawî juga menginduk kepada kitab *Ihyâ’*.

Jhon Renard dalam karyanya “*Knowledge of God in Clasical Sufism: Foundation of Islamic Mystical Theology*”, dialih bahasakan oleh Musa Kazhim dan Arif Mulyadi dengan judul “*Mencari Tuhan: Menyelam ke Dalam Samudra Makrifat*” (Mizan-2004). Jalaluddin Rumi, “*Yang Mengenal Dirinya yang Mengenal Tuhannya*” diterjemahkan dari bahasa Inggris “*Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*” (Pustaka

Hidayah-2004). Karya seorang mursyid Sufi Robert Frager yaitu Profesor Psikologi pada Institute of Transpersonal Psychologi, California “*Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*” (Serambi Ilmu Semesta-2005). Syekh Muḥammad Hisyam al-Kabbani “*Self-Purification and The State of Excellence: Encyclopedia of Islamic Doctrine*”, diterjemahkan oleh Zaimul Am dengan judul “*Tasawuf dan Ihsan: Anti Virus Kebatilan dan Kezaliman*” (Serambi Ilmu Semesta-2007).

Selain itu, karya seorang Ulama Sufi Aḥmad Ibn ‘Athâillah yang berjudul “*al-Hikam*” dan “*al-Tanwîr fî Isqâth al-Tadbîr*”, kemudian diterjemahkan oleh Fauzi Faisal Bahresy ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul “*Mengapa Harus Berserah*” (Serambi-2007). Ahmad Jauhar Tauhid “*Kompas Rohani: Ikhtiar Mukmin Modern dalam Menapaki Jejak Muḥammad Rasûlullâh*” (Serambi-2007). Karya Amin Syukur yang berjudul “*Zuhud di Abad Modern*” (Pustaka Pelajar 2004). Karya Imam Aḥmad bin Ḥanbal dengan Judul “*al-Zuhd*” diterjemahkan oleh Kathur Suhardi dengan judul “*Zuhud Cahaya Qalbu*” (Darul Falah-2007). Masih banyak lagi literatur lain yang belum sempat disebutkan pada bagian ini. Data-data sekunder tersebut sangat membantu dalam memahami dan menganalisa apa yang terkandung dalam sumber-sumber primer.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Mengingat penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), maka metode pengolahan data yang digunakan yaitu metode kualitatif. Adapun metode ini menghendaki penegasan penggunaan teknik analisis dan interpretasi. Dalam hal ini, teknik analisis mencakup reduksi data dan kategorisasi, selanjutnya dianalisis menggunakan paradigma; *pertama*, induktif yakni menganalisa data yang bersifat khusus untuk memperoleh gambaran yang bersifat umum. *Kedua*, deduktif yakni menganalisis data yang bersifat umum ke khusus.

Data yang telah terkumpul, dianalisis yaitu mendeskripsikan penafsiran esoterik al-Gazâlî secara sistematis dan objektif dengan mengacu kepada analisis filosofis yang memuat tiga aspek: ontologis, epistemologi, dan aksiologis, yakni dengan mengkritisi secara objektif penafsiran esoterik al-Gazâlî yang berhubungan dengan interpretasi Al-Qur’an. Pendapat para ahli yang relevan juga digunakan.

Tahap berikutnya adalah teknik interpretasi, yaitu memahami pokok pikiran al-Gazâlî untuk memperoleh deskripsi atau kejelasan mengenai penafsiran esoteriknya. Teknik interpretasi ini dapat dilakukan dengan; *Pertama*, teknik interpretasi tekstual dan kontekstual yakni objek yang diteliti ditafsirkan menggunakan teks-teks Al-Qur’an atau dengan hadis Nabi. Dasar penggunaan teknik ini adalah penegasan Al-Qur’an bahwa ia berfungsi sebagai penjelas terhadap dirinya sendiri dan tugas rasul sebagai

mubayyin terhadap Al-Qur'an.⁹² *Kedua*, teknik interpretasi komparasi; yaitu suatu upaya untuk menganalisis data secara komparatif yang bersifat konsep atau teori guna mendapatkan suatu rumusan data yang lebih argumentatif dan akurat. *Ketiga*, Teknik interpretasi teleologis yaitu teknik interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan kaidah fikih dan penekanannya terhadap tujuan tertentu yakni kesejahteraan, dan kebahagiaan dunia dan akhirat. *Keempat*, adalah teknik interpretasi logis yaitu menggunakan prinsip-prinsip logika dalam memahami kandungan Al-Qur'an. Dalam hal ini, kesimpulan diperoleh dengan cara berfikir logis yakni deduktif atau induktif. Penggunaan teknik ini mengacu kepada prinsip dasar bahwa tafsir pada hakikatnya adalah kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah.⁹³

Teknik penulisan yang digunakan dalam penelitian, termasuk transliterasi Arab ke Latin dan singkatan, berdasar pada buku "*Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 2017".

I. Jadwal Penelitian

Penelitian ini akan dilakukan selama enam bulan sampai satu tahun. Tahapan penelitian dimulai dengan pengumpulan data-data penelitian melalui berbagai rujukan kepustakaan. Data-data tersebut berupa kitab-kitab klasik, buku-buku, jurnal ilmiah, disertasi, majalah, koran dan berbagai sumber otoritatif lainnya. Data yang telah dikumpulkan tersebut, diklasifikasi dan disusun sedemikian rupa secara sistematis. Setelah itu dilanjutkan dengan melakukan analisis data dengan menggunakan teori penelitian. Setelah semuanya selesai, tahap selanjutnya adalah pembuatan laporan penelitian dalam bentuk disertasi.

J. Sistematika Penulisan

Secara umum, sistematika pembahasan dalam penelitian ini sudah tergambarkan dalam *outline* proposal. Adapun pembahasan dalam penelitian ini dibagi kepada enam BAB. BAB *pertama*, merupakan pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan makalah, tujuan penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penelitian.

⁹² Abd. Muin Salim, Metodologi Tafsir: *Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, hal. 33.

⁹³ Abd. Muin Salim, Metodologi Tafsir: *Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, hal. 33-36.

Pada BAB *kedua*, akan dipaparkan mengenai diskursus seputar tafsir esoteric. Diskursus tersebut membahas tentang definisi tafsir esoteric, periodisasi perkembangan tafsir esoteric, epistemology esoteric dan model-model tafsir esoteric, biografi al-Gazâlî, sinergitas syari'ah dan tasawuf perspektif al-Gazâlî dan teori ilmu *mukâsyafah* dan *mu'amalah* menurut al-Gazâlî.

Selanjutnya pada BAB *ketiga*, akan membahas tentang dimensi esoteric penafsiran al-Gazâlî dalam kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* khususnya pemikiran al-Gazâlî tentang tasawuf dan tafsir, serta epistemologi tafsir esoterik al-Gazâlî.

Pada BAB *keempat*, akan dibahas tentang aplikasi dan relevansi dimensi esoteric penafsiran al-Gazâlî terhadap Al-Qur'an. Pembahasan ini mencakup pembahasan mengenai tafsir esoteric al-Gazâlî tentang teologi, syari'ah, konsep peradaban manusia, dan tafsir esoteric dalam konteks masyarakat era digital.

Pada bagian yang terakhir, yaitu BAB *kelima*, berisi tentang penutup dari penelitian iniyang mencakup kesimpulan dan hasil temuan dari penelitian ini serta saran-saran dan rekomendasi hasil penelitian.

BAB II DISKURSUS SEPUTAR TAFSIR ESOTERIK

A. Definisi Tafsir Esoterik, Signifikansi dan Argumentasi

Berangkat dari adanya dua dimensi Al-Qur'an, maka untuk bisa memahami Al-Qur'an tidak cukup hanya menggunakan pendekatan tafsir eksoterik. Tafsir eksoterik dipandang tidak memadai untuk menjelaskan maksud Al-Qur'an, karena makna Al-Qur'an sangatlah luas tidak terbatas pada makna yang tersurat, namun juga memiliki makna-makna yang tersembunyi yang tersirat dibalik lafal teks. Untuk dapat menyingkap makna batin Al-Qur'an diperlukan tafsir esoterik.

Kata esoterik berasal dari bahasa Inggris *esoteric* yang berarti rahasia atau tersembunyi. Dalam bahasa Arab, kata *esoteric* memiliki kesamaan makna dengan kata *bâthin*, lawan dari kata *zhâhir*. *Bâthin* berarti sesuatu yang terkandung dalam sesuatu (*mâ yûjad dakhîl asy-syai'i*). Bila dikaitkan dengan teks, *bâthin* diartikan dengan makna yang tersembunyi (*al-khafî*), rahasia (*as-sirrî*), dalam (*al-'amîq*), tertutup (*al-mastûr*), dan yang tersembunyi bagi selain ahlinya (*al-maktûm 'an gair ahlih*).¹

Terminologi esoterik diperkenalkan oleh para pengkaji Islam dari Barat, seperti Hendry Corbin, Habil dan Hudgson. Corbin memperkenalkan terminologi ini untuk menjelaskan satu model metode penafsiran Al-Qur'an,

¹ Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz 13, hal. 52, Âdil al-'Awâ, *Bâthin-Zhâhir*, dalam *al-Maushû'ah al-Falsafiyah al-'Arabiyyah*, Saudi arabia: Ma'had al-'Inmâ' al-'Arabî, 1986, cet. 1, hal. 175.

yakni takwil yang bersifat tersembunyi, spiritual, internal dan esoterik, berbeda dengan tafsir yang bersifat literal, eksternal dan eksoterik. Kata esoterik berasal dari bahasa Inggris (*esoteric*) yang berarti rahasia atau tersembunyi. Istilah ini digunakan terhadap doktrin yang dimaksudkan hanya untuk kalangan dan maksud tertentu; tersembunyi dan mendalam (*term applied to doctrines intended only for the inner circle of initiates; secret; profound*).² Ali Humayun Akhtar menggunakan istilah *esoteric knowledge* untuk menjelaskan pengetahuan tasawuf dalam hubungannya dengan pemikiran politik dan mistisisme Islam.³ Dalam bahasa Arab, sesuatu yang tersembunyi atau rahasia disebut dengan *bâthin*, lawan dari kata *zhâhir*. Kerwanto dalam *Metode Tafsir Esoeklektik* menyebutkan bahwa pandangan hakikat penyandaran Al-Qur'an kepada Zat Maha Mutlak, maka diketahui bahwa Allah swt. bermanifestasi (ber-*tajalli*) dalam kitab-Nya. Sebagaimana Ia menyifati diri-Nya sebagai Zat Yang Maha Zahir dan Maha Batin dalam QS. Al-Hadîd/57: 3,⁴ maka Al-Qur'an sebagai manifestasinya tentu terdiri dari dua aspek, zahir dan batin (eksoterik dan esoterik). Untuk pemilihan kosakata dari lafal esoterik, penulis memilih kosakata "isyari".

Tafsir esoterik yang penulis maksudkan pada disertasi ini ialah *tafsir ash-shufî al-isyari*. Pemilihan istilah ini untuk membedakan dengan istilah lainnya, *at-tafsir ash-shufî al-nazharî*; sebuah penafsiran yang dilakukan oleh para filsuf teoretis. Dan juga untuk membedakan dengan *penafsiran at-tafsir al-bâthinî* yang mengambil makna batin dan membuang makna zahir. Serta untuk membedakan dengan term "takwil" yakni sebuah metode pengembalian salah satu kemungkinan makna pada sesuatu yang sesuai dengan makna zahirnya.

Secara etimologi, lafal "*al-isyârî*" berasal dari akar *al-isyârah* berarti *al-'alâmah* atau *al-îmâ*, yakni memilih salah satu dari beberapa hal, baik berupa ucapan, perbuatan maupun pemikiran.⁵ Kita dapat menemukan hal semacam ini dalam ayat Al-Qur'an, seperti Maryam memberikan isyarat kepada anaknya yang masih bayi saat kaumnya menuduhnya telah berzina.⁶

² Joh Gage Allee (ed.), *Websters's Dictionary*, USA: The Leterary Press, 1975, hal.131.

³ Habibi al-Amin, *Emosi Sufistik dalam Tafsir Isyârî*, hal. 27. Dikutip dari Ali Humayun Akhtar, *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain: The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic Mysticism and the Evolution aof Poltical Thught and Authority in al-Andalus*, Disertasi New York University, 2012.

⁴ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*,... hal. 205

⁵ Al-Mushtafawî, *Tahqîq fî Kalimât al-Qur'an*, vol 6, hal. 180, asal kata *syawara*.

⁶ فاشارت إليه

"Maka Maryam mengisyaratkan kepada anak-nya"(Q.S. Maryam/19: 29)

Dalam konteks ayat ini, berarti bahwa Maryam memilih sesuatu dalam suatu jawaban; mengembalikan kepada bayi agar menjawab pertanyaan kaumnya.⁷

Adapun secara terminologi, *al-isyârah* berarti memanfaatkan sesuatu dari pernyataan selain dari makna konsensusnya.⁸ Atau, memanfaatkan sesuatu dari pernyataan yang tidak disebutkan secara zahirnya. Hal semacam ini menurut Kamâl al-Haidari, memiliki kemiripan dengan *ad-dilâlah al-iltizâmiyah*⁹ dari sebuah pernyataan (*kalâm*). Dalam Al-Qur'an kita akan menemukan banyak sekali *isyârât* atau *dilâlah* semacam ini.¹⁰

Selanjutnya, sebelum menentukan definisi yang tepat bagi tafsir isyari, kita seharusnya mengamati beberapa ungkapan para hali tasir tentang definisi tafsir isyari tersebut. Ada beberapa ungkapan berbeda yang disampaikan oleh para pakar tafsir tentang definisi tafsir isyari.

Husein adz-Dzahabî, misalnya tidak mendefinisikan tafsir isyari secara khusus, tetapi ia mengawali pembahasan dengan pembagian tafsir sufi menjadi dua jenis; an-nazhari dan al-'amalî. Ia mendefinisikan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dengan pembahasan teoretik dan filosofis sesuai dengan aliran sufinya; sebuah usaha ilmiah untuk menerapkan ayat-ayat Al-Qur'an pada teori dan pemikiran sufi. Adapun pada *at-tafsîr ash-shûfî al-amalî*, adz-Dzahabi menyatakan bahwa *at-tafsîr al-faidhî* atau *at-tafsîr al-isyârî* merupakan takwil ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dengan zahirnya, dengan isyarat samar (*al-isyârât al-khafîyyah*) yang tampak (dapat ditangkap) bagi para pesuluk, sehingga memungkinkan untuk menerapkan *al-isyârât al-khafîyyah* tersebut dengan makna zahirnya.¹¹

Dengan demikian, adz-Dzahabi membedakan antara *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dengan *at-tafsîr ash-shufî al'amalî* pada dua aspek. *Pertama*, *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî* dibangun pada premis-premis ilmiah yang terdapat pada benak seorang sufi, kemudian menerapkannya pada Al-Qur'an. Adapun *tafsîr ash-shufî al-isyârî*, seorang sufi tidak beranjak pada premis-premis ilmiah, tetapi beranjak dari latihan spiritual (*riyâdhah rûhiyah*) yang dilakukan oleh seorang sufi itu sendiri, sehingga akhirnya ia mencapa pada suatu derajat dimana tersingkap isyarat-isyarat suci (*al-isyârât al-qudsiyah*) dari zahir teks Al-Qur'an tersebut. Kedua, penulis *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî* berpandangan bahwa ia telah mencapai keseluruhan kemungkinan

⁷ Al-Mushtafawî, *Tahqîq fî Kalimât al-Qur'an*,... vol 6, hal. 180

⁸ Al-Ashfahânî, *Ali ar-Ridhâi, Manâhij Tafsîr wa ittijâtuhu*, hal. 260.

⁹ Disebut juga *ad-dilâlah al-isyâriyah*, yakni: makna lain yang dimaksudkan akan tidak diungkapkan oleh teks. *Dilâlah* ini sering dilawankan dengan *dilâlah manthûq* sehingga disebut juga *dilâlah mafhûm*. Lihat: 'Ammar Ghali Salman al-Shimirî, *al-Dilâlah al-Qur'aniyah fî Fikr as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*. Baghdad: Muassasah Imam al-Jawad, 2010 M/ 1436 H, hal. 390

¹⁰ Thalal al-Hasan, *Manâhij Tafsîr al-Qur'an*, hal. 125

¹¹ Adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 2, hal. 261

(*ihimâlât*) dari makna ayat, dan mengklaim bahwa tidak ada makna lain selainnya. Adapun pada *at-tafsîr al-isyârî*, seorang sufi tidaklah beranggapan bahwa penafsirannya merupakan kandungan final dari ayat, tetapi terdapat makna-makna *ihimâlât* lainnya. Bahkan sebelum itu semua, seorang sufi menjadikan makna zahirnya sebagai tahapan awal.¹²

Senada dengan adz-Dzahabi, Hadi Ma'rifah juga membagi tafsir isyari menjadi dua jenis; *an-nazhari* dan *al-faidhi*. Pembagian ini berlandaskan pada jenis aliran tasawuf, yakni *tasawwuf nazhari* dan *'amali*. *At-tafsîr ash-shûfi an-nazhari* adalah tafsir sebagaimana penulisnya adalah sufi yang pemikirannya berfondasikan pada pembahasan-pembahasan teoretik dan filosofis. Terkait dengan tafsir jenis ini, Hadi Ma'rifah menjelaskan bahwa pemikiran para sufi tasawuf teoritis (*tashawwuf nazhari*) jauh dari ruh Al-Qur'an. Adapun *at-tafsîr al-faidhi* adalah penakwilan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dengan zahirnya, berupa isyarat-isyarat simbolistik, yang didapat oleh para ahli suluk dan pengelola jiwa. Hadi Ma'rifah menyatakan, tafsir jenis ini biasanya tidak memberikan hujjah dan argumentasi. Dalam konteks ini, dalam praktiknya, Hadi Ma'rifah tidak melihat banyak perbedaan antara dua jenis tafsir isyari tersebut. Keduanya dimasukkannya dalam kategori *tafsîr bi al-ra'yi al-madzmûm* (tafsir dengan opini tercela).¹³

Berdasarkan pembagian tersebut, bisa diketahui bahwa *at-tafsîr al-isyârî* dalam pandangan adz-Dzahabi dan Hadi Ma'rifah, merupakan sebuah tafsir yang berlandaskan pada penyingkapan ruhani seorang sufi (*al-isyârâq*) terhadap makna-makna ayat Al-Qur'an sesuai dengan tingkatan seorang sufi. Karena sesuai dengan tingkatan (*maqâm*) seorang sufi, hasil penyingkapan makna tersebut tidak dianggap sebagai penafsiran final. Dari pembagian tersebut juga diketahui bahwa yang dimaksudkan *at-tafsîr al-isyari ash-shahih* oleh mereka berdua adalah *at-tafsîr ash-shufi al-'amali*, bukan *at-tafsîr ash-shufi an-nazhari*. Dari pembagian itu juga tampak jelas bahwa adz-Dzahabi menganggap *at-tafsîr ash-shufi an-nazhari* bukanlah *tafsîr al-isyari* yang sah, tetapi *tahmîl* ayat-ayat Al-Qur'an terhadap konsep teoretis yang dimiliki oleh seorang sufi.

Jika pandangan adz-Dzahabi dan Hadi Ma'rifah semacam ini diterima maka meniscayakan penolakan terhadap *at-tafsîr ash-shufi an-nazhari*, kerana termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ra'yi al-madzmûm* (tafsir dengan opini yang tercela).

Tokoh lain seperti al-'Ak ketika mendefinisikan tafsir isyari ia membagi kata *al-isyârah* menjadi dua bagian, yakni ia bisa bersifat inderawi

¹² Adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 2, hal. 261

¹³ Hadi Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*,... vol. 2, hal.

(*hissiyah*) maupun intelektual (*azh-zhinnî*). Ia juga bisa bersifat jelas (*jaliyyah*) dan samar (*khafiyyah*).¹⁴

Selanjutnya Khalid al-‘Ak menjelaskan bahwa *al-isyarah al-hissiyah* merupakan beberapa makna yang dapat ditangkap secara langsung dari nama-nama *al-isyârah* tersebut, sedangkan *al-isyârah azh-zhinniyah* merupakan keberagaman makna yang terdapat dalam sebuah pernyataan, sedandainya diungkapkan niscaya ia membutuhkan banyak kata. Selanjutnya, ia menjelaskan bahwa *al-isyârah al-khafiyyah* merupakan makna-makna Al-Qur’an yang hanya dapat ditangkap oleh *ahl taqwâ*, orang saleh dan orang berilmu. Adapun, *al-isyarah al-jaliyyah* merupakan kandungan-kandungan yang terdapat dalam ayat-ayat kauniyah yang dapat ditangkap oleh ilmu modern.¹⁵

Secara ringkas, pembagian al-‘Ak tersebut dapat dirumuskan dalam dua bentuk. *Pertama*, merupakan *al-isyârah* yang harus dipahami oleh *ahl taqwâ* dan *ahl ‘irfân*. *Kedua*, merupakan *al-isyârah* yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang konsen pada ilmu-ilmu duniawi. Berlandaskan kedua pembagian tersebut, diketahui bahwa *at-tasîr al-isyârî* merupakan takwil ayat-ayat Al-Qur’an dengan isyarat-isyarat samar yang terambil dari selain makna zahirnya. Dengan demikian, jelas bahwa al-‘Ak memasukkan tafsir saintifik (*at-tafsîr al-‘ilmî*) sebagai bagian dari tafsir isyari.¹⁶

Berbeda dengan pandangan para pakar tafsir tersebut, para sufi seperti Ibn ‘Arabi dan al-Kasasyâni membatasi definisi tafsir isyari pada ranah *al-‘irfân* dan *asy-syuhûd*, sebuah tafsir yang dihasilkan melalui proses penyucian jiwa (*thahârah al-qalb*).

Ibn ‘Arabi dalam *Muqaddimah Tafsîr Rahmatun min ar-Rahmân* mengisyaratkan hal demikian saat menyifati tafsirnya para *‘urafâ’*. Ia menyatakan bahwa semua penafsiran para *urafâ’* kembali kepada kesucian jiwa-jiwa mereka. Penafsiran tersebut tetap menjaga pemahaman secara umum, khususnya ahli bahasa (linguistik) Arab, sebagaimana Al-Qur’an diturunkan dengan bahasa Arab. Akan tetapi, para *‘urafâ’* melihat aspek lainnya, yakni mereka melihatnya dengan jiwa, yang mereka namakan sebagai *al-isyârah*.¹⁷

¹⁴ Khalid Abdurrahman al-‘Ak, *Ushûl at-tasîr wa Qawâ’iduhu*, hal. 206

¹⁵ Khalid Abdurrahman al-‘Ak, *Ushûl at-tasîr wa Qawâ’iduhu*, hal. 206

¹⁶ Dalam kitabnya, al-‘Ak menjelaskan legitimasi tafsir ilmi dengan menukil pandangan al-Gazâlî dalam al-Ihyâ sebagai berikut: “Al-Qur’an mengandung 77 ribu ilmu. Setiap kalimat mengandung ilmu. Dan seluruh ilmu terkandung dalam sifat dan *af‘al* Allah swt. Al-Qur’an merupakan penjelasan terhadap Zat, sifat dan *af‘al*-Nya. Karena pengetahuan semacam ini tiada batasnya, maka Al-Qur’an mengisyaratkannya. Lihat: Khalid Abdurrahman al-‘Ak, *Ushûl at-tasîr wa Qawâ’iduhu*, hal. 220

¹⁷ Ibn ‘Arabi, *Rahmatun min ar-Rahmân fî Tafsîr wa Isyārât al-Qur’an*, vol. 1, hal.

Demikian juga Abdurrahman al-Kasysyâni dalam *Muqaddimah Tafsîr Ibn ‘Arabî* juga mengatakan bahwa: “...Saya tidaklah mengklaim bahwa sudah mencapai *al-had* tidaklah demikian, aspek-aspek pemahaman (*wujûh al-fahm*) tidaklah dibatasi oleh pemahaman saya. Ilmu Allah tidak dibatasi dengan pemahaman saya...”.¹⁸

Definisi seperti ini juga diisyaratkan oleh Haji Khalifah dalam kitabnya *Kasyf azh-Zhunûn*. ia menukil pernyataan Tâj ad-Dîn ‘Athâillah dalam kitab *Lathâif al-Minan*:

“Ketahuilah bahwa penafsiran kelompok ini terhadap Kalam Allah dan sabda Rasulillah saw dengan makna-makna yang asing (*al-garîbah*), bukan dimaksudkan untuk menyalahi makna zahirnya. Akan tetapi, zahir ayat merupakan sesuatu yang sudah diketahui secara umum (*mafhum*)... kemudian, pemahaman-pemahaman batinnya dipahami oleh mereka yang Allah swt., bukakan hatinya. Telah datang hadis yang menyatakan: “*Setiap ayat terdiri dari zahir dan batin*”. Oleh karenanya, tidak perlu dipertentangkan antara keduanya. Bahkan, tidak mungkin (*muhâl*) jika mereka mengatakan tidak ada makna bagi ayat, kecuali makna ini.”¹⁹

Selain itu, bersandar pada penulis tafsir sufi seperti Ibn ‘Arabi, al-Kasysyâni dan ‘Athâillah secara otomatis menunjukkan pandangan yang berseberangan dari sejumlah klaim tokoh tafsir seperti adz-Dzahabi maupun Hadi Ma’rifah, yang menyatakan bahwa penulis *at-tafsîr ash-shufî an-nazhari* berpandangan bahwa ia telah mencapai keseluruhan kemungkinan (*ihimâlât*) dari makna ayat, dan mengklaim bahwa tidak ada makna lain selainnya.

Hal lainnya yang perlu diperhatikan ketika membaca penakwilan para sufi adalah kita perlu memperhatikan perbedaan cara panda para sufi antara konsep takwil dan tafsir. Berdasarkan keterangan dari al-Kasysyâni maka penakwilan yang dilakukan oleh beberapa sufi tidak bisa semena-mena dinilai dengan cara pandang metode tafsir pada umumnya. Sebagaimana akan kita ulas, bahwa sebagaimana sufi seperti al-Kasysyâni membedakan antara tafsir dan takwil. Relasi antara keduanya adalah *mutabâyin* (berbeda secara mutlak). Ia menyatakan sebagai berikut: “...sedangkan takwil, ia tidaklah tetap, maka ia bergantung kondisi (*ahwâl*)... Sesuai dengan tingkatan dan derajat suluknya. Setiap naik tingkatannya maka tersingkaplah pemahaman dan makna baru.”²⁰

Ungkapan senada juga kita temukan dalam pernyataan Haidar al-Amûlî. Ia mengatakan: “Dalam sejarah Islam tidak ditemukan kitab tafsir

¹⁸ Ibn ‘Arabi, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wîlât Abdirrazzâq)*, vol. 1, hal. 6

¹⁹ Haji Khalifah, *Kasyf azh-Zhunûn ‘an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, Beirut: Dar Ihya Turats al-‘Arabi, 2001. Vol. 1, hal. 432.

²⁰ Ibn ‘Arabi, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wîlât Abdirrazzâq)*, vol. 1, hal. 6

yang menjelaskan keseluruhan hakikat kandungan Al-Qur'an. Bahkan tidak ada seorangpun yang mencapai kedalaman lautan makna Al-Qur'an yang tidak ada batasnya."²¹

Dari beberapa penjelasan di atas diketahui bahwa yang dimaksud sebagai tafsir isyari adalah sebuah tafsir yang menekankan pemahaman batin dan rahasia-rahasia ayat-ayat Al-Qur'an, baik melalui proses penyucian jiwa (*thahârah al-qalb* dan *syuhûd al-haq*) –walaupun hanya sebatas pengakuan– maupun melalui olah pemikiran aliran-aliran sufi.

Akhirnya, definisi ini bisa diperinci menjadi lima poin, di antaranya: *Pertama*, tafsir isyari mencakup dua jenis –sebagaimana penjelasan adz-Dzahabi dan Hadi Ma'rifah-, yakni yang baik (*al-mamdûh*) dan yang tercela (*al-madzmûm*), yang selaras dengan yang zahir maupun yang berseberangan dengannya. *Kedua*, dari definisi di atas, jelas bahwa kita mengeluarkan at-tafsir al-'ilmî –sebagaimana definisi Khalid al-'Ak- dari kategori tafsir isyari. *Ketiga*, definisi tafsir isyari dibatasi dari ranah *al-'irfan* dan *asy-syuhûd*, yakni: tafsir yang dihasilkan melalui penyucian jiwa, walaupun sebatas klaim sepihak. *Keempat*, produk tafsir karya para sufi ('*arif*) dapat dimasukkan dalam kategori tafsir isyari, baik ia menyatakan diri secara jelas maupun tidak sama sekali; penulisnya benar-benar sufi atau hanya pengakuan semata. *Kelima*, definisi tersebut juga mencakup *at-tafsir ash-shufi an-nazhari* dan *at-tafsir ash-shufi al-faidhî*.²²

Gambar 1.1. Batasan-batasan Pendefinisian Tafsir Isyari.

1	Tercakup di dalamnya, baik yang sesuai atau yang berseberangan dengan zahir teks
2	Dihasilkan dari proses <i>syuhûd</i> walaupun hanya pengakuan sepihak
3	Penulisnya adalah seorang sufi meskipun hanya klaim semata
4	Tercakup di dalamnya <i>at-tafsîr ash-shufî an-nazhari</i> dan <i>at-tafsîr ash-shufî al-faidhî</i>
5	Mengeluarkan <i>at-tafsîr al-'ilmî</i>

Jika dihubungkan dengan tafsir, maka tafsir esoterik adalah sebuah metode penafsiran yang berupaya menggali makna batin Al-Qur'an. dalam bahasa Arab, istilah tafsir esoterik disebut *at-tafsîr al-bâthinî*. Penafsiran ini berguna untuk mengungkap makna esensial yang terdapat di dalam teks, yang tidak dapat diketahui hanya lewat redaksional teks, namun membutuhkan eksplorasi yang mendalam. Terdapat beberapa istilah yang menunjukkan model penafsiran esoterik. Di antaranya; *at-tafsîr al-bâthinî*,

²¹ Haidar al-Amûlî, *Muqaddimah: Tafsîr al-Muhîth al-A'zham fî Ta'wîl Kitâbillah al-Muhkam*, Tehran: Muassasah ath-Thiba'ah, 1422 H. cet 3, hal. 18

²² Kerwanto, *Metode Tafsir Esoklektik*,..., hal. 150

at-tafsîr al-isyârî, at-tafsîr ash-shufî, at-tafsîr al-faidhî, at-tafsîr ar-ramzî, al-manhaj ar-ramzî, al-manhaj at-tatsîlî, at-tafsîr al-irsyâdî. Secara aplikasi, istilah-istilah tersebut mempunyai perbedaan antara satu dengan yang lainnya. Namun, secara substantial mempunyai kesamaan yakni sama-sama mengungkap makna esoterik Al-Qur'an.²³

Tafsir esoterik berperan untuk menyingkap rahasia-rahasia tersembunyi yang terdapat di balik lafal Al-Qur'an. Bila penafsiran eksoterik merepresentasikan dimensi lahir Al-Qur'an, maka penafsiran esoterik merepresentasikan dimensi batin Al-Qur'an. Dalam memahami makna Al-Qur'an, terdapat ruang yang lapang dan luas lagi mendalam, karenanya penafsiran eksoterik bukanlah tujuan final dari interpretasi terhadapnya. Penafsiran esoterik melampaui makna lahir yang terhampar dalam lafal dengan penyelaman lebih dalam ke jantung petunjuk teks suci. Ia menembus makna yang terbentang dibalik lafal Al-Qur'an.

Pentingnya penafsiran esoterik digambarkan al-Gazâlî dengan memberikan contoh penafsiran ayat 17 Surat al-Anfal, al-Gazâlî menuturkan, orang-orang yang tidak mengetahui makna ayat secara komprehensif (seperti yang dituturkan dalam konteks kalimat) dan maksud-maksud lain yang ada dibalikinya, akan menghabiskan banyak usia tanpa mengetahui makna ayat tersebut. Kalau hanya tafsir ayat atau makna lafal, maka kalangan yang kompeten dalam bahasa pasti mengetahuinya. Namun, ayat ini tidak bisa dipahami, hanya lewat pemahaman bahasa, diperlukan penafsiran makna batin yang terkandung di dalamnya sehingga makna ayat menjadi jelas.²⁴

Dalam Al-Qur'an banyak dalil (*dilâlah*) yang menunjukkan keluasan maknanya. Allah menegaskan, seandainya lautan menjadi tinta untuk menulis kalimat-kalimat Tuhanku, maka akan habislah lautan itu sebelum selesai penulisan kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu pula (al-Kahfi/18: 109). Hanya berpedoman pada penafsiran leksikal, seseorang tidak bisa menyingkap dimensi makna Al-Qur'an yang sangat luas.

Konsepsi lahir dan batin sebagaimana dikemukakan oleh 'Abdul Thawwab Hadi, merupakan konsepsi Islam yang asli yang berpijak pada Al-Qur'an dan hadis. Terdapat beberapa riwayat baik berupa hadis, maupun perkataan sahabat yang menjelaskan dimensi makna Al-Qur'an dan terbukanya Al-Qur'an untuk beragam penafsiran. Riwayat-riwayat tersebut umumnya dijadikan sumber dan legitimasi penafsiran esoterik oleh beberapa kelompok Islam, seperti kelompok syiah dan kalangan sufi.

²³ Penjelasan tentang pengertian istilah-istilah tersebut akan dibahas pada bab selanjutnya ketika menjelaskan model-model tafsir esoterik.

²⁴ al-Gazâlî, *al-Ihyâ' ulûm ad-Dîn*, vol. 1..., hal. 275.

1. Riwayat ‘Abdullâh bin Mas‘ûd

عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا حُدٌّ وَمَبْدَأٌ**²⁵

Ibnu Mas‘ûd meriwayatkan dari Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam, beliau bersabda, “Sesungguhnya Al-Qur’an diturunkan dengan tujuh huruf, setiap ayat memiliki dimensi lahir dan batin, dan setiap huruf memiliki hadd (batasan) dan permulaan.” (HR. Ibnu Hibban dari Ibnu Mas‘ud)

Perkataan nabi ini, dipahami oleh sebagian kalangan sebagai sebuah izin atas penafsiran Al-Qur’an sekaligus menunjukkan signifikansi tafsir batin Al-Qur’an. Semua ilmu ada dalam Al-Qur’an. Al-Qur’an mengadung ilmu-ilmu orang-orang terdahulu dan kemudian, siapa yang ingin mendapatkan kedua ilmu tersebut maka ia harus memahami Al-Qur’an secara komprehensif. Hal ini tidak akan terwujud hanya dengan penafsiran esoterik belaka. Seluruh ilmu termasuk dalam perbuatan-perbuatan Allah dan sifat-sifat-Nya yang tidak akan pernah ada titik akhirnya. Dalam Al-Qur’an terdapat simbol dan petunjuk pada apa saja yang tidak terlihat bagi penglihatan mata kepala.

Signifikansi tafsir esoterik adalah menimba semua ilmu dari kitab yang mulia dengan mendalaminya secara detail. Dalam hal ini ‘Abdullâh bin Mas‘ûd seperti dinukil oleh ath-Thabrânî berkata,

مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَوَرَّ الْقُرْآنَ²⁶

²⁵ Muḥammad bin Hibbân bin Aḥmad Abū Hâtim at-Tamîmî, *Shahîh Ibnī Hibbân, bâb az-Zajr ‘an Kitbah al-Mar’i*, hadis no. 75, Beirut: Mu’assasah ar-Risâlah, 1414 H/1993 M, juz 1, hal. 276. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal dan ath-Thabrânî dengan redaksi yang sedikit berbeda. Dalam redaksi Aḥmad bin Ḥanbal disebutkan,

لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر بن أبي قحافة خليلاً أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر ويطن ولكل حرف منها حد ومطلع
Sekiranya aku boleh menjadikan dari penduduk bumi seorang kekasih, tentulah aku akan memilih Abū Bakr bin Abī Qahâfah sebagai kekasih. Akan tetapi sahabatmu tersebut telah menjadi kekasih Allah. Sungguh, Al-Qur’an turun dalam tujuh huruf, setiap ayat memiliki lahir dan batin dan setiap hadd ada mathla’nya.

Aḥmad bin Ḥanbal Abū ‘Abdullâh asy-Syaibânî, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal, bâb Musnad ‘Abdullâh bin Mas‘ûd*, no. 4252, Kairo: Mu’assasah ar-Risâlah, t.th, juz 1, hal. 445, Sulaimân bin Aḥmad bin Ayyûb bin al-Qâshim ath-Thabrânî, *al-Mu’jam al-Kabîr, bâb ‘Abdullâh bin Mas‘ûd*, hadis no. 10107, t.tp: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Ḥukm, 1404 H/1983 M, juz 10, hal. 105.

²⁶ Ath-Thabrânî meriwayatkan perkataan Ibnu Mas‘ûd ini dengan redaksi yang berbeda-beda yang semuanya memiliki satu makna. Lihat ath-Thabrânî, *al-Mu’jam al-Kabîr, bâb ‘Abdullâh bin Mas‘ûd*, juz 9..., hal.135-136.

Siapa yang menghendaki ilmu generasi awal dan akhir, maka hendaklah berkontemplasi tentang makna Al-Qur'an. (H.R Thabarani dari 'Abdullah bin Mas'ud)

2. Riwayat Hasan

عن الحسن قال قال رسول الله: لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ²⁷

Dari Hasan ra, Rasulullah saw. bersabda: setiap ayat memiliki zhahir dan batin, dan setiap huruf memiliki had (batasan) dan setiap had memiliki mathla'.

Hadis ini diriwayatkan secara *mursal* oleh Hasan. Dalam beberapa kitab tafsir syiah dan tafsir sufi, hadis ini kerap dikutip sebagai argumentasi pentingnya penafsiran esoterik Al-Qur'an. Adanya berbagai dimensi makna Al-Qur'an yang disebutkan nabi, menunjukkan bahwa dalam memahami Al-Qur'an tidak terbatas pada pemahaman pada level lahirnya atau pemahaman lahiriah semata, karena hal itu hanya bisa mengungkap satu dimensi saja.

Padahal dimensi lain, yang tidak jauh pentingnya juga harus dijelaskan. Oleh karena itu perlu adanya metode lain yang bisa mengungkap dimensi tersebut. Abû Ja'far ketika ditanya tentang dimensi eksoterik dan esoterik Al-Qur'an menyatakan,

ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَبَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِأَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَآئِرَلٌ فِي أَوْلِيَانِكَ²⁸

Dimensi lahir Al-Qur'an adalah orang-orang yang diturunkan kepada mereka Al-Qur'an sedangkan batinnya adalah orang-orang yang beramal dengannya. Berlaku atas mereka apa yang diturunkan kepada orang-orang itu (lahir).

Dalam ungkapan lain, ia menyebutkan, "Lahirnya adalah tanzil sedangkan batinnya adalah takwil, sebagiannya ada yang telah berlaku dan yang lainnya berlaku sebagaimana bergantinya matahari dan bulan. Setiap datang penakwilannya berlaku terhadap yang mati dan hidup".²⁹

²⁷ Hadis ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab hadis primer, namun banyak dikutip dalam kitab-kitab tafsir syiah dan tafsir sufi. Lihat Al -Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 1..., hal. 8, Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr*, Beirut. Mu'assasah al-Wafâ', 1994, vol. 89, hal. 103.

²⁸ Perkataan Abû Ja'far ini berasal dari Hamrân bin A'yun yang dinukil oleh al-Majlisî dalam kitabnya. Lihat al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol. 89..., hal. 83

²⁹ Abû Ja'far menyatakan,

Fudhail bin Yasâr bertanya kepada Abû Ja'far tentang riwayat (tidak ada satu ayat pun dalam Al-Qur'an, kecuali memiliki dimensi lahir dan batin . Abû Ja'far menjawab, "Lahirnya adalah tanzil sedangkan batinnya adalah takwil, sebagiannya ada yang telah berlaku dan yang lainnya berlaku sebagaimana bergantinya matahari dan bulan. Setiap datang penakwilannya berlaku terhadap yang mati dan hidup". Allah berfirman (dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya),

Penjelasan Abû Ja'far ini menandakan bahwa kedua makna Al-Qur'an sangat dibutuhkan sebagai panduan dalam kehidupan manusia. Keduanya dipahami dengan pendekatan yang berbeda. Bila makna lahir adalah makna teks Al-Qur'an itu sendiri yang dapat dipahami oleh orang-orang yang turun kepada mereka Al-Qur'an, yakni masyarakat Arab, sebab Al-Qur'an turun dengan menggunakan bahasa mereka (bahasa Arab). Sedangkan, makna batinnya dijelaskan dengan metode takwil. Ini artinya, tafsir esoterik dengan pendekatan takwil berfungsi untuk menjelaskan makna yang tersembunyi yang tersirat di balik teks Al-Qur'an. Dimensi esoterik dan eksoterik Al-Qur'an menggambarkan konsep universalitas Al-Qur'an. Al-Qur'an berlaku sepanjang masa, tidak hanya terbatas pada satu waktu dan satu kaum, sebagaimana pergerakan matahari dan bulan.³⁰ Matahari menerangi bumi di waktu siang dan bulan menyinari bumi di kala malam. Sehingga selalu ada yang menerangi bumi sepanjang masa. Bila dikaitkan dengan Al-Qur'an, ia akan terus memberi petunjuk terhadap manusia.³¹

3. Hadis Riwayat Ibnu 'Abbâs

الْقُرْآنُ دَلْوَلٌ ذُو وَجُوهِ فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهِهِ³²

Ibnu 'Abbâs meriwayatkan dari Nabi, beliau bersabda, Al-Qur'an itu jinak mempunyai beberapa dimensi penafsiran, maka giringlah dia ke dimensi yang terbaik. (H.R Daru al-Quthni dari Ibnu 'Abbas)

Hadis ini menurut as-Suyûthî mengandung pengertian bahwa Al-Qur'an memiliki dua sisi pemaknaan. *Pertama*, kata-katanya terbuka bagi penakwilan. *Kedua*, sisi Al-Qur'an berupa perintah, larangan, sugesti, halal,

kami adalah orang yang mengetahui takwilan tersebut. Lihat al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol. 89..., hal 85

³⁰ Dalam hal ini Al-Baqir berkata, "sekiranya Al-Qur'an hanya diturunkan kepada satu kaum tertentu, lalu kaum itu wafat, tentulah tidak ada yang tersisa dari Al-Qur'an. Akan tetapi, Al-Qur'an akan senantiasa berlaku dari awal sampai akhir selama ada langit dan bumi, setiap kaum mempunyai ayat yang mereka baca. Dari ayat itu mereka bisa mengetahui hal-hal yang baik dan buruk". Ath-Thabâthabâ'î, *al-Mizân*, vol. 3..., hal. 73.

³¹ Konsep universalitas Al-Qur'an dipopulerkan oleh ath-Thabâthabâ'î dengan konsep *al-jarî wa al-inhibâq* (pemberlakuan dan penerapan). Makna Al-Qur'an akan terus berkembang dan berlaku sepanjang zaman, dan cocok diterapkan kepada semua masa. Konsep ini diterapkan al-Thabâthabâ'î dalam penafsirannya. Misalnya dalam menafsirkan ayat-ayat tentang jihad dan *nifâq*. Meskipun ayat-ayat jihad diturunkan pada zaman rasulullah, namun ayat ini masih tetap berlaku sampai sekarang dan diterapkan dalam konteks jihad melawan hawa nafsu. Begitu juga dengan ayat-ayat tentang *nifâq* (sifat orang munafik), ayat ini dapat diberlakukan kepada seluruh umat Islam yang fasiq. Dengan demikian, meskipun makna eksoterik ayat ditujukan kepada masyarakat di zaman nabi, namun makna esoteriknya dapat diterapkan masa sekarang. ath-Thabâthabâ'î, *al-Mizân*, vol. 3..., hal. 72.

³² 'Ali bin 'Umar Abû Hasan ad-Dâruquthnî, *Sunan ad-Dâruquthmî, kitâb an-Nawâdir*, tahkik: 'Abdullâh Hâsyim Yamânî al-Madanî, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1386 H/1966 M, juz 4, hal. 144.

dan haram.³³ Ini artinya, Al-Qur'an tidak hanya menurunkan satu versi penafsiran, namun banyak pemahaman tergantung pada dari sudut pandang atau sisi mana dia dipahami.

4. Perkataan 'Alî bin Abî Thâlib

مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَلَهَا أَرْبَعَةٌ مَعَانٍ : ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ قَالَ
الظَّاهِرُ التَّلَاوَةُ وَالْبَاطِنُ الْفَهْمُ وَالْحَدُّ هُوَ عِبَارَةٌ وَإِشَارَةٌ وَأَحْكَامُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ
وَالْمَطْلَعُ مُرَادُهُ مِنَ الْعِبَادِ بِهَا وَجَعَلَ الْقُرْآنَ عِبَارَةً وَإِشَارَةً وَلَطَائِفَ وَحَقَائِقَ
فَالْعِبَارَةُ لِلْعَقْلِ وَاللَّطَائِفُ لِلْمُشَاهَدَةِ وَالْحَقَائِقُ لِلتَّسْلِيمِ.³⁴

Tidak ada satu ayat Al-Qur'an kecuali memiliki empat makna, zhâhir, bâthin, had dan mathla'. Zhâhir adalah bacaan, bâthin adalah pemahaman, had adalah ibarat dan isyarat, hukum halal dan haram, dan mathla' adalah maksud Allah yang diajarkan kepada hamba. Allah menjadikan Al-Qur'an sebagai ibarat, isyarat, lathâ'if dan hakikat. Ibarat untuk pendengaran (indera), isyarat untuk akal, lathâ'if untuk musyâhadah, dan hakikat untuk penyerahan diri.

Adanya empat makna yang ditegaskan 'Alî bin Abî Thalib menunjukkan kompleksitas makna Al-Qur'an. Dalam sebuah kiasan, Ali menggambarkan kalaulah dibebankan tafsir satu surah al-Fâtihah kepada seekor unta, pastilah dia tidak sanggup membawanya. Sehingga butuh tujuh ekor unta untuk membawanya karena luasnya dan banyaknya pemahaman yang muncul seputar surah tersebut. "Alhamdulillah misalnya, kalau ditafsirkan maknanya, banyak aspek yang harus dijelaskan berkaitan dengan kalimat tersebut. Diantaranya, apa makna *al-hamdu*, apa-apa saja yang terkait dengan nama Allah, apa saja hal-hal yang harus diperhatikan dalam mensucikan Allah, apa yang dimaksud dengan alam, dan bagaimana cara Allah mengatur alam tersebut, dan lain-lain.³⁹ Dengan demikian satu ayat saja telah melahirkan banyak pembahasan, apalagi satu surahnya. Perkataan Ali ini, umumnya dijadikan pijakan bagi penafsiran esoterik di kalangan syiah.

5. Perkataan Ibnu 'Abbas:

الْقُرْآنُ ذُو شُجُونٍ وَفُنُونٍ وَظُهُورٍ وَبُطُونٍ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ وَلَا تَبْلُغُ غَايَتُهُ
فَمَنْ أَوْعَلَ فِيهِ بَرَفُوقٍ نَجَا وَمَنْ أَوْعَلَ فِيهِ بَعْنُقٍ هَوَىٰ أَحْبَابُ وَأَمْثَالُ وَحَلَالٌ
وَحَرَامٌ وَنَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ وَمُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ وَظَهْرٌ وَبَاطِنٌ فَظَهْرُهُ التَّلَاوَةُ وَبَطْنُهُ
التَّأْوِيلُ فَجَالِسُوا بِهِ الْعُلَمَاءُ وَجَانِبُوا بِهِ السُّفَهَاءُ³⁵

³³ as-Suyûtî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, juz 4..., hal. 467.

³⁴ as-Sulamî, *Haqâ'iq Tafsîr...*, hal. 23, Najm ad -Dîn al-Kubrâ, *at-Ta'wîlât an-Najmiyyah...*, hal. 37

³⁵ as-Suyûtî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân*, vol. 4..., hal. 477.

Al-Qur'an memiliki banyak dahan cabang dan pengetahuan, lahir dan batin, tidak akan habis keajaibannya, dan tidak akan terjangkau puncaknya. Siapa yang menyelami maknanya secara hati-hati maka ia akan selamat, sebaliknya barang siapa yang menyelami maknanya secara gegabah dan karena dorongan hawa nafsu maka akan celaka. Di dalam al-Qur'an ada akhbâr (berita), amsâl (perumpamaan), halal, haram, nâsikh, mansûkh, muhkam, mutâsyabih, lahir dan batin. Lahirnya adalah bacaannya, batinnya adalah takwil. Duduklah bersama ulama (untuk memahami takwil nya) dan jauhilah untuk memahami takwil orang-orang bodoh.

Riwayat-riwayat di atas, menunjukkan keluasan makna Al-Qur'an yang terbuka untuk ditafsirkan dengan berbagai metode dan pendekatan. Dimensi lahirnya telah melahirkan berbagai penafsiran terkait dengan aspek-aspek lahir Al-Qur'an, seperti bahasa, qiraat, hukum dan lain-lain. Begitu juga dimensi batinnya, telah menjadi dasar bagi komunitas Islam yang bergelut dengan aspek-aspek batin untuk menyingkap dimensi spiritual yang terdapat dalam Al-Qur'an. Walau terkadang dimensi batin tersebut, dijadikan sebagai dasar atau alat justifikasi kebenaran doktrin atau ajaran dari kelompok tertentu, tatkala mereka tidak menemukan ayat-ayat Al-Qur'an yang mendukung pandangan mereka bila dipahami dari segi lahirnya.

Tabel 1.2. Tingkatan Makna Al-Qur'an

No.	Istilah	Untuk tingkatan
1.	<i>al-'ibârât</i> (redaksi)	Tingkatan ahli bahasa
2.	<i>al-isyârât</i> (symbol-simbol)	Tingkatan <i>khawâsh</i> (orang khusus)
3.	<i>al-lathâif</i> (<i>isyarat halus</i>)	Tingkatan para wali
4.	<i>al-haqâiq</i> (hakikat kebenaran)	Tingkatan para Nabi.

B. Periodisasi Perkembangan Tafsir Sufi

Kemunculan tafsir sufi, tidak bisa dipisahkan dari perkembangan aliran tasawuf³⁶ dalam dunia Islam. Suatu aliran yang ditandai dengan

³⁶ Secara etimologi, terdapat perbedaan di antara para ahli tentang asal kata tasawuf. *Pertama*, tasawuf berasal dari istilah yang dikonotasikan dengan *ahl ash-shuffah* (sekelompok orang yang hidup pada zaman rasul yang biasa berdiam di serambi-serambi mesjid, dan mengabdikan hidupnya untuk beribadah kepada Allah. *Kedua*, tasawuf berasal dari kata *shafâ'* (bersih atau suci), maksudnya orang mensucikan dirinya di hadapan Tuhan. *Ketiga*, tasawuf berasal dari kata *shaf*, yakni orang-orang yang ketika salat selalu berada di saf paling depan. *Kecmpat*, istilah tasawuf dinisbahkan kepada orang-orang Bani Shuffah. *Kelima*, tasawuf dinisbahkan kepada Bahasa Yunani (*shûff*) yang memiliki kemiripan makna dengan kata *al-hikmah*. Dan *keenam*, tasawuf berasal dari kata *shûf* yang berarti bulu domba atau wol. Dari keenam makna tersebut, pendapat mayoritas menyebutkan bahwa kata tasawuf lebih dekat berasal dari kata *shûf*, sebagai simbol kesederhanaan yang

karakter-karakter khusus dalam gaya hidup, praktik spiritual, doktrin dan institusi. Banyak informasi dari para sejarawan seputar asal dan awal munculnya kelompok ini yang mengerucut menjadi dua; *pertama*, tasawuf berasal dari pengaruh ajaran mistisisme agama lain (dari luar Islam); dan *kedua*, tasawuf murni berasal dari dunia Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan hadis.³⁷

Pada awal kemunculannya, tasawuf dikenal sebagai perilaku zuhud (asketisme), dan menjauhi urusan dunia. Selanjutnya ilmu ini berkembang sehingga menjadi disiplin ilmu tersendiri. Berbeda dengan ilmu fiqh yang ditujukan untuk menjelaskan aspek-aspek lahir hukum, ibadah dan mu'amalah, ilmu tasawuf mengarahkan perhatiannya pada pemahaman ibadah dan hukum secara batin. Hanya memerhatikan sisi lahir dari syariah menurut kalangan sufi belumlah sempurna, sebab syariah memiliki dimensi lahir dan batin, dimana keduanya saling terkait dan menyempurnakan. Asumsi tentang adanya dimensi lahir dan batin syariah, ikut mewarnai pandangan sufi terhadap Al-Qur'an. Menurut mereka Al-Qur'an mempunyai aspek lahir dan batin. Para sufi kemudian berusaha menjelaskan dimensi batin Al-Qur'an, yang belum tersentuh dalam penafsiran lahiriah.

Banyak ahli yang berusaha menjelaskan perkembangan tafsir sufi semenjak awal kemunculannya sampai abad kontemporer. Abdurrahim

ditekankan dalam ajaran tasawuf. Di antara yang mendukung pendapat ini adalah, as-Sarrāj, al-Kalabadzī, asy-Syuhrawardī, al-Qusyairī, Ibnu al-Jauzī, Ibnu al-Khaldūn, dan lain-lain. Lihat; 'Irfān 'Abdulḥamīd Fattāḥ, *Nasy'ah al-Falsafah ash-Shūfīyah wa Tathawwuruhā*, Beirut: Dār al-Jaiḥ, 1413 H/1993 M, hal. 117-128, Muḥammad Galāb, *at-Tashawwuf al-Muqārin*, Mesir: Makhtabah an-Nahdhah, t.th, hal. 26-27.

³⁷ Pandangan yang menyatakan tasawuf berasal dari luar akibat pengaruh agama lain umumnya berasal dari para orientalis, seperti James William Gaham, Ignaz Goldziher dan lain-lain. Para sarjana Eropa modern telah mengkaji mistik Islam secara konsisten sebagai bagian tersendiri yang mereka sebut dengan sufisme sebagai satu mazhab pemikiran atau ideologi. Menurut beberapa sarjana, sufisme merupakan tradisi Islam yang muncul dipengaruhi oleh dunia luar Islam. Tradisi ini memberikan satu pemahaman yang berbeda terhadap gambaran mereka tentang Islam yang ketat dan legalistik. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh sebagian para pembaharu dan modernis Islam. Sufisme dianggap sebagai pengaruh asing yang didesakkan ke dalam tradisi Islam. Spiritualitas sufi dianggap sebagai sesuatu yang irasionalitas. Berbeda dengan pandangan ini, mayoritas pakar muslim dan beberapa kalangan dari orientalis, khususnya para pakar mistik modern berpandangan bahwa tasawuf murni berasal dari ajaran Islam, bukan pengaruh dari agama lain yang digali dari Al-Qur'an dan Sunnah. Lihat, Michael A. Sells (ed.) *Sufisme Klasik; Menelusuri Tradisi Teks Sufi*, diterjemahkan oleh Slamet Riyadi dari judul *Early Islamic Mysticism*, Bandung: Mimbar Pustaka, 1424 H/2003 M, hal. 28-29, Isma'il Faruqī, *Cultural Atlas of Islam*, New York; Macmillan, 1986, hal. 45, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 52.

Yapono membagi perkembangan tafsir sufi yang ia istilahkan dengan tafsir simbolik menjadi tiga fase; fase pra kodifikasi, fase kodifikasi dan fase modern kontemporer. Tafsir simbolik menurut penelitian Abdurrahim Yapono secara praktis telah ada pada masa awal-awal Islam yakni pada zaman Nabi dan sahabat. Nabi Muhammad adalah orang pertama yang menjelaskan makna isyarat Al-Qur'an sesuai dengan kapasitas beliau sebagai penjelas wahyu. Langkah nabi, diikuti oleh sebagian sahabat dan tabiin. Hanya saja pada masa ini penafsiran sufistik masih berupa penjelasan sahabat tentang makna penggalan ayat-ayat tertentu. Seperti penafsiran Ibnu 'Abbâs terhadap ayat, *izâ jâ'a nashrullâh wal-fath*, ayat pertama surah an-Nashr sebagaimana dimuat al-Bukhârî dalam kitab *Shâhihnya*:

عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُدْخِلُنِي مَعَ أَشْيَاحِ بَدْرٍ، فَكَانَ بَعْضُهُمْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ، فَقَالَ: لِمَ يُدْخِلُ هَذَا مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءَ مِثْلَهُ؟! فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ عَلِمْتُمْ! فَدَعَانِي ذَاتَ يَوْمٍ فَأَدْخَلَنِي مَعَهُمْ، فَمَا رَأَيْتُ أَنَّهُ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ، قَالَ: مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: 1]؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَمْرًا نَحْمَدُ اللَّهَ وَنَسْتَغْفِرُهُ إِذَا نُصِرْنَا وَفُتِحَ عَلَيْنَا. وَسَكَتَ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا. فَقَالَ لِي: أَكْذَلِكَ تَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ؟ فَقُلْتُ: لَا. قَالَ: فَمَا تَقُولُ؟ قُلْتُ: هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَ لَهُ، قَالَ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: 1]، وَذَلِكَ عَلَامَةٌ أَجَلِكَ: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: 3] فَقَالَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَقُولُ³⁸.

Ibnu 'Abbâs berkata, suatu ketika 'Umar bin al-Khattâb membawaku masuk berkumpul bersama para pemuka perang Badar. Sebagian mereka berkata, "Mengapa engkau membawa pemuda ini masuk bersama kita, padahal kita memiliki anak-anak yang sebaya dengannya?" Umar menjawab, sesungguhnya dia adalah orang yang telah kalian kenal. (Ibnu 'Abbâs melanjutkan ceritanya) Pada suatu hari 'Umar mengundang mereka dan mengajakku bergabung dengan mereka. Aku lihat tujuan dia membawaku adalah untuk memperlihatkan (ilmu atau kelebihanku) pada mereka. 'Umar bertanya kepada mereka, "bagaimana pemahaman kalian tentang firman

³⁸ al-Bukhârî, *Shâhih al-Bukhârî, Kitâb al-Magâzî, bâb Manzîl an-Nabî Yaum al-Fath*, hadis no. 3.956..., hal. 1563. Riwayat ini sering dijadikan legitimasi penafsiran esoterik bagi sebagian kalangan dalam Islam. Menurut mereka tradisi penafsiran makna batin Al-Qur'an telah dimulai dari zaman rasulullah dan sahabat. Dengan demikian, metode ini diperkenankan dan sangat urgen untuk menyingkap makna Al-Qur'an, khususnya yang tidak bisa dijelaskan hanya lewat penafsiran tekstual.

Allah (apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan. Dan kamu lihat manusia masuk agama Allah secara berbondong-bondong sampai akhir surah). Sebagian mereka menjawab, "Kita diperintahkan memanjatkan puji dan memohon ampunan kepada Allah ketika Allah memberi pertolongan dan kemenangan kepada kita". Sebagian lain menjawab, "Kami tidak tahu". Atau tidak mengatakan apa-apa. Umar lalu bertanya kepadaku, wahai Ibnu 'Abbâs seperti itukah pendapatmu". Aku menjawab, "Bukan". Umar bertanya lagi, "Lalu apa pendapatmu". Aku menjelaskan, "Itu adalah ajal rasulullah yang diberitahukan Allah kepadanya. Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan, yakni fathu mekah, maka itu adalah tanda ajalmu. Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan minta ampunlah kepadaNya, karena sesungguhnya Dia maha menerima taubat". (mendengar jawabanku) Umar berkata, "Pemahamanku tentang ayat ini seperti apa yang engkau ketahui atau pahami".

Riwayat Ibnu 'Abbas ini menunjukkan bahwa pada zaman sahabat penafsiran simbolik dengan menggunakan pendekatan isyarat telah dilakukan oleh sahabat-sahabat tertentu seperti Ibnu 'Abbas, Ali bin Abî Thâlib, Ibnu Mas'ûd dan lain-lain. Tafsir sufi mulai dibukukan dalam kitab tafsir tertentu pada abad ke-2 Hijriah. Menurut Musâ'id Muslim sebagaimana dikutip oleh Abdurrahim, tafsir sufi pertama yang dibukukan adalah karya al-Hârîts bin Asad al-Muhâsibî al-Basrî al-Bagdâdî (165-234 H). Karya ini terbatas pada penafsiran ayat-ayat yang bertemakan zuhud. Selanjutnya pada abad ke-3, baru muncul kitab tafsir yang memuat seluruh surah Al-Qur'an berjudul *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karangan Sahl at-Tustarî (w. 282 H). Langkah Sahl at-Tustarî diikuti oleh tokoh sufi berikutnya. Tafsir sufi terus bermunculan sampai abad XIII H. Menurut Abdurrahim Yapono, pada abad XIV sampai zaman kontemporer, tafsir sufi tidak lagi ditulis dalam satu kitab khusus. Coraknya mementingkan aspek spiritual dan intelektual. Penafsiran sufistik banyak ditemukan dalam kitab tafsir *tahlîfî* dan *maudhûfî*.³⁹

Berbeda dengan Abdurrahim yang membagi perkembangan tafsir sufi menjadi tiga fase, Alexander D. Knysh mengelompokkan

³⁹ Disarikan dari perkembangan tafsir sufi yang dijelaskan Abdurrahim dalam disertasinya. Lihat selengkapnya dalam Abdurrahim Yapono, *'Abdulkarîm al-Qusyairî...*, hal. 117-132. Periode ini tampaknya melihat perkembangan penafsiran simbolik secara umum, baik dikarang oleh pakar tasawuf maupun tidak. Hal ini terlihat dari uraian Abdurrahim Yapono tentang perkembangan tafsir simbolik pada era kontemporer. Disini, Abdurrahim memasukkan Wawasan Al-Qur'an karangan Muhammad Quraish Shihab sebagai contoh dari kitab-kitab yang memuat penafsiran simbolik. Hemat penulis, kitab tafsir ini tidak bisa dimasukkan ke dalam kelompok tafsir sufi, hanya karena memuat penafsiran simbolik. Sebab, pengarang kitab tidak menghususkan kitabnya untuk menjelaskan makna esoterik Al-Qur'an dengan menggunakan *ma'rifah kasyfiyah*.

perkembangan tafsir sufi kedalam dua fase; *pertama*, fase kemunculan dan perkembangan awal tafsir sufi; *kedua* fase perkembangan dan kemapanan tafsir sufi (abad V-VII H/XI-XII). Dalam menjelaskan sejarah tafsir sufi, Alexander memulainya dari sejak tafsir sufi awal ditulis. Menurutnya, karya tafsir sufi terawal ditulis master sufi ternama dari Nisyapur, Abû ‘Abdurrahmân as-Sulamî (w. 412 H) dengan judul *Haqâ’iq at-Tafsîr*. Tafsir as-Sulamî kemudian menjadi landasan bagi tafsir sufi selanjutnya. Hasil kajian Alexander ini, tentunya berbeda dengan pendapat para pengkaji tasir yang bercorak tasawuf lainnya. Menurut beberapa pakar, tafsir sufi pertama ditulis oleh Sahl at-Tustarî dengan judul *Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm*.⁴⁰ Sedangkan *Haqâ’iq at-Tafsîr* dikarang oleh as-Sulamî pada abad ke-4 setelah masa at-Tustarî. Tanpaknya alasan Alexander menjadikan *Haqâ’iq at-Tafsîr* sebagai tafsir sufi terawal, karena kitab ini merupakan himpunan pendapat atau tafsir para sufi besar yang hidup pada abad ke 2 Hijriah seperti Hasan al-Bashrî (w. 110 H/728 M), Ja‘far ash-Shâdiq (w. 148/765 M), Sufyân at-Tsaurî (w. 161 H/ 778 M) dan ‘Abdullâh bin Mubârak (w. 181 H/797 M).⁴¹ Periodisasi lebih sistematis dan terperinci ditulis oleh Alan Godlas. Tokoh orientalis ini menjelaskan sejarah perkembangan tafsir sufi dalam lima fase;⁴²

1. Fase formatif (abad II-IV H/VIII-X M). Fase ini terbagi menjadi dua tahap; pertama dimulai dari tiga tokoh utama, Hasan al-Bashrî (w. 110 H/728 M), Ja‘far ash-Shâdiq (148 H/765 M), dan Sufyân as-Saurî (w. 161 H/778 M), dan kedua dimulai pada masa as-Sulamî pada abad ke IV H.
2. Fase kedua (abad V-VII H/XI-XIII M). Fase ini mencakup tiga varian tafsir sufi yang berbeda; tafsir sufi moderat, tafsir sufi yang mensyarah Tafsir as-Sulamî dan tafsir sufi berbahasa Persia.

⁴⁰ Pernyataan ini misalnya dikemukakan oleh Ignaz Goldziher. Menurut Goldziher, *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhîm* merupakan tafsir sufi terawal yang sangat menonjol. Pengarang kitab ini, Sahl at-Tustarî telah berhasil meletakkan dasar-dasar dan metode penafsiran dengan pendekatan tasawuf. Metode tersebut kemudian diikuti oleh tokoh sufi selanjutnya seperti as-Sulamî dengan menyusun kitab *Haqâ’iq at-Tafsîr*. Lois Masssignon juga menyebut *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhîm* sebagai karya tafsir sufi tertua. Lihat; Ignaz Goldziher, *Mazâhib at-Tafsîr al-Islamî...*, hal. 259, Masssignon, *The Passion of Hallâj Mystic...*, hal. 22.

⁴¹ Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan; Sentralitas Al-Qur’an dalam Tasawuf*, diterjemahkan oleh Faried F. Saenong dari judul “*Sufism and The Qur’an*”, dalam *Jurnal Studi Al-Qur’an*, vol. II, No. 1, 2007.

⁴² Pembagian periodisasi tafsir sufi ini ke dalam lima fase merupakan kesimpulan Alan Godlas setelah membaca uraian tentang perkembangan tafsir sufi yang dipaparkan oleh Bowring. Lihat Alan Godlas, “*Sufism*” dalam Andrew Rippin (ed.), *The Blackwall Companion to the Qur’an*, Blackwell Publishing, 2006, hal. 350-360.

3. Fase Tafsir Mazhab Sufi (abad VII-VIII H/XIII-XIV M). Pada fase ini muncul dua mazhab sufi yakni, mazhab *kubrawiyyûn* dan mazhab Ibnu 'Arabî.
4. Fase Turki Usmani (abad IX–XII H/ XV–XVIII M). Fase ini menampilkan beberapa kitab tafsir yang ditulis di India pada masa kekhalifahan Turki Usmani.
5. Fase Kelima (abad XIII H/XIX M- sekarang)

Dilihat dari periodisasi ini, tampak Alan Godlas tidak hanya mendeskripsikan perkembangan tafsir sufi dari abad ke abad, namun juga menjelaskan ciri khas atau karakteristik penafsiran sufistik pada setiap fase. Hanya saja, dalam menamakan fase-fase tersebut, Alan Godlas tidak menggunakan satu kriteria dan tidak konsisten dalam menjelaskan karakteristik setiap fase. Pada kajian ini, penulis menggabungkan beberapa pandangan ulama dan pakar tasawuf untuk melihat perkembangan tafsir sufi dalam diskursus tafsir Al-Qur'an. Bila dilihat dari karakteristik tafsir sufi yang disusun pada setiap abad dan dihubungkan dengan perkembangan ilmu tasawuf dalam kajian keislaman, sejarah perkembangan tafsir sufi bisa dibagi menjadi tiga fase; *Pertama*, Fase pembentukan dan pertumbuhan. Perkembangan tafsir sufi pada fase ini mencakup perkembangan tafsir sufi sebelum kodifikasi dan masa kodifikasi awal. *Kedua*, masa perkembangan. Pada fase ini, tafsir sufi telah memuat seluruh ayat dan surah Al-Qur'an. Di antara tafsir sufi yang dikarang pada fase ini tidak hanya menekankan aspek esoterik Al-Qur'an, namun juga menjelaskan aspek eksoterik Al-Qur'an seperti bahasa, hukum, *sabab nuzûl*, dan lain-lain. *Ketiga*, fase spesifikasi dan kemapanan. Pada fase ini, berkembang dua aliran dalam tasawuf, *akhlaki* dan *falsafi*. Tokoh-tokoh sufi tidak hanya berasal dari kalangan sunni, namun juga dari kalangan syiah. Hal ini berimplikasi pada munculnya dua corak tafsir sufi, *at-tafsîr ash-shûfî al-isyârî/al-faidhî* dan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*.

Kembali ke awal, menurut Abdurrahim Yapono dalam disertasinya bahwa perkembangan tafsir sufi dalam dijelaskan dalam beberapa fase:

1. Fase Pembentukan dan Pertumbuhan (abad I-IV H/VII-X M)

Secara praktis, penafsiran yang menyingkap aspek batin Al-Qur'an telah ada semenjak abad pertama hijriah.⁴³ Rasul mengajarkan kepada

⁴³ Contoh penafsiran ini telah disebutkan di halaman sebelumnya. Lihat hal. 51 Kalangan sufi meyakini bahwa Nabi Muhammad sebagai petunjuk lahir dan batin. Tasawuf bersumber dari nabi sendiri. Dia merupakan mata rantai pertama dalam rangkaian rohani tasawuf. Nabi Muhammad dipandang sebagai manusia sempurna, sebab dan tujuan penciptaan, sahabat Allah, dan contoh tauladan bagi umatnya. Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam, ...*, hal 26-27.

beberapa orang sahabat makna-makna batin Al-Qur'an. Hanya saja proses pengajaran tersebut disebut bersifat rahasia dan tertutup sehingga sulit menemukan riwayat dari nabi yang secara redaksional menjelaskan dimensi batin Al-Qur'an.⁴⁴

Sebelum masa kodifikasi, tafsir sufi masih berbentuk komentar atau penafsiran beberapa tokoh atas ayat-ayat tertentu.⁴⁵ Misalnya penafsiran al-Hasan al-Bashrî terhadap surah al-Muddatstsir/74: 4

وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ ﴿٤﴾

Pakaianmu hendaklah engkau bersihkan. (al-Muddatstsir/74: 4)

Hasan al-Bashrî menafsirkan ayat ini dengan, “dan akhlakmu hendaklah engkau percantik”.⁴⁶ Tafsir sufi mulai dibukukan pada abad ketiga hijriah. Tafsir sufi yang dikarang pada fase ini belum memuat seluruh ayat Al-Qur'an, sekalipun telah mencakup seluruh surah Al-Qur'an. Menurut Alexander D. Knysh, sejak awal kemunculannya, tafsir sufi sangat esoteris dan esoterik. Pada prakteknya, meninggalkan arus utama metode konvensional yang terfokus pada penjelasan aspek hukum, sejarah, filologi dan teologi. Tema-tema tafsir sufi generasi awal sangat luas dan sulit diringkas. Penafsiran sufistik biasanya berhubungan dengan kosmologi mistik, eskatologi, dan berbagai tantangan yang dihadapi jiwa manusia dalam perjalanannya menuju kedekatan dengan Allah.⁴⁷

⁴⁴ Ibnu ‘Abbâs dalam sebuah riwayat pernah mencari makna batin ayat;

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...

Allah yang menciptakan tujuh langit dan dari (penciptaan) bumi juga serupa... (ath-Thalâq/65: 12)

Setelah menyelami makna batin ayat tersebut, Ibnu ‘Abbâs kembali dan berkata di hadapan orang banyak, “Seandainya kukatakan kepada kalian arti ayat ini, seperti yang diartikan nabi, kalian pasti akan merajamku.” Lihat Seyyed Hossen Nasr, *Ideas and Realities of Islam...*, hal. 34.

⁴⁵ Munculnya penafsiran sufistik pada fase ini seiring dengan perkembangan tasawuf. Pada abad I dan II hijriah, muncul sikap asketisme (zuhud) yang dipandang sebagai pengantar kemunculan tasawuf. Pada fase ini terdapat beberapa tokoh yang memusatkan dirinya pada ibadah dan menjalankan konsepsi asketis dalam kehidupan. Di antara tokoh yang terkenal pada masa ini adalah Hasan al-Bashrî (w. 110 H). Lihat Muhammad Solihin dan Rosehan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.

⁴⁶ Abdurrahim Yaponu, *‘Abdulkarîm al-Qusyairî dan Sumbangannya dalam Tafsir Simbolik*, hal. 117.

⁴⁷ Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan...*, hal. 79. Penafsiran yang terkait dengan eskatologi misalnya penafsiran at-Tustarî terhadap ayat 21 surah al-Insân;

...وَسَقَنَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾

Metode penyajian tafsir sufi periode awal menurut Michael A. Sell mengikuti gaya susunan Al-Qur'an yang tidak linear dan tidak naratif. Dari satu pembahasan atau satu tema, bisa meloncat ke tema atau pembahasan lain yang terkadang tidak berhubungan. Penafsirannya diawali dengan penyebutan satu kata kunci dari Al-Qur'an, kemudian diikuti dengan tafsir atas kata-kata tersebut. Para pembaca diharapkan bisa mengetahui dari makna kata atau frase itu makna keseluruhan bagian lain. Selain itu, tafsir sufi juga memainkan beberapa istilah teknis yang penting dalam tasawuf untuk menjelaskan makna ayat sehingga sulit dipahami.⁴⁸

Tafsir Al-Qur'an pertama yang bercorak sufistik ditulis oleh Sahl at-Tustarî pada abad ketiga Hijriah berjudul *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*.⁴⁹ Sekalipun memuat semua surah Al-Qur'an, namun kitab ini tidak menjelaskan tafsir seluruh ayat. Penulisnya hanya memilih ayat-ayat tertentu dalam satu surah untuk ditafsirkan. Misalnya, ketika menafsirkan surah al-Baqarah, Sahl hanya memilih 56 ayat dari 286 ayat yang ada. Di dalamnya penafsiran esoterik dan eksoterik masih bercampur. Terkadang at-Tustarî hanya menjelaskan makna leksikal ayat, tanpa menyebut makna esoteriknya. Seperti penafsiran ayat; *innâ fis-samâwâti wal-ardhi la'âyâtîl likmu'minîn* (al-Jâtsiyah/45: 3), at-Tustarî menyatakan, "tanda-tanda bagi orang yang mempunyai keyakinan di dalam hatinya, dia menjadikan ayat-ayat kauniah sebagai bukti adanya Pencipta." Dalam tafsir ayat ini, at-

...dan Tuhan mereka memberi minum kepada mereka dengan minuman yang bersih. (al-Insân/76: 21)

Sahl menjelaskan bahwa Allah melarang hamba-hamba-Nya meminum khamar dunia, karena ia bersifat kotor dan mengotori orang yang meminumnya dengan gelimang dosa. Hal ini berbeda dengan khamar surga, yang bersifat bersih dan membersihkan orang yang meminumnya dari segala kekotoran dan memberikan kelayakan bagi mereka tinggal di tempat yang suci pada saat mereka menyaksikan Tuhannya yang maha mulia.

⁴⁸ Kesimpulan ini didapatkan Michael A. Sell setelah mengkaji dua kitab tafsir sufi tertua, yakni; Tafsir *Imam Ja'far* dan *Tafsir al-Tustarî*. Gaya penyajian tafsir sufi yang tidak linear, dimana dalam menjelaskan satu istilah bisa melompat pada istilah lain, membuat tafsir dengan corak tasawuf ini sulit dipahami oleh pembaca umum. Terlebih, istilah-istilah tasawuf yang digunakan dalam penafsiran membutuhkan kemampuan ekstra untuk bisa mencernanya. Lihat Michael A. Sell (ed.), *Sufisme Klasik...*, hal. 88-93. Untuk bisa memahami istilah-istilah tersebut para pengkaji tasawuf dewasa ini bisa merujuk ke buku-buku ensiklopedi tasawuf yang telah disusun oleh para pakar tasawuf.

⁴⁹ Banyak artikel yang ditulis, baik oleh orientalis, maupun pengkaji tasawuf di kalangan umat Islam terkait tafsir at-Tustarî. Umumnya para penggiat kajian tasawuf menempatkan tafsir ini sebagai kitab tafsir pertama yang ditulis oleh seorang sufi. Corak sufistik dalam tafsir ini tanpak dari penjelasan makna batin yang dikemukakan pengarangnya. Muni' 'Abdulhalîm Mahmûd memasukkan tafsir ini kedalam kelompok tafsir sufi yang diterima (*al-maqbûl*). Lihat, Muni' 'Abdulhalîm Mahmûd (selanjutnya disebut Mahmûd), *Manâhij al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dâr al-Kutub lil-Mishr, 1421 H/2000 M, hal. 33.

Tustarî hanya menyebutkan makna tekstual ayat, dan tidak menjelaskan makna batinnya.⁵⁰

Sebaliknya, dalam beberapa penafsiran, at-Tustarî hanya menampilkan makna esoterik ayat dan tidak menyebutkan makna eksoteriknya. Misalnya, ketika menafsirkan ayat;

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾

Sungguh, Kami telah memberikan kepadamu kemenangan yang nyata. (al-Fath/48: 1).

Kemenangan dalam ayat ini ditafsirkan at-Tustarî dengan rahasia-rahasia ilmu dalam hati manusia sehingga dia bisa melihat dengan jelas tanda-tanda kebesaran Allah. Di antara ilmu-ilmu tersebut adalah cinta dan kesempurnaan nikmat.⁵¹

Kedua model penafsiran ini kadang dipadukan oleh at-Tustarî. Dia tidak hanya menjelaskan makna eksoterik ayat, juga menjelaskan makna esoteriknya. Metode ini yang banyak ditemukan dalam kitab tafsirnya. Sahl at-Tustarî kerap memadukan aspek naqli dengan rasio, atau antara riwayat dan pemahaman ijthadi, dalam harmoni pemikiran yang padu ketika menuangkan gagasan mistiknya. Beliau disebut sebagai peletak dasar metodologi penafsiran sufistik yang menjadi acuan bagi mufasir sesudahnya.⁵²

Tokoh sufi lain yang sezaman dengan at-Tustarî yang memberikan sumbangan besar pada tradisi penafsiran sufistik adalah al-Hakîm at-Tirmidzî (w. 298/230 H). Sekalipun, bukan seorang penafsir dalam artian ketat seperti at-Tustarî, at-Tirmidzî memberikan telaah bahasannya atas istilah-istilah Al-Qur'an yang didukung oleh suatu analisis pengalaman spiritual. Dalam karyanya yang berjudul *al-Furûq wa Man at-Tarâduf*, at-Tirmidzî menjelaskan kemustahilan sinonim (*at-tarâduf* atau *an-nazhâ'ir*) dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an. Tiap-tiap kata berbeda dari yang lain

⁵⁰ at-Tustarî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, hal. 244

⁵¹ at-Tustarî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, hal. 250.

⁵² Sekalipun tidak merumuskan secara teoritis, namun dalam tataran praktis, Sahl at-Tustarî menekankan tiga kriteria yang harus diperhatikan dalam menafsirkan ayat secara metaforis yakni; *pertama*, dalam mengungkap makna esoterik, harus bertolak dan berpedoman pada makna eksoterik. Oleh karena itu mufasir harus tetap berpegang pada kaedah bahasa Arab; *kedua*, makna batin bisa diperoleh setelah mengetahui makna lahir suatu lafal; *ketiga*, Mengungkap makna yang tersembunyi dibalik suatu makna suatu lafal merupakan upaya menyingkap makna yang dikehendaki oleh Allah, sehingga harus didukung oleh penjelasan ayat lain atau hadis nabi yang dijadikan argumen terhadap makna yang dihasilkan. Ketiga kriteria ini bisa dilihat dalam aplikasi penafsiran Sahl at-Tustarî dan penjelasannya seputar level makna Al-Qur'an dalam muqadimmah kitabnya. Tafsir-tafsir sufi berikutnya umumnya merujuk pada metode penafsiran at-Tustarî tersebut.

dalam nuansa psikologinya, walau kelihatan sama. Setiap kata memiliki sisi-sisi makna atau aspek-aspek (*wujûh*) yang berbeda. Masing-masing berkaitan melalui suatu pengertian dasar tempat aslinya. Segenap makna adalah keadaan-keadaan spiritual (*ahwâl*) yang berasal dari suatu tindakan dasar dan memancar dalam urutan hierarkis kesatuan menuju kemajemukan.⁵³

Salah satu kontribusi al-Hakim dalam bidang tafsir adalah karyanya yang berjudul *Tahshîl Nazhâ'ir al-Qur'ân*. Kitab ini, tidak hanya memuat penjelasan tentang kemustahilan sinonim, juga berisi penafsiran-penafsiran makna esoterik Al-Qur'an. *Tahshîl Nazhâ'ir al-Qur'ân* ditulis secara sistematis berdasarkan beberapa istilah Al-Qur'an untuk kemudian disertai makna iyaratnya. Pendekatan umum yang dipakai oleh al-Hakim at-Tirmidzî dalam penafsiran sufistiknya adalah mengemukakan makna asli kata terlebih dahulu, setelah itu kata-kata yang berdekatan maknanya, atau yang selama ini dianggap sinonim, lalu dilakukan analisis perbedaan antara kata-kata tersebut, walaupun perbedaannya sedikit.

Salah satu contoh kata yang ditafsirkan oleh al-Hakim at-Tirmidzî adalah kata *al-hudâ*. Kata *al-hudâ* dalam Al-Qur'an memiliki 18 kemungkinan makna (*wujûh*), tetapi tetap saja makna asli satu, yaitu kecenderungan (*al-ma'îl*). Disebutkan *raitu fulânân yatahadî fi masyyatihî*, artinya condong atau cenderung. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman, *innâ hudnâ ilaika* (al-A'râf/7: 156), artinya aku cenderung. Dinamakan *hidâyah*, karena sebab membuat hati cenderung kepada yang memberi hidayah. Hati adalah pemimpin anggota tubuh, apabila Allah menunjuki hati kepada cahaya-Nya, maka hati tersebut akan cenderung kepada cahaya Allah tersebut. Setelah menguraikan makna asli dari kata *al-hudâ*, al-Hakim at-Tirmidzî menguraikan makna 18 term yang dianggap sinonim dari kata ini, seperti *al-bayân*, *ad-dîn*, *al-islâm*, *at-tauhîd*, *al-bashîrah*, dan lain-lain dengan mengurai sisi perbedaan dari tiap kata. *al-Hudâ* dinamakan *islâm*, sebab hati apabila telah cenderung kepada kepada penjelasan yang telah diberikan Allah dengan cahaya ilmu-Nya, maka hamba akan patuh dan menyerahkan diri. Dinamakan dengan *ad-dîn*, sebab hati bila telah cenderung pada cahaya Allah, maka ia akan berhutang atau tunduk kepada Allah.⁵⁴

Pada abad ke IV H muncul kitab tafsir sufi kedua *Haqâ'iq at-Tafsîr* karya Abû 'Abdurrahmân as-Sulamî. Berbeda dengan metode at-Tustarî, as-

⁵³ Habil, *Traditional Esoteric...*, hal. 31.

⁵⁴ Kitab ini memuat makna 81 term dalam Al-Qur'an. Di antaranya, *al-hudâ*, *al-kufî*, *asy-syirk*, *as-sûq*, *az-zînâ*, *al-libâs*, dan lain-lain. Dalam menjelaskan makna kata-kata tersebut, al-Hakim at-Tirmidzî menjelaskan makna dasar kata kemudian menyebutkan *nazhâ'ir*-nya. Al-Hakim at-Tirmidzî, *Tahshîl Nazhâ'ir al-Qur'ân*, tahkik: Husnî Nashr, t.tp: t.p: 1389 H/1969 M, hal. 19-21.

Sulamî memilih ayat-ayat tertentu dalam setiap surah yang ditafsirkan secara isyârî, tanpa mencantumkan makna lahirnya. Dalam menyusun kitab tafsirnya, as-Sulamî mengutip pendapat tokoh sufi sebelumnya, yaitu al-Junaid (w. 298 H), al-Hallâj (w. 309 H), dan Ibnu ‘Athâ’ (w. 309 H), selain itu tokoh sufi lainnya yang banyak dikutip pernyataannya adalah al-Hasan al-Bashrî, Imam Ja‘far, Dzu an-Nûn al-Mishrî dan at-Tustarî. Dalam pandangan as-Sulamî, belum ada tafsir yang komprehensif-yang mencakup cara sufistik dalam memahami Al-Qur'an- yang telah dihasilkan. Atas dasar itu, ia berusaha menghimpun secara sistematis komentar dan ungkapan terkait yang bisa ditemukan, baik secara lisan tertulis, dan mengorganisasi materi-materi tersebut sesuai susunan penafsiran Al-Qur'an secara berurutan.⁵⁵

Dapat dikatakan *Haqâ'iq at-Tafsîr* merupakan kumpulan pernyataan atau tafsiran tokoh-tokoh sufi sebelumnya. Inilah mungkin yang menyebabkan Alexander D. Knysh menjadikan karya as-Sulamî ini sebagai tafsir sufi terawal.

Gerhard Bowering menjelaskan, dalam *Haqâ'iq at-Tafsîr* ditemukan dua kategori penafsiran yang disebut as-Sulamî dengan *âyât dan aqwâl*. *Âyât* bermakna keterangan dan uraian interpretatif terhadap frasa Al-Qur'an. Adapun *aqwâl*, berarti adalah ungkapan-ungkapan sufi tentang topik tertentu yang diperoleh dari sebuah term kunci yang dihasilkan frasa-frasa tersebut. Dalam mengumpulkan item-item tersebut, as-Sulamî menempuh metodologi yang sangat cermat. Ia meniadakan materi yang bersifat anekdot dari uraian Al-Qur'an dan hanya memasukkan ungkapan yang menurutnya sufistik murni dalam pembacaan Al-Qur'an (*al-hurûf*), dan dipahami sebagai ekspresi-ekspresi yang dituliskan dalam bahasa ahli hakikat.⁵⁶

⁵⁵ as-Sulamî, *Haqâ'iq Tafsîr*, vol. 1..., hal. 19-20. Dalam pengantar karya magnum opus-nya, *as-Sulamî* menyatakan,

Dalam menyingkap makna Al-Qur'an, di kalangan praktisi ilmu eksoterik (*al-ulûm azh-zhawâhir*) yang mengumpulkan sejumlah karya yang terkait dengan Al-Qur'an, seperti faidah Al-Qur'an, *qirâ'at, tafsîr, musykilât, ahkâm, i'râb, lugah, mujmal wa mufashshal, nâsikh wa mansûkh*, dan lain-lain-tidak ada satu pun yang peduli mengumpulkan pemahaman terhadap diskursus (*khitâb*) yang sesuai dengan bahasa *ahl al-haqîqah*, kecuali tafsiran beberapa ayat yang disandarkan kepada Ibnu ‘Abbâs bin ‘Athâ' dan Ja‘far bin Muḥammad, namun tidak disusun secara sistematis, oleh karena saya memohon kepada Allah agar dapat mengumpulkannya dan menyusunnya secara sistematis sesuai dengan kemampuanku berdasarkan urutan surah.

⁵⁶ G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin: t.p, 1980, hal. 111.

Berbeda dengan at-Tustarî, yang memadukan antara makna eksoterik dan esoterik Al-Qur'an, as-Sulamî hanya memuat penafsiran esoterik dalam karya tafsirnya.⁵⁷

Karya agung ini banyak menuai kritikan dari para ulama. al-Wâhidî menyatakan bahwa siapa yang meyakini tulisan itu sebagai tafsir, ia sesungguhnya telah kafir. Menurut adz-Dzahabî sebab tidak diterimanya karya as-Sulamî ini, karena dalam penyusunannya penulis banyak mencantumkan penafsiran bathiniyyah.⁵⁸

Ibnu Taimiyyah menyebut tafsirnya sebagai sebuah kedustaan, sebab apa yang dikatakan pengarang, bahwa riwayat yang dia kutip berasal dari Ja'far pada dasarnya adalah sebuah kedustaan (sebab dia tidak meriwayatkan langsung dari Ja'far) seperti kedustaan yang dilakukan oleh pihak-pihak lain terhadap Ja'far.⁵⁹

Menurut 'Abdulḥalîm Maḥmûd, tafsir as-Sulamî tidak bisa dikategorikan sebagai tafsir yang menyimpang, hanya karena tidak menjelaskan makna lahir dan terfokus pada makna batin saja. Sebab, makna esoterik yang dipaparkan oleh as-Sulamî tidak bertentangan dengan aspek syariat dan pendapat para sufi yang mu'tabar. Ia hanyalah isyarat yang ditemukan oleh seorang sufi ketika membaca dan memahami Al-Qur'an yang berisikan tuntunan untuk membersihkan hati dan mendekatkan diri dengan sang khaliq.⁶⁰

Tidak disebutkannya tafsir eksoterik dalam karyanya, bisa jadi karena anggapan as-Sulamî bahwa penjelasan tersebut telah banyak diungkapkan oleh para mufasir dalam kitab tafsir mereka. Berbeda dengan

⁵⁷ Penilaian ini dikemukakan di antaranya oleh adz-Dzahabî. Menurutnya tafsir al-Sulamî hanya memuat penafsiran esoterik ayat. Bila ditelisik pada kitab tafsir as-Sulamî, kesimpulan al-Dzahabî ini tidak sepenuhnya benar. Sebab, dalam beberapa penafsiran ayat, al-Sulamî juga menyertakan makna eksoterik ayat, sebelum menjelaskan makna esoteriknya. Misalnya penafsiran ayat;

Menurut al-Sulamî dengan mengutip pendapat sebagian ulama, melakukan perjalanan di muka bumi adalah sunat bagi orang-orang yang bisa menjadikan apa yang terbentang di alam semesta sebagai tanda keberadaan dan kekuasaan Allah. Setelah menjelaskan makna dan hukum mengadakan perjalanan di muka bumi, al-Sulamî mengemukakan maksud perjalanan bagi ahli hakikat. Perjalan di muka bumi tidak hanya melibatkan anggota fisik (tubuh), namun juga hati. Seorang murid berjalan dengan badannya, guru dengan hatinya, ahli mahabah dengan ruhnya dan seorang arif berjalan dengan sirrnya. Lihat as-Sulamî, *Ḥaqâ'iq at-Tafsîr*, vol. 2, hal. 123.

⁵⁸ adz-Dzahabî, *Tadzkiarah al-Huffâzh*, vol. 3..., hal. 1046.

⁵⁹ Ibnu Taimiyyah, *Minhaj as-Sunnah*, vol. 4..., hal. 155, Az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, vol. 2..., hal. 171, as-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, vol. 3..., hal. 464.

⁶⁰ Maḥmûd, *Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal. 75.

makna batin yang jarang diungkapkan. Seperti dijelaskan sendiri oleh as-Sulamî dalam pengantar tafsirnya.

Bila ditelesuri kitab *Haqâ'iq at-Tafsîr* dengan menyisirnya satu-satu, kitab ini juga tidak bisa disimpulkan sebagai kitab yang hanya memuat penafsiran esoterik dan tidak mencantumkan satu pun tafsir eksoteriknya. Sebab, terkadang as-Sulamî juga mengutip tafsir eksoterik ayat secara ringkas.

2. Fase Perkembangan (abad V-VII H/XI-XIII M)

Tafsir sufi yang ditulis pada fase ini menurut Bowering dikelompokkan kedalam tiga varian yang berbeda; tafsir sufi moderat,⁶¹ tafsir sufi yang mensyarah Tafsir as-Sulamî dan tafsir sufi berbahasa Persia. Sebagian tafsir sufi yang ditulis pada fase ini berbeda dengan tafsir-tafsir sufi sebelumnya, dimana aspek bahasa, hukum dan sejarah juga terdapat di dalamnya. Karya-karya sufi Persia seperti ad-Dailamî (w. 593/1197) dan Ruzbihân Baqlî (w. 606 H/1209 M) menunjukkan tren lain dalam literatur tafsir sufi yang ditandai oleh visi-visi yang bersemangat dan ekstasi yang kuat yang ditafsirkan dalam kerangka metafisika berbasis Al-Qur'an. Meratanya kedua karakter ini dalam kedua karya tokoh tafsir sufi ini membuat Bowering menyebut mereka lebih esoterik dibanding tafsir-tafsir sufi moderat yang lahir pada fase ini.⁶²

Tafsir sufi yang berorientasi moderat atau syariah ditulis oleh al-Qusyairî, dan al-Gazâlî. Al-Qusyairî menulis karya tafsirnya berjudul *Lathâ'if al-Isyârât* pada abad V H (diselesaikan tahun 434 H).⁶³ Tafsir ini

⁶¹ Bila dilihat dari uraiannya, yang dimaksud oleh Bowering dengan tafsir moderat adalah kitab-kitab tafsir sufi yang memerhatikan aspek syariah. Karakteristik ini menurut penulis tidak hanya ditemukan pada abad V-VII hijriah. Pada abad sebelumnya mufasir sufi juga memerhatikan aspek syariah dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat ahkam. Tampaknya, alasan Bowering dalam menentukan karakteristik tafsir sufi pada fase ini dihubungkan dengan perkembangan ajaran tasawuf. Pada abad kelima, tasawuf cenderung mengalami pembaharuan. Tokoh-tokoh sufi berusaha mengembalikan tasawuf pada landasan Al-Qur'an dan Sunnah dengan memadukan hakikat dengan syariah. Mereka menolak para sufi yang mengajarkan *syathahât*, dan ajaran-ajaran yang menyebutkan adanya perpaduan antara sifat-sifat ketuhanan dengan sifat-sifat kemanusiaan. Pada abad ini lahir tokoh-tokoh tasawuf akhlaki atau salafi seperti al-Qusyairî, al-Gazâlî, al-Harawî, dan lain-lain. Muhammad Solihin, Ilmu Tasawuf..., hal. 66.

⁶² G. Bowering, *Sûfi Hermeneutic...*, hal. 257. Tafsir *'Arâ'is al-Bayân* secara mayoritas berisikan tafsir esoterik ayat. Ruzbihân Baqlî menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan ajaran-ajaran tasawuf yang terkait dengan tingkatan-tingkatan yang harus dilewati oleh seorang sufi (*maqâmat*) dan kondisi spiritual (*ahwâl*) yang dialami.

⁶³ al-Qusyairî tidak hanya menyusun tafsir yang bercorak sufistik, juga mengarang kitab tafsir eksoterik yang diperuntukkan bagi pembahasan masalah linguistik, hukum dan sejarah berjudul *at-Taisîr fî at-Tafsîr*. Hal ini membuktikan bahwa penafsir esoterik sejati

bisa disebut sebagai sebuah kitab tafsir sufi pertama yang memuat seluruh ayat Al-Qur'an. Diungkapkan dengan kalimat yang ringkas, mudah dipahami sehingga tidak membosankan pembaca.⁶⁴

Al-Qusyairî menjelaskan makna isyaratnya dengan cara *qiyâs* (analogi). Ungkapan yang biasa digunakan al-Qusyairî untuk menjelaskan makna batin teks adalah *al-isyârah minhâ* dan semisalnya.⁶⁵ Tafsir al-Qusyairî menggambarkan kesesuaian antara perkembangan gradual dari makna literal ke makna metaforik teks Al-Qur'an dan tahapan-tahapan spiritual sufi menuju Allah. Sesuai dengan namanya, kitab *Lathâ'if al-Isyârât* berisikan penjelasan atas isyarat-isyarat yang terdapat dalam Al-Qur'an berdasarkan penuturan ahli makrifah. Isyarat-isyarat ini, walau mengekspresikan hakikat, namun menurut al-Qusyairî tidak bertentangan dengan syariah. Sebab, syariat tanpa hakikat tidak dapat diterima, dan hakikat tanpa syariat tidak akan menghasilkan apa-apa.⁶⁶

Al-Qusyairî berupaya memadukan dua disiplin ilmu ini dalam penafsirannya. Seperti penafsiran *al-khamr* dalam ayat berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya." Dan mereka menanyakan kepadamu (tentang) apa yang (harus) mereka infakkan. Katakanlah, "Kelebihan (dari apa yang diperlukan)." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu memikirkan. (al-Baqarah/2: 219)

Al-Qusyairî memulai ulasannya dengan menyebutkan makna bahasa dari kata *al-khamr* (khamar). *al-Khamr* adalah sesuatu yang menutupi akal. Sebagaimana khamar haram dilihat dari zatnya atau hakikatnya, maka

juga ahli tafsir eksoterik. Seorang sufi, selain memiliki ilmu pengetahuan *mukâsyafah* juga ahli bahasa dan menguasai perangkat ilmu Al-Qur'an.

⁶⁴ Musâ'id Muslim Âlî Ja'far, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, t.tp: Dâr al-Ma'rifah, 1980 H, cet. 1, hal, 227.

⁶⁵ Abdurrahim Yaponu, *'Abdulkarîm al-Qusyairî...*, hal. 197-198.

⁶⁶ Mahmûd, *Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal. 89. Al-Qusyairî dikenal sebagai tokoh sufi yang berupaya mengembalikan ajaran tasawuf pada Al-Qur'an dan Sunnah dan berjasa dalam mengharmonikan antara syariah dan hakikat.

segala yang memabukkan juga hukumnya haram. Setelah menjelaskan makna ayat ini menurut perspektif ilmu fiqh, al-Qusyairî menjelaskan isyarat yang terkandung dalam ayat ini. Dia menuturkan, “Siapa saja yang mabuk karena meminum minuman kelalaian maka hukumnya sama dengan orang yang mabuk karena meminum khamar. Jika orang yang mabuk karena minuman keras dilarang melakukan salat, begitu juga dengan orang yang mabuk karena kelalaian (hilang kesadaran intelektual) dilarang berkomunikasi (*wushlah*) dengan Allah.”⁶⁷

Contoh penafsiran ini menunjukkan bahwa al-Qusyairî berusaha menjelaskan dimensi syariah yang dikandung oleh ayat sebelum menyingkap makna isyaratnya. Dia juga memadukan antara makna isyarat dan makna lahir dengan menjelaskan sisi-sisi persamaan antara keduanya.

Tafsir moderat lainnya yang ditulis pada fase kedua ini adalah *al-Kasyf wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’ân* karangan Abû Ishâq Ahmad bin Muḥammad ats-Tsa’labî (w. 427 H/1035 M). Dalam kitabnya, ats-Tsa’labî memperkaya logika tafsir sufi dengan materi-materi tafsir konvensional yang diambil dari hadis dan kajian mendalan atas aspek filologi dan implikasi hukum teks Al-Qur'an. Karya ini menjadi dasar atau pedoman bagi karya tafsir terkenal *Ma’âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’an*, karya Abû Muḥammad Husein al-Bagawî (w. 438 H/1046 M). Tafsir ini memuat materi-materi tafsir dari sahabat dan tabiin (*tafsîr al-ma’tsûr*), serta segala aspek yang terkait dengan penafsiran, seperti bahasa, hukum, sejarah dan lain-lain. Pandangan para sufi juga dicantumkan untuk memperkaya tafsir, namun menghindari aspek-aspek tasawuf yang kontroversial.

Selain tokoh sufi diatas, pada fase ini juga lahir karya-karya tafsir sufi dari tokoh-tokoh sufi Persia. Tokoh sufi Persia yang terkenal pada abad ke VI adalah Abû Hamid al-Gazâlî (w. 505 H/1111M). Penafsiran sufistik al-Gazâlî dapat dilihat dalam beberapa karyanya, seperti *Yâqut at-Ta’wîl* (karya ini terdiri dari 40 jilid, namun tampaknya sudah hilang), *Misykât an-Anwâr* dan *Ihya’ Ulûm ad-Dîn*. Al-Gazâlî dalam karya-karyanya memberikan penekanan atas adanya makna terdalam dari Al-Qur'an yang hanya bisa diakses oleh pemilik jiwa yang suci, yakni sufi. Makna esoterik tersebut lebih dalam makna dan cakupannya dibanding makna yang tampak lewat analisis kebahasaan. Namun keduanya tidak berlawanan.

Tokoh sufi lainnya yang terkenal pada fase ini adalah Abû Tsâmut Muḥammad ad-Dailamî (w. 593 H/1197 M) menulis tafsir sufi berjudul *Tashdîq al-Ma’ârif* yang juga terkenal dengan judul *Futûḥ ar-Rahmân fî Isyârât al-Qur’ân*. Karya ini secara kreatif memadukan penafsiran tokoh sufi generasi awal yang dikutip dari *Haqâ’iq Tafsîr* karya as-Sulamî dengan elaborasi penulisnya. Bowering menyebut kitab ini sebagai syarah tafsir as-

⁶⁷ al-Qusyairî, *Lathâ’if al-Isyârât*, juz 1 ..., hal. 104.

Sulamî. Tokoh sufi Persia lainnya yang sama-sama terkenal adalah Ruzbihân al-Baqlî asy-Syairâzî (w. 606 H/ 1209 M) dengan karyanya '*Arâ'is al-Bayân fi Haqâ'iq al-Qur'an*'. Ruzbihân banyak mengutip penafsiran dari sumber tafsir sufi sebelumnya, *Haqâ'iq al-Qur'ân dan Lathâ'if al-Isyârât*. Menurut adz-Dzahabî, kitab ini murni menggunakan pendekatan iyârî, tidak menyinggung sama sekali tafsir eksoterik, walaupun pengarangnya berpendapat bahwa tafsir lahir harus dilewati terlebih dahulu sebelum menjelaskan tafsir batinnya.⁶⁸

Sesuai dengan arti namanya *Arâ'is al-bayân* (penganten tafsir), tafsir ini menunjukkan penyingkapan diri pengantin dalam mencintai kekasihnya, sebagai model awal menuju pengetahuan esoterik Allah. Ruzbihân al-Baqlî asy-Syîrâzî menyusun kitab tafsirnya terinspirasi oleh dua ayat Al-Qura'n; yakni ayat 109 surah al-Kahf dan ayat 27 Surah Luqmân. Ruzbihân menyatakan, aku ingin menimba hikmah-hikmah azali berupa isyarah abadi dari lautan azali yang tidak mampu dicapai oleh pemahaman ulama dan tidak dapat dijangkau oleh akal para *hukamâ'* dengan tujuan ingin mengikuti jejak para wali, meneladani para khalifah, merintis jalan orang-orang pilihan. Adakalanya aku menafsir ayat yang belum pernah ditafsir oleh tokoh lain. Dan khusus ucapan-ucapan syaikh saya, sebagiannya saya kutip karena ungkapannya yang halus dan isyarahnya lebih indah atas keberkahan mereka.⁶⁹

3. Fase Spesifikasi dan Kemapanan (abad VII H-XV H/XI-XXI M)

Pada fase ini, tafsir sufi terbagi menjadi dua corak, yaitu: *at-tafsîr ash-shûfî al-isyârî* atau *al-faidhî* dan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*. Munculnya *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dipengaruhi oleh perkembangan tasawuf falsafi. Di antara para sufi terdapat beberapa tokoh yang berusaha memadukan antara tasawuf dengan filsafat, seperti Ibnu 'Arabî. Pada fase ini, tafsir sufi lebih bervariasi, tidak hanya menggunakan bahasa Arab, juga ditulis dengan bahasa Persia. Metodologi yang digunakan mufasir juga beragam. Sebagian mufasir hanya mencantumkan makna batin Al-Qur'an dan tidak menjelaskan makna lahirnya. Sebagian lain memadukan antara penafsiran esoterik dan eksoterik dalam porsi yang seimbang. Di antara mufasir sufi pada fase ini juga ada yang lebih menekankan pada penafsiran eksoterik atau tafsir konvensional. Makna isyarat dari ayat ditampilkan setelah penjelasan makna eksoteriknya. Penafsiran sufistik hanya menjadi bagian pelengkap dari tafsir konvensional yang ada. Tafsir-tafsir yang bercorak tasawuf tidak hanya berasal dari kalangan sunni juga dari kalangan syiah.

⁶⁸ al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 391.

⁶⁹ Ruzbihân al-Baqlî asy-Syîrâzî, '*Arâ'is al-Bayân...*', hal. 5.

Menurut klasifikasi Bowering pada abad VII-VIII H/XIII-XIV M perkembangan tafsir sufi didominasi oleh dua aliran besar dalam tasawuf yaitu aliran tasawuf Ibnu ‘Arabî (w. 638 H/1240 M) dan aliran Najm ad-Dîn al-Kubrâ (w. 618 H/1221 M).⁷⁰

Mazhab Kubrawî melahirkan satu kitab tafsir kolektif yang berjudul *at-Ta’wîlât an-Najmiyyah*. Kitab ini ditulis oleh Najm ad-Dîn ad-Dâyah (w. 654H), murid al-Kubrâ, tapi tidak sampai selesai. Kitab ini diselesaikan oleh Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad as-Sim‘anî al-Bayanki (659 H-736 H). as-Sim‘anî menamakan kitabnya dengan *Ain al-Hayâh*.⁷¹

Berdasarkan resensi adz-Dzahabî, apa yang ditulis keduanya tampak sekali perbedaannya. Bagian yang ditulis oleh Najm ad-Dîn agak lebih mudah dipahami, sebelum dia menafsir secara isyarah, terkadang ia menyebutkan terlebih dahulu makna lahir ayat. Sedangkan bagian yang ditulis oleh as-Sim‘anî sangat berbelit-belit dan sulit dimengerti. Karena dia mengikuti metode sufi falsafi. Hal ini dijelaskan sendiri oleh as-Sim‘anî, bahwa tidak gampang memahami apa yang dia sampaikan dalam tafsirnya, sebelum orang yang mempelajarinya menempuh suluk terlebih dahulu atau menyaksikan langsung apa yang dia dengar. Al-Kubrâ menulis tafsir ini mulai dari jilid I-IV sampai ayat 17 dan 18 az-Zâriyât. Kemudian as-Sim‘anî menulis jilid V, dengan cara menafsir kembali surah al-Fâtihah tanpa menyelesaikan Surah az-Zâriyât dan langsung masuk ke Surah ath-Thûr.⁷²

Sebagaimana mufasir sufi sebelumnya, as-Sim‘anî berbicara tentang empat level pemaknaan Al-Qur'an yang menunjukkan empat level eksistensi. Dimensi eksoteriknya menunjukkan alam manusia (*nâsût*), dimensi esoteriknya menunjukkan alam kedaulatan Tuhan (*malakût*), batasannya (*hadd*) berhubungan dengan alam kemahakuasaan Allah (*jabarût*), dan titik atasnya (*mathla’* atau *muthalla’*) menunjukkan alam ke-Allah-an (*lahût*). Alam-alam ini pada gilirannya menunjukkan empat level pemahaman manusia atas Al-Qur'an, yakni; *pertama, muslim* yang mengandalkan indera

⁷⁰ Alan Godlas, *Sufism...*, hal. 253.

⁷¹ Terkait penulis kitab ini masih problematis. Menurut J. Elias ada dua pendapat tentang penulis pertama kitab *at-Ta’wîlât an-Najmiyyah*, sebagian pendapat menyebutkan, penulis pertamanya adalah Najm ad-Dîn al-Kubrâ, pendapat lain menyebutkan an-Najm ad-Dîn ar-Râzî ad-Dâyah. Bisa jadi Dâyah, merevisi tafsir yang telah ditulis oleh al-Kubrâ. Bagian pertama dari karya ini, juga memiliki judul yang beragam. Seperti, *Ain al-Hayâh*, *al-Awârif* dan *Bahr al-Haqâ’iq*. Terkait judul yang terakhir, merupakan nama bagi kitab yang ditulis oleh an-Najm ad-Dîn ar-Râzî ad-Dâyah. Sedangkan *Ain al-Hayâh* merupakan nama bagi kitab tafsir yang ditulis oleh as-Sim‘anî. Lihat, Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God*, New York: State University of New York Press, 1995, h. 205&209, Alan Godlas, *Sufism...*, h. 356, Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan...*, hal. 109.

⁷² adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 2..., hal. 91.

pendengarannya; *kedua*, *mu'min* yang mengandalkan inspirasi trasenden; ketiga, *muhsin* yang tidak boleh membuka apa yang ia pahami kecuali atas izin Allah; *keempat*, *syâhid* yang pemahamannya sangat luhur, sehingga ia mesti menahan diri membuka pemahamannya kepada siapa saja karena khawatir akan kebingungan.⁷³

Tafsir lain yang terkait dengan mazhab kubrawi ditulis oleh Nizhâm ad-din Hasan bin Muhammad bin Husain Qommi an-Naisaburi (w.728 H/1327M). Dengan judul *Gara'ib Al-Qur'ân wa Ragâ'ib al-Furqân*. Pengelompokan tafsir ini kedalam tafsir sufi masih problematis, karena lebih mengarah pada tafsir eksoterik. Alasan dimasukkannya tafsir ini kedalam kelompok tafsir sufi, sepertinya disebabkan oleh adanya penafsiran sufistik dalam kitab ini seperti diungkapkan oleh pengarangnya. Menurut Az-Zarqanî, setelah an-Naisaburî menjelaskan makna eksoterik teks, dia menyebutkan makna isyarat atau takwil dari ayat tersebut.⁷⁴

Tafsir sufi yang dikarang oleh Najm ad-Dîn al-Kubrâ dan murid-muridnya dilihat dari karakteristiknya bisa dikategorikan sebagai *tafsîr shûfî isyârî* seperti tafsir-tafsir sufi yang dikarang pada fase sebelumnya. Penafsiran ditujukan untuk menyingkap isyarat batin Al-Qur'an dengan menggunakan pengetahuan *mukâsyafah* yang didapat oleh sufi setelah melakukan *riyâdhâh rûhiyyah*. Misalnya, penafsiran ayat 61 surah an-Naml:

أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ
 بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلَا أَكْثَرُ هُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾

Bukankah Dia (Allah) telah menjadikan bumi sebagai tempat berdiam, yang menjadikan sungai-sungai di celah-celahnya, yang menjadikan gunung-gunung untuk (mengkokohkan)nya dan menjadikan suatu pemisah antara dua laut? Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain)? Sebenarnya kebanyakan mereka tidak mengetahui. (an-Naml/ 27: 61)

Najm ad-Dîn al-Kubrâ menyatakan, “Allah telah menjadikan bumi yakni *nafs* (jiwa) bertempat di jasad (tubuh). Di dalamnya diciptakan naluri kemanusiaan, dan perasaan. Lalu Dia menciptakan hati di antara lautan ruh dan lautan jiwa agar keduanya tidak bercampur. Sebab, bila bercampur, maka rusaklah ruh dan jiwa tersebut”.⁷⁵ Disini, al-Kubrâ menganalogikan

⁷³ Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan...*, hal. 109-110.

⁷⁴ al-Zarqanî, *Manâhil al-'Irfân*, vol. 2..., hal. 82.

⁷⁵ Najm ad-Dîn al-Kubrâ, *Ta'wilât an-Najmiyyah*, juz 4..., hal. 340. Dalam pandangan pakar tasawuf terdapat beberapa elemen yang membentuk tubuh manusia yang mempunyai fungsinya masing-masing. Unsur-unsur pembentuk tubuh tersebut bisa dipahami dari pernyataan para sufi ketika menafsirkan ayat-ayat yang secara simbolik menjelaskan kondisi hati manusia. Ada *jasad*, *qalb*, *nafs*, *rûh*, *sirr*. *Qalb* dipahami bukan

bumi dan isinya dengan empat elemen yang ada dalam tubuh manusia. Bumi merupakan simbol dari jiwa, sungai adalah naluri kemanusiaan, dan gunung adalah penguat jiwa, yaitu perasaan. Dua laut; laut air tawar dan laut asin mengisyaratkan lautan ruh dan jiwa manusia. Di antara keduanya diciptakan hati sebagai pembatas.

Berbeda dengan mazhab kubrawî, tafsir sufi yang disusun oleh Ibnu ‘Arabî dan murid-muridnya dipengaruhi oleh ajaran filsafat (*tafsîr shûfî nazharî*). Ibnu ‘Arabî mengklaim telah menulis sebuah kitab tafsir berjilid-jilid berjudul *al-Jâmi’ wa at-tafshîl fî Asrâr Ma’âni at-Tanzîl*, yang nampaknya telah hilang. Di sisi lain seluruh karyanya termasuk dua masterpiece-nya *Fushûsh al-Hikam* dan *al-Futuhât al-Makkiyyah* dapat dipandang sebagai karya tafsir raksasa atas teks al-Qur’an dan hadis. Seluruh pendekatan tafsirnya mesti dilihat dalam konteks umum pemikirannya, yang karakter utamanya adalah kepercayaan bahwa realitas sejati Tuhan dan alam tersembunyi dari manusia biasa, di belakang sebuah hijab gambar dan rupa. Namun, realitas-realitas sejati ini dapat diungkap oleh segelintir orang terpilih melalui kebangkitan spiritual dan wawasan intelektual yang khusus atau “*al-kasyf*” (penyingkapan) yang dikaruniakan oleh Allah.

Bagi Ibnu ‘Arabî, Al-Qur’an dan alam bagaikan buku Allah yang berisi simbol-simbol dan gambar yang mewakili realitas absolut eksistensi yang pada akhirnya berasal dan identik dengan *al-haqq* (realitas transenden). Menguraikan simbol-simbol dan gambar-gambar ini menjadi mungkin melalui manifestasi atau penampakan Allah (*tajalli*) pada wali-walinya yang terpilih, dengan kemampuan tersebut, mereka mampu menangkap makna tersembunyi melalui panca indera imajinatif mereka. Dalam penafsirannya, Ibnu ‘Arabî memandang tidak perlu merujuk pada tradisi dan otoritas tafsir sebelumnya. Sebab, baginya sumber epistemiknya adalah inspirasi trasenden, dia tidak menambahkan sesuatu pun atas apa yang ia terima dari inspirasi trasenden tersebut. Tafsir-tafsir inspiratif, menurut Ibnu ‘Arabî dapat memberikan kepastian interpretasi terhadap kitab suci dan mengalahkan penafsiran alternatif.⁷⁶

Tema-tema pokok warisan Ibnu ‘Arabî dikembangkan dan diuraikan oleh murid terkemukanya Shadr ad-Dîn al-Qûnawî (w. 673 H/1274 M), penulis tafsir *I’jâz al-Bayân fî Ta’wîl Al-Qur’ân*. Pemikiran al-Qunawî banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ibnu ‘Arabi, misalnya ketika

sebagai segumpal daging yang terdapat dalam tubuh manusia, namun ia merupakan organ non-materi (halus) yang menjadi tempat tersimpannya *ruh*, *nafs* dan *sirr*. Keempat elemen tersebut memiliki fungsi yang berbeda-beda. *Jasad* adalah sarana beribadah, *qalb* adalah sarana makrifah, *rûh* merupakan sarana mahabah, dan *sirr* adalah sarana *musyâhadah*. Al-Qusyairî, *Lathâ’if al-Isyârât*, vol. 2..., hal. 59.

⁷⁶ Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan...*, hal. 101-103.

menjelaskan lima level (hierarki nama-nama suci) dan realitas eksistensi dan hubungannya dengan lima lapis makna kitab suci dengan menggunakan teknik yang canggih dan sulit dimengerti.⁷⁷

Sesudah al-Qûnawî, pemikiran Ibnu ‘Arabî diteruskan dan dikembangkan oleh ‘Abdurrazâq Kamâl ad-Dîn al-Qasyânî (w. 730H/1329 M). Dalam tafsir sufistiknya berjudul *Ta’wîl al-Qur’an*, al-Qasyânî mengemas pemikiran monistik Ibnu ‘Arabî dengan bahasa yang jelas dan mudah dipahami. Kitab tafsirnya sampai dianggap sebagai karya Ibn ‘Arabî karena banyaknya pengaruh pemikiran Ibnu ‘Arabî dalam kitab tersebut. al-Qasyânî fokus pada aspek-aspek kitab suci yang sejalan dengan visi esoteriknya ketika menafsirkan Al-Qur’an. dia mengabaikan ayat-ayat yang menurutnya tidak dapat ditafsirkan secara esoterik (*kullu mâ lâ yaqbau at-ta’wîl ‘indi la yahtâju ilaihi*). Bahkan, ayat-ayat yang menjadi favorit para sufi, seperti al-A’râf/7: 172 dan al-Burûj/85: 22 juga didiamkan, karena mungkin dirasa telah dihabiskan oleh para pendahulunya.⁷⁸

Tafsir sufi yang dikarang oleh Ibnu ‘Arabî dan muridnya-muridnya, bila merujuk pada kategorisasi yang dikemukakan oleh adz-Dzahabî dapat dimasukkan kepada *tafsîr shûfî nazharî*. Misalnya penafsiran Ibnu ‘Arabî terhadap ayat 57 Surah al-Wâqî‘ah:

﴿عۛ﴾ نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ

Kami telah menciptakan kamu, mengapa kamu tidak membenarkan (hari berbangkit)? (al-Wâqî‘ah/56: 57)

Ibnu ‘Arabî menafsirkan, “Kami telah menciptakan kamu dengan menampakkan kamu dengan wujud Kami dan menampakkan kami dalam wujudmu.” Penafsiran ini menurut Hadi Makrifah dipengaruhi oleh asaw. uf falsafi, dimana Ibnu ‘Arabî menjadikan ayat tersebut untuk meligitimasi paham *wihdah al-wujûd*.⁷⁹

Selain tokoh sufi yang telah disebutkan di atas, pada periode ini juga muncul berapa tafsir yang memadukan antara penafsiran esoterik dan metafisika sufistik dengan teologi syiah. Salah satu karya terbaik dalam hal ini adalah karya Haidar al-Âmilî (w. setelah 787 H/1385 M). al-Âmilî secara konsisten berusaha memadukan pemikiran dan metode penafsiran Ibnu ‘Arabî dengan ajaran syiah.⁸⁰

⁷⁷ Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan...*, hal. 105.

⁷⁸ Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan...*, hal. 105-107.

⁷⁹ Muḥammad Hadi Makrifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, Iran: Mu’assasah ath-Thibâ‘ah al-Âsanâtah al-Ridhawiyyah al-Muqaddasah, t.th, hal. 990.

⁸⁰ Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan...*, hal. 110, Iyâzî, *al-Mufasssîrîn...*, hal. 310.

Pada abad ke VIII sampai abad XIV hijriah, tafsir sufi mengalami kemapanan dari segi metode penyajian. Pada rentang abad ini, terkenal beberapa kitab tafsir sufi baik berbahasa Arab, maupun berbahasa Persia. Kitab-kitab tafsir sufi yang disusun pada masa ini adalah *Tafsîr al-Multaqât*, karya Sayyed Abû al-Faḥḥ Muhammad bin Yûsuf Husaini yang terkenal dengan nama Khwâjah Bandah Nawas (w. 825 H/1422 M). Mayoritas isi kitab ini adalah penafsiran esoterik yang bersumber dari kitab tafsir sufi sebelumnya; *Ḥaqâ'iq at-Tafsîr* dan *Lathâ'if al-Isyârât*. Nama lain yang terkenal pada masa ini adalah Kamâl ad-Dîn Husein bin 'Alî Wais al-Kâsyifi (w. 910 H/1504 M) dengan tafsirnya *Mawâhib al-Auliyâ'*. Karya ini digolongkan kedalam kitab tafsir yang bercorak tasawuf yang ditulis dengan bahasa Persia. Penafsiran sufistik dalam kitab ini bersumber dari kitab-kitab tafsir yang dikarang generasi sufi awal, tafsir sufi mazhab kubrawi dan tafsir-tafsir sufi lainnya. Kitab *al-Futûḥât al-Makkiyyah*, karya Ibnu 'Arabî juga dijadikan sumber rujukan.

Dari kalangan syiah, muncul Mullâ Shadrâ, seorang tokoh sufi yang berhasil memadukan antara makrifat sufi, filsafat dan telogi syiah. Aziz Mahmûd Hidayî (w. 1038 H/1628) juga termasuk guru besar sufi yang terkenal pada masa ini. Setelah kematiannya, tulisannya terkait pemahaman Al-Qur'an disusun dalam satu kitab tafsir yang berjudul '*Nafâ'is al-Majâlis*. Kitab ini ditulis dengan Bahasa Arab, hanya saja belum dipublikasikan. Sebagian besar isi tafsir ini terdiri dari penafsiran esoterik yang diselingi dengan komentar atau tafsiran para sufi yang sesuai dengan ajaran tasawuf seperti zuhud, takwa, dan fana'. Sekalipun ditegaskan, bahwa Hidayî menulis '*Nafâ'is al-Majâlis*, tanpa merujuk pada tafsir sufi sebelumnya, namun menurut penelitian Ates, pengaruh as-Sulamî sangat dominan dalam kitab ini. Tafsir sufi yang lebih komprehensif pada periode ini adalah *Rûḥ al-Bayân* yang ditulis oleh Ismâ'il Ḥaqqî Bursaw. î. Beliau merupakan guru besar sufi yang sangat berpengaruh di kerajaan Jelwatî. *Rûḥ al-Bayân* ditulis dengan dua bahasa, Turki dan Arab. Kitab ini merupakan perpaduan antara tafsir eksoterik dan esoterik dengan merujuk pada aliran tafsir kubrawi dan juga tafsir sufi generasi awal.

Aḥmad bin 'Ajiba mengarang kitab tafsir berjudul *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd* sebanyak dua volume sampai Surah al-A'râf/7: 9. Dia menulis tafsirnya atas perintah Darqawi, dimana dia harus memkombinasikan antara *ibarât* (makna zahir) dan *isyârât* (makna batin) ayat. Walaupun sebagian besar sumber penafsiran sufistiknya berasal dari tokoh sufi Magrib, Andalusia dan Mesir, Ibnu 'Ajiba juga mengutip pendapat tokoh sufi Persia, seperti al-Qusyairî dan Ruzhîhân.

Pada abad ke-13 H, Qâḍî Thanâ'ullâh 'Utsmânî Fânî Fatî (Pânîpatî) Ḥanafî Naqsyabandî (w. 1225/1810) menulis *Tafsîr al-Mazhḥan* yang terdiri

dari 10 volume. Bowering dan Iyâzî memasukkan tafsir ini kedalam kategori tafsir sufi yang menggunakan pendekatan hermeneutik kiasan atau *isyârât*, tafsirnya juga lebih banyak berisi tafsir eksoterik dibanding tafsir esoterik dengan menggunakan analisis simbol atau isyarat mistik.⁸¹

Tafsir lainnya yang dikarang pada fase ini adalah *al-Manah al-Fâkhirah fî Ma'âlim al-Âkirât* karya Muḥammad Syâkir al-Khumsî al-Mishrî (1292 H/1875 M), tafsir ini tidak berisikan seluruh ayat-ayat Al-Qur'an, hanya memuat ayat-ayat yang terkait dengan hari akhirat, seperti, hari kiamat, surga dan neraka. Karya Muḥammad Syâkir ini bisa disebut sebagai penafsiran sufistik murni yang menggunakan pendekatan isyârî.⁸²

Pada abad ke 18 M, Shihâb ad-Dîn al-Alûsî mengarang kitab tafsir *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'azhîm wa-sab'u al-Matsânî*. Sekalipun tafsirnya sebagian besar memuat tafsir eksoterik, al-Alûsî juga menambahkan komponen tafsir sufi. Istilah yang sering dipakai untuk menunjukkan makna esoterik ayat adalah *bâb isyârah*. Setelah al-Alûsî, Ḥâjjî Mirzâ Ḥasan Ishfahânî, yang terkenal dengan nama Shafî 'Alî Syâh (d. 1317/1899), menulis tafsir sufi yang unik dengan Bahasa Persia. Tafsir ini seperti tafsir sufi lainnya yang ditulis pada periode kelima, juga menggabungkan antara tafsir eksoterik dengan tafsir esoterik, khususnya penafsiran Al-Qur'an dengan metafisika sufi.

Selain tafsir sufi yang berasal dari kalangan sunni, pada periode ini juga lahir karya-karya tafsir sufi dari kalangan syiah. Di antara tafsir sufi syiah yang terkenal adalah *Maqâmât al-Ibâda*, karya Sulthân Muḥammad bin Ḥaidar Muḥammad bin Sulthân Junâbâdî (w. 1327 H/1909 M). Dalam tafsirnya, Sulthân memasukkan penafsiran eksoterik dan penafsiran sufistik. Tafsir sufi lainnya yang ditulis pada abad 19 adalah kitab *Bayân al-Ma'âniy 'alâ Ḥasab Tartîb an-Nuzûl*, yang ditulis oleh 'Abdulqâdir bin Sayyid Muḥammad Ḥuwasy bin Maḥmûd al-Gâzî yang lebih dikenal dengan Mulla Ḥuwasy. Dalam sistematika penulisannya, tafsir ini berbeda dengan mayoritas tafsir yang ada, karena ditulis berdasarkan kronologi turunnya wahyu. Tafsir yang ditulis pada tahun 1355 H/1936-37 M dan dipublikasikan tahun 1384 H/1964-65 M ini terdiri dari tafsir eksoterik dan materi tasawuf. Mufasir sufi yang banyak dirujuk adalah; Ibn 'Arabî, Nakhjiwânî, Ismâ'il Ḥaqqî dan al-Alûsî. Selain itu dia juga mengutip pernyataan tokoh sufi klasik seperti al-Qusyairî, al-Gazâlî, Suhrâwardî dan lain-lain. Setelah abad ke-20 M belum ada tafsir sufi yang diterbitkan sebagaimana fase-fase sebelumnya.

⁸¹ Alan Godlas, *Sufism...*, hal. 359.

⁸² 'Abd al-Qâdir Muḥammad Shâleh, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Ashr al-Ḥadîts*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1424 H/2003 M, hal. 398.

Merujuk pada perkembangan penafsiran sufistik dari setiap fase yang telah diuraikan, ada tiga ragam tafsir sufi dalam kaitannya dengan penafsiran esoterik atau bâthin Al-Qur'an. *Pertama*, Tafsir sufi yang memuat penafsiran esoterik dan eksoterik, dimana penafsiran esoteriknya lebih dominan. Contoh, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Sahl at-Tustarî. *Kedua*, Tafsir sufi yang mengedepankan tafsir eksoterik dan melengkapinya dengan penjelasan makna isyârât atau makna batinnya. Contohnya, *Rûh al-Ma'âm fî Tafsîr al-Qur'ân al-'azhîm wa-sab'u al-Matsânî* karya Shihâb ad-Dîn al-Alûsî. Dan *ketiga*, tafsir sufi yang banyak menjelaskan makna esoterik ayat dan sedikit mengulas makna eksoteriknya. Tafsir sufi dengan metode penulisan yang terakhir ini contohnya *Haqâ'iq at-Tafsîr* karya as-Sulamî dan *'Arâ'is al-Bayân* karya Ruzbihân Baqlî. Tafsir sufi *isyârî* senantiasa mengalami perkembangan terus-menerus hingga sekarang ini. Secara ringkas untuk mengetahui potret perkembangan tafsir sufi *isyârî*, kita bisa menggunakan table periodisasi yang disusun oleh Kerwanto.⁸³

⁸³ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoklektik*,..., hal. 155

Periode	Tahapan/ Abad	Karakteristik	Beberapa Contoh Mufasir yang lahir	Karya Tafsir Sufi Isyari
Pertama	I-III H	Isyarat- isyarat periwayatan secara bathinî dari Nabi dan sahabat.	Belum tersusun dalam sebuah kitab tafsir. Muncul embrio dan cikal tafsir <i>isyarî</i> . Mulai berkembang gerakan spritualitas (Sufi)	---
Kedua	III-VII H	Penulisan tafsir-tafsir sufi awal	at-Tustari (w.283) as-Sulamî (w.412 H) al-Qusyairî (w.412) Rubzihan Baqli as- Syrâzî (w.666 H) ‘Abdullah al-Anshârî (w.481 H) Ibn ‘Arabî (w.638 H)	<i>Tafsîr al- Qur’an al- ‘Azhîm</i> <i>Haqâiq at- Tafsîr</i> <i>Lathâif al- Isyârât</i> <i>Arâis al- Bayân fî Haqâiq al- Bayân</i> <i>Kasyf al- Anwâr wa ‘Uddah al- Abrâr</i> <i>Tafsîr Ibn ‘Arabî</i>

			al-Gazâlî (w.505 H)	<i>Misykât al-Anwar, Yâqût at-Ta'wîl dan Ihyâ 'Ulûm al-Dîn</i>
Ketiga	VIII-X H	Munculnya teosof mufasir Syiah	Haidar al-Amuli (w.794 H) Mulla Shadrâ (w.1050 H)	<i>Tafsir al-Muhîth al-A'zham</i> <i>Tafsir al-Qur'an al-Karîm</i>
Keempat	XI-XIII H	Terbitnya beberapa kitab tafsir <i>isyari</i>	Kristalisasi pemikiran sufi karena pengaruh sufi-sufi besar seperti al-Gazâlî, Ibnu 'Arabî dan as-Syirazî	---
Kelima	XIV H- Sekarang	Semakin berkembang dan matangnya tafsir esoteric dari para teosof Syiah	Thabâthabâ'î (w.1402 H) al-Khomeini (w.1989 H) Jawâdî Amulî (1933 M- sekarang)	<i>al-Mizân fî tafsîr al-Qur'an</i> <i>tafsir Ayah Basmallah</i> <i>Tasnîm fî Tafsîr al-Qur'an</i>

Tabel 1.3. Periodesasi Tafsir Sufi *Isyari*

C. Model-Model Tafsir Esoterik

Dalam diskursus ilmu tafsir, upaya penafsiran makna batin Al-Qur'an banyak dilakukan oleh kelompok sufi, syiah, bathiniyyah dan sebagian teolog dan filsuf. Kalangan sufisme menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan tafsir esoterik untuk mengungkap dimensi moral Al-Qur'an yang merupakan inti dari ajaran tasawuf yang menekankan pada penyucian jiwa

dan kedekatan kepada Allah. Adapun kelompok syiah dan bathiniyyah menafsirkan Al-Qur'an secara esoterik untuk menguatkan doktrin dan ajaran kelompok mereka. Sedangkan para teolog dan filsuf memandang perlunya penafsiran esoterik untuk menjelaskan ayat-ayat yang *mutasyâbihât* sehingga bisa diterima akal.

Terdapat beberapa istilah yang menunjukkan model penafsiran esoterik. Di antaranya; *at-tafsîr al-bâthinî*, *at-tafsîr al-isyârî*, *at-tafsîr ash-shufî*, *at-tafsîr al-faidhî*, *at-tafsîr ar-ramzî*, *al-manhaj ar-ramzî*, *al-manhaj at-tatsîlî*, *at-tafsîr al-irsyâdî*. Secara aplikasi, istilah-istilah tersebut mempunyai perbedaan antara satu dengan yang lainnya. Namun, secara substantial mempunyai kesamaan yakni sama-sama mengungkap makna esoterik Al-Qur'an.⁸⁴ Bahkan, sebagian istilah merupakan sub bagian dari istilah yang lain.

Setelah meneliti istilah-istilah yang terkait dengan penafsiran esoterik, Rosehan Anwar dalam bukunya *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, menyimpulkan ada empat model tafsir esoterik, yakni; *pertama*, *at-tafsîr al-bâthinî*, sebagaimana dijelaskan oleh ash-Shâbunî merupakan penafsiran yang dipraktikkan kelompok bathiniyyah yang memalingkan atau merubah (*yuharrifûn*) makna-makna Al-Qur'an serta menolak makna eksoteriknya. Dengan demikian, *at-tafsîr al-bâthinî* identik dengan tafsir bathiniyyah. *Kedua*, *at-tafsîr ash-shufî* (tafsir sufistik) atau *at-tafsîr al-irsyâdî*. Model tafsir ini menurut az-Zahabî terbagi menjadi dua; *at-tafsîr ash-shufî an-nazhârî* yakni; tafsir yang ditulis berdasarkan sudut pandang pembahasan, pengamatan dan pengkajian sufistik; dan *at-tafsîr ash-shufî al-isyârî*, yaitu penakwilan atas ayat-ayat Al-Qur'an yang menghasilkan penafsiran yang berbeda dengan dimensi lahirnya, karena tuntutan isyarat-isyarat yang hanya tampak bagi pemilik suluk dan memungkinkan mengkompromikannya dengan dimensi lahir yang dimaksud; *ketiga*, *at-tafsîr al-isyârî*. Menurut Ahmad Khalîl *tafsîr isyârî* merujuk pada tafsir yang ditulis oleh para teolog dan fuqaha. *Tafsîr isyârî* adalah usaha penggalian isyarat-isyarat nash atau penunjukkan (*dalâlah*) yang terdapat dibalik rangkaian utuh ayat atau sebagian rangkaiannya. Dan *keempat*, *at-tafsîr ar-ramzî*. Model tafsir ini menurut Ahmad Khalîl, berbeda dengan *tafsîr isyârî*. Bila yang pertama jauh dari penunjukan (*dilâlâh*) nash/teks ayat yang sedang ditafsirkan, bahkan umumnya tidak berkaitan sama sekali, maka yang kedua memiliki keterkaitan dengan *dilâlâh* nash.⁸⁵

⁸⁴ Buku ini awalnya merupakan disertasi Reflita pada Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2004 dengan judul *Tafsîr Esoterik Menurut Pandangan Thabathabaiy*.

⁸⁵ Rosehan Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, Bandung: Erlangga, 2010, hal. 112-117.

Model-model tafsir esoterik yang dikemukakan oleh Rosehan Anwar kelihatannya merujuk pada terminologi yang dikemukakan oleh Ahmad Khalîl. Ia memasukkan *at-tafsîr al-isyârî* sebagai satu model penafsiran tersendiri yang dibedakan dengan tafsir sufi dengan mengaitkannya dengan metode penafsiran yang dilakukan oleh kalangan *fuqahâ'*. Berbeda dengan pendapat ulama lainnya yang menjadikan *tafsîr isyârî* sebagai bagian dari tafsir sufi atau yang menyamakannya dengan tafsir sufi. Kelemahan dari pembagian ini, Rosehan tidak menyebutkan alasan pemilihan model-model tersebut. Kriteria apa yang digunakan atau apa sudut pandang yang digunakan dalam membagi tafsir esoterik ke dalam empat model tidak diungkapkan oleh Rosehan Anwar. Dia hanya menjadikan istilah-istilah yang terkait penafsiran esoterik sebagai model penafsiran esoterik tersebut. Kesimpulan ini tentunya memiliki kelemahan, sebab sebagian istilah merupakan sinonim dari istilah lain, atau bagian dari istilah yang lain.

Bila ditelisik, ragam penafsiran esoterik yang digunakan oleh pelbagai kalangan dalam Islam, tampak bahwa masing-masing kelompok memiliki karakteristik dan metode tersendiri. Istilah yang digunakan bisa jadi sama, namun dalam aplikasinya atau penerapannya berbeda. Perbedaan tersebut bisa dilihat dari metode dan sumber-sumber yang digunakan dalam penafsiran esoterik. Ditinjau dari metode dan sumber yang digunakan dalam menggali dimensi esoterik Al-Qur'an, tafsir esoterik bisa dikelompokkan menjadi empat model, yakni: *pertama*, tafsir esoterik yang hanya mengedepankan makna esoterik dan mengabaikan makna eksoterik dengan menjadikan perkataan imam sebagai sumber penafsiran. Model ini terlihat dalam metode penafsiran kelompok *bathiniyyah*. Tafsirnya dikenal dengan istilah *at-tafsîr al-bâthinî* atau *at-tafâsîr al-bâthinîyyah*. *Kedua*, tafsir esoterik yang menyelaraskan antara makna esoterik dan eksoterik, dengan bersumber pada pengetahuan transenden yang diperoleh mufasir. Model tafsir ini dipraktikkan oleh kalangan sufisme. Tafsirnya disebut dengan tafsir sufi. Dan *ketiga*, penafsiran makna esoterik yang bersumber pada riwayat atau perkataan imam dengan tetap memperhatikan makna lahir. Model ini terlihat dalam penafsiran kelompok syiah, khususnya syiah imamiyah. Dan *keempat*, penafsiran esoterik yang bersumber pada penalaran rasional dengan menarik korelasi antara makna esoterik dan eksoterik. Model penafsiran ini diterapkan dalam penafsiran sebagian filsuf dan teolog.

1. Penafsiran Esoterik Kelompok Bathiniyyah (*at-Tafsîr al-Bâthinî*)

Tafsîr al-Bâthinî merupakan penafsiran Al-Qur'an dengan makna-makna yang berbeda dengan makna lahirnya karena adanya makna yang tersembunyi dibalik kata atau ungkapan Al-Qur'an, tanpa menggunakan dalil

yang kuat.⁸⁶ Istilah ini biasanya disematkan pada model penafsiran yang dilakukan oleh kelompok *bâthiniyyah* yang mengedepankan makna esoterik dan mengabaikan makna eksoterik. Mereka berargumen bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin, makna batinlah yang sebenarnya dimaksud bukanlah makna lahirnya. Relasi antara keduanya bagaikan buah dengan kulitnya. Berpegang pada dimensi lahirnya akan tersiksa dengan hal-hal yang menyulitkan. Dimensi batin Al-Qur'an meninggalkan dimensi lahirnya.

Dinamakan dengan *bâthiniyyah*, dikaitkan dengan doktrin mereka tentang Al-Qur'an yang tersembunyi dan pandangan mereka bahwa syariat memiliki aspek lahir dan batin. Masyarakat awam mengetahui ilmu lahir dan para imamlah yang mengetahui ilmu batin.⁸⁷ Abû al-Muzhaffar al-Isfarâyînî menyebut golongan *bâthiniyyah* bukan termasuk bagian dari kelompok Islam, namun sub aliran dari agama Majusi. Mereka menyembunyikan keyakinan mereka karena takut dengan kekuatan Islam dan berusaha merusak akidah umat Islam dengan bersembunyi di balik doktrin mereka tentang Al-Qur'an yang tersembunyi dan menghubungkan mazhab mereka dengan keturunan ahli bait.⁸⁸ Golongan *bâthiniyyah* menakwilkan Al-Qur'an dan sunnah sesuai dengan doktrin mazhab mereka dengan tafsiran yang menyimpang. Wajar, bila al-Bagdâdî menyebut bahaya dan kerusakan yang disebarkan kelompok ini terhadap kelompok-kelompok Islam jauh lebih berbaya dibandingkan dengan tipu daya Yahudi, Nasrani dan Majusi.⁸⁹

Terdapat perbedaan pendapat dikalangan sejarawan terkait awal kemunculan dan perkembangan kelompok *bâthiniyyah*. Sebagian pendapat menyebutkan, kelompok ini pertama kali muncul pada zaman khalifah al-Makmûn dan berkembang pada masa khalifah al-Mu'tashim. Pendiri pertamanya penganut kepercayaan Majusi yakni Maimûn bin Daisân yang

⁸⁶ Musthafâ Dîb al-Bugâ dan Muhy ad-Dîn, *Al-Wâdhih fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 H/1998 M, hal. 238.

⁸⁷ Muhsin Abdulhâmid, *Haqîqah al-Bâbiyyah wa al-Bahâ'iyyah*, Kairo: Dâr ash-Shafwah li an-Nasyr, 1985 H, cet. 5, hal. 22-23. Lihat juga al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal.174.

⁸⁸ Abû al-Muzhaffar al-Isfarâyînî, *at-Tabshîr fî ad-Dîn wa Tamyîz al-Firqah an-Najiyah 'an al-Firq al-Hâlikîn*, Beirut: Mazru'ah Binâyah al-Imân, t.th, cet. 1, hal. 22.

⁸⁹ Banyak kemiripan antara akidah *bâthiniyyah* dengan kepercayaan Majusi. Seperti, ajaran mereka tentang pencipta awal dan pencipta jiwa. Pencipta awal dan jiwa merupakan pengatur alam. Ajaran ini sama dengan pendapat Majusi bahwa Yazdân menciptakan Ahraman. Keduanya kemudian mengatur alam. Hanya saja, Yazdân pendorong kebaikan dan Ahraman penyebar keburukan. Hal lain yang menunjukkan adanya pengaruh kepercayaan Majusi dalam kelompok *bâthiniyyah* adalah seruan mereka untuk menghiasi mesjid dengan warna merah. Karena ingin menjadikannya sebagai rumah api yang merupakan sembahsan penganut agama Majusi. Uraian tentang keterkaitan kelompok *bâthiniyyah* dengan agama Majusi bisa dilihat dalam Abdulqâhir bin Thâhir bin Muḥammad al-Bagdâdî, *al-Farq baina al-Firâq*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971, hal. 214-223.

populer dengan nama al-Qaddâh, *maulâ* (pelayan) Ja'far bin Muhammad Shâdiq dan Muhammad bin al-Husein yang digelar dengan Dandân.⁹⁰

Pendapat lain menyebutkan kelompok *bâthiniyyah* merupakan pengikut aliran *ash-shâbi'*,⁹¹ karena Hamdân al-Qirmith, penyebar mazhab *bâthiniyyah* setelah Maimûn merupakan penganut kepercayaan *ash-shâbi'ûn*.⁹² 'Abdulqâhir berpendapat golongan *bâthiniyyah* sebenarnya adalah pengikut atheis atau kafir zindik.⁹³

Dalam perkembangan selanjutnya, term *bâthiniyyah* kemudian menjadi nama bagi beberapa kelompok yang muncul dalam sejarah perkembangan Islam.⁹⁴ Di antara kelompok-kelompok yang tergolong kelompok *bâthiniyyah* adalah: al-Qarâmithâh⁹⁵, al-Ismâ'iliyyah,⁹⁶ as-Sab'iyah⁹⁷, al-Huramiyyah⁹⁸, al-Bâbakiyyah⁹⁹ dan al-Muḥmirah¹⁰⁰ dan lain-

⁹⁰ Pada masa al-Makmûn keduanya bertemu di penjara dan bersama-sama mendirikan mazhab atau aliran *bâthiniyyah* dan merumuskan dasar dan doktrin ajarannya. Setelah keluar dari penjara mereka menyebarkan paham tersebut di beberapa negara Islam. Sehingga banyak dari umat Islam yang masuk ke dalam golongan mereka. Maimûn kemudian mengaku sebagai anak dari Muḥammad bin Ismâ'îl bin Ja'far ash-Shâdiq saat bertemu dengan kelompok ekstrimis Râfidhah. Lihat al-Bagdâdî, *al-Farq baina al-Firâq...*, hal. 213.

⁹¹ *ash-shâbi'ûn* merupakan nama bagi suatu aliran kepercayaan yang menyembah bintang-bintang. Sebagian ulama mengartikannya dengan penyembah matahari. Ahmad bin Mushthafâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâgî*, Beirut: Dâr Ih'yâ' at-Turâts al-'Arabî, t.th, cct. 1, vol. 1, hal. 134.

⁹² Di antara indikasi yang menunjukkan bahwa golongan *bâthiniyyah* merupakan penganut kepercayaan *ash-shâbi'ûn* adalah mereka tidak menampakkan keyakinan mereka kepada orang lain yang tidak sekelompok dengan mereka. Lihat, al-Bagdâdî, *al-Farq baina al-Firâq...*, hal. 222.

⁹³ Kesimpulan ini didapat oleh 'Abdul Qâhir al-Bagdâdî setelah meneliti ajaran-ajaran golongan *bâthiniyyah*. Seperti mengingkari hari berbangkit dan hari pembalasan, surga adalah kenikmatan dunia, azab adalah kesibukan pengikut syariat dengan salat, puasa, haji dan jihad, pengikut syariat menyembah Tuhan yang tidak mereka ketahui dan lain-lain. Lihat al-Bagdâdî, *al-Farq baina al-Firâq...*, hal. 222.

⁹⁴ 'Abdulkarîm al-Hâmidî, *Dhawâbith fi Fahm an-Nash*, Qathar: Wazârah al-Auqâf wa asy-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 2005 M, hal. 43.

⁹⁵ al-Qarâmithâh merupakan kelompok yang dinisbahkan pada Hamdân Qaramth yang dianggap sebagai pendiri kelompok ini.

⁹⁶ Penamaan al-Ismâ'iliyyah dinisbahkan pada Ismâ'îl, putra tertua Ja'far ash-Shâdiq yang mereka yakini sebagai *al-imam*.

⁹⁷ Nama as-Sab'iyah dinisbahkan pada *as-Sab'ah*, karena kelompok ini meyakini pada setiap 7 diantara mereka ada imam yang wajib diikuti.

⁹⁸ al-Huramiyyah dikaitkan dengan kata *al-hurmah*, sebab kelompok ini berusaha menjauhi segala yang diharamkan dan yang keji.

⁹⁹ Nama al-bâbakiyyah dinisbahkan pada babak *al-hurmi* yang keluar di Azerbaijan.

¹⁰⁰ Dinamakan dengan *al-muḥmirah*, karena mereka selalu berpakaian merah.

lain.¹⁰¹ Adapun yang bergelut dengan tafsir Al-Qur'an menurut adz-Dzahabî dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok, yaitu kelompok bâthiniyyah periode awal (*mutaqaddimîn*), yang diwakili oleh sekte syiah Ismâ'iliyyah¹⁰² dan kelompok *bâthiniyyah* periode akhir (*mutaakhkhirîn*) yang diwakili oleh kelompok bâbiyyah¹⁰³ dan bahâ'iyyah^{104 105}.

Terkait kelompok Syiah Isma'iliyyah, tidak semua pengikut kelompok ini yang mengabaikan makna lahir. Dalam penelitiannya, Abdultawwâb 'Abdulhâdî menemukan ada beberapa tokoh Syiah Ismâ'iliyyah, seperti al-Qâdhî an-Nu'mân (w. 363 H), Sirmin Abû Ma'âlî, Hâtim bin 'Imrân bin Zahrah dan Ja'far bin Manshûr al-Yamanî yang tidak menafikan makna lahiriah ayat. Bahkan, mereka menganggap pandangan yang menafikan makna lahiriah ayat dan hanya mengambil makna batinnya sebagai kelompok yang sesat dan tidak bisa diterima akal.¹⁰⁶ Hasil kajian ini dikuatkan oleh Kamâluddîn dalam disertasinya *Juhûd az-Zaidiyyah fî ar-radd 'alâ al-Bâthiniyyah*. Ia menjelaskan, kelompok Ismâ'iliyyah masih menggunakan makna eksoterik Al-Qur'an, terutama ketika menafsirkan ayat-ayat hukum. Syiah Ismâ'iliyyah terkotak menjadi dua kelompok; *pertama*, yang hanya menerima dimensi esoterik Al-Qur'an dan *kedua*, menerima makna esoterik dan eksoterik secara bersamaan.¹⁰⁷ Diantara tokoh kelompok

¹⁰¹ az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân...*, hal. 63-66, ash-Shâbunî, *at-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Pakistan: Maktabah al-Busrâ, 1432 H/2011 M, cet. 2, hal. 128.

¹⁰² Munculnya gerakan bâthiniyyah di kalangan sub aliran syiah Ismâ'iliyyah diperkirakan terjadi pada tahun 278 H/981 M yang disebarkan oleh Ahmad yang terkenal dengan nama Qarâmîth di Irak. Ahmad Qarâmîth menyebarkan kewajiban salat hanya dua kali sehari, meniadakan keharusan bersuci setelah hubungan seksual, menghalalkan minuman keras. Beriringan dengan itu muncul-muncul pemimpin-pemimpin kelompok bâthiniyyah lainnya yang aktif menyebarkan ajaran bâthiniyyah di Irak, Bahrain, Yaman dan Siria. Roschan Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an...*, hal. 81, dikutip dari ath-Thabâthabâ'î, *Shi'a*, hal. 70

¹⁰³ Kelompok bâbiyyah merupakan gerakan mesianik militan yang berpusat pada seorang saudagar Iran, Sayyid Mîzâ 'Alî Muḥammad Syirâzî (1919-1850) yang digelar "Bâb". Awalnya, Bâb hanya mengajukan klaim terbatas pada dirinya. Menurut Bâb, tujuannya menafsirkan Al-Qur'an secara esoterik adalah meningkatkan ketaatan kepada syariat Islam dan mempersiapkan manusia menyambut kemunculan Al-Mahdi atau sang juru penyelamat. Oleh karena itu dia menyebut dirinya sebagai *bâb* (pintu), suatu istilah yang digunakan untuk seseorang yang bertindak atas nama imam. Adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 2..., hal.189.

¹⁰⁴ Nama Bahâ'iyyah dinisbahkan pada Bahâ'ullâh alias Mirza Husein 'Alî, murid dari Bâb. Bahâ'ullâh mengumumkan dirinya sebagai pengejawantahan Tuhan (*al-mazhhar al-Kâmil*). adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 2..., hal.189.

¹⁰⁵ al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 178.

¹⁰⁶ Abdal Tawwâb Abdulhâdî, *lambang-Lambang Sufi...*, hal. 49.

¹⁰⁷ Kamaluddin Nuruddin Marjuni, "*Juhûd az-Zaidiyyah fî ar-Radd 'alâ al-Bâthiniyyah*," Disertasi, Fakultas Dâr al-Ulûm Kairo University 2005, hal. 80.

yang kedua ini adalah al-Qâdhî an-Nu'mân, dan Hibâtullâh al-Syairazî. Hibâtullâh al-Syairazî menyatakan,

Siapa yang beramal dengan yang batin dan lahir maka dia termasuk golongan kita, sedangkan orang yang hanya beramal dengan salah satunya maka anjing lebih baik darinya, dan bukan termasuk golongan kita.

Kelompok Ismâ'iliyyah yang dikategorikan golongan bâthiniyyah menurut Ibnu Taimiyyah adalah kelompok Qarâmithah dan Nâshiriyyah.¹⁰⁸ Selain itu, kelompok lain yang juga bisa dikategorikan sebagai kelompok bathiniyyah adalah para ekstrimis dari kalangan filsuf, mutakallimin dan sufi, sebab dalam memahami Al-Qur'an, mereka yang lebih mengedepan makna batin nash dibandingkan makna tekstualnya.¹⁰⁹

فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُرَبَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ



...Lalu diantara mereka dipasang dinding (pemisah) yang berpintu. Di sebelah dalam ada rahmat dan di luarnya hanya ada azab. (al-Hadîd/ 57: 13)¹¹⁰

Keyakinan ini menurut asy-Syâtibî berlaku bagi seluruh syariat, sehingga tidak lagi lahir syariat yang bisa dijadikan pegangan dalam memahami maksud *Syâri'* (Tuhan).¹¹¹

Sekalipun banyak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, namun tidak ada seorang pun dari pengikut golongan Bâthiniyyah yang menyusun satu kitab tafsir yang utuh. Penafsiran-penafsiran kelompok bâthiniyyah hanya tersebar dalam beberapa buku yang mereka tulis. Menurut adz-Dzahabî, hal ini diduga karena ketidakmampuan golongan bâthiniyyah menakwilkan al-Qur'an dengan berpijak pada dokrin ajaran mereka. Diantara contoh penafsiran bâthiniyyah adalah penafsiran ayat; *qâla allazînâ lâ yarjûna liqâ'anâ a'ti biqur'ânin gairi hazâ au baddilhû* (Yûnus/: 15). Menurut tafsir

¹⁰⁸ Kelompok an-Nashîriyyah berkeyakinan bahwa penafsiran yang benar adalah penafsiran para imam. Adapun penafsiran yang dilakukan oleh ulama lainnya berpeluang salah dan tidak mutlak benar. Dalam menafsirkan Al-Qur'an, seseorang tidak harus berpatokan pada kaidah kebahasaan, sebab pengetahuan para imam diatas segala pengetahuan. Mereka mengetahui segalanya baik ilmu-ilmu orang-orang terdahulu atau orang-orang kemudian. Lihat Muḥammad bin Gâib ath-Thâwîl, *Thârikh al-'Uluwiyyîn*, Beirut: Dâr al-Andalus, 1385 H, cet 2, hal. 184.

¹⁰⁹ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ...*, hal.126.

¹¹⁰ Muḥammad 'Alî Ash-Shâbunî, *at-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal.128

¹¹¹ asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2..., hal. 392.

bâthiniyyah kata *baddilhû* diartikan dengan pengganti ‘Alî.¹¹² Contoh tafsir bathiniyyah lainnya adalah ayat;

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ

لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا

Sesungguhnya orang-orang yang beriman lalu kafir, kemudian beriman (lagi), kemudian kafir lagi, lalu bertambah kekafirannya, maka Allah tidak akan mengampuni mereka, dan tidak (pula) menunjukkan kepada mereka jalan (yang lurus). (an-Nisâ/4: 137)

Menurut kelompok Bâthiniyyah, ayat ini ditujukan untuk Abû Bakr, ‘Umar dan Utsmân. Mereka pertamanya beriman kepada nabi, lalu kafir karena enggan mengakui kewalian (hak *wilâyah*) ‘Alî. Kemudian beriman lagi dengan membaiah ‘Alî. Namun kembali kafir setelah nabi wafat. Keingkaran mereka bertambah dengan mengambil baiat dari seluruh umat (untuk menjadikan mereka pemimpin). Dalam tafsiran ini, tampak adanya usaha golongan Bâthiniyyah untuk menjelekkkan para sahabat selain ‘Alî yang mereka akui sebagai Imam. Penafsiran dengan mengiring penafsiran ayat-ayat tertentu untuk menghina sahabat rasulullah seperti ini banyak dilakukan kelompok bâthiniyyah. Mereka menafsirkan kata *baqarah* dalam ayat *innallâha ya'murukum an tadbahû baqaratan* (al-Baqarah/ 2: 27) dengan ‘Â'isyah. Kata *al-khamr* dan *al-maisir* dalam surah al-Mâ'idah/6: 90; *innamal-khamru wal-maisîru*, ditafsirkan dengan Abû Bakr dan ‘Umar. Dan masih banyak lagi ayat-ayat lain yang ditafsirkan sesuai dengan keinginan dan hawa nafsu mereka.¹¹³

Dari beberapa contoh penafsiran di atas, terlihat kelompok bâthiniyyah hanya mengedepankan makna batin teks, yang tidak berkaitan dengan makna lahiriahnya. Makanya, mayoritas ulama menolak tafsir bâthiniyyah dan menganggapnya sebagai penafsiran yang menyimpang. Kelompok bâthiniyyah disebut telah merubah-ubah firman Allah sesuai dengan keinginan mereka. Mereka inilah menurut Ibnu Hazm yang disebutkan Allah sebagai kelompok sesat yang mendustakan ayat-ayat Allah. Kerusakan yang ditimbulkan oleh pemahaman yang disebarkan oleh kelompok bâthiniyyah menurut ar-Râzî lebih berbahaya dari kerusakan yang disebabkan oleh orang-orang kafir, sebab mereka bersembunyi di balik syariat untuk membatalkannya. Oleh karena itu, tafsir bâthiniyyah menurut asy-Syâtîbî harus dijauhi dan ditinggalkan karena mengarah pada kekafiran.

¹¹² ash-Shâbunî, *at-Tibyân ff 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 128.

¹¹³ ash-Shâbunî, *at-Tibyân ff 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 129.

Metode penafsiran yang digunakan kelompok bâthiniyyah dalam penafsiran esoterik adalah penggunaan takwil yang bebas. Maksud bebas ini disini adalah tidak memperhatikan rambu-rambu takwil yang dikenal dalam disiplin ilmu tafsir. Dalam menafsirkan Al-Qur'an kelompok bâthiniyyah tidak terikat oleh aturan-aturan yang telah ditetapkan secara baku oleh mayoritas mufasir. Karenanya penakwilan mereka dinilai sesat. Mereka menakwilkan Al-Qur'an secara bebas untuk menyingkap arti-arti batin yang tersembunyi di dalam tekstual ayat.

Az-Zarqânî menyebutkan tiga alasan, ditolaknya tafsir Bâthiniyyah; *pertama*, tafsir bâthiniyyah merubah-rubah, bahkan membatalkan syariat. Golongan ini menafsirkan hukum dan ibadah yang ada dalam Islam dengan takwil yang sesat yang bertentangan dengan syariat. Misalnya *thâharah* dimaknai dengan berlepas diri dari setiap keyakinan setiap mazhab, selain yang mengikuti Imam. Tayamum diartikan dengan mengikuti perintah Imam dan lain-lain. *Kedua*, tafsir bâthiniyyah dapat merusak akidah umat Islam, sebab mereka menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan hawa nafsu bukan bersumber pada dalil-dali yang diperpegangi. *Ketiga*, tafsir bâthiniyyah menyalahi kaidah-kaidah kebahasaan, karena hanya mengambil makna batin ayat. Padahal, memperhatikan kaidah-kaidah bahasa merupakan hal yang sangat urgen dalam proses penafsiran, sebab Al-Qur'an diturunkan dengan Bahasa Arab.¹¹⁴

Dalam bukunya *adh-Dhâwâbith fî Fahm an-Nash*, 'Abdulkarîm al-Hâmidi menjelaskan penyebab-penyebab kesalahan golongan bâthiniyyah dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sebagian penyebab sebenarnya telah dikemukakan oleh az-Zarqânî sebelumnya. Penyebab-penyebab tersebut adalah;

a. Tidak mengetahui kaidah tafsir

Golongan bâthiniyyah dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak berpatokan pada kaidah-kaidah bahasa dan *ushûl at-tafsîr* yang telah dirumuskan oleh ulama. Padahal, Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, tidak mungkin bisa memahaminya, kecuali berpedoman kepada aturan kebahasaan yang ada dalam bahasa Arab serta memahami kaidah-kaidah tafsir yang telah dirumuskan oleh ulama.

b. Dokrin mereka bahwa syariat memiliki kekurangan

Golongan bâthiniyyah berkeyakinan bahwa syariat tidak bisa dipahami sesuai bentuk lahirnya. Oleh karena itu perlu ditakwilkan. Tidak semua manusia mampu menakwilkan nash. Kemampuan ini hanya dimiliki oleh para Al- yang maksum. Keyakinan ini tentunya bertentangan dengan ajaran agama. Syariat Islam merupakan syariat yang sempurna yang

¹¹⁴ az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, juz 2..., hal. 72.

mengatur kehidupan manusia yang bisa digali mujtahid dari ayat-ayat Al-Qur'an.

c. Memperkuat hal yang masih bersifat zanni dengan akal.

Golongan bâthiniyyah mengkritik syariat dengan menyebutkan kekurangannya. *Nash* tidak bisa memenuhi kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, mereka memberikan keluasan bagi akal untuk menakwilkan *nash* berbeda dengan makna tekstualnya. Tujuannya adalah membatalkan syariat dan membolehkan hal-hal yang dilarang agama. Mereka menjadikan syara' harus mengikuti akal. Berbeda dengan keyakinan umat Islam, yang menjadikan akal mengikuti syariat. Sebab akal berpeluang untuk benar dan salah.

d. Mengikuti hawa nafsu.

Golongan bâthiniyyah menafsirkan *nash* sesuai dengan keinginan dan hawa nafsu mereka. Mereka menundukkan *nash* agar sesuai dengan doktrin dan tujuan mereka.

e. Menolak pengetahuan yang didapat melalui usaha (*al-ma'ârif al-kasbiah*) dan berpegangan dengan pengetahuan yang didapat melalui makrifah dan *dzauq* (perasaan).

Pengetahuan yang dijadikan rujukan bagi kelompok Bâthiniyyah dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah pengetahuan yang didasarkan pada olah rasa (*dzauq*). Mereka berkeyakinan bahwa masyarakat awam tidak bisa mengetahui makna hakiki dari *nash*, karena pengetahuan tersebut hanya diketahui oleh para Imam yang maksum. Dengan demikian, golongan bâthiniyyah menolak semua ilmu yang diperoleh penalaran dan pencapaian inderawi.¹¹⁵

2. Penafsiran Esoterik Sufisme

Di kalangan praktisi tasawuf, dualisme makna Al-Qur'an merupakan konsep dasar penafsiran mereka. Menurut mereka Al-Qur'an mempunyai aspek lahir dan batin. Para sufi berusaha menggali makna isyarat yang tersembunyi di balik makna eksoterik teks dengan mengandalkan pengetahuan *mukâsyafah* yang berasal dari Tuhan. Dari sini jelas bahwa langkah pertama diawali seseorang yang memahami Al-Qur'an adalah berawal dari aspek zahir dan analisis rasional, kemudian jika hendak menggali kandungan selanjutnya, maka tidak ada jalan lain kecuali dengan menggunakan perangkat penyucian jiwa sebagaimana dijelaskan al-Gazâlî, Mullâ Sadra dan Thabâthab'i.¹¹⁶ Ada beberapa istilah yang digunakan pakar-pakar 'ulûm Al-Qur'an untuk menjelaskan model penafsiran yang bercorak

¹¹⁵ 'Abdulkarîm al-Hâmidi, *adh-Dhâwâbit fi Fahm an-Nash...*, hal. 47-48.

¹¹⁶ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik...* hal. 225

tasawuf. Seperti *At-tafsîr ash-shûfî*, *at-tafsîr al-faydhî* atau *at-tafsîr al-isyârî*, *at-tafsîr al-bathînî ash-shahîh* dan lain-lain.¹¹⁷

Berbeda dengan golongan *bâtiniyyah*, golongan sufi tidak menafikan makna lahir Al-Qur'an, namun menempatkan makna lahir dan makna batin ayat dalam satu kesatuan yang saling menguatkan. Makna batin tidak bertentangan dengan makna lahir. Namun sebaliknya, makna batin tersebut menyempurnakan makna Al-Qur'an. Disini penulis tidak menguraikan panjang lebar karena sudah dibahas terdahulu.

3. Penafsiran Esoterik Syiah

Sama halnya dengan kalangan sufisme, kalangan Syiah juga memandang perlunya penafsiran esoterik Al-Qur'an. Kelompok Syiah yang dimaksud disini berbeda dengan golongan *bâthiniyyah*, karena ada sebagian kelompok Syiah yang dimasukkan golongan *bâthiniyyah* seperti beberapa sekte dari syiah *ismâ'iliyyah*. Dalam tradisi Syiah, eksistensi penafsiran esoterik sangat diperlukan dan diutamakan. Sebab, jika penafsiran esoterik tidak ada, maka suatu ayat yang berlaku pada komunitas tertentu tidak akan berlaku lagi bagi komunitas lainnya. Dengan demikian, ayat-ayat Al-Qur'an tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman seiring dengan perkembangan problem masyarakat.

Sekte syiah yang banyak berkecimpung dalam penafsiran Al-Qur'an adalah kelompok Syiah Imamiyah atau Syiah dua belas imam.¹¹⁸ Menurut Seyyed Husein Nasr, Syiah Imamiyah menekankan aspek esoterik dan eksoterik agama dalam banyak hal serupa dengan sufisme. Aspek lahir tidak dapat ada tanpa aspek batin, karena tidak ada yang dapat dimanifestasikan dan tidak ada pula yang memberinya eksistensi objektif. Begitu juga dengan esoterik, tidak dapat dijadikan objek dan ditunjukkan tanpa yang lahir.¹¹⁹ Bahkan, menurut penelitian Habil, kelompok Syiah merupakan kelompok pertama dalam Islam yang menakwilkan makna-makna esoterik Al-Qur'an. Tafsir esoterik (*bâthin*) Al-Qur'an umumnya banyak dipengaruhi oleh

¹¹⁷ Lihat kembali pada halaman 53.

¹¹⁸ Syiah imamiyah adalah salah satu sekte dalam syiah yang meyakini bahwa nabi menjelaskan dan menegaskan posisi imam kepada 'Alî, yang kemudian diwarisi (atau berpindah) pada anaknya Husein dengan jalan wasiat, kemudian diwarisi oleh Hasan, kemudian anaknya Zain al-'Âbidîn, kemudian anaknya Muḥammad Bâqir, kemudian pada anaknya Ja'far Shâdiq, kemudian pada anaknya Mûsâ al-Kâzhim, kemudian pada anaknya 'Alî ar-Ridâ, kemudian pada anaknya Muḥammad al-Jawwâd, kemudian pada anaknya 'Alî al-Hâdî, kemudian pada anaknya al-Hasan al-'Askarî, dan kemudian pada anaknya Muḥammad al-Mahdî al-muntazhir (yang ditunggu kedatangannya). Adz-Dzahabî, *al-Ittijâhât al-Munharifah fi Tafsîr al-Qur'ân...*, hal. 175.

¹¹⁹ Seyyed Husein Nasr, *Ideas and Realities of Islam...*, hal. 160. Perlunya memerhatikan dimensi lahir dan batin Al-Qur'an dalam penafsiran banyak dikemukakan oleh tokoh-tokoh dan para mufasir syiah.

penafsiran esoterik Imam Ja'far (w. 148 H). Pengaruh tafsir Imam Ja'far tidak hanya terbatas pada mufasir syiah, juga memengaruhi kalangan sufi terutama sejak Dzun an-Nûn al-Mishriy.¹²⁰

Dalam pandangan para mufassir Syiah, aspek lahir dan batin harus ditempatkan pada posisi yang semestinya, tidak boleh mengabaikan salah satunya. Setiap orang wajib mempercayai makna eksoterik dan esoterik Al-Qur'an sekaligus, sebagaimana kepercayaan terhadap *muhkam* dan *mutasyâbih* dan *nâsikh* dan *mansûkh*. Ia harus mempercayainya secara detail seandainya mampu dan mempunyai rantai periwayatan dengan ahlul-bait. Menolak salah satunya bisa dihukum kafir.¹²¹ Walaupun dalam beberapa kasus, kalangan syiah lebih mengedepankan makna esoterik karena dianggap lebih tepat dan lebih luas cakupannya. Pandangan yang menyelaraskan makna lahir dan batin inilah yang membedakan kelompok Syiah dengan kelompok bâhiniyyah yang diantaranya diwakili oleh beberapa sekte dari Syiah Ismâ'iliyyah. Sekalipun keduanya sama-sama meyakini bahwa para imamlah yang mengetahui dan berhak menafsirkan Al-Qur'an secara esoterik.

Ayat-ayat yang ditafsirkan secara esoterik pada umumnya terkait dengan doktrin dan ajaran Syiah. Seperti konsep *wilâyah*, konsep *imâmah*, kemaksuman imam, *taqiyyah* dan doktrin lainnya.¹²² Walaupun demikian, ayat-ayat yang tidak terkait dengan doktrin Syiah, juga ditafsirkan secara esoterik seperti terlihat dalam beberapa kitab tafsir Syiah. Kalangan Syiah

¹²⁰ Abdurrahim Habil, "Traditional Esoteric Commentaries on The Qur'an", dalam Seyyed Husein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundation*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1987, hal. 30.

¹²¹ al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 2..., hal. 137.

¹²² Mufasir syiah baik yang tergolong moderat maupun yang fanatik, bila berhadapan dengan ayat-ayat yang terkait dengan doktrin syiah cenderung menakwilkan ayat-ayat tersebut sesuai dengan ajaran syiah. Oleh karena itu, Muhammad Husein adz-Dzahabî memasukkan model penafsiran syiah kedalam kelompok tafsir-tafsir yang menyimpang dari metode yang seharusnya ditempuh dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sebab, menggiring teks Al-Qur'an sesuai selera mufasirnya. adz-Dzahabî menyebutkan beberapa contoh tafsir syiah yang dia anggap menyimpang dari kaedah dan metode penafsiran yang benar. Seperti penafsiran al-Bahrânî terhadap ayat 36 Surah al-Hijr, *Yaum al-yub'atsûn* dalam ayat ini ditafsirkan dengan hari dibangkitkan dan diutusnya Al- mahdi, berbeda dengan penafsiran mayoritas ulama sunni yang memahaminya dengan hari dibangkitkannya semua makhluk pada hari kiamat. Adz-Dzahabî, *al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur'ân...*, hal. 179. Kesimpulan ini tidak bisa digeneralisir pada semua kitab tafsir syiah. Sebab sebagian tafsir syiah ada yang moderat, dimana di dalamnya tidak hanya mengutip pendapat dari ulama-ulama syiah, namun juga ulama sunni, seperti *al-Burhân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya ath-Thabarsî dan al-Mizân karangan ath-Thabâthabâ'î. Adz-Zhahabî sendiri juga mengakui hal tersebut. Selain terkait dengan doktrin syiah, seperti imâmah dan wilâyâh, penafsiran yang dilakukan oleh golongan syiah tidak berbeda dengan penafsiran kalangan sunni

meyakini bahwa Al-Qur'an memiliki dimensi lahir dan batin. Artinya, semua ayat Al-Qur'an dapat ditafsirkan secara esoterik. Penafsiran esoterik yang dilakukan mufasir Syiah bisa dilihat misalnya, penafsiran ath-Thabâthabâ'î terhadap ayat ini:

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukannya dengan apa pun... (an-Nisâ'/4: 36)

Ath-Thabâthabâ'î menjelaskan, arti lahir ayat ini menunjukkan bahwa ayat tersebut melarang menyembah berhala, namun bila direnungkan dan dianalisis secara mendalam, maka alasan penyembahan berhala itu ialah karena penyembahan seperti itu merupakan bentuk kepatuhan kepada selain Allah. Hal ini tidak hanya berupa penyembahan berhala tapi juga menaati setan. Ayat ini juga memuat isyarat pelarangan mengikuti hawa nafsu. Mengikuti hawa nafsu merupakan bentuk penyembahan kepada selain Allah. Makna yang lebih luas lagi, ayat ini juga merupakan pelarangan dari melupakan Allah dan berpaling kepada selainnya.¹²³ Dari contoh ini tampak, makna lahir tetap diperhatikan dalam penafsiran, makna batin merupakan perluasan dan penyempurna makna lahir. Makna lahir didapat pada tahap awal pemaknaan, sedangkan makna batin, diperoleh pada pemaknaan selanjutnya yang lebih luas.

4. Tafsir Esoterik di Kalangan Filsuf dan Teolog

Penafsiran esoterik di kalangan filsuf dan teolog menggunakan pendekatan rasional untuk menjelaskan dimensi batin Al-Qur'an. Metode ini berbeda dengan golongan syiah dan bâthiniyyah yang menggunakan riwayat atau perkataan imam sebagai sumber penafsiran esoterik serta golongan sufisme yang bersandar pada pengetahuan transenden. Para filsuf memandang bahwa ungkapan-ungkapan kebahasaan dalam sumber-sumber ajaran agama, baik kitab suci Al-Qur'an, maupun hadis-hadis nabi adalah ungkapan metaforis atau alegoris. Jadi tidak dimaksudkan seperti apa adanya menurut arti lahiriah. Untuk menangkap arti sebenarnya dari ungkapan-ungkapan tersebut, dibutuhkan disiplin dan latihan berfikir yang tinggi, yang hanya diperoleh melalui pemikiran kefilsafatan.¹²⁴

Ayat-ayat Al-Qur'an seperti ayat tentang surga dan neraka, bila dipahami secara harfiah, maka tidak bisa diterima oleh akal. Oleh karena itu, menurut para pakar filsafat mesti ditafsiran secara esoterik. Para filsuf menganggap diri mereka sebagai *ahl al-hikmah* atau *hukamâ'* (orang yang

¹²³ ath-Thabâthabâ'î, *al-Qur'ân fi al-Islâm...*, hal. 39-45.

¹²⁴ Nurcholish Madjid, *Masalah Takwil...*, hal. 14.

bijaksana), *ahl al-burhân* (pakar kebenaran demonstratif) dan kelompok khawas di kalangan umat. Dengan demikian mereka berhak menjelaskan makna hakiki dari suatu teks dengan menggunakan interpretasi metaforis (takwil). Ibnu Rusyd, salah seorang filsuf muslim terkenal dari Cordova (Spanyol) berpandangan bahwa para filsuf selaku *ahl al-burhân* itulah yang dimaksud dengan firman Allah (Âli ‘Imrân/3: 7) sebagai orang-orang yang mendalam ilmunya, karena itu mereka berhak, bahkan wajib melakukan takwil terhadap teks Al-Qur’an.¹²⁵

Ada dua sudut pandang terpenting terkait dengan *irfân* (*tashawwuf*). *Pertama*, terkait dengan pengalaman seorang ‘arif (sufi) dalam perjalanan ruhani. *Kedua*, terkait dengan pengetahuan (makrifah) yang diperoleh melalui suluk tersebut. Yang pertama disebut realitas irfan, sedangkan yang kedua disebut ilmu-ilmu irfan. Pengetahuan (makrifah) yang diperoleh seorang ‘arif tersebut disebut *presential knowledge* (*al-‘ilm al-hudhûrî*) atau *al-ilm al-ladunnî*. Berbeda jika pengetahuan tersebut dipaparkan kepada orang lain, maka ia berubah menjadi *represential knowledge* (*al-‘lm al-hushûlî*).

Pengetahuan (makrifah) yang diperoleh seorang sufi tersebut yang bersifat *hudhûrî* ketika diungkapkan, maka ia berubah menjadi *al-hushûlî*. Pengungkapan pengalaman ruhani tersebut bisa berupa irfan praktis (*al-‘irfân al-‘amalî*) maupun irfan teoretis (*al-‘irfân an-nazharî*). Irfan praktis merupakan pembahasan ilmiah tentang suluk dan cara hidup *‘irfânî* dengan segala persoalannya. Adapun irfan teoretis merupakan pembahasan ilmiah tentang apa yang diperoleh seorang sufi dan *syuhûd* (penyingkapannya).

Yang dimaksud *al-‘irfân an-nazharî* adalah salah satu cabang kajian ilmu yang berusaha memberikan penafsiran secara sempurna terhadap eksistensi (*wujûd*), hokum eksistensi, *tajalli* dan tingkatannya. Dengan ungkapan lain, *al-‘irfân an-nazharî* merupakan sebuah proses pemberian pandangan dunia (*world view/ ar-ru’yah al-kauniyah*) terhadap persoalan-persoalan mendasar dalam alam (*wujûd/eksistensi*), yakni tentang apa yang dimaksud “Allah”, “manusia” dan “alam”. Akan tetapi dalam hal ini seorang sufi menyandarkan bangunan pandangan dunia tersebut pada *mukâsyafah* dan *syuhûd*.¹²⁶

Dalam perkembangannya, proses justifikasi (*al-itsbât*) klaim-klaim *al-‘irfân an-nazharî* menggunakan argumentasi rasional (*al-burhân*) sebagaimana dalam filsafat. Selanjutnya muncul beberapa sufi yang berusaha melakukan proses justifikasi pengalaman spiritual (*mukâsyafah*) yang mereka peroleh dengan menggunakan metode rasional (*al-‘aqli*),

¹²⁵ Abû al-Wâlid Muḥammad Ibnu Rusyd, *Makalah Penentu tentang Hubungan antara Filsafat dan Syariat*, diterjemahkan oleh Nurcholish Madjid dari judul *Fash al-Maqâl*

¹²⁶ Thalal Hasan, *Manthiq Fahm al-Qur’an,...*, vol. 1, hal. 396

diantaranya: Mahmûd al-Qaisharî pada *Muqaddimah Syarh Fushûsh al-Hikam* dan Ibn Turkah al-Ashfahânî pada *Tamhîd al-Qawâ'id*. Walaupun pada praktiknya, upaya pengalaman spiritual seorang sufi ini akan menghadapi kendala yang cukup rumit, karena banyak hal dari pengalaman *mukâsyafah* tidak dapat dijelaskan melalui ungkapan-ungkapan bahasa dan kosakata, yang disebabkan keterbatasan bahasa itu sendiri. Dalam konteks ini, Kamal al-Haidari menukil ungkapan Thabâthaba'î sebagai berikut: "Seseorang yang berusaha mengungkapkan makna-makna syuhûdiah melalui ungkapan-ungkapan bahasa bagaikan seseorang yang menjelaskan ragam warna kepada orang yang buta (semenjak dalam kandungan ibunya), atau bagaikan seorang yang berusaha menangkap makna-makna yang berkaitan dengan penglihatan secara langsung, tetapi menggunakan fakultas pendengaran.¹²⁷

Secara singkat, diketahui bahwa pada *al-'irfân an-nazharî, mukâsyafah* yang bersifat *hudhûrî* merupakan dasar argumentasi, yang kemudian dijelaskan dengan bahasa rasional (*lugah al-aql*). Dalam hal ini, *al-'irfân an-nazharî* menyerupai filsafat, yakni sama-sama hendak memberikan penafsiran tentang eksistensi (*wujûd*), khususnya tentang *ma'rifatullah*, alam dan manusia.¹²⁸

Bagi Asy'ari sebagai teolog, iman adalah bagian terpenting dalam kajian teologi Islam. Polemic dan perdebatan itu berkisar pada suatu masalah, apakah iman hanya sebatas *tasdiq* (pembenaran dalam hati), atau harus termenifestasi ke dalam makrifat (mengetahui apa yang diyakini) dan amal perbuatan. Iman adalah *tasdiq* yang artinya pengakuan dalam hati yang mengandung makrifat terhadap Allah swt. Jadi tasdiq tersebut merupakan hakikat dari iman dan siapa yang mengetahui sesuatu itu benar maka ia membenarkannya di dalam hatinya. Adapun tentang penuturan lidah merupakan syarat iman tetapi tidak termasuk hakikat iman. Argument ini disandarkan dengan firman Allah swt. dalam Surat an-Nahl/ 16 :106

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ

¹²⁷ Kamal al-Haidarî, *Durûs fi al-Hikmah al-Muta'aliyah*,..., vol. 1, hal, 64

¹²⁸ Murtahâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiyyah; al-'Irfân*, Dar ar-Rasul al-Akram, 2002 M/1422 H, cct. 2, hal. 17

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (Dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (Dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar. (an-Nahl/ 16 :106)

Menurutnya, seseorang yang mengucapkan kekafiran dengan lidah dalam keadaan terpaksa sedangkan hatinya tetap beriman kepada Tuhan dan rasul-Nya maka ia tetap dipandang mukmin. Karena perkataan lidah tersebut bukanlah iman tetapi amal yang berada di luar *juzu'* (bagian) iman. Iman dapat bertambah dan berkurang yang terletak pada keadaan pengakuan hati seseorang terhadap Allah swt dan rasul-Nya. Sebab jika iman tidak berkurang dan bertambah maka ia tidak ada perbedaan iman orang yang melakukan maksiat dengan orang yang melakukan kebaikan.¹²⁹

Bagi Murtadhâ Muthahharî, filsafat mengakui dualisme eksistensi. Yakni seorang filsuf mengakui fundamentalitas eksistensi, baik pada Allah maupun selain Allah. Allah sebagai *Wâjib al-Wujûd*, dan selain-Nya sebagai *mumkin al-wujûd*. Hal ini tentu berbeda dengan seorang sufi yang mengakui kesatuan eksistensi (*wahdah al-wujûd*). Mereka melihat bahwa selain Allah, walaupun ia sebagai efek (*ma'lûl*), tetapi tidak memiliki eksistensi (*wujûd*). Eksistensi Allah swt. meliputi segala sesuatu, maka selainnya merupakan nama-nama (*asmâ'*) dan *tajalli* (manifestasi-Nya).¹³⁰

Kedua, bagi seorang filsuf, mereka hendak memahami dan memberikan gambaran tentang alam secara sempurna dalam benaknya. Batasan tertinggi kesempurnaan manusia, bagi seorang filsuf adalah ketika mampu mempersepsi alam –secara intelektual- sebagaimana adanya melalui akalanya. Yakni berubahnya manusia menjadi alam intelektual yang menyerupai alam eksternal. Hal ini, berbeda dengan seorang sufi. Mereka tidak menyibukkan dengan akal atau pemahaman. Akan tetapi, menginginkan untuk sampai kepada hakikat eksistensi –yakni: Allah- dan menyaksikan-Nya. Kesempurnaan manusia bagi sufi bukan hanya mempersepsi eksistensi, tetapi mampu membuka tirai dan pembatas antara hamba dan Tuhan, melebur (*fanâ*) dalam kedekatan Zat Ilahi dan menjadi *baqâ* dengan-Nya.¹³¹

Perbedaan lainnya –yang ketiga- antara filsafat dan *al-'irfân an-nazharî* adalah terkait dengan perangkat (*al-adawât*) yang digunakannya.

¹²⁹ Bakri Dusrar, Pemikiran Teologi H. Agus Salim tentang Tauhid, Takdir dan Tawakal, Padang: Haifa Press, 2007, hal. 63

¹³⁰ Murtahâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiyyah; al-'Irfân*,..., cet. 2, hal. 22

¹³¹ Murtahâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiyyah; al-'Irfân*,..., cet. 2, hal. 23

Seorang filsuf menggunakan akal, logika (*manthiq*) dan argumentasi (*istidlâl*). adapun bagi sufi, ia menggunakan hati (*qalb*), ruh, penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dan gerakan batin (*al-harakah al-bâthiniah*).¹³²

Tabel 1. 4. Perbedaan antara Filsafat dan Tasawuf

No		Filsafat	Tasawuf
1	Ranah Ontologi	Dualisme eksistensi	Kesatuan eksistensi
2	Ranah Epistemologi	Manusia mampu memersepi alam – secara intelektual-sebagaimana adanya melalui akal.	Manusia mampu membuka tabir/hijab dan pembatas antara hamba dan Tuhan, melebur (<i>fanâ</i>) dalam kedekatan Zat Ilahi dan menjadi <i>baqâ</i> dengan-Nya.
3	Perangkat yang digunakan (<i>al-adawât</i>)	Logika (<i>mantiq</i>) dan argumentasi (<i>istidlâl</i>)	Hati (<i>qalb</i>) dan ruh.

Dengan beberapa perbedaan di antara keduanya, yang jelas, analisis rasional tentang suatu ilmu, dewa ini disebut juga sebagai filsafat. Walaupun tidak disebut sebagai filsafat murni, tapi disebut sebagai *al-falsafah al-mudhâf* atau *philosophy of*. Karena ilmu-ilmu irfan seperti ilmu irfan teoretis (*al-irfân an-nazharî*) maupun irfan praktis (*al-‘rfân al-‘amali*) –dalam perkembangannya- dianalisis secara rasional, maka bisa dikatakan sebagai bagian dari filsafat mistik (*philosophy of mysticism*).

Jadi, antara filsafat dan *al-‘irfân an-nazharî* dalam penjelasan pengalaman spiritual tersebut terdapat suatu hubungan. Walaupun dari sumber penyingkapan (*tsubût*) bisa berbeda, dalam perkembangannya keduanya sama-sama menggunakan argumentasi rasional (*burhân*) dalam penjelasan pengalaman mukâsyafah tersebut.

Pertanyaan selanjutnya adalah: dapatkah pandangan dunia (world view) tertentu yang digali dari argumentasi rasional (*burhân*) dapat digunakan sebagai sumber penafsiran?

Sebagian pakar tafsir –seperti adz-Dzahabi, Hadi Ma’rifah, dan ar-Ridhâ’i- menolak dan menganggapnya sebagai tahmîl, sebagai salah satu bentuk dari *tafsir bi al-ra’yi*.¹³³ Akan tetapi, pandangan seperti ini perlu dikaji lebih mendalam (dikritisi) karena, bagi penulis, pandangan dunia yang

¹³² Murtahâ Muthahharî, *at-Ta’arruf ‘alâ al-‘Ulûm al-Islâmiyyah; al-‘Irfân*,..., cet. 2, hal. 23

¹³³ Adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*,..., vol. 2, hal. 26

dibangun oleh argumentasi rasional (*burhân*)/ akal demonstratif lebih layak diterima daripada pandangan dunia yang dibangun berdasarkan akal umum dialektis. Pola pikir yang menolak argumentasi rasional/akal demonstratif dan menerima dialektis melazimkan absurditas.

Jika melihat definisi tafsîr al-‘aqlî menurut Jawâdî Âmulî maka melazimkan untuk menerima sebagian tafsir isyari yang menggunakan argumentasi rasional (*burhân*) sebagai sumber penafsiran. Jawâdî Âmulî misalnya, mendefinisikan *at-tafsîr al-‘aqlî* sebagai berikut:

Jika mufasir bekerja dengan akal demonstratif sebagai sumber penafsiran maka tafsirnya tergolong sebagai tafsir aqli (*at-tafsîr al-‘aqlî*). Adapun jika mufasir bekerja dengan akal umum sebagai penyingkap (*kasyf*), bukan sebagai sumber (*mashdar*), dan bekerja secara dialektis (*jadali*) pada proposisi-proposisi *naqli* (baik ayat maupun riwayat), maka tafsirnya tergolong sebagai *tafsir bi al-ma’tsûr*.¹³⁴

Tokoh lain seperti Hadi Ma’rifah dan Kamal Haidari mendefinisikan *at-tafsîr al-‘aqlî al-ijtihâdî* sebagai berikut: “Sebagai sebuah metode ketika seorang mufasir bersandar pada dalil-dalil, kaidah-kaidah dan *qarînah* rasional lebih banyak dibandingkan dalil-dalil *naqliyah* (*al-atsâr wa al-akhbâr*).¹³⁵ Menurut definisi ini, metode *at-tafsîr al-‘aqlî al-ijtihâdî* masih tetap menggunakan data-data *naqliyah* berupa *al-atsâr wa al-akhbâr*.

Bagi penulis, dua bentuk *at-tafsîr al-‘aqlî al-ijtihâdî* tersebut masuk dalam koridor *at-tafsîr al-‘aqlî* yang bisa diterima (muktabar). Menerima pandangan definisi ini melazimkan untuk menerima ilmu-ilmu irfan (teoretis maupun praktis) sebagai sumber penafsiran dalam tafsir isyari. Penerimaan ini, tentu dengan tetap menjaga persyaratan *manhaj at-tafsîr al-isyârî al-muktabar* secara umum, di antaranya: tidak terjadi pertentangan antara makna zahir dan batinnya, serta juga tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama.

Karena ilmu-ilmu irfan dianalisis secara rasional, maka tafsir yang menggunakan ilmu-ilmu irfan sebagai sumber dan isyarat penafsiran, bagi penulis, lebih tepat disebut sebagai “*manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahih*”.

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa klaim-klaim dalam ‘irfân an-nazharî dijelaskan secara rasional (*bi al-‘aql*). Sesuatu yang rasional sangat memungkinkan dijadikan sebagai sumber penafsiran (dalam tafsir isyari) sebagaimana yang berlaku pada *at-tafsîr al-‘aqlî al-ijtihâdî*.

¹³⁴ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/ 1432 H, vol. 1, hal, 277

¹³⁵ Hadi Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*,..., vol. 2, hal. 801; Kamal al-Haidari, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*,..., hal. 26

Tabel 1. 5. Titik Temu Tafsir Isyari dengan ‘Irfan Nazharî Maupun Filsafat.

No	Jenis Ilmu	<i>Maqâm Tsubût</i>	<i>Maqâm Itsbât</i>
1	Filsafat	Akal: <i>Syuhûd/ Mukâsyafah:</i> Al-Qur’an dan Sunah	Akal
2	<i>‘Irfan Nazharî</i>	<i>Syuhûd/ Mukâsyafah</i>	Akal
3	Tafsir Isyari aliran <i>‘Irfan Nazhari</i>	Al-Qur’an dan Sunah	<i>Irfan Nazhari</i>

Bila diteliti lagi keempat model tafsir esoterik yang telah disebutkan, semuanya memiliki persamaan yang bisa ditarik benang merahnya. Baik tafsir esoterik dikalangan bâthiniyyah, sufisme, syiah, teolog dan filsuf sama-sama berusaha mengungkap makna batin yang berada dibalik makna tektual teks. Perbedaannya terletak pada produk penafsiran dan bagaimana memposisikan makna esoterik dan eksoterik. Dengan demikian secara garis besar tafsir esoterik memiliki dua model penafsiran yakni; *pertama*, tafsir yang menyelaraskan antara antara makna lahir dan batin dalam proses penafsiran. Dan *kedua*, tafsir yang hanya mengutamakan makna batin dan mengenyampingkan makna lahir.

5. Legalitas Tafsir Esoterik

Dalam banyak literatur ilmu Al-Qur'an, pembahasan seputar tafsir esoterik selain berkisar seputar metologi secara umum, juga menitikberatkan pada aspek legalitas tafsir sufi. Penafsiran sufistik dianggap sebagai model penafsiran yang berbeda dengan metodologi penafsiran secara umum karena menekankan pada aspek batin Al-Qur'an dengan bersumber pada pengetahuan trasenden. Karakteristik yang berbeda ini memunculkan polemik di kalangan ulama, apakah model penafsiran dengan menggunakan *isyârât* ini bisa diterima atau tidak. Az-Zarkasyî menyatakan bahwa ucapan-ucapan para sufi terkait dengan Al-Qur'an tidak bisa disebut tafsir, ia hanya “buah” fikiran yang ditemukan ketika para pelaku tasawuf berinteraksi dengan Al-Qur'an. Senada dengan az-Zarkasyî, as-Suyûthî juga tidak mau menyebut pemahaman sufi terkait ayat-ayat Al-Qur'an sebagai satu bentuk tafsir.

Pernyataan dua orang pakar ilmu Al-Qur'an ini tidak jauh berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh al-Wâhidî dan Ibnu Shalâh. Ibnu Shalâh ketika mengomentari kritikan al-Wâhidî terhadap kitab *Haqâ'iq at-Tafsîr* karya as-Sulamî, menyebutkan;

...Al-imam Abû al-Hasan al-Wâhidî, seorang mufasir Al-Qur'an, menyatakan bahwa Abû Abdurrahmân as-Sulamî telah menyusun *Haqâ'iq at-Tafsîr*. Jika dia meyakini sebagai *tafsîr*, maka dia telah kafir. Saya berpendapat bahwa ini sangat diragukan datang dari orang yang dianggap *tsiqat* dalam kalangan ahli hadis. Jika ia mengungkapkan penjelasan

semacam itu, maka dia semestinya tidak akan memasukkannya sebagai tafsir, atau penjelasan apapun yang berkaitan dengan ayat-ayat Al-Qur'ān, karena hal itu sama saja dengan cara yang ditempuh oleh kelompok Bāthiniyyah. Apa yang diungkapkan oleh as-Sulamî bisa disebut sebagai zikir sebagai *nazhîr* (bandingan) dari makna Al-Qur'an.¹³⁶

Bila kata tafsir yang dimaksud disini adalah tafsir yang menjelaskan sisi eksoterik Al-Qur'an, seperti bahasa, *amtsâl*, qira'at, hukum, sebab *nuzul* dan lain-lain yang bersifat legalistik, maka tafsir sufi tidak bisa digolongkan kedalam kategori ini. Karena penafsiran sufistik ditujukan untuk menjelaskan dimensi esoterik teks. Namun bila term 'tafsir' dipahami sebagai upaya dan kajian untuk menjelaskan maksud Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan manusia, penafsiran yang dilakukan oleh para sufi bisa digolongkan tafsir. Sebab, para sufi juga berupaya menjelaskan maksud Al-Qur'an yang tersirat dan terkandung dalam makna lahirnya. Makanya, dalam beberapa kitab '*Ulum Al-Qur'an*, tafsir sufi digolongkan kedalam model penafsiran *isyânî* atau tafsir yang menggunakan pendekatan *isyânî* (berdasarkan isyarat atau ilham). Selain polemik seputar eksistensi tafsir sufi, apakah pemahaman para sufi terhadap Al-Qur'an tergolong tafsir atau tidak, juga meluas pada tataran legalitasnya, apakah penafsiran yang menekankan makna isyarat teks berdasarkan ilham, atau pengalaman jiwa para sufi bisa diterima atau ditolak. Tidak bisa dipungkiri, bahwa kehadiran tafsir sufi merupakan suatu prestasi spiritual yang amat tinggi, namun di sisi lain kritikan atas model penafsiran ini juga banyak dilontarkan oleh para pakar tafsir dan ilmu Al-Qur'an. Bisa dikatakan, otoritas sufi dalam menafsirkan Al-Qur'an digugat, tetapi juga dibela. Penafsiran sufistik digugat kesahihan metodenya karena mirip dengan metode *ta'wîl* yang dilakukan kalangan golongan Bāthiniyyah. Namun di sisi lain, ia dibela karena analisis para sufi yang tetap menyertakan makna *zhâhir*, makna baku yang diperoleh melalui proses ijtihadi yang valid merujuk kepada pernyataan Al-Qur'an, sunnah, maupun konsesi pemakaian bahasa secara umum. Atas landasan makna *zhâhir* inilah mereka membangun metode penafsiran Al-Qur'an secara *isyānî* dalam menggali signifikansi moral Al-Qur'an yang menjadi *legacy* mereka sebagai pewaris tugas kenabian dalam membawa *risâlah akhlâqiyyah* kepada manusia secara umum. Bila dikelompokkan, secara umum pandangan ulama seputar legalitas tafsir sufi terbagi dua, kelompok yang menerima dan kelompok yang menolak.

¹³⁶ Taqiy ad-Dîn bin Shalāh, *Fatāwā*, Kairo: Idāra Thabā'ah al-Munīriyya, 1348 H, hal.29.

Pertama, kelompok yang menolak penafsiran sufistik

Sudah menjadi konsensus dilakngan sufisme, bahwa penafsiran batin Al-Qur'an haruslah diawali dengan penafsiran lahir terlebih dahulu. Makna lahir dan makna batin harus tetap dijaga dan diperhatikan dalam penafsiran. Namun dalam tataran praktis, pandangan ini tidak selalu diterapkan dalam proses penafsiran mereka. Sebagian mufasir sufi hanya menyebutkan makna batin teks, tanpa mencantumkan makna lahirnya, seperti penafsiran as-Sulamî dalam kitabnya *Haqâ'iq Tafsîr* dan Ruzbihân Baqlî dengan karyanya *'Arâ'is al-Bayân*. Inilah sebabnya sebagian ulama menolak tafsir sufi dan menyamakannya dengan tafsir bâthiniyyah. an-Nasafi¹³⁷ menyatakan, bahwa teks Al-Qur'an haruslah dipahami lahirnya, pemindahan dari makna denotatif (lahir) ke makna konotatif (batin) sebagaimana dilakukan oleh *ahl al-bâthin* adalah penyimpangan.¹³⁸

Sirajuddîn al-Bulqinî (w. 805 H) pernah ditanya tentang pendekatan mistik dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebagai contoh penafsiran firman Allah,

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...

Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya....(al-Baqarah/2: 255).

Ayat ini ditafsirkan dengan tidak ada seorang pun yang dapat menghinakan jiwa manusia kecuali kalau Allah mengizinkannya. al-Bulqinî menjawab, orang yang menafsirkan dengan tafsiran tersebut tergolong *mulhid* (orang-orang yang menyimpang). Dalam menafsirkan Al-Qur'an seorang mufasir tidak boleh berpaling dari makna lahir ke makna batin, jika tidak ada dalil dari nash Al-Qur'an, hadis nabi, maupun ijmak umat yang mengharuskannya. Apabila seseorang menyatakan makna lain, selain yang dimaksud oleh redaksional teks, maka ia wajib menghadirkan keterangan dan bukti-bukti yang menguatkan pendapatnya. Demikian yang

¹³⁷ Nama lengkapnya adalah Abû Hafash 'Umar bin Muḥammad bin Aḥmad bin 'Ismâ'îl bin Muḥammad bin 'Alî bin Luqmân an-Nasafi. Lahir tahun 461/462 H di Nasaf, sebuah kota di Turkistan. Beliau terkenal sebagai ahli hadis, pakar tafsir, faqih, teolog dan mufti. Karangannya-karangannya tidak hanya menyangkut satu disiplin ilmu. Hal ini menunjukkan keluasan ilmu an-Nasafi. Di antara karya-karya an-Nasafi adalah, *Târikh al-Bukhârî*, *Ta'addud asy-Syuyûkh*, *al-Akmal wa al-Athwal fî Tafsîr al-Qur'ân*, *al-'Asyâ'ir*, *Taisîr fî 'Ilm at-Tafsîr*, dan lain-lain. Disarikan dari riwayat hidup *Shâhib al-'Aqâ'id an-Nasafiyyah* dalam Sa'ad ad-Dîn Mas'ûd bin 'Umar at-Taftânî, *Syarh al-'Aqâ'id an-Nasafiyyah*, Pakistan: Maktabah al-Madînah, 1433 H/2012 M, cet. 2, hal.11-13. Kitab ini merupakan *syarahan* kitab *'Aqâ'id an-Nasafiyyah* karya Najm ad-Dîn Abî Hafash 'Umar bin Muḥammad an-Nasafi.

¹³⁸ at-Taftânî, *Syarh al-'Aqâ'id an-Nasafiyyah...*, hal. 349.

diungkapkan oleh at-Thabarî.¹³⁹ Mushthafâ Shadiq ar-Râfi¹⁴⁰ dalam bukunya *I'jâz al-Qur'ân* menyatakan, para tokoh tasawuf dan orang-orang yang meyakini ilmu batin, tidak ada tempat buat pendapat dan mazhab mereka dalam tafsir Al-Qur'an. Pemahaman yang berasal dari mereka hanyalah pandangan-pandangan yang menyimpang dan keluar dari ilmu manusia.¹⁴¹

Thâhir Muḥammad Ya'qub dalam bukunya *Asbâb al-Khata' fî at-Tafsîr* mengungkapkan keheranannya dengan penafsiran yang dilakukan oleh kalangan sufisme. Setelah menyebutkan beberapa contoh penafsiran sufistik, baik *shûfi nazhâni* dan *shûfi isyâni*, Thâhir Muḥammad Ya'qub mengutarakan, bagaimana mungkin para sufi menundukkan nash-nash Al-Qur'an sesuai dengan *dzauq* (olah rasa sufi), prasangka, dan *wijd* (pengalaman batin) yang tidak didasarkan pada dalil syar'î, keterangan rasional, dan kaidah bahasa. Sehingga mereka beralih dari makna lahir ke makna isyarat atau batin yang tidak ditunjukkan oleh lahiriah teks dan dalil yang sah. Menurutnya penakwilan kelompok sufisme khususnya yang berasal dari tokoh tasawuf falsafi (*at-tafsîr ash-shûfi an-nazhâni*) memiliki kemiripan dengan takwil golongan bâthiniyyah sehingga tidak bisa diterima. Ada beberapa alasan yang menyebabkan, penakwilan dua kelompok ini tidak bisa diterima;¹⁴²

Takwil yang dilakukan kalangan sufisme dan kelompok bâthiniyyah dalam menyingkap makna Al-Qur'an merupakan penyimpangan pada kitabullah, mengubah firman Allah dari tempatnya, dan mengeluarkan nash dari maknanya yang hakiki. Sesuai dengan firman Allah, *inna alladzîna yulhidûna fî ayâtinâ lâ yakhfâuna* (Fushshilât/41: 40). Makna *yulhidûna fî âyâtinâ* dalam ayat ini, menurut Ibnu 'Abbâs adalah menempatkan makna

¹³⁹ ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thâbarî*, vol. 5..., hal. 33.

¹⁴⁰ Musthafâ Shâdiq ar-Râfi'î berasal dari Suriah, dan lahir di Mesir pada bulan Januari 1880 H. Beliau adalah seorang ulama yang terkenal dengan keluasan ilmunya. ar-Râfi'î adalah pakar di bidang sastra dan adab, syi'ir, dan ilmu Al-Qur'an. Karangannya antara lain, *Târikh Âdâb al-'Arab*, *I'jâz al-Qur'ân* dan lain-lain. Beliau meninggal di usia muda, ketika berumur 38 tahun. Disarikan dari Muḥammad Sa'îd al-'Arayyân, *Hayâh ar-Râfi'î*, t.tp: Maktabah at-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1375 H/ 1955 M, cet. 3, hal. 27-30.

¹⁴¹ Mushthafâ Shâdiq ar-Râfi'î, *I'jâz al-Qur'ân wa al-Balâgah an-Nabawiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1393 H/1973 M, cet. 9, hal. 126.

¹⁴² ath-Thûsî seperti dikutip oleh Khâlid 'Abdurrahmân 'Akk mengutarakan, pendekatan tafsir sufistik merupakan kedustaan dan kesalahan yang besar terhadap Allah, karena merubah dan memalingkan kalimat dari tempat yang semestinya. Dalam memahami Al-Qur'an, seorang mufasir tidak boleh mendahulukan apa yang diakhirkan Allah, dan sebaliknya mengakhirkan apa yang didahulukan Allah. Dalam rangka memahami Al-Qur'an, ia juga tidak boleh mengeluarkan makna-makna yang tidak ditunjuki oleh kalimat bahasa Arab, karena Al-Qur'an diturunkan dengan Bahasa Arab yang jelas. Lihat; Khâlid 'Abdurrahmân 'Akk, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu...*, hal. 215.

suatu kata, bukan pada tempat yang seharusnya. Dalam ayat lain disebutkan, mereka telah merubah-ubah firman Allah sesuai dengan keinginan mereka sehingga maknanya tidak sesuai dengan yang seharusnya; *yuharrifûna al-kalima 'an mawâdhi'ihî wa nasû hazhzhân mimmâ zukkirû bihî* (al-Mâ'idah/5: 13).

Metode dan pendekatan tafsir yang bersumber pada paradigma lahir dan batin tidak bisa diterima karena seorang hakim tidak boleh berbicara dengan suatu khitab (pembicaraan) kepada masyarakat, sedang yang dia maksud berbeda dengan apa yang dia ucapkan, karena semua itu diluar batas kemampuan pendengar. Jika dia tetap bermaksud seperti itu, maka ia harus menjelaskan maksud perkataannya tersebut. Bila hakim menjelaskan maksud perkataannya, maka makna tersebut tidak bisa lagi disebut batin karena sudah diketahui.

Golongan bâthiniyyah berkeyakinan bahwa pemilik otoritas dalam menafsirkan makna batin Al-Qur'an adalah para imam yang maksum. Bagaimana cara mengetahui kemaksuman ini? Hal ini bisa diketahui lewat penalaran rasional dan juga melalui informasi riwayat. Sehingga tidak bisa diyakini sebagai sumber yang bisa diperpegangi.

Bagaimana cara imam mengetahui makna batin yang tidak ada kaitannya dengan redaksional teks. Bila dikatakan dengan perantara lahir teks, maka itu mustahil, sebab redaksional teks tidak menjelaskan hal tersebut. Kalau memang benar, berdasarkan petunjuk teks, tentulah orang lain bisa memahaminya. Dengan demikian, makna itu tidak bisa disebut makna batin. Bila disebut berasal dari ilham, tentunya kitab Allah akan sia-sia dan hanya menunjukkan ketidaksempurnaan kitab Allah.

Penakwilan sufi dan golongan bâthiniyyah hanya memperlihatkan niat buruk mereka yang ditujukan pada agama Islam dan umatnya. Mereka hanya ingin menundukkan nash untuk membatalkan syariat dan tidak mengamalkannya.¹⁴³

Bila ditelisik, pendapat ulama yang menolak model penafsiran sufistik lebih disebabkan oleh kekhawatiran menafsirkan Al-Qur'an tanpa ilmu dan petunjuk riwayat. Kekhawatiran ini wajar muncul, karena penafsiran sufi bersandar pada pengetahuan *mukâsyafah* yang diperoleh sufi, dimana keabsahan ilmu ini masih menjadi perdebatan dikalangan para pakar. Namun, menyamakan tafsir sufi dengan tafsir bâthiniyyah, hanya karena para sufi tidak menjelaskan makna eksoterik ayat, tentu tidaklah tepat dan perlu dikritisi. Penafsiran sufistik oleh kalangan sufisme bukan bertujuan untuk menafikan syariat dan mengingkari makna lahir Al-Qur'an sebagaimana dilakukan oleh kelompok bâthiniyyah. Tidak disebutkannya

¹⁴³ Thâhir Muḥammad Ya'qub, *Asbab al-Khata' fî Tafsîr*, Beirut: Dâr Ibnu al-Jauzî, 1425 H, cct. 1, hal. 381-383.

makna lahir teks oleh para sufi, diduga karena asumsi mereka bahwa penafsiran lahiriah tersebut telah banyak dikemukakan oleh para ulama, sehingga mereka tidak perlu menguraikannya lagi. Hal ini berbeda dengan dimensi batin Al-Qur'an yang jarang ditampilkan. Anggapan ini misalnya bisa dilihat dalam pernyataan tokoh-tokoh sufi di pengantar kitab tafsir mereka. Tujuan penafsiran dikalangan sufisme adalah untuk mengungkap sisi moral dan spiritual Al-Qur'an yang berguna untuk penyucian hati dan meraih kedekatan dengan Pencipta. Banyak pernyataan dari para sufi yang bercimpung dalam penafsiran Al-Qur'an akan perlunya memelihara syariah. Hakikat tidak akan bisa diperoleh sebelum mengamalkan syariat secara benar. Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran mereka sama sekali tidak ditujukan untuk membatalkan atau meniadakan syariat sebagaimana dilakukan oleh kelompok bāthiniyyah.¹⁴⁴ Kalau pun ada pemahaman-pemahaman yang menyimpang dari syariat, itu berasal dari kaum ekstrimis dari pengikut tasawuf. Dimana pemikiran mereka banyak terpengaruh oleh filsafat Yunani dan para gnostic agama lain. Ibnu Taimiyyah menganggap kalangan ekstrimis tersebut bagian dari golongan bāthiniyyah.¹⁴⁵

Adanya penilaian yang menyebutkan tafsir sufi sebagai tafsir yang liar, bisa jadi disebabkan oleh penafsiran sufistik yang sulit dicerna oleh orang yang tidak mengalami pengembaraan ruhani sebagaimana dilakukan oleh para sufi. Dengan kalimat bijak, asy-Sya'ranî mengingatkan, selagi apa yang dikatakan sufi tidak bersebrangan dengan Al-Qur'an dan sunnah, maka sebaiknya orang memahami apa yang disampaikan oleh seorang sufi. Jika menginginkan, dia bisa mengamalkannya, dan tidak ingin, dia bisa meninggalkannya. Yang terbaik adalah berusaha memahami perkataan tersebut, sehingga mengingkari mereka, berprasangka buruk kepada mereka,

¹⁴⁴ Ajaran tasawuf menekankan pentingnya memelihara syariat dalam melakukan pengembaraan ruhani (*sulûk*). Tasawuf tidak lain merupakan inti sari pengamalan seorang hamba terhadap hukum-hukum syariat, yaitu ketika amal perbuatannya bersih dari segala penyakit jiwa. Bagaimana mungkin penafsiran sufistik ditujukan untuk mengabaikan atau meniadakan syariat, sedangkan syariat merupakan pengantar mereka menuju Allah pada tiap-tiap langkah. Tokoh-tokoh tasawuf telah berupaya menjelaskan perbedaan antara sufi yang sebenarnya dengan orang-orang yang mengaku telah mencapai hakikat, sehingga merasa boleh meninggalkan syariat. Memerhatikan syariah, aturan-aturannya, dan mengamalkannya, merupakan batas pemisah antara keimanan dan kezindikan di jalan Allah bagi para sufi. Lihat, Muḥammad Jalâl Syaraf, *Tasawuf Islam Mazhab Bagdad*, hal. 10-11,

¹⁴⁵ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ...*, hal.126. Menurut al-Gazâlî, ucapan-ucapan sebagian sufi yang menyimpang dari syariat disebut dengan *Thammât*, yang diartikan dengan mengalihkan lafal syara' dari makna lahirnya kepada hal-hal yang bersifat batin yang sebelumnya tidak dipahami seperti penakwilan kelompok bāthiniyyah. Al-Gazâlî juga tidak menerima penafsiran sufistik yang berasal dari kelompok ini, sekalipun dia termasuk ulama yang menganggap penafsiran sufistik sebagai penafsiran yang valid dan legal. Lihat al-Gazâlî, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn...*, hal. 17.

dan menuduh mereka sebagai seorang yang memamerkan diri, adalah perbuatan yang tidak dibolehkan syariat.¹⁴⁶

Kedua, kelompok yang menerima tafsir sufi

Mengulas perkataan an-Nasafi yang menyebutkan “teks harus dipahami sesuai dengan lahirnya, berpaling ke makna batin sebagaimana dilakukan oleh *ahli al-bâthin* adalah penyimpangan”, at-Taftâzânî mengemukakan, penyimpangan dapat terjadi dalam tafsir sufi, jika penafsiran kaum sufi hanya mengungkapkan makna batin sambil mengingkari makna lahir ayat yang pada langkah selanjutnya mengabaikan aspek syariah. Namun, apabila interpretasi para sufi itu sejalan dengan makna lahir, tidak melepaskan diri dari aspek syariah dan dilakukan oleh orang-orang yang memiliki otoritas untuknya, maka hal ini merupakan wujud keteguhan iman dan kesempurnaan irfan yang mendalam.

Penafsiran para sufi terhadap kitabullah dan hadis nabi dengan makna-makna yang asing, bukanlah sesuatu yang menyalahi makna lahir seperti diungkapkan oleh Ibnu ‘Atha’ al-Iskandarî. Makna lahir dipahami sebagaimana adanya berdasarkan pendekatan kebahasaan. Selain itu, masih ada makna yang dalam yang bisa dipahami dari setiap ayat bagi siapa saja yang telah dibukakan hatinya oleh Allah. Oleh sebab itu, tidak boleh secara keilmuan, seseorang berkomentar bahwa tafsir sufi merupakan pemalingan dari kalam Allah dari makna yang semestinya. Baru bisa dikatakan pemalingan, bila mufasir sufi menyebutkan bahwa tidak ada makna lain kecuali makna yang mereka pahami. Kenyataannya para sufi tidak pernah menyatakan hal itu, malah sebaliknya mereka menekankan perlunya penafsiran lahiriah sebelum masuk pada aspek batin. Para sufi mendapatkan intuisi dari Allah berupa pemahaman yang diilhamkan ke dalam hati mereka.¹⁴⁷

Menolak tafsir sufi, hanya karena tidak memahami makna *isyârî* yang diungkapkan oleh para sufi bukankah tindakan bijak menurut al-Alûsî. Bila seseorang tidak mampu memahami makna batin Al-Qur'an, dia tidak boleh menafikan adanya dimensi batin Al-Qur'an yang hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang terpilih. Penafsiran sufistik yang dilakukan oleh para sufi merupakan isyarat yang berhasil mereka ungkap melalui latihan rohani dan *mujâhadah*. Tafsir sufi baru boleh ditolak, apabila mengabaikan makna lahir. Sebab, pengabaian makna lahir dan pengabaian syariat merupakan tindakan yang dilarang dalam agama.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Sarrâj ath-Thûsî, *al-Luma’...*, hal. 43-44.

¹⁴⁷ Khâlid ‘Abdurrahmân ‘Akk, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu...*, hal. 215.

¹⁴⁸ Al-Alûsî, *Rûh al-Ma‘ânî*, vol. 1..., hal. 28

Bila ditelisik, ungkapan-ungkapan ulama yang mengakui eksistensi tafsir sufi, penerimaan tafsir sufi tidak secara mutlak, namun tersirat adanya persyaratan yang harus dipenuhi oleh karya tafsir yang bercorak sufistik supaya bisa diterima dan legalitasnya diakui. Persyaratan tersebut adalah;

1. Makna batin tersebut tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki Allah, sehingga menafikan makna lahir.
2. Penafsiran secara tekstual harus didahulukan sebelum masuk ke penafsiran secara isyarat.
3. Tidak bertentangan dengan syariat.

Selain persyaratan tersebut, menurut asy-Syâthibî pemaknaan firman Allah secara esoterik harus memenuhi dua syarat; 1) makna batin sesuai dengan tuntutan lahir seperti ditetapkan dalam struktur bahasa Arab, 2) makna batin yang dipahami harus didukung oleh *syâhid* (dalil lain) yang menguatkannya.¹⁴⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mensyaratkan empat hal untuk menerima tafsir sufi; (1) penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan lahir ayat, (2) makna atau penafsiran tersebut benar secara *inherent* (melekat) (3) antara penafsiran dan lafal yang ditafsirkan memang ada hubungan semantik yang logis, dan (4) dalam lafal teks ada isyarat akan makna tersebut.¹⁵⁰

Thahir Ibnu Âsyûr mengemukakan dalam kitab tafsirnya, bahwa isyarat-isyarat yang dikemukakan tidak boleh keluar dari tiga macam isyarat; *Pertama*, merupakan sesuatu yang serupa keadaannya dengan apa yang dilukiskan ayat, misalnya firman Allah,

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ...

Siapakah yang lebih aniaya daripada yang menghalangi menyebut namaNya di dalam mesjid-mesjid Allah dan berusaha untuk merobohkannya.... (al-Baqarah/2: 114)

Ayat ini dipahami sebagai isyarat tentang hati, karena hati adalah tempat bersujud dan tunduk kepada Allah, karena melalui hati, seseorang mengenal Allah sehingga hati bersujud dengan leburnya jiwa. Sedang makna *menghalangi menyebut namaNya* adalah menghalangi hati meraih makrifat Allah, dan *berusaha merobohkannya* adalah isyarat merobohkan hati dengan sikap fanatisme dan mengikuti hawa nafsu.

Kedua, isyarat yang lahir dari dorongan sangka baik dan optimisme, karena bisa jadi ada satu kalimat yang darinya terlintas satu makna, tapi

¹⁴⁹ asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 3..., hal. 357.

¹⁵⁰ Perkataan Ibnu Jauziyyah ini dikutip oleh Manna' al-Qaththân dalam bukunya *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'an*. Lihat Manna' al-Qaththân, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'an...*, hal. 357-358.

bukan itu makna yang dimaksud oleh kalimat itu. Makna tersebut hadir ke benak karena ia dinilai penting dan selalu terlintas di benak mufasir. Seperti firman Allah:

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...

Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya... (al-Baqarah/2: 255)

Dalam memahami ayat ini, terkesan di benak mufasir, atau terdengar di telinganya dari kalimat *man dza alladzî* terdengar bagaikan berbunyi seperti *man dzal al-ladzî*, dari kata *dzalla* yang berarti hina, timbul dalam benaknya makna nafsu yang dihinakan agar seseorang dekat dengan pemberi syafaat. Ini karena dia sangat mendambakan memperoleh syafaat, dan dari sana ia memperoleh isyarat. Hal semacam ini menurut Ibnu Asyûr banyak ditemukan dalam penafsiran Ibnu ‘Arabî.

Ketiga, isyarat berupa hikmah dan pelajaran yang selalu ditarik oleh orang-orang yang selalu ingat dan sadar akan hikmah yang terbentang. Hal ini didapat oleh pengamal tasawuf ketika mereka membaca Al-Qur'an dan merenungkan maknanya. Misalnya firman Allah,

فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً

Namun Fir‘aun mendurhakai Rasul itu, maka Kami siksa dia dengan siksaan yang berat. (al-Mudzammil/73: 16)

Dari ayat ini mereka menarik hikmah bahwa hati yang tidak mengikuti tuntunan makrifat yang agung akan mendapatkan saksi dan hukuman. Apabila isyarat-isyarat yang dihasilkan lewat penafsiran sufistik melampaui ketiga syarat tersebut, maka menurut Ibnu ‘Asyûr, isyarat itu mengarah sedikit demi sedikit ke arah penafsiran bâthiniyyah.¹⁵¹ Khâlîd ‘Abdurrahmân ‘Akk menambahkan dua syarat selain syarat-syarat yang umumnya diajukan oleh ulama agar tafsir sufi bisa diterima, yakni: 1) Penafsiran sufistik para sufi tidak boleh diklaim sebagai *tafsîr isyârî*, namun dipandang sebagai makna-makna rahasia dan tersembunyi dari ayat-ayat Al-Qur'an yang hanya tampak oleh hati mukmin yang saleh, 2) Tidak terkait dengan *ahkâm asy-syar‘iyyah* (hukum-hukum syariah), karena penetapan hukum harus bersandar pada dalil yang kuat. Tafsir isyârî layaknya hanya ditujukan untuk penanaman norma-norma agama, akhlak dan peneguhan iman.¹⁵²

¹⁵¹ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, hal. 371-373.

¹⁵² Khâlîd ‘Abdurrahmân ‘Akk, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu...*, hal. 207.

Dari semua persyaratan yang telah dikemukakan ulama, bila digabungkan, maka ada tujuh kriteria yang harus dipenuhi supaya tafsir sufi bisa diterima:

1. Tafsir *isyâri* atau tafsir batin tidak menafikan makna lahir.
2. Makna batin tersebut tidak diakui sebagai satu-satunya makna Al-Qur'an
3. Tidak bertentangan dengan syariah dan akal
4. Bukan dimaksudkan untuk mendukung ajaran atau doktrin tertentu
5. Adanya *syâhid* syar'i yang menguatkan makna batin tersebut
6. Tidak terkait dengan *ahkâm asy-syar'iyah* (hukum-hukum syariah), karena penetapan hukum harus bersandar pada dalil yang kuat. Tafsir *isyâri* layaknya hanya ditujukan untuk penanaman norma-norma agama, akhlak, dan penguatan iman.

Jangan diklaim sebagai *tafsîr isyâri*, namun dipandang sebagai makna-makna rahasia dan tersembunyi dari ayat-ayat Al-Qur'an yang hanya tampak oleh hati mukmin yang saleh.

Adanya persyaratan-persyaratan tersebut menunjukkan bahwa tafsir sufi tidak diterima secara mutlak. Bila-bila syarat tersebut tidak dipenuhi, maka tafsir sufi lebih identik dengan tafsir bâthiniyyah. Thahir Mahmûd memberi catatan, sekalipun tafsir sufi dapat diterima, namun tidak wajib bersandar atau menjadikannya rujukan, karena hanya didasarkan pada temuan-temuan dan olah rasa para sufi, bukan bersumber pada dalil naqli dan aqli. Hanya para sufilah yang mesti mengamalkannya, mereka dilarang mengharuskan orang lain menerimanya. Tafsir ini tidak ditolak, sebab tidak bertentangan dengan makna lahir teks dan dalil-dalil syariah.

Pandangan Thâhir Mahmûd ini, memperlihatkan kehati-hatinya dalam menerima tafsir sufi, bahkan seperti telah diuraikan sebelumnya, cenderung menolak pendekatan sufistik dalam menafsirkan Al-Qur'an, khususnya *tafsîr shûfi nazhâri*. Menurutnya tafsir sufi nazharî tergolong tafsir yang tercela, keluar dari batasan-batasan dan metode tafsir yang diperbolehkan. Syarat-syarat yang dikemukakan oleh para ulama hanya berlaku untuk tafsir sufi *isyâri*.¹⁵³ Kritik terhadap model tafsir sufi *nazharî* juga dikemukakan oleh Khâlid 'Abdurrahmân 'Akk. Bahkan, dia menyediakan satu bab khusus yang menjelaskan kesalahan dan kekeliruan corak tafsir ini. Menurut Khâlid, syarat-syarat yang telah dikemukakan ulama seputar keabsahan tafsir sufi hanya berlaku untuk tafsir sufi *isyâri*. Adapun tafsir sufi nazharî telah keluar dari kaidah-kaidah yang telah ditetapkan ulama dan termasuk tafsir yang tercela.¹⁵⁴

¹⁵³ Thâhir Mahmûd Muhammad Ya'qub, *Asbâb al-Khata' fi at-Tafsîr...*, hal. 743.

¹⁵⁴ Tokoh sufi falsafi mengadopsi filsafat Yunani dalam pemikiran dan pemahaman Al-Qur'an, seperti pemikiran Plato, Aristoteles dan para gnostic lainnya yang menggunakan

Tabel 1. 6. Persyaratan Tafsir Isyari Shahîh Menurut Pakar Tafsir

1	Memperhatikan aspek zahir dan batin
2	Diperkuat dalil <i>syara'</i> lain (<i>syâhid</i>)
3	Memperhatikan munasabah antara makna zahir dan batinnya
4	Mengeluarkan konsep umum dan kaidah universal (<i>al-qa'idah al-kulliyah</i>) dari suatu ayat.

Persyaratan ini pada dasarnya juga telah dirumuskan oleh para tokoh tasawuf. An-Nâbulî¹⁵⁵ misalnya, ia menyebutkan bahwa dalam penakwilan ayat, seorang penakwil tidak boleh mengklaim bahwa makna yang dia pahami sebagai satu-satunya makna yang dimaksud oleh Allah, sebab ia hanyalah salah satu dari kandungan makna lafal. Teks harus tetap dipahami dan diimani bila berkaitan dengan sifat-sifat Allah sesuai dengan makna lahirnya. Kalaupun ada makna lain yang dipahami dibalik makna lahiriah tersebut, maka hal tersebut tidaklah menggugurkan makna lahir yang ada, hanya untuk memperkaya makna.¹⁵⁶ Begitu juga dengan syarat-syarat yang

metode tafsir simbolik esoterik dalam memahami alam, khususnya yang terkait dengan alam metafisika. Di antara pengaruh filsafat Yunani dalam tafsir sufi falsafi atau nazhari adalah pandangan mereka bahwa, hanya berhenti pada lahir nash merupakan hijab yang menghalangi seseorang sampai pada hakikat yang sebenarnya. Ilmu lahir bisa dimasuki oleh prasangka dan keraguan, sedangkan *musyâhadah* mengangkat prasangka dan menghilangkan keraguan. Dengan asumsi ini mereka menempatkan ilmu hati (batin) pada posisi ilmu yang bisa dijadikan pegangan dalam penetapan hukum. Tidak ada ilmu kecuali berasal dari *kasyf* (ketersingkapan hati) dan *syuhûd* (penyaksian) bukan berdasarkan prasangka dan penalaran. Paradigma ini diadopsi dari pemikiran Plato yang menyebutkan, bahwa pengetahuan hakiki yang sebenarnya hanya didapat dengan pemikiran yang dalam akan makna-makna yang tersembunyi dan kesungguhan diri hingga mencapai derajat *al-kasyf al-ulyâ* (ketersingkapan yang tinggi) dimana pada saat itu jelaslah bagi ahli hakikat makna hakiki dari sesuatu. Lihat; Khâlid 'Abdurrahmân 'Akk, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu...*, hal. 237-238, 'Irfân 'Abdulhamîd Fattâh, *Nasy'ah al-Falsafah ash-Shûfiyyah wa Tathawwuruhu*, Beirut: Dâr al-Jaih, 1413 H/1993 M, cet. 1.

¹⁵⁵ Nama lengkapnya adalah Abdul Ganî bin Ismâ'îl an-Nâbulî, lahir tanggal 14/15 Zulhijjah 1050 H di Damaskus. Beliau adalah ahli fiqh, pakar Al-Qur'an dan tasawuf, berasal dari keluarga yang cinta ilmu yang selalu bergelut dan kajian-kajian keislaman. Di antara karya-karyanya *Anwâr as-Sulûk wa Asrâr al-Mulûk*, *Bidâyah al-Mu'îd wa Nihâyah as-Sa'îd*, *Asrâr asy-Syarî'ah aw al-Fatḥ ar-Rabbânî wa al-Faidh ar-Rabbânî*, dan lain-lain. Lihat; an-Nâbulî, *Asrâr asy-Syarî'ah aw al-Fatḥ ar-Rabbânî wa al-Faidh ar-Rabbânî, bâb: Muqaddimah tahqîq: Nâbulî Mausû'ah Tsaqafiyah*, tahkik: Muḥammad 'Abdulqadîr 'Atha', Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H/1985 M, hal. 6-12.

¹⁵⁶ an-Nâbulî juga menegaskan bahwa bila penakwil mengklaim bahwa makna batin ayat adalah makna ayat satu-satunya, maka takwilnya dikategorikan pada takwil yang sesat. Misalnya, bila kata-kata *yad* hanya diartikan dengan kekuasaan, maka pemahaman itu adalah salah, sebab kekuasaan hanyalah salah satu makna *yad*. Oleh karena itu, ayat-ayat *mustasyâbihat* menurut ulama sufi ini harus terlebih dahulu dipahami sesuai dengan makna

lainnya seperti harus mendahulukan tafsir tekstual. Itu pun bisa telah dipenuhi seperti bisa dilihat dalam kitab-kitab tafsir yang bercorak tasawuf, khususnya yang tidak termasuk kitab tafsir esoterik murni.

Namun demikian, walau telah ada persyaratan ketat yang dirumuskan oleh para ulama agar diperhatikan dalam menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan isyarat, namun masih terdapat tafsir isyârî yang tidak memperhatikan syarat-syarat tersebut. Sebagian kalangan menganggap penafsiran mereka sebagai bentuk dari tafsir isyârî, padahal mereka menggunakan takwil yang *fâsid* yang serupa dengan penakwilan golongan bâthiniyyah. Disinilah perlunya kehati-hatian dan sikap kritis dalam mengambil tafsir sufi. Sekalipun tafsir isyârî diterima karena dikuatkan oleh dalil syara', namun dalam kenyataannya tidak jarang masih ada penafsiran yang sesat yang serupa dengan penakwilan bâthiniyyah. Sebagian kalangan tidak memperhatikan kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh para ulama. Mereka menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan hawa nafsu dan bisikan setan, lalu menganggapkannya sebagai tafsir *isyârî*, padahal ia hanyalah kesesatan dan kebodohan. Pada hakikatnya mereka telah merubah-rubah firman Allah. Sekalipun tidak merubah lafalnya, mereka telah merubah maknanya. Oleh karena itu cermatilah pemahaman yang berasal dari mereka agar tidak jatuh pada kesalahan demikian nasehat yang diungkapkan oleh ash-Shâbunî.¹⁵⁷ Az-Zarqânî, diakhir pembahasannya tentang tafsir *isyârî* (tafsir sufi) juga mengingatkan,

Hendaklah kaum muslimin berhati-hati dan tidak terjerumus dalam kekeliruan yang dilakukan oleh ahli ilmu batin. Hendaklah mereka menahan diri mereka dari tafsir *isyârî* dan janganlah mereka mendekati hal-hal yang serupa dengannya yaitu ucapan-ucapan kaum yang terdapat dalam kitab tasawuf. Sebab, semua itu hanyalah *dzauq* (rasa) dan *wijd* (pengalaman batin) mereka yang keluar dari kaidah-kaidah yang semestinya. Sikap lebih aman adalah, hendaklah seorang muslim menghindari hal-hal yang *syubhât* (meragukan), sebab di depannya ada Al-Qur'an dan sunnah yang menjelaskan syariat agama.

Di akhir pernyataannya, az-Zarqânî kemudian mengutip hadis nabi,

...فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِزِّهِ¹⁵⁸

...barang siapa yang menjaga diri dari hal-hal yang syubhat, berarti dia telah menjaga agama dan harga dirinya (Riwayat al-Bukhârî dan Muslim).¹⁵⁹

lahirnya, baru kemudian ditakwil untuk menyingkap makna lain yang dikandung oleh lafal. an-Nâbulî, *Asrâr asy-Syan'ah...*, hal. 167-168.

¹⁵⁷ ash-Shâbunî, *at-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 124.

¹⁵⁸ al-Bukhârî, *al-Jami' ash-Shahîh*, Kairo, Dar al-Hadits, 2008, no. 2051, Muslim, *Shahîh Muslim*, Kairo, Dar al-Hadits, 2009, no. 1599

¹⁵⁹ az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân...*, hal. Juz 2..., hal. 89.

Table 1. 7. Ragam Pandangan Para Pakar Terhadap Tafsir Sufi *Isyari*.

No	Kategori Pandangan	Tokoh-tokohnya	Alasannya
1.	Kontra (penolakan) terhadap tafsir sufi <i>isyari</i>	as-Suyûthî, az-Zarkasyî, Ibn Shalâh, Ibn Taimiyah, az-Zanzanî, dll.	Tafsir sufi <i>isyari</i> merupakan ajaran aliran Bathiniah yang dibungkus dengan ujaran dongen para sufi.
2.	Pro (dukungan) terhadap tafsir sufi <i>isyari</i>	Aat-Taftazânî, Ibn Athâ', Hasan Abbas, an-Nasafi, Khomeini, al-Gazâlî,	Isyarat-isyarat yang tersembunyi dan halus yang tersingkap oleh para pesuluk sebagai salah satu bentuk kesempurnaan iman. Tafsir <i>isyari</i> merupakan bagian dari <i>lawâzim al-kalâm</i> .
3.	Menerima sebagian dan menolak sebagian	Thabâthabâi, Hadi Ma'rifah, al-Dzahabî, dll.	Menerima tafsir <i>al-bathinî al-shahîh</i> , tafsir yang berfondasikan pada ketentuan-ketentuan yang dibenarkan dalam proses takwil.

D. Epistemologi Tafsir Sufi

Tafsir sufi memiliki karakteristik tersendiri yang membedakannya dengan corak tafsir lainnya. Kekhasan ini bisa dilihat dari metode yang digunakan serta sumber penafsirannya. Penafsiran sufistik berusaha menyingkap isyarat tersembunyi yang ada dibalik ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an, di samping menjelaskan makna yang tampak secara lahir dengan menggunakan sumber istimewa yang mereka sebut sebagai ilmu *al-mukâsyafah*. Mayoritas mufasir sufi menyebutkan bahwa penafsiran mereka tidak hanya bersumber pada pemikiran rasional atau riwayat dari nabi, namun berasal dari pengetahuan yang dianugerahkan Allah secara langsung kepada mereka. Inilah sebabnya tafsir sufi dinilai sebagai tafsir yang eksklusif, atau yang hanya diketahui oleh orang-orang tertentu. Pandangan ini berefek pada minimnya kajian terhadap tafsir sufi bila dibanding dengan tafsir konvensional yang menekankan pada penjelasan aspek-aspek eksoterik Al-Qur'an.

Klaim sufi yang menyatakan mendapat pengetahuan langsung dari Allah, yang kemudian dijadikan sumber utama penafsiran *isyari* mereka

menuai pro dan kontra dikalangan para pengkaji tasawuf baik yang berasal dari dalam (umat islam), atau dari luar Islam. Di antaranya ada yang membenarkan, dan ada yang mengkritisnya. Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, dalam ajaran tasawuf antara pengetahuan dan praktek spiritual memiliki hubungan yang sangat erat. Seorang sufi baru akan mendapat pengetahuan ilahi, apabila telah membersihkan dirinya dari segala maksiat melalui *riyâdhâh rûhiyyah* sehingga memperoleh kedekatan dengan sang Pencipta. Bagi mereka, ilmu yang suci tidak akan bisa masuk kedalam hati yang masih dipenuhi oleh nafsu dan ambisi duniawi. Begitu juga ajaran atau kalam Allah tidak akan dipahami oleh jiwa-jiwa yang kotor.

Secara faktual, dalam menjelaskan makna batin Al-Qur'an, kaum sufi tetap memperhatikan makna lahir. Makna batin dan lahir memiliki hubungan yang saling menguatkan, bukan dalam arti bertentangan. Tidak ada batin tanpa lahir sebagaimana tidak ada hakikat tanpa syariat. Makna batin yang diusahakan untuk diungkap melalui lisan ahli hakikat bertujuan untuk mengungkap aspek spiritual Al-Qur'an yang menjadikan Al-Qur'an sebagai satu-satu sumber petunjuk yang tidak hanya terkait dengan pelaksanaan ibadah secara formalistik. Untuk sampai pada makna batin, seseorang mufasir harus menguasai aspek lahir terlebih dahulu. Perhatian akan kedua dimensi makna inilah yang membedakan antara tafsir sufi dan tafsir bâthiniyyah.¹⁶⁰

1. Peta Epistemologi Tafsir Esoterik

Berkaca pada pembagian metode atau pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an yang dikemukakan oleh Nashr Hâmid Abû Zaid, yakni metode *î tibânî* atau pendekatan eksoterik yang menekankan pada pemahaman dimensi lahir teks-teks Al-Qur'an dan metode *isyânî* atau pendekatan esoterik yang menekankan pada pemahaman aspek batin atau isyarat yang tersembunyi di balik ungkapan teks, terlihat perbedaan perhatian ulama terhadap dua metode atau pendekatan tersebut. Perhatian ulama terhadap pendekatan eksoterik lebih dominan dari pendekatan esoterik. Para ahli semisal *Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî* (849-911 H/1445-1505 M) banyak memuat aturan-aturan jelas yang dapat dikatakan standar baku dalam pendekatan eksoterik dalam bukunya *al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*. Begitu juga pakar *ulûm al-Qur'ân* lainnya. Dalam bukunya, *Manâhil al-'Irfân*, Muhammad 'Abdul'azhîm az-Zarqânî (1367 H/1948 M) menjelaskan metodologi penafsiran pada lafal Al-Qur'an secara jelas, syarat-syarat, dan kriteria kemampuan mufasir. Bahkan, Khalid 'Usman as-Sabtî, telah merumuskan

¹⁶⁰ Tafsir *bâthiniyyah* yang dimaksud disini adalah tafsir yang dilakukan oleh golongan bâthiniyyah yang hanya memerhatikan makna batin dan mengabaikan makna lahir Al-Qur'an.

kaidah-kaidah yang harus diperhatikan oleh seorang mufasir dalam memahami Al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan aspek leksikal, dan metode *istinbâth*.¹⁶¹

Berbeda dengan metode penafsiran *isyâri* yakni pendekatan esoterik yang menekankan pada pemahaman aspek isyarat yang tersembunyi di balik ungkapan teks, khususnya yang diterapkan dalam penafsiran sufistik, kajian seputar metode, pendekatan dan kaidah-kaidah penafsiran yang terkait dengan metode ini tidak banyak dilakukan oleh para pakar *'ulûm Al-Qur'ân*. Kajian-kajian seputar penafsiran sufistik lebih banyak menekankan pada sumber penafsiran dan legalitas tafsir yang dihasilkan. Apakah tafsir sufi bisa diterima atau tidak, serta apa syarat-syarat diterimanya tafsir tersebut. Kalaupun ada yang menyinggung aspek metodologi, maka pembahasannya masih sangat umum, penjelasan para tokoh jarang ditemui menyentuh pada metodologi dan metode yang mengantarkan pada pembacaan tafsir sufi secara detail dan sistematis. Adz-Dzahabî misalnya, dalam bukunya *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, dia hanya memuat penjelasan umum tentang metode penafsiran sufistik dengan membaginya menjadi dua yakni metode tafsir sufi *nazhârî* dan metode tafsir sufi *isyâri* serta analisis atas karya-karya tafsir bercorak sufistik. Penjelasannya ini hanya berkisar 20 halaman dari kitabnya yang sangat tebal yang jumlahnya mencapai tiga jilid. Bahkan, Manna al-Qathân hanya memuat penjelasannya seputar tafsir sufi sebanyak dua halaman. Paparan Manna' al-Qaththân lebih menekankan pada penjelasan seputar terminologi tafsir sufi dan syarat-syarat penerimaannya. Metode tafsir sufi secara umum dijelaskan oleh az-Zarqânî, yaitu dengan cara menakwilkan ayat di luar makna lahir berdasarkan isyarat tersembunyi yang dapat diungkap dengan jalan *sulûk* dan *riyâdhah* tasawuf. *Tafsîr isyâri* dapat saja menggabungkan antara makna lahir dan batin. Bagaimana langkah-langkah metodologis takwil, dan bagaimana cara sufi menggabungkan makna lahir dan batin tidak dijelaskan oleh az-Zarqânî.¹⁶²

Pencetus awal tafsir sufi, semisal at-Tustarî dan as-Sulamî juga tidak memberikan pembatasan dan penjelasan yang detail tentang kaidah dan metode penafsiran sufistik. Begitu juga dengan mufasir sufi yang datang sesudahnya. Penjelasan yang bisa ditemukan, hanya berkisar tentang dualisme makna Al-Qur'an; lahir dan batin serta pentingnya memelihara dua makna tersebut dalam penafsiran Al-Qur'an. Adapun langkah-langkah atau prosedur penafsiran tidak dipaparkan secara sistematis, berbeda dengan mufasir eksoterik yang umumnya menjelaskan metode penafsiran yang digunakan dalam pengantar karya tafsir mereka. Makanya, menurut Gerhard

¹⁶¹ Indikasi-indikasi yang menunjukkan besarnya perhatian ulama terhadap pendekatan tafsir eksoterik telah dipaparkan pada bab 1.

¹⁶² az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, ..., juz 2, hal. 78.

Bowering hermeneutika sufi pada dasarnya tidak memiliki metode tafsir teroris-sufistik. Hermeneutika sufisme cukup mengandalkan inspirasi mistisisme (*mystical ideas*) dalam menyingkap makna Al-Qur'an, namun tidak ada penjelasan teoritis tentang metode penafsiran tersebut.¹⁶³

Selain itu, kemandekan perkembangan metodologi penafsiran sufistik disinyalir akibat sifat eksklusif yang disematkan pada tafsir sufi. Bekin kole memberikan testimoninya terkait kemandekan metodologi tafsir sufi dengan menyatakan, bahwa stagnasi metodologi tafsir sufi diakibatkan oleh dokrin otoritas interpretasi makna sufisme hanya dibatasi pada sebagian kecil komunitas muslim. Otoritas penafsiran sufistik dibatasi hanya pada orang-orang tertentu yang memperoleh pengetahuan *mukâsyafah*.

Dokrin ini bisa dibuktikan dari klaim praktisi tasawuf, bahwa pengetahuan makna esoterik merupakan ilmu khusus yang diberikan Allah kepada mereka secara trasenden. Sehingga hanya merekalah yang bisa menjelaskan makna esoterik Al-Qur'an. al-Qusyairî, dalam pengantar kitabnya *lathâ'if Isyârât* menyatakan, bahwa pemahaman terhadap berbagai rahasianya yang halus (*lathâ'if asrârihî*) dan cahayaNya hanya bisa dimiliki oleh hamba Allah yang terpilih. Mereka dapat menemukan ayat yang sulit dipahami dan tanda-tanda yang tersembunyi dalam Al-Qur'an melalui ilmu yang dianugerahkan kepada mereka.¹⁶⁴

Al-Gazâlî menyimpulkan bahwa makna esoterik hanya dapat diakses oleh jiwa yang suci (*al-qulûb az-zakiyyah*), yakni para sufi yang memperoleh ketersingkapan pengetahuan (*mauhûb*), bukan sekedar makna-makna lahiriah. Dengan klaim ini, para sufi ingin menegaskan pentingnya ilmu tasawuf atau pendekatan diri kepada Allah agar bisa memahami Al-Qur'an secara sufistik. Hal tentunya berpengaruh pada perkembangan penafsiran sufistik serta kajian metodologis terhadap corak tafsir ini.

Beberapa penggiat kajian tafsir sufi dari kalangan non muslim mencoba menjelaskan aspek metodologi tafsir sufi yang bisa dijadikan rujukan awal untuk melihat metode ini lebih dalam. Michael A. Sells, dalam bukunya *Early Islamic Mysticism*, memaparkan metode penafsiran para sufi generasi awal. Menurutnya, penulisan tafsir sufi klasik mengikuti gaya susunan Al-Qur'an yang tidak linear dan naratif (sistematis), dari satu pembahasan atau satu topik, bisa melompat ke pembahasan atau topik lain. Mufasir sufi memulai penafsiran sufistiknya dengan penyebutan satu kata kunci dari ayat Al-Qur'an, kemudian diikuti oleh tafsir kata tersebut. Para pembaca diharapkan bisa mengetahui makna keseluruhan ayat dari frase

¹⁶³ Gerhard Bowering, *The Mystical Vision*,..., hal. 141.

¹⁶⁴ al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*,..., hal. 5.

atau kata yang disebutkan. Sebab, penjelasan tafsir kata juga dilengkapi dengan penjelasan maksud ayat menurut pandangan para sufi. Disini, tampaknya metode tafsir sufi hampir sama dengan metode tematik, dimana mufasir tematik terlebih dahulu memilih tema-tema yang akan ditafsirkan, kemudian disusul dengan penjelasan kosa kata, baru kemudian ayat tersebut ditafsirkan secara utuh.

Salah satu bukti yang menunjukkan tidak linearnya gaya penuturan tafsir sufi yang dikemukakan oleh Michael A. Sells, adalah penafsiran Sahl at-Tustarî terkait ayat tentang perjanjian primordial antara Tuhan dengan manusia. Ketika menjelaskan tentang perjanjian primordial, pada beberapa bagian, Sahl mengalihkan pembahasan pada beberapa masalah lain, seperti definisi yang lebih miterius tentang adab, atau perilaku baik, walupun tidak hanya kadang-kadang. Ia menyisipkan bahasan tentang itu di tengah-tengah tafsirnya tentang perjanjian primordial. Menurut Michael, apa yang tampak sebagai peralihan tematis menurut standar kontemporer, hanyalah bagian yang tidak linear dalam karya-karya sufi.

Pemahaman at-Tustarî tentang perjanjian primordial yang diikrarkan manusia dihadapan Tuhan didasarkan atas ayat Al-Qur'an Surah al-'Araf ayat 22; *dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari anak-anak Adam dari tulang punggung mereka, keluarga mereka, dan Allah mengambil kesaksian atas diri mereka.* Tentang makna firman Allah yang agung ini, Sahl menjelaskan, bahwa Allah telah memilih para nabi dari keturunan Adam, dan dari keturunan para nabi itu, dipilih keluarganya (*dzurriyâtuhû*) dalam bentuk benih-benih (*dzurr*) yang dilengkapi dengan intelek. Kemudian mengambil sumpah dari mereka pra nabi dan menyeru mereka untuk bersama-sama menegaskan kesaksian atas diri mereka. para nabi lalu diutus kepada umat manusia untuk mengingatkan perjanjian yang telah diikrarkan. Di hari Allah ketika para nabi membuat perjanjian dengan Allah, maka pada saat itu Allah telah menyimpan dalam pengetahuannya siapa yang melanggar janji tersebut dan siapa yang tetap setia.¹⁶⁵

Setelah menjelaskan tanda-tanda orang-orang yang bahagia dan orang-orang yang sengsara, Sahl lalu beralih pada tentang adab. Sahl at-Tustarî menuturkan,

Di antara perilaku baik (adab) paling penting yang harus dilakukan dalam menjalin hubungan antara manusia dan Tuhan yang Mahatinggi adalah memelihara kemurnian hati dan keyakinan akan kasih sayangNya sebagai bentuk dari pemeliharaan Tuhan. Tidak ada yang lebih sulit dibanding memelihara adab. Selanjutnya Sahl ditanya tentang apa yang dimaksud dengan adab, dia menjawab, jadikan gandum sebagai makanamu, kurma sebagai manisanmu, garam sebagai penawarmu, susu sebagai nutrisimu,

¹⁶⁵ Michael A. Sells (ed.), *Sufisme Klasik...*, hal. 92-93.

wol sebagai pakaianmu, air sebagai pengharummu... Tetaplah bersabar menujuNya sampai mati. setelah menjelaskan tentang adab ini, Sahl kembali menjelaskan tentang tiga kelompok manusia yang diciptakan Allah.¹⁶⁶

Penafsiran ini menurut Michael, menunjukkan tidak linearnya gaya penyajian tafsir sufi. Penjelasan tentang kebaikan atau adab disela-sela penafsiran ini, tampaknya menyimpang dan tidak jelas, bagaimana semua ini berkaitan dengan sumpah azali. Sehingga perlu disusupkan dalam penafsiran. Bila diamati, munculnya kesimpulan ini disebabkan ketidakpahaman para orientalis tentang gaya bahasa Al-Qur'an dan tafsirnya, karena mereka tidak memahami keterkaitan antara satu ayat dengan ayat lain (*munâsabah*). Penjelasan Sahl seputar adab, ketika menjelaskan perjanjian primordial Tuhan dan manusia, pada dasarnya tidak bisa dianggap sebagai sesuatu yang tidak linear. Pembahasan ini masih sangat terkait. Sebab, untuk bisa menjalankan peran sebagai hamba Allah sebagaimana telah diikrarkan manusia, maka mereka harus melaksanakan ajaran agamanya secara kaffah, termasuk di dalamnya menjaga sikap dan perilaku mereka agar sesuai dengan tuntunan syariah.

Kristin Zahra Sand berhasil mengelaborasi metode penafsiran sufistik yang ia sebut dengan hermeneutika sufistik, mencakup bentuk-bentuk interpretasi ambiguitas dan multi-tafsir teks Al-Qur'an ditangan mistikus isyârî. Hematnya, peran intelektual dan spiritual menjadi elan vital bagi pencarian pengetahuan intuitif sufisme. Mengutip pernyataan Abû Nashr as-Sarrâj ath-Thûsî (w. 1066), Kristin Zahra menjelaskan metode takwil dalam hermeneutika sufisme. Ada dua metode menurut ath-Thûsî yang harus diperhatikan untuk mendapatkan pemahaman Al-Qur'an yang benar, yaitu: 1) Metode pemahaman dan 2) Metode isyarat. Untuk mencapai kepada tahap ini, ada tiga hal yang tidak bisa dilanggar; *pertama*, melakukan perubahan kalam; *kedua*, melupakan tugas ibadah sebagai hamba Allah; dan *ketiga*, melakukan distorsi makna.¹⁶⁷ Tujuan menaati kriteria ini agar penafsir bisa mengetahui dikotomi antara penafsiran yang benar dan penafsiran yang keliru. Bagi ath-Thûsî, penalaran analogi cukup dengan contoh kecil untuk menuju proses metode penafsiran global (*istidlâl bi asy-syâhid ala al-gaib*).¹⁶⁸

Menurut Kristin Zahra, metode yang ditawarkan oleh ath-Thûsî bukanlah tawaran konsep takwil yang matang secara metodologis.

¹⁶⁶ Michael A. Sells (ed.), *Sufisme Klasik*, hal. 115-117.

¹⁶⁷ Kristin Zahra, *Sufi Commentaries...*, hal. 35.

¹⁶⁸ as-Sarrâj ath-Thûsî, *al-Luma'...*, hal. 82.

Pendekatan ini dianggap masih terlalu dini, sehingga rawan disalahpahami, sebab berada di luar jangkauan teks literal.¹⁶⁹

Selain metode yang dirumuskan ath-Thûsî, tokoh sufi lainnya juga sudah menawarkan beberapa pendekatan dalam penafsiran sufistik, sekalipun tidak dirumuskan secara sistematis. Seperti pendekatan isyarat teoritis (*isyân nazhân*) yang diterapkan oleh Ibnu ‘Arabî, metode takwil serta perumpamaan yang ditawarkan oleh al-Gazâlî. Kajian Kristin Zahra ini, bisa digunakan untuk melihat kontruksi metodologi tafsir sufi untuk kajian-kajian berikutnya.

Di abad modern kajian metodologis tentang tafsir sufi di kalangan umat Islam, umumnya bersifat kajian pemikiran dan metode penafsiran tokoh tertentu. Seperti kajian yang dilakukan oleh Rânia Muḥammad ‘Aziz Nazmi. Dengan meneliti metode penafsiran al-Qusyairî dalam kitabnya *Lathâ’if al-Isyârât*, Rânia menyimpulkan bahwa para sufi, khususnya al-Qusyairî memiliki perangkat-perangkat penafsiran sebagai gambaran dari metodologi takwilnya, yaitu; 1) Huruf *muqatha‘ah*, sebagai sesuatu yang menjadi identitas tafsir sufi, 2) Bahasa, 3) Adab sara, 4) Basmalah, 5) Syariah, 6) Balagah, dan Intuitif. Semua perangkat tersebut bisa dikatakan sebagai perangkat-perangkat tafsir sufi secara partikular afirmatif. Mufasir sufi tidak hanya memahami sebuah teks dari segi makna tekstualnya, namun berupaya menyelami makna batin yang tersembunyi dibalik teks berdasarkan ilmu intuitif yang berasal langsung dari Tuhan.

2. Relasi Pengetahuan dan Praktek Spiritual

Bagi sufi, pengetahuan esoterik hanyalah milik Allah. Kemudian Allah menganugerahkan kepada para orang-orang yang dekat denganNya pemahaman terhadap berbagai rahasianya yang halus, sehingga mereka dapat menemukan ayat-ayat yang sulit dipahami dan menjelaskan maknanya. Para wali Allah menginformasikan kebenaran yang tersirat yang telah Allah anugerahkan kepada mereka. Pengetahuan trasenden tersebut menjadi sumber utama penafsiran sufistik, khususnya dalam mengungkap isyarat tersembunyi atau makna batin Al-Qur'an.¹⁷⁰

Bila untuk menjelaskan dimensi lahir Al-Qur'an diperlukan analisis kebahasaan, maka dimensi batinnya dapat dipahami melalui pengalaman batin sufi dan isyarat yang diberikan Allah ke dalam hati para sufi.

¹⁶⁹ Kristin Zahra, *Sufi Commentaries...*, hal. 37.

¹⁷⁰ Para sufi dalam pernyataannya sering menegaskan bahwa sumber penafsirannya adalah pengetahuan trasenden. Dalam pengantar kitabnya *Futûḥat al-Makkiyyah*, Ibnu ‘Arabî menyatakan, “seluruh apa yang saya jelaskan ini diambil dari materi yang terpedam dalam Al-Qur'an. Saya telah dianugerahi kunci-kunci pengetahuan serta pengajaran ilmunya. Lihat Abû Abdullâh bin ‘Alî yang terkenal dengan nama Ibnu ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyyah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyyah, t. th, vol. 1, hal. 38.

Secara faktual untuk mendapatkan pengetahuan tentang makna esoterik Al-Qur'an tidaklah mudah, namun membutuhkan perjuangan, kesungguhan dan kebersihan hati. Menarik untuk dicermati sebuah dialog, antara seorang laki-laki dengan Abû al-Qâsim al-Junaid¹⁷¹ (w. 297/298 H), seorang tokoh sufi pada kurun abad ketiga hijriyah yang paling dalam spiritualitasnya dan paling kaya pemikirannya. Ketika seorang laki-laki yang mengemukakan tentang makrifah berkata kepada Junaid: Ahli *ma'rifah billâh* sampai pada pengabaian terhadap perbuatan baik dan ketakwaan terhadap Allah. Mengomentari perkataan laki-laki tersebut Junaid berkata, ini merupakan perkataan sekelompok orang yang berbicara tentang pengabaian amal perbuatan (tidak melakukan amal perbuatan). Bagiku, ini merupakan permasalahan yang sangat serius. Seorang yang mencuri dan berzina lebih baik daripada orang yang mengatakan perkataan ini. Seorang yang *'ârif billâh*, melakukan amal perbuatan karena Allah dan untuk Allah. Seandainya umurku masih seribu tahun lagi, maka aku tidak akan mengurangi sedikitpun amal perbuatanku. Sebab melakukan amal perbuatan dan ketaatan akan mengukuhkan makrifahku dan menguatkan kondisiku (*hâl*).¹⁷²

Dengan jawaban spiritual yang kuat dan orisinal ini, Abû Qâsim al-Junaid telah meletakkan landasan kuat bagi tasawuf, untuk membedakan antara sufi yang sebenarnya dengan sufi palsu. Pengetahuan atau makrifah yang dimiliki oleh seorang sufi sangat terkait dengan amal perbuatan mereka. Sebab, tidak ada batin tanpa lahir, dan tidak ada hakikat tanpa syariat. Bahkan lahir dan syariat adalah yang pertama, kemudian baru batin dan hakikat yang dibangun di atas syariat. Tasawuf dibangun dengan tiga pondasi penting, yaitu; berzikir (mengingat Allah) dengan penuh konsentrasi, intuisi yang disertai dengan pendengaran, dan amal perbuatan yang didasarkan pada peneladan. Tidak bisa diterima bila seseorang

¹⁷¹ Nama lengkapnya adalah Ibrâhîm bin Khâlîd bin Yaman al-Fâqih al-Kalbî. Ia mengambil keilmuan dari Al- asy-Syâfi'î, meriwayatkan hadis darinya. Namun dalam beberapa hal ia berbeda pendapat dengan gurunya, sehingga mendirikan mazhab sendiri. Ia wafat tahun 297 atau 298 hijriah. Lihat biografi lengkapnya dalam as-Sulamî, *Thabaqât ash-Shûfiyyah*,..., hal. 155, *al-Qusyairî, Risâlah al-Qusyairiyyah*,..., hal. 18.

¹⁷² As-Sulamî, *Thabaqât ash-Shûfiyyah*,..., hal. 159. Sebagian orang mengaku dirinya sebagai seorang sufi, namun menyepelkan ibadah, mengikuti ajakan nafsu, tidak memperdulikan perkara-perkara yang diharamkan, mengemari kenikmatan dunia, wanita, penguasa dan harta. Mereka tidak mau dituduh telah melakukan perbuatan yang tercela dan menganggap diri mereka telah sampa pada *ahwâl* (kondisi) dan hakikat yang tertinggi, merasa telah bebas dari aturan-aturan syariat. Orang seperti menurut al-Qusyairî adalah para pendusta yang tidak punya hak atas diri Allah, atas segala ketergelinciran dan dosa yang mereka lakukan. Fakh ad-Dîn ar-Râzî menyebut mereka dengan golongan *mubâhilah* (orang-orang yang menghalalkan segala sesuatu yang diharamkan atau merasa terbebas dari tuntunan syariat. Muhammad Jalal Syaraf, *Tasawuf Mazhab Bagdad*,..., hal. 14.

mengatakan mendapatkan pengetahuan dari Allah, dan menyebut dirinya sebagai wali Allah, padahal dia tidak mengamalkan perintah Allah dan meneladani Rasul secara totalitas.

Memerhatikan syariah, aturan-aturannya, dan mengamalkannya, merupakan batas pemisah antara keimanan dan kezindikan di jalan Allah bagi para sufi. Asy-Sya‘ranî (898-973 H)¹⁷³ melukiskan, Ketika hati diterangi oleh pengamalan-pengamalan terhadap Al-Qur'an dan sunnah, maka akan terpancar dalam hatinya keilmuan-keilmuan, adab-adab, rahasia-rahasia, dan hakikat-hakikat yang tidak bisa diungkapkan dengan lisan. Ini sama halnya dengan dengan hukum-hukum yang terbersit dalam diri ulama syariah ketika mengamalkan hukum-hukum dan aturan-aturan yang mereka ketahui. Keilmuan sufi tidak keluar dari syariah. Sebab, bagaimana mungkin keilmuan mereka keluar dari syariah, sedangkan syariah merupakan pengantar mereka menuju Allah pada setiap langkah.¹⁷⁴

Kalangan sufi berkeyakinan adanya relasi komplementer antara penyingkapan pengetahuan dengan praktik spiritual. Untuk menemukan makna terdalam al-Qur'an yang sejati bisa dicapai dengan praktik keagamaan yang sungguh sungguh. Kualitas seorang sufi ditentukan oleh pengamalannya (*isti'mâl*) terhadap isi kandungan Al-Qur'an dan hadis Rasulullah yang kemudian akan menciptakan sebuah perkataan dan tindakan yang luhur. Abû Nashr as-Sarrâj menjelaskan hubungan ini dalam kata-katanya, “ekstrak-ekstrak *mustanbathât* hanya tersedia bagi mereka yang bertingkah laku sesuai dengan kitab Allah, lahir dan batin dan mengikuti nabi lahir dan batin. Sebagai ganjarannya, Allah akan menjadikan mereka “pewaris ilmu syariat”, mampu membuka hati terhadap makna-makna ekstrinsik (*ma‘âni madzkûrah*), seluk beluk spiritual (*lathâ'if*), dan berbagai rahasia yang terpendam (*asrâr al-makhzûnah*).¹⁷⁵

Seorang wali mendapatkan pengetahuan dari Allah sebagai balasan dari *mujâhadah* yang mereka lakukan. Allah tidak akan mengangkat seorang wali dari umat Nabi Muhammad kecuali mengajarkannya Al-Qur'an, lahir dan batin. Untuk mencapai derajatnya ini tidaklah mudah. Seorang baru bisa mencapai derajat kewalian disaat dia telah mampu mengendalikan hawa nafsunya dengan senantiasa bertasbih dan mensucikan Allah, membersihkan

¹⁷³ Nama lengkapnya adalah ‘Abdulwahrâb bin Ahmad bin ‘Alî al-Hanafî asy-Sya‘ranî Abû Hasan, seorang tokoh sufi. Ia lahir di Mesir tahun 898 H/1493 M dan wafat tahun 973 H/1565 M. Di antara karya-karyanya adalah *al-Ajwibah al-Mardhiyyah ‘an A’immah al-Fuqahâ’ wa ash-Shûfiyyah*, *ath-Thâbaqât al-Auliyyâ’*, dan *Irsyâd al-Thâlibîn ilâ Marâtib al-Ulamâ’*. Az-Ziriklî, *al-A‘lâm*, juz 4, ..., hal. 180.

¹⁷⁴ ‘Abdulwahrâb asy-Sya‘ranî, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Diniyyah, 1416 H/2005 M, vol. 1, hal. 4.

¹⁷⁵ Abû Nashr ‘Abdillâh bin ‘Alî al-Sarrâj, *Kitâb al-Luma‘ fî at-tashawwuf...*, hal.105.

seluruh anggota tubuh dan inderanya, mengamalkan ajaran Al-Qur'an menjadikan nabi sebagai uswah (panutan) dalam bertutur kata, bersikap dan bertingkah laku.¹⁷⁶

Ilmu dalam pandangan sufi bisa diperoleh dengan usaha (*at-thuruq al-kasbiyyah*) dan ada yang didapat melalui penyucian jiwa dan pemurnian (*thuruq tazkiyyah dan tashfiyyah*). Al-Gazâlî membagi pengetahuan berdasarkan sumbernya menjadi dua; pertama, pengetahuan yang bersumber pada pengamatan indera dan penalaran, yang biasa disebut dengan ilmu *i'tibâr* dan *istibshâr*; kedua, pengetahuan yang bersumber dari dalam hati, yang biasa disebut dengan ilmu *dzauq* atau *kasyf*.¹⁷⁷ Untuk menggambarkan teori ini, al-Gazâlî mencontohkan, Jika kita ingin mempunyai sebuah telaga di bumi, kita bisa membuatnya dengan mengisinya air melalui anak-anak sungai. Selain cara ini, kita juga bisa menggali sampai dalam bagian bawah telaga hingga kita menemukan air yang bersih. Setelah galian sampai pada sumber air bersih itu, maka dengan sendirinya air itu akan menyembur keluar dari dasar telaga. Dengan cara ini, air yang didapatkan akan tampak lebih bersih, lebih jernih, serta bisa mengalir lebih lama. Airnya juga mengalir lebih deras. Demikianlah, hati itu ibarat telaga, ilmu ibarat airnya, panca indera ibarat anak-anak sungai. Ilmu bisa ditanamkan ke dalam hati melalui anak-anak sungai (berupa indera) yang senantiasa melakukan pengamatan hingga hati penuh dengan ilmu. Menanamkan ilmu ke dalam hati, juga bisa dilakukan dengan mengistirahatkan panca indera. Sebagai ganti panca indera, hati digunakan sebagai alat untuk mendapatkan ilmu dengan terlebih dahulu mmebersihkannya dan membuang penghalang darinya agar sumber-sumber ilmu bermunculan.¹⁷⁸ Ilmu yang kedua ini hanya bisa diperoleh oleh para sufi.

Haidar al-Âmilî (w. 797 H/1385 M), seorang mufasir yang memadukan antara teologi syiah dengan metafisika sufistik menjabarkan tiga sarana untuk memperoleh ilmu makrifah, yakni; menghadapkan diri sepenuhnya dan takwa (*tawajjuh wa taqwâ*), hati dan fitrah (*qalb wa fithrah*), dan penyingkapan, penyaksian dan wilayah (*kasyf, syuhûd* dan

¹⁷⁶ al-Junaid membenarkan perkataan Sahl dengan menceritakan kisah seorang laki-laki di Bagdad. Seorang yang berkulit hitam dan bukan warga keturunan Arab dan tidak bisa berbahasa Arab. Pernah dia ditanya tentang maksud ayat demi ayat Al-Qur'an, laki-laki tersebut menjawabnya dengan jawaban yang benar, padahal dia tidak hafal Al-Qur'an. Menurut al-Junaid, ini merupakan tanda dari kewaliannya, dimana dia mendapatkan pengetahuan tersebut dari Allah. Lihat, at-Tustarî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*,..., hal. 82,

¹⁷⁷ 'Abdulhalîm Mahmûd, *al-'Ârif billâh Sahal bin 'Abdillâh at-Tustarî; Hayâtuhû wa Arâ'uhû*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal. 121.

¹⁷⁸ Abû Hamid al-Gazâlî, *Ma'ârif al-Quds fî Madârij Ma'rifah an-Nafs*, Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, 1975, hal. 134.

wilâyah).¹⁷⁹ Seorang baru bisa mencapai pengetahuan yang hakiki setelah melewati *maqâmât* orang saleh; *a'mâl*, *ahwâl*, dan *ma'ârif*. Dengan tindakan, kondisi (*ahwâl*) seseorang akan berubah ke arah yang lebih baik dan memudahkannya untuk mendapatkan makrifah. Pola ini berbeda dengan pencapaian pengetahuan pada umumnya yang berpola terbalik, yaitu *ma'ârif* ke *ahwâl* dan bermuara pada amal.¹⁸⁰

Al-Kalabadzî meletakkan dasar-dasar dan prinsip-prinsip yang harus dipegang teguh oleh seseorang agar sampai pada ilmu tentang bisikan hati, *musyâhadah* (persaksian pada sesuatu yang gaib), dan *mukâsyafah* (ketersingkapan hati) yang kesemuanya hanya dimiliki oleh para sufi. Al-Kalabadzî menyebut prinsip-prinsip ini dengan jalan para sufi yakni: *Pertama*, Ilmu hikmah. Ini merupakan ilmu yang pertama kali harus dipegang teguh oleh seorang hamba yang membahas tentang penyakit jiwa, mencerdaskan, melatih (*riyâdhah*), mendidik akhlak, melawan musuh-musuh, fitnah dunia dan cara menjaga diri dari fitnah tersebut; *Kedua*, Ilmu makrifah. Ilmu ini mengontrol bisikan-bisikan hati dan membersihkan rahasia-rahasianya. Ketika jiwa sudah cenderung melakukan segala sesuatu yang diwajibkan, sudah bersih perwatakannya, dan sudah dididik dengan adab-adab Allah, dari pengaturan anggota badan, menjaga lirikan-lirikan, dan menyatukan panca indera, maka memudahkan memperbaiki akhlak, mensucikan lahir dan nafsu, menjauhkan dan memalingkannya dari dunia; *Ketiga*, Ilmu isyarat. Yaitu berkumpulnya ilmu tentang bisikan hati dengan *'ilmu mukâsyafah*. Ilmu ini bisa dimiliki oleh para sufi setelah bisa mengumpulkan dua ilmu sebelumnya. Dinamakan sebagai ilmu isyarat, karena segala persaksian hati dan ketersingkapan segala rahasia tidaklah mungkin diungkapkan secara rinci, semuanya hanya bisa diketahui oleh orang yang berada pada posisi *hâl* dan *maqâm* seperti itu.¹⁸¹

Ilmu tentang kebenaran sejati Allah dan ciptaan-Nya hanya bisa diperoleh melalui kesalehan dan menolak dunia. Mereka yang mencari kesenangan dunia, memakan harta yang haram, dan mengikuti hawa nafsu mereka, akan terhalang memahami pesan-pesan Al-Qur'an. Seorang pendosa tidak melihat apa-apa dalam Al-Qur'an kecuali kontradiksi dan disharmoni. Kedalaman penafsiran seseorang terhadap Al-Qur'an berhubungan dengan tingkat kemurnian spiritual, kesalehan, dan pencapaian intelektualitas. Bila seseorang gemar bermaksiat dan melalaikan perintah Allah, maka hatinya akan sulit menerima cahaya pengetahuan.¹⁸²

¹⁷⁹ Âmilî, *al-Muhîth al-A'zham*, juz 1..., hal. 82.

¹⁸⁰ Âmilî, *al-Muhîth al-A'zham*, juz 1..., hal. 83.

¹⁸¹ Muḥammad Jalâl Syaraf, *Tasawuf Islam Mazhab Bagdad*,..., hal 12.

¹⁸² al-Gazâlî, *Misykât al-Anwâr*..., hal. 58.

Seseorang yang senantiasa bersama Allah, berzikir dan menghabiskan waktunya dengan memikirkan ciptaan dan keagungan Allah serta memosisikan dirinya sebagainya sebagai hamba yang *fâqir* dihadapan Tuhannya, maka Allah dan memberikan dan mengajarkannya ilmu-ilmu, rahasia ilahi dan pengetahuan (*ma'ârif*) rabbanî yang dengan itu Allah memuji hamba-hambanya. Dalam beberapa firman Allah disebutkan,

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّن لَّدُنَّا عِلْمًا



Lalu mereka berdua bertemu dengan seorang hamba diantara hamba-hamba Kami, yang telah kami berikan rahmat kepadanya dari sisi kami, dan telah Kami ajarkan ilmu kepadanya dari sisi kami (al-Kahfi/18: 65),

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

...Bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu (al-Baqarah/2: 282),

إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ...

... Jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya dia akan memberikan furqân (kemampuan untuk membedakan yang hak dan yang batin)... (al-Anfâl/8: 29).

Ayat-ayat ini menjadi dalil bahwa orang mukmin yang saleh akan mendapatkan pengetahuan langsung dari TuhanNya sebagai balasan dari ketaatan dan kedekatan mereka dengan Allah.

Pengetahuan yang diperoleh sufi berbeda dengan pengetahuan yang diperoleh oleh para filsuf dan teolog sebab berasal dari usaha hati. Dzu an-Nûn al-Mishrî (180-246 H) menyebut pengetahuan yang didapat para sufi dengan *al-ma'rifah ash-shufiyah*, yakni makrifah yang didapat melalui pendekatan hati. Ini berbeda dengan *al-ma'rifah al-'aqliyah*, yakni pengetahuan yang diperoleh dengan pendekatan akal. Karena terkait dengan hati, maka hanya jiwa yang suci yang dapat memperoleh makrifah. Setelah seseorang hamba memaksimalkan seluruh usahanya dalam usaha mencapai posisi yang sangat dekat dengan sang Khaliq. Seorang baru dikatakan 'arif menurut al-Mishrî apabila dalam dirinya telah terdapat tiga hal, yakni: pertama, cahaya makrifah tidak memadamkan cahaya waraknya; kedua, ia tidak berkeyakinan bahwa ilmu batin merusak hukum lahir, dan ketiga, banyaknya nikmat Tuhan tidak mendorongnya menghancurkan tirai-tirai

larangan Allah.¹⁸³ Adanya tiga karakteristik ini menunjukkan bahwa seorang arif yang mendapatkan makrifah dari Allah, adalah mereka yang selalu melaksanakan perintah Allah, terikat kepadaNya, dan senantiasa bersamaNya dalam kondisi dan situasi apa pun.

Abû Yazid al-Bustamî pernah berujar, engkau mendapat ilmumu dari orang yang sudah meninggal dari orang yang sudah meninggal, sedangkan kami mendapatkan ilmu kami dari zat yang masih hidup dan tidak akan pernah mati. Orang yang senantiasa berkhawatir dengan Allah maka akan tampak lah baginya hal-hal yang tidak diketahui oleh orang lain. Pengetahuan tersebut menurut Ibnu ‘Arabî berada diluar kemampuan akal. Ibnu ‘Arabî membagi ilmu manusia menjadi tiga. *Pertama, al-‘ilm al‘aql* (pengetahuan rasional), yaitu ilmu yang diperoleh melalui pengamatan terhadap dalil-dalil yang tampak. Ilmu ini dinamakan juga dengan *al-‘ilm al-fikr*; ia bisa salah dan bisa benar. *Kedua, al-‘ilm al-ahwâl* yaitu ilmu yang diperoleh melalui olah rasa (perasaan), dimana seseorang yang berakal tidak menemukan petunjuk untuk mengetahuinya. Seperti pengetahuan tentang nikmatnya *jima‘*, rasa rindu, batas kesabaran dan lain-lain. Ilmu ini tidak bisa diketahui kecuali bila seseorang telah merasakannya. *Ketiga, ‘ilm al-asrâr* yaitu ilmu yang berada diatas kemampuan akal berupa hembusan *rûh al-qudûs* kedalam hati para nabi dan wali (pengetahuan yang diresapkan kedalam hati).¹⁸⁴

Pernyataan para praktisi tasawuf di atas menggambarkan, bahwa pencapaian pengetahuan menurut ulama tasawuf sangat terkait dengan praktek ibadah dan penyucian hati. Seorang wali atau sufi, harus melewati beberapa tahapan untuk mendapatkan pengetahuan trasenden. Pengetahuan inilah yang akhirnya dijadikan sumber utama penafsiran sufistik mereka. Penafsiran *isyârî* yang dilakukan oleh kalangan sufi merupakan hasil pembacaan Al-Qur'an yang tidak terputus selama bertahun-tahun dalam rangka berupaya menggali dan meng-*istinbâth* makna yang tersembunyi. Kemampuan sufi dalam melakukan *istinbâth* menunjukkan ukuran kesalehan mereka, lahir dan batin dan kesempurnaan makrifahnya, yang menjadi tingkat iman yang paling tinggi (*ajall maqâmât al-îmân*). Adanya keterkaitan antara pengetahuan dan praktek spiritual melalui amal perbuatan dan penyucian hati mengakibatkan pengetahuan para sufi dan pemahaman mereka terhadap makna-makna Al-Qur'an juga beragam. Keberagaman ini merupakan suatu hal yang wajar sebagaimana keragaman para mufasir eksoterik.

Secara umum, ada beberapa upaya yang harus dilakukan untuk memperoleh pengetahuan *mukâsyafah* yakni;

¹⁸³ as-Sarrâj, *al-Luma‘*..., hal. 61.

¹⁸⁴ Ibnu ‘Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyyah*..., hal. 31.

1. *Riyâdhah*

Riyâdhah, yang sering juga disebut latihan mistik dipahami dengan latihan kejiwaan melalui upaya membiasakan diri agar tidak melakukan hal-hal yang mengotori jiwanya. *Riyâdhah* juga bisa diartikan dengan proses internalisasi kejiwaan dengan sifat-sifat terpuji dan melatih membiasakan meninggalkan sifat-sifat jelek.¹⁸⁵ Para sufi menjadikan *riyâdhah* sebagai pelatihan kejiwaan dalam upaya meninggalkan sifat-sifat jelek, pendidikan akhlak dan pengobatan penyakit-penyakit hati dengan cara melakukan perbuatan saleh dan kebaikan secara terus-menerus. Dengan melakukan *riyâdhah* seorang sufi mampu menangkap dan menerima komunikasi dari alam gaib (malakut) yang transendental.

2. Tafakur

Tafakur merupakan usaha yang mesti dilakukan untuk memperoleh makrifah. Sebab, apabila jiwa telah belajar dan mendalami ilmu, lalu memikirkan dan menganalisisnya, maka pintu kegaiban akan dibukakan kepadanya. Menurut al-Gazâlî, orang yang berfikir dengan benar akan menjadi *dzawî al-albâb* (ilmuan) yang terbuka kalbunya, sehingga mendapatkan ilham. Tafakur adalah salah satu cara untuk mendapatkan ilmu ladunni.¹⁸⁶

3. *Tazkiyât an-nafs* (penyucian diri)

Proses penyucian jiwa merupakan inti ajaran tasawuf yang dapat dilakukan melalui tahapan *takhalli* dan *tahalli*. Upaya ini harus dilakukan bagi orang yang menginginkan ilmu makrifah. Sebab, ilmu makrifah tidak bisa diterima oleh jiwa yang kotor.¹⁸⁷ Jiwa diibaratkan cermin, sedangkan ilmu ibarat gambar-gambar objek material. Banyaknya gambar yang tertangkap tergantung pada kualitas kebersihan cermin. Dengan demikian, kesucian jiwa adalah syarat masuknya hakikat-hakikat dan ilmu makrifah ke dalam jiwa. Jiwa yang kotor akan menjadi penghibat yang menyebabkan terhalangnya seseorang dari ilmu Allah.

4. Zikir

Zikir juga merupakan kunci seseorang memperoleh makrifah. Ia merupakan pintu gerbang kasyaf dan juga berfungsi untuk mendatangkan

¹⁸⁵ al-Gazâlî, *Risâlah al-Ladunniyyah*, dalam *al-Qushûr al-Awwafî*, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1990, vol. 1, hal. 122.

¹⁸⁶ al-Gazâlî, *Risâlah al-Ladunniyyah...*, hal. 122.

¹⁸⁷ Ada lima hal yang menjadi penghalang bagi jiwa dalam memperoleh hakikat dan makrifah menurut al-Gazâlî, yakni, 1) Jiwa yang belum sempurna; 2) Jiwa yang dikotori oleh perbuatan maksiat; 3) Menuruti keinginan badan; 4) Penutup yang menghalangi masuknya hakikat ke dalam jiwa; dan 5) tidak berpikir logis. Untuk mengembalikan jiwa pada kesempurnaan, perlu usaha untuk menghilangkan tabir penghalang tersebut, dan itu bisa ditempuh dengan *tazkiyât an-nafs* (penyucian jiwa). Al-Gazâlî, *al-Ma'ârij al-Quds fi Madarij Ma'rifat an-Nafs...*, hal. 102.

ilham. Bila melihat jalan-jalan yang harus ditempuh seorang sufi untuk mendapat pengetahuan, jalan tersebut tidak lah mudah, membutuhkan latihan rohani dan kesungguhan diri (*mujâhadah*). Mereka harus melewati berbagai tingkatan *maqâm* dan *ahwâl* supaya sampai pada posisi *al-kasyf*. Tidaklah salah, Allah menganugerahi para sufi pengetahuan yang tidak diketahui oleh manusia lainnya sebagai balasan dari ketaatan dan usaha mereka. Walaupun hal ini masih dikritisi oleh sebagian kalangan baik dari kalangan umat Islam sendiri, maupun dari kalangan non muslim (orientalis).

Menurut sebagian ahli, secara empiris sulit untuk menerima adanya produk interpretasi yang berasal dari Tuhan. Sebab, bagaimana mengukur kebenaran yang tidak nyata, tidak empiris tersebut. Ilmu hanya bisa diperoleh melalui cara yang lazim dalam kebiasaan. Louis Gardet beranggapan bahwa metodologi tafsir sufi yang bersumber dari pengetahuan yang bersifat *given*, tidaklah tepat. Tafsir sufi lebih mengarah kepada ekspresionis kejiwaan. Menurutnya, dengan bimbingan seorang guru rohani serta wakilnya, secara bertahap dilakukan latihan-latihan yang tujuannya adalah membangkitkan kesadaran jiwa yang disebut dengan *hâl* (tahapan-tahapan keadaan jiwa). Dalam proses praktik tasawuf inilah karakter seorang sufi terbentuk dengan proyeksi doktrinasi yang digunakan dalam penafsiran.¹⁸⁸ Dengan demikian, mufasir sufi tidak bisa lepas dan sangat dipengaruhi oleh latar belakang keahlian olah jiwa.

Ignaz Goldziher, salah seorang tokoh orientalis asal Hongaria juga mengkritik pernyataan kalangan sufisme tentang ilmu *mukâsyafâh*. Ketika menguraikan tentang tafsir dalam perspektif tasawuf, Goldziher sering menegaskan bahwa bahwa pengetahuan yang diperoleh para sufi dalam menafsirkan Al-Qur'an dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Helenisme,¹⁸⁹ khususnya pemikiran neoplatonisme dan pemikiran tokoh-tokoh agama Yahudi, bukan bersumber pada pengetahuan intuitif. Penafsiran sufistik atas teks-teks Al-Qur'an bertujuan untuk melegitimasi doktrin dan ajaran tasawuf dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Para sufi berusaha menemukan fondasi

¹⁸⁸ M. Arkoun Dan Lois Gardet, *Islam Kemaren dan Esok*,..., hal. 33.

¹⁸⁹ Para sufi seperti Ibnu 'Arabî menurut Ignaz Goldziher banyak berintegrasi dengan dengan filsafat Yunani dan teori-teorinya, selanjutnya memasukkan teori-teori dan pemikiran-pemikiran ini dalam kandungan ayat-ayat Al-Qur'an. Metode takwil yang digunakan dalam penafsiran sufistik yang menekankan penafsiran esoterik dengan tetap bertumpu pada penafsiran eksoterik, pada dasarnya menjiplak metode yang telah diterapkan dalam filsafat Yunani. Dimana Philon bisa dianggap sebagai bapak pertama takwil. Dalam ajarannya, Philon menjelaskan secara definitif tentang karakter filsafat Yunani. Filsafat Yahudi Helenistik pada suatu saat berkehendak untuk menjadikan ajaran-ajaran yang *ma'tsûr* yang kering dapat dipahami dan diterima melalui jalan simbol dan takwil. Namun bersamaan dengan itu, dia berpegang teguh pada hakikat-hakikat dan perintah pada dimensi eksoterisnya. Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*..., hal. 283.

konstruk mazhabnya dalam Al-Qur'an dan menegakkan bukti bahwa prinsip-prinsip tertentu dalam mazhab mereka disandarkan pada kitab suci Al-Qur'an melalui penafsiran simbolik atau penafsiran isyarat.

Menurut kalangan sufisme, Al-Qur'an tidak hanya mengekspresikan maksudnya melalui redaksi tekstual lafalnya, tetapi dibalik petunjuk lafal terpendam ide-ide yang lebih mendalam. Makna hakiki dari Al-Qur'an tidak terhenti pada apa yang terbentang dalam redaksional teks. Pandangan ini menurut Goldziher merupakan produk pemikiran Islam yang berasal dari benih-benih filsafat helenisme. Disamping makna material-eksoteris masih ada makna esoteris-spiritual. Ignas Goldziher menyatakan.

Kalau kita telusuri asal-usul lahirnya kemungkinan penafsiran melalui jalan simbol dan isyarat, maka akhirnya kita akan bersinggungan dengan lembaran-lembaran ketuhanan Plato dan aliran idealismenya. Hal itu karena alam semesta yang terpampang dengan fenomena-fenomena tertentu, apabila wujud nyatanya merupakan perpanjangan dari akal universal, maka intisari perumpamaan tersebut juga dapat diterapkan pada lafal yang tersurat sebagai alam semesta yang tampak. Kemudian aspek lafziahnya ini menjadi multi interpretatif, sementara hakikatnya berada terletak di alam idea yang lafal-lafalnya dianggap sebagai korpus yang mewadahnya.¹⁹⁰

Bisa dibilang, pernyataan tokoh orientalis ini lahir karena melihat adanya kesamaan antara pandangan para sufi dengan pendapat para filsuf Yunani. Sehingga dengan mudah ia menyimpulkan bahwa pandangan tersebut bukanlah berasal dari ajaran Islam. Ia lupa mengkaji hadis-hadis nabi yang mengisyaratkan dimensi makna Al-Qur'an. Mengatakan suatu pandangan berasal dari pengaruh pandangan lain hanya karena adanya persamaan tentu tidak lah tepat. Perlu adanya kajian yang mendalam untuk melihat keterpengaruhannya tersebut dengan mengkaji kedua pandangan ini secara objektif.

Berbeda dengan kedua tokoh orientalis ini, Hendry Corbin menyatakan bahwa tafsir-tafsir yang berasal dari para sufi didapatkan dari pengetahuan yang bersifat limpahan (*given/mauhibah*) dari Tuhan. Pengetahuan ini didapat melalui serangkaian tahapan-tahapan tasaw. uf, mulai dari penyucian diri sampai pada bersatunya seseorang dengan Allah.¹⁹¹ Kesimpulan ini diambil setelah Hendry Corbin melakukan kajian mendalam terhadap karya Ibnu 'Arabî yaitu *al-Futuhât al-Makkiyyah*. Hal senada juga diungkapkan oleh Lois Massignon,¹⁹² seorang pengkaji Islam

¹⁹⁰ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir...*, hal. 220.

¹⁹¹ Hendri Corbin, *Creative Imagination...*, hal. 378.

¹⁹² Lois Massignon merupakan salah seorang orientalis yang mempunyai perhatian khusus terhadap kajian keislaman. Ia lahir pada tahun 1883 M di pinggiran Kota Paris. Ia

dari Perancis. Menurutnya, sumber utama yang menjadi inspirasi penafsiran para gnostik Islam adalah *riyâdhah* atau laku spiritual. Pengetahuan dalam perspektif tasawuf merupakan limpahan ilahiah (*al-faidh al-ilâhî*) yang bersifat trasendental, diturunkan kedalam jiwa manusia sesuai dengan kesiapan dan tingkatan jiwa mereka.¹⁹³

Dengan meneliti kondisi-kondisi mistisisme yang dialami oleh tokoh tasawuf, William James, seorang peneliti ilmu jiwa Amerika menyimpulkan bahwa pengetahuan sufi pada dasarnya merupakan kondisi pemahaman (noetic). Sebab, bagi para penempuhnya, ia merupakan kondisi pengetahuan yang dalam kondisi tersebut, tersingkaplah hakikat realitas yang bagi sufi dipahami sebagai ilham, dan bukan pengetahuan demonstratif. Pada saat itu, seorang sufi seolah-olah tunduk di bawah kekuatan supernatural yang sangat menguasainya dalam proses perjalanan dan pengalaman mistisnya. Kondisi ini memang sulit dideskripsikan dan dijabarkan. Sebab, ia terkait dengan perasaan (*state of feeling*) yang sulit diterangkan pada orang lain dalam detail kata-kata seteliti apa pun. Itulah sebabnya banyak kalangan tidak bisa menerima pernyataan kaum sufi terkait dengan pernyataannya seputar pengetahuan *mukâsyafah*.¹⁹⁴

Di kalangan umat Islam, para pakar *ulum 'Al-Qur'an* tidak mengingkari adanya ilmu *mauhibah*. az-Zahabî membenarkan pernyataan para sufi bahwa metodologi sufi bersumber pada ilmu pemberian langsung (*given/mauhibah*). Menurut Ahmad Khalil, penafsiran para sufi dengan *al-manhaj ar-ramzî* diperoleh setelah amalan-amalan tasawuf berdasarkan *wijd* (pengalaman ibadah) dan *dzauq* (rasa dalam beribadah). Allah kemudian membukakan hati mereka dengan limpahan pengetahuan. Ketika seseorang mengikuti segala perintah Allah dan menghindari larangannya, maka Allah akan mengajarkannya ilmu yang tidak dia ketahui.

Menurut Quraish Shihab, isyarat-isyarat yang tersembunyi di balik lafal Al-Qur'an tidak hanya bisa diungkap oleh kaum sufi. Dari pembacaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, seorang peneliti yang tulus dapat menemukan isyarat-isyarat dari ayat-ayat Al-Qur'an yang secara tidak langsung ditegaskan oleh Al-Qur'an, tetapi dari kesan yang ditimbulkan oleh redaksinya, atau jumlah pengulangannya. Misalnya ayat-ayat tentang harta (*mâl*). Quraish Shihab menjelaskan, lafal *mâl* dalam Al-Qur'an diungkapkan sebanyak 23 kali tampil berdiri sendiri, dan 54 kali dinisbahkan kepada

mulai tertarik dari dnegan kajian tasawuf setelah waktu tinggal di Paris setelah terlebih dahulu membenamkan dirinya dalam belajar bahasa Arab dan Sasra.

¹⁹³ Lois Massignon dan Muhammad 'Abdurrazâq, *at-Tashawwuf*, Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnânî, 1984, cet. 1, hal. 55.

¹⁹⁴ Abû Wafâ' al-Ganimî at-Taftâzanî, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Utsmani dari judul *ad-Madkhal ilâ at-Tashawwuf*, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 2-3.

sesuatu. Dari 54 kali tersebut, enam kali dinisbahkan kepada orang ketiga, lima kali dalam konteks kecaman, satu kali dalam konteks pujian, dan satu kali dinisbahkan kepada orang pertama. Ini semua memberi isyarat bahwa harta harus memiliki fungsi sosial dan bahwa siapa yang bersifat egois sehingga menahan hartanya dan menganggap harta itu milik pribadinya, maka ia akan menyesal di Hari Kemudian.¹⁹⁵

Pernyataan Quraish Shihab ini mengisyaratkan bahwa suatu pengetahuan bisa diperoleh melalui interaksi yang inten dengan Al-Qur'an. Sehingga Allah menerangi hati seseorang yang dekat dengan kalamnya dengan cahaya pengetahuan, sehingga seseorang bisa menangkap isyarat dan makna batin yang terdapat dalam ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an. Bukan suatu hal yang bijaksana untuk menafikan keberadaan ilmu pengetahuan yang bersifat laduni hanya karena ilmu kita belum sampai kesana. Yang jelas, bahwa ilmu didapat melalui usaha (*mujâhadah*) dan tidak datang dengan sendirinya.

3. Dialektika Lahir dan Batin dalam Tafsir Esoterik

Sering kali terjadi kesalahan dalam memahami nash, disebabkan oleh kesalahan dalam menempatkan makna lahir dan makna batin pada posisi yang semestinya. Sebagian kalangan hanya memerhatikan makna lahir teks dan tidak melihat makna batin sama sekali. Kelompok ini hanya berpedoman pada makna teks yang dipahami melalui pendekatan kebahasaan, dan tidak memperhatikan *dilâlah* atau maksud yang terkandung di dalam teks.¹⁹⁶

Sebagian lain mengedepankan makna batin dan mengabaikan makna lahir. Sehingga penafsiran yang dihasilkan sering bertentangan dengan

¹⁹⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, hal. 376.

¹⁹⁶ Golongan ini dikenal dengan sebutan az-Zâhiriyyah. Penggagas aliran ini Dâwud bin 'Alî bin Khalaf bin 'Alî azh-Zhâhirî. Menurut kelompok ini sebuah nash harus dipahami sesuai dengan makna lahiriahnya yakni makna yang dipahami dengan pendekatan kebahasaan, tidak boleh berpatokan pada makna atau isyarat yang tersembunyi dibalik redasional teks. Ada tiga kaedah yang dirumuskan oleh kelompok azh-Zhâiriyyah dalam memahami nash, yakni; *pertama*, wajib berpegang dengan lahir teks; *kedua*, maksud syari' ditunjukkan oleh lahir teks dan tidak boleh menggunakan konsep illat kecuali berdasarkan apa yang ditunjukkan oleh lahir teks. Lihat; Abû Ishâq Ibrâhîm bin Mûsâ asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, hal. 391, 'Abdulhalîm 'Uwais, *al-Mazhab azh-Zhâhirî; Nasya'atuhu wa Manâhijuhu al-Ushûliyyah wa Asyharu Rijâlihî*, Jazâ'ir: Mu'assasah al-'Ashr, 1403 H/1983 M, vol. 1, hal. 310. 'Abdulkarîm Hâmîdî, *Dhawâbith fî Fahm an-Nash*, Qathar: Wazârah al-Auqâf wa asy-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 2005 M, hal.50-54.

syariat. Dalam memahami nash, kelompok ini mengabaikan kaidah-kaidah bahasa, tidak memperhatikan *uslûb* dan *siyâq* kalimat.¹⁹⁷

Menurut adz-Dzahabî, dua kecenderungan inilah yang menjadi penyebab terjadinya kesalahan dalam penafsiran Al-Qur'an.¹⁹⁸ Padahal dalam penafsiran, makna lahir dan batin teks harus ditempatkan pada posisi yang semestinya. Dalam menyelami makna batin, tidak boleh mengabaikan makna lahirnya. Begitu juga sebaliknya. Memahami Al-Qur'an, tidak selalu hanya berdasarkan makna tekstual atau makna bahasa, karena terkadang yang dimaksud oleh ayat adalah makna lain yang tidak bisa diketahui berdasarkan analisis kebahasaan semata, namun harus melihat maksud *mutakallim* (dalam hal Allah sebagai pembuat syariat), atau siapa yang dituju (*mukhatthab*) oleh ayat.

Asy-Syâhibî mengemukakan, ada empat kecenderungan dalam memahami Al-Qur'an, yakni; *al-bâthiniyyah*, *azh-zhâhiriyyah*, *al-muta'ammiqûna fil-qiyâs* dan *al-ulamâ' ar-râsikhûn*. Hanya memperhatikan satu sisi dari dua dimensi Al-Qur'an; lahir dan batin akan melahirkan pemahaman yang salah. Dia mengingatkan, bahwa untuk bisa memahami nash dan mengungkap tujuan (*maqâshid*) yang terdapat di dalamnya, umat Islam harus menempatkan pemahaman lahir dan batin teks secara proporsional. Tidak berlebihan dalam menjelaskan makna batin sehingga mengabaikan makna lahirnya, sebaliknya juga tidak hanya terfokus pada makna lahir dengan tidak melihat sama sekali pada makna yang tersembunyi yang dikandung teks.¹⁹⁹

Di kalangan sufisme, dialetika lahir dan batin juga sangat terkait dengan hubungan tasawuf dan syariat. Abû Qasim al-Junaid menjelaskan, tidak ada batin tanpa lahir, dan tidak ada hakikat tanpa syariat. Lahir dan syariat adalah yang pertama, kemudian baru dibangun di atasnya batin dan

¹⁹⁷ Kalangan yang hanya mengedepankan makna esoterik dan meninggalkan makna eksoterik teks adalah kalangan Bâthiniyyah. Penjelasan tentang kelompok ini telah diuraikan pada awal bab II.

¹⁹⁸ az-Zahabî menguraikan dua sebab terjadinya penyimpangan dalam penafsiran; *pertama*, mufasir telah mempunyai makna tersendiri sebelum menafsirkan Al-Qur'an, sehingga dalam penafsiran, ia berusaha mengiring pemahaman ayat sesuai dengan makna yang telah diyakininya. Pada kondisi ini, seorang mufasir hanya mengutamakan makna batin nash dan mengabaikan makna bahasanya; *kedua*, seorang ahli tafsir berusaha menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan pemahaman kebahasaan yang dimiliki, tanpa melihat maksud dan *dilâlah* nash. Yang menjadi patokan dalam penafsiran tersebut adalah makna tekstual atau makna bahasa, sedangkan makna batin teks tidak dijadikan acuan atau sandaran. Lihat; adz-Dzahabî, *Buhûs fî 'Ulûm at-Tafsîr wa al-Fiqh wa ad-Da'wah*, bab: *al-Itijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1426 H/2005 M, hal. 155.

¹⁹⁹ asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, cct. 2..., hal. 392-393.

hakikat.²⁰⁰ Abû Thâlib al-Makkî juga mengemukakan, ilmu lahir dan ilmu batin adalah dua ilmu, yang apabila seseorang hanya mengambil salah satu diantaranya, ia tidak akan sampai pada derajat iman dan islam dalam bentuk satu ikatan yang sempurna. Ilmu lahir diibaratkan dengan tubuh, sedangkan yang satunya (ilmu batin) diibaratkan dengan hati yang tak bisa dipisahkan dari tubuh tersebut.²⁰¹ Hal senada juga diungkapkan oleh an-Nâbalsî. Menurutnya, siapa yang bergelut dengan ilmu lahir, namun tidak meyakini bahwa dibalik setiap ilmu yang dia pelajari, baik itu fiqh, hadis, tafsir dan hakikat terdapat ilmu batin yang diisyaratkan oleh Allah dibalik setiap syariatnya, maka pada dasarnya ia telah lalai dari Allah dan *jâhil* dalam agama Nabi Muhammad.²⁰² Hal ini digambarkan oleh firman Allah;

يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿٧﴾

Mereka mengetahui yang lahir (tanpak) dari kehidupan dunia; sedangkan terhadap kehidupan akhirat mereka lalai. (ar-Rûm/30: 7)

Setiap apa yang tanpak dari ayat-ayat Allah terdapat hal-hal yang tersembunyi yang dimaksud oleh Allah. Semuanya hanya bisa diungkapkan oleh orang-orang yang digolongkan oleh Allah dalam kelompok *ûlû al-albâb*.

Mereka adalah orang-orang yang istiqamah di jalan ahli hakikat dan mengikuti ajaran Al-Qur'an dan sunnah nabinya serta jalan-jalan para sahabat yang saleh.

Memahami bahasa syariat yakni bahasa Al-Qur'an harus memperhatikan kesesuaian dan hubungan antara makna eksoterik dan esoteriknya. Isyarat-isyarat yang tersembunyi di balik (*beyond*) teks sekalipun mengekspresikan hakikat, namun tidak bertentangan dengan syariat. Sebab, syariat tanpa hakikat tidak dapat diterima, dan hakikat tanpa syariat tidak akan menghasilkan apa-apa.²⁰³ Sebagaimana para pakar tasawuf berusaha memadukan syariah (*fiqh*) dengan tasawuf, mereka juga mengkompromikan antara makna lahir dan batin Al-Qur'an.

Dalam pandangan al-Gazâlî, makna batin adalah pencapaian makna terdalam (*lubâb*) dari aspek lahiriahnya dan penyempurnaan dari makna

²⁰⁰ al-Junaid menjelaskan, orang yang menyebut dirinya mendapatkan ilmu makrifah dari Allah, lalu meninggalkan syariat jauh lebih buruk dari orang yang berbuat zina dan mengakui dosanya. Sebab tidak mungkin Allah mengajarkan hambaNya pengetahuan yang membimbing dia meninggalkan ajaran syariat yang telah jelas. Lihat; Muhammad Jalâl Syaraf, *Tasawuf Islam Mazhab Baghdad*, terjemah, "Tasawwuf Islâm fî Madrasah Bagdad". Penerjemah; Subhan Anshari, Tangerang: Gaya Media Pratama, 2014, hal. 212.

²⁰¹ Abduttawwâb, *Lambang-lambang sufi...*, hal. 8.

²⁰² an-Nâbalsî, *Asrâr asy-Syaî'ah al-Fatḥ ar-Rabbânî wa al-Faidh ar-Rabbânî*, hal. 154.

²⁰³ Mahmûd, *Manâhij al-Mufasssirin...*, hal. 89.

lahirnya. Gambaran hubungan antara makna lahir dan batin dijelaskan al-Gazâlî dengan memberikan contoh kisah nabi Musa pada Surah Thâhâ ayat 11-12.

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمُوسَى ۖ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى



Ketika Musa mencapai api yang dia lihat dari kejauhan, Tuhan memanggil dia dan berkata, Sesungguhnya, Aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu; sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci, Thuwâ.(Q.S Thâhâ ayat 11-12)

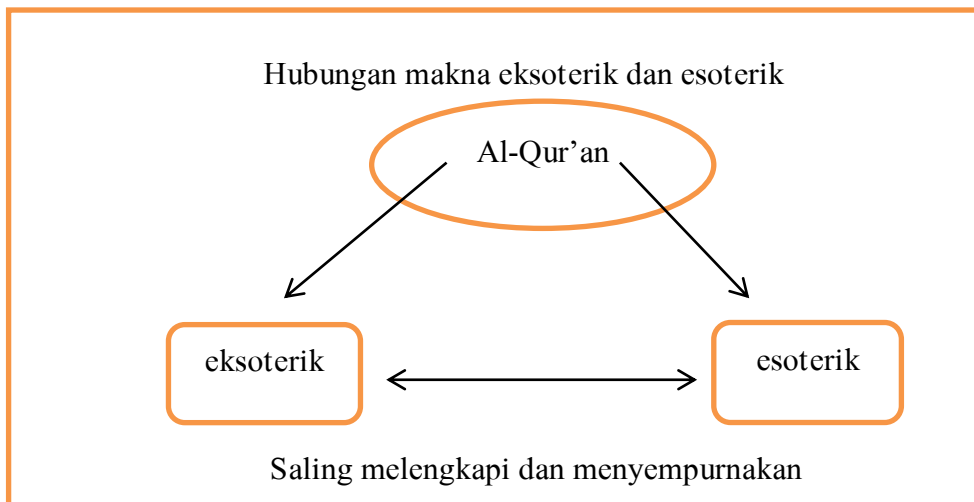
Menurut al-Gazâlî, Nabi Musa memahami perintah “*tanggalkanlah kedua terompahmu*” tidak hanya dari segi lahiriahnya saja, namun menangkap makna batin dari perintah Allah. Perintah menanggalkan kedua terompah dipahami sebagai pengasingan dari kedua dunia (*al-kaunain*). Oleh karena itu, selain menanggalkan kedua terompahnya, Nabi Musa juga berusaha menghilangkan perhatiannya terhadap kedua dunia ini.²⁰⁴

Al-Gazâlî mengkritik sebagian kalangan yang hanya memperhatikan salah satu aspek agama saja. Dalam kitabnya *al-Ihyâ'*, al-Gazâlî menuturkan, siapa yang mengatakan bahwa hakikat bertentangan dengan syariat, yang batin bertentangan dengan yang lahir, ia lebih tepat disebut kafir. Setiap hakikat yang tidak ditautkan dengan syariat tidak berguna sama sekali. Penolakan akan makna eksoterik adalah pendapat kaum bâthiniyyah. Mereka hanya memandangi salah satu dari dunia ini dan tidak mengakui adanya keselarasan dan kesesuaian antara keduanya. Sedangkan penolakan akan makna esoterik dan hanya mengambil makna eksoterik saja, adalah kaum Hasywiah. Orang yang bisa menggabungkan makna batin dan lahir adalah orang yang mulia dan sempurna yang disebut *insân kâmil*.²⁰⁵

Pendapat-pendapat di atas mengisyaratkan bahwa makna batin memiliki keterkaitan dengan makna lahir Al-Qur'an. Makna batin bukan dalam posisi yang bertentangan dengan makna lahir, namun sebagai penguat dan penyempurna makna lahir. Oleh karena itu, pemahaman makna esoterik Al-Qur'an haruslah tetap berpijak pada makna eksoteriknya. Adanya dua makna ini dan hubungan keduanya membuktikan keluasan makna Al-Qur'an yang bisa diungkap dengan metode dan pendekatan yang beragam. Hubungan antara dimensi eksoterik dan esoterik Al-Qur'an bisa diringas dalam bagan berikut;

²⁰⁴ al-Gazâlî, *Misykât al-Anwâr*,..., hal. 283

²⁰⁵ al-Gazâlî, *Misykât al-Anwâr*,... hal. 284



Tabel 1. 8. Hubungan lahir dan batin

Menurut kalangan sufi, menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan analisis kebahasaan dipandang baru memasuki tataran makna lahir (eksoteris) saja, yang dinilai sufi sebagai badan akidah, penafsiran isyarat menempati posisinya ruhya. Sebagaimana badan tidak bisa lengkap dan berdiri tanpa ruh, begitu juga penafsiran eksoterik juga belum lengkap, tanpa adanya tafsir esoteriknya.²⁰⁶ Penafsiran di kalangan sufisme diarahkan untuk menyingkap dimensi batin Al-Qur'an, dengan tetap memperhatikan makna lahirnya. Walaupun dalam beberapa penafsiran, makna lahir tersebut tidak diungkapkan, sehingga timbul kesan, bahwa tafsir sufi mengabaikan lahiriah ayat dan hanya fokus pada isyaratnya saja.

Dalam memahami ayat Al-Qur'an, makna lahir harus dikedepankan terlebih dahulu sebelum masuk ke makna batin. Najm ad-Dîn ad-Dayyât pernah mengatakan, “Hendaklah diketahui bahwa salah satu tuntutan agama dan keberagamaan (religiusitas) adalah seorang muslim hendaknya tidak menakwilkan lafal atau ayat tertentu yang dikemukakan Al-Qur'an atau hadis Nabi menurut pendapatnya sendiri. Ia harus memberikan gambaran sesuai apa yang diberikan atau ditafsirkan oleh nabi, para sahabat dan ulama salaf, kecuali dia benar-benar memiliki kemampuan khusus yang dianugerahkan Allah untuk menyingkap makna atau isyarat-isyarat tertentu dalam pemberian takwil.

Keharusan berpijak pada makna lahir teks sebelum masuk ke makna batinnya, juga ditegaskan oleh al-Alûsî Ia menegaskan, seseorang harus

²⁰⁶ Pandangan ini diungkapkan oleh Nâshir ad-Dîn al-Kahrsru. Ia menuturkan, penafsiran teks secara literal adalah badan akidah. Sementara itu penafsiran yang lebih mendalam menempati posisi sebagai ruh. Badan manakah yang bisa hidup tanpa ruh.

menguasai tafsir eksoterik terlebih dahulu, sebelum menggali makna esoterik. Karena tidak ada harapan untuk mencapai aspek batin Al-Qur'an sebelum menguasai aspek lahirnya. Orang yang mengklaim telah menguasai rahasia-rahasia Al-Qur'an (*asrâr Al-Qur'ân*), tanpa pernah menguasai tafsir lahiriah, ibarat orang yang mengklaim mencapai ruangan inti suatu rumah, tanpa pernah melewati pintunya.²⁰⁷

Tidak ada perbedaan antara tafsir sufi *nazharî* dengan tafsir sufi *isyârî* dalam menempatkan makna batin dan makna lahir dalam proses penafsiran. Walaupun dalam beberapa tempat, porsi penafsiran esoterik lebih besar dari penafsiran eksoterik. Namun keduanya, sama-sama mengakui makna lahir, tidak hanya makna batin saja. Seperti dijelaskan oleh adz-Dzahabî dan diikuti oleh mayoritas ulama sesudahnya, tafsir sufi terbagi menjadi dua sesuai dengan dua aliran dalam tasawuf; yakni tafsir sufi *nazharî* dan tafsir sufi *isyârî*.²⁰⁸ falsafi dalam Al-Qur'an.²⁰⁹ Adapun *at-Tafsîr ash-Shûfî al-Isyârî* merupakan penafsiran sufi yang berusaha menjelaskan isyarat-isyarat dan simbol-smbol Al-Qur'an berdasarkan pengetahuan *mukâsyafah* yang mereka terima. Tafsir ini dimulai dari latihan spiritual (*riyâdhah rûhiyyah*) yang dilalui sufi.

Dalam ranah tafsir, dialetika lahir dan batin tidak hanya populer di kalangan sufisme. Ulama syiah juga telah merumuskan hubungan antara lahir dan batin Al-Qur'an. al-Qâdî an-Nu'mân bin Hayyûn at-Tamîmî al-Magribî, salah seorang tokoh Syiah 'Ismâ'iliyyah mengumpamakan hubungan ini bagaikan hubungan jasad dan ruh. Lahir adalah jasad dan batin adalah ruh. Jasad tidak akan bearti dan bisa hidup tanpa adanya ruh. Menurutnya, semua yang ada di dunia ini memiliki pasangan. Batin merupakan pasangan dan teman lahir, keduanya harus selalu bersama dan

²⁰⁷ al-Alûsî, *Ruh al-Ma'ânî*, vol. 1..., hal. 8.

²⁰⁸ *at-Tafsîr ash-Shûfî an-Nazharî* merupakan usaha sufi tertentu untuk meligitimasi pandangan dan ajarannya dengan menggunakan penafsiran Al-Qur'an. Dengan kata lain, tafsir ini datang belakangan untuk menguatkan teori-teori tasawuf penggagasnya. Tafsir ini lahir dari tokoh tasawuf falsafi sehingga disebut juga dengan tafsir sufi falsafi. Tafsir sufi nazhari dibangun atas dasar argumentasi teoritis tentang tasawuf falsafi, yaitu tasawuf yang dipengaruhi oleh pemikiran filsafat. Pada umumnya berdasarkan sudut pandang pembahasan, pengamatan dan pengkajian sufistik. Al-Qur'an dibawa kepada penafsiran prakonsepsi untuk menetapkan dan mencari akar ajaran tasawuf

²⁰⁹ Terdapat tiga karakteristik *tafsir sufi nazharî* yang membedakannya dengan tafsir sufi *isyârî* sebagaimana diungkapkan oleh adz-Dzahabî, yakni; 1) Tafsir sufi *nazharî* sangat dipengaruhi oleh filsafat, dimana teori filsafat asas (dasar) dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an; 2) Hal-hal yang gaib dibawa ke dalam sesuatu yang nyata/tanpak atau mengiaskan yang gaib ke yang nyata; dan 3) Tidak memerhatikan kaidah nahw dan balagh. Kaidah ini baru digunakan jika senada dengan pikiran mufasirnya, jika tidak, maka ia diabaikan. adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz 2..., hal. 98.

saling melengkapi.²¹⁰ Hubungan selaras antara makna batin dan lahir dalam penafsiran Al-Qur'an digambarkan an-Nu'mân dalam penjelasan term salat. Ia mengatakan bahwa ritual salat terdiri dari beberapa tahapan yang harus dilaksanakan, seperti; azan, waktu salat, serta syarat, sunnah dan rukun-rukunnya. Sementara itu, makna esoteriknya adalah tahapan-tahapan yang harus dilaksanakan dalam merealisasikan makna keberagaman yang benar di tengah-tengah sendi kehidupan, seperti hubungan antara agama dengan kesejahteraan manusia.²¹¹

Keharusan untuk menyelaraskan antara makna esoterik dan eksoterik juga ditekankan oleh tokoh-tokoh tafsir dari kalangan syiah *itsna 'asyrah* (syiah dua belas) lainnya. Menurut mereka, seorang wajib mempercayai makna eksoterik dan makna esoterik Al-Qur'an sekaligus, sebagaimana halnya kepercayaan terhadap *muhkam dan mutasyâbih* dan *nâsikh-mansûkhnya*. Orang yang menolak salah satu dari keduanya bisa dihukum kafir. Makna lahir dan batin saling terkait dan membutuhkan. Aspek lahir tidak dapat ada tanpa yang batin, karena tidak ada yang dapat dimanifestasikan dan tidak ada pula yang memberinya eksistensi objektif. Begitu juga dengan esoterik, tidak dapat dijadikan obyek dan ditunjukkan tanpa yang eksoterik. Mengkompromikan antara kedua makna ini dalam penafsiran, merupakan tindakan yang paling tepat.²¹²

Ath-Thabâthabâ'î mencontohnya perlunya memelihara makna batin dan lahir dalam penafsiran Surah an-Nisâ'/4: 36;

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...﴾

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukannya dengan sesuatu... (an-Nisâ'/4: 36)

Ath-Thabâthabâ'î menjelaskan, arti lahir ayat ini menunjukkan bahwa ayat tersebut melarang menyembah berhala, namun bila direnungkan dan dianalisis secara mendalam, maka alasan penyembahan berhala itu ialah karena penyembahan seperti itu merupakan bentuk kepatuhan kepada selain Allah. Hal ini tidak hanya berupa penyembahan berhala tapi juga menaati

²¹⁰ al-Qâdhî an-Nu'mân bin Hayyûn at-Tamîmî al-Magribî, *Asâs at-Ta'wîl*, tahkik: 'Ârif Tâmir, Libanon: Dâr ats-Tsaqafah, t. th, hal. 31.

²¹¹ Nazim Nanji, *To - Word a Hermeneutics of Qur'anic and Other Narratives of Isma'ili Thought*, dalam Richard C. Martin, (ed), *Approach to Islam in Relegious Studies*, Tuscon, The University of Arizona Press, 1985, hal. 43-44.

²¹² Di antara contoh penyelarasan antara makna lahir dan batin yang dilakukan oleh tokoh syiah *itsna 'asyrah* dapat dilihat dalam penafsiran mereka terhadap surah Muḥammad/47: 15. Mereka memandang bahwa makna eksoterik ayat ini adalah yang dimaksud Allah, namun maksud Allah yang lain dari ayat ini adalah makna esoteriknya, yakni ilmu-ilmu para imam. Lihat; adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 2..., hal. 97.

setan. Ayat ini juga memuat isyarat pelarangan mengikuti hawa nafsu. Mengikuti hawa nafsu merupakan bentuk penyembahan kepada selain Allah. Makna yang lebih luas lagi, ayat ini juga merupakan pelarangan dari melupakan Allah dan berpaling kepada selainnya.²¹³ Dari contoh ini tampak, makna batin merupakan perluasan dan penyempurna makna lahir. Makna lahir didapat pada tahap awal pemaknaan, sedangkan makna batin, diperoleh pada pemaknaan selanjutnya yang lebih luas.

Makna batin dapat dikatakan sebagai lambang dari makna lahir. Makna batin menjelaskan makna terdalam dari makna lahir. Kata-kata Al-Qur'an bila hanya dipahami secara lahir, maknanya menjadi terbatas, hanya melingkupi makna kata tersebut secara bahasa. Makna lahir hanya menampakkan makna yang sederhana yang dapat diketahui oleh ulama melalui penguasaan Bahasa Arab. Sedangkan makna batin mencerminkan hakikat sebenarnya yang dituju oleh makna sebuah teks. Dengan demikian keduanya tidak mungkin bertentangan, namun sebaliknya saling melengkapi.

Table 1. 9. Kandungan Makna Beberapa Kosakata Penting dalam Al-Qur'an

Terma-terma	Makna Zahir	Makna Batin
<i>al-Sujûd</i>	Ketundukan kepada Allah swt. dan beribadah kepada-Nya; tunduk dan patuh kepada Adam as. sebagai khalifah Allah.	Sujud <i>ikhtiyârî</i> seperti sujudnya malaikat dan orang-orang salih; Sujud <i>taskhîrî</i> seperti ketundukan seluruh makhluk kepada sunnah ilahi.
<i>al-Istikbâr</i>	Takabur, merasa dirinya lebih unggul dibandingkan yang lainnya.	<i>Ananiyah</i> (egoistic), <i>fanâ'</i> terhadap diri bukan <i>fanâ' billah</i> .
<i>al-Ibâ</i>	Melakukan penolakan secara konfrontatif terhadap suatu perkara yang seharusnya diterima.	Kegagalan memahami hakikat; Tidak taat kepada perintah Allah swt.
<i>al-kufr</i>	Tertutupi hal lain; Tidak menerima kebenaran	Hanya tahu yang zahir, tidak tahu yang batin; <i>Hasûd</i> (dengki) terhadap nikmat orang lain; Dengki terhadap maqam yang tidak diberikan kepadanya.

²¹³ ath-Thabâthabâ'ti, *al-Qur'ân fi al-Islâm...*, hal. 39-45.

<i>Âdam</i>	Bapak umat manusia	<i>Khalifatullah</i> di bumi; maqam <i>al-insân al-kâmil</i> (para nabi, rasul dan wali Allah); jiwa yang tenang dan sempurna.
<i>Iblîs</i>	Bapak bangsa jin	Orang yang <i>hasûd</i> (dengki) terhadap maqam <i>al-insân al-kâmil</i> (kedudukan para nabi, rasul dan wali Allah); jiwa tidak tenang.
<i>Bi yadayya</i>	Kekuasaan (<i>Qudrat</i>) Allah swt.	Nikmat dunia dan akhirat; jasmani dan ruh; forma dan makna; <i>jamâl wa jalât</i> ; alam tinggi (<i>al-‘alam al-‘ulwî</i>); dan alam rendah (<i>al-‘alam al-suffî</i>)
<i>Rûh</i>	Jiwa manusia; <i>fithrah insâniyah</i> .	<i>ar-ruh al-a’zham al-kullî</i> (ruh universal yang agung); manifestasi sempurna sifat-sifat ilahi.

BAB III TAFSIR ESOTERIK AL-GAZÂLÎ

A. Potret al-Gazâlî dan Profil Kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*

Al-Gazâlî¹ lahir di Desa Gazala, kota Thus dekat Khurâsan, sekitar 10 mil dari Nisabur Persia (Iran Utara) pada tahun 450 H/1058 M. dan meninggal di kota tersebut pada tahun 505 H/1111 M, dalam usia 55 tahun. Al-Gazâlî belajar fikih pada ulama fikih Syafi'i yakni Al-Haramain al-Juwaini (w. 478 H.) di Negeri Nisabur, Persia. al-Gazâlî berasal dari keluarga yang agamawan dan hidup sederhana. Ayahnya Muḥammad (w. 1069) adalah salah seorang yang giat mendakwakan Islam dan mendidik anaknya secara langsung.²

¹ Nama lengkapnya adalah Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Thūsî al-Ghazālî. Mohammed ben Mohammed al-Zabidî, *Ithāf al-Sāda al-Muttaqîn*, Lebanon, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, Beirut, 2017 Vol.1, hal. 8. Lihat al-Ghazālî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut, Dār Al-Minhāj, 2013, Cet II, Vol. Muqaddimāt, hal. 36. Lihat, Abdul Qādir al-Idrûs, *Ta'rif al-Ahya' bifadhāil al-Ihyā'*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2013, hal.399. Lihat M. Abdul Mujieb, dkk., *Ensiklopedia Tasawuf Al-Ghazālî*, Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009, hal. 116-119. Lihat Abd. Aziz Dahlan, (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. 1; Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1997, h. 404. Lihat juga al-Gazhālî, *Mukāsyafah al-Qulub*, Beirut: Dār al-Fikr, 2006, hal. 5-6.

² Ayah al-Gazālî disamping sebagai seorang pemintal dan pedagang kain wol, juga senantiasa mengikuti majelis-majelis pengajian yang diselenggarakan ulama. Ayah yang memiliki dua anak (Al-Gazālî dan Aḥmad al-Gazālî), masing-masing memiliki kelebihan. Al-Gazālî aktif menulis/pemikir, dan Aḥmad al-Ghazālî sebagai mubalig. Lihat al-Ghazālî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut, Dār Al-Minhāj, 2013 Cet II, Vol. Muqaddimāt, hal. 37. Lihat, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Cet. IV; Ictiar Baru Van Hoeve, 1997, hal. 25.

Al-Gazâlî mempunyai seorang saudara, ketika ayahnya menjelang ajal, ia berpesan kepada sahabat setianya agar kedua putranya diasuh dan disempurnakan pendidikannya. Sahabatnya segera melaksanakan wasiat ayah al-Ghazâlî. Kedua anak itu dididik dan di sekolahkan. Setelah harta pusaka peninggalan ayah mereka habis, mereka dinasehati agar meneruskan mencari ilmu semampu-mampunya.³

Al-Gazâlî sejak kecilnya dikenal sebagai seorang anak pencinta ilmu pengetahuan dan penggandrung mencari kebenaran yang hakiki, sekalipun diterpa duka cita, dilanda aneka rupa duka nestapa dan sengsara. Melihat kecerdasan dan kemampuan al-Gazâlî, al-Juwaini memberinya gelar “*bahrun mugriq*” (laut yang menenggelamkan). Bahkan saking cerdasnya al-Gazâlî karena waktu belajar sama al-Juwaini beliau sudah ahli menulis gagasan dan ide tentang ilmu keislaman, saat itu ditegur oleh gurunya sambil menyanjung al-Gazâlî, wahai muridku, kau telah mengkafaniku sebelum aku mati.⁴

Ketika al-Haramain wafat, al-Gazâlî kemudian pergi ke Askar dekat Naisabur untuk menemui Nizâm al-Mulk yang mempunyai majelis ulama dan ia memperoleh sambutan dan penghormatan untuk berdebat dengan para ulama berkat keluasan ilmu al-Gazâlî. Di tengah kesibukannya mengajar di Madrasah Nizamiyah, al-Gazâlî tetap meluangkan waktunya untuk mempelajari ilmu lain, seperti ilmu filsafat klasik dan Yunani. Selama di Bagdâd selain mengajar, al-Gazâlî mengkritisi dan melakukan sanggahan terhadap pikiran-pikiran golongan Bathiniyah, filsafat dan lain-lainnya.⁵

Selama empat tahun berada di Bagdâd, al-Gazâlî mengalami kegundahan batin dan kegundahan tersebut diatasi dengan mulai bersikap zuhud, menjauhi masyarakat, meninggalkan gejala-gejala keangkuhan dan kemasyhuran dunia untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi yakni kejernihan jiwa dan usaha untuk sampai kepada tekad Islam di tengah berbagai pendapat yang bertentangan yang menyelubungi masanya.⁶

Kehidupannya diliputi gelombang pemikiran yang sangat dahsyat sehingga membuatnya terombang-ambing dengan keyakinannya tentang teori kebenaran, sehingga terlontarlah kata-katanya yang bijak bahwa, “*hingga akhirnya ia merasa dirinya tidak lagi harus memilih, tetapi harus*

³ Muhammad Zakî ‘Abd al-Salâm al-Mubâarak, *Al-Akhlâq ‘Inda Al-Ghazâlî*, Kairo: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1998, hal. 83. Lihat pula Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 81.

⁴ Ramayulis & Samsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam*, Cet. I; Jakarta: Ciputat Press Group, 2005, hal. 3. Lihat pula Muḥammad Yûsuf, *Falsafah al-Akhlâq fî al-Islâm bi al-Falsafah al-Igriqiyah*, Kairo: Muassasah al-Khalqî, 1993, hal. 126-127.

⁵ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hal. 197.

⁶ Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*, Bandung: al-Ma’arif, 1990, hal. 107-108

dipaksa untuk meninggalkan Bagdad”. Kini lidahnya menjadi berat dan dirinya merasa bosan mengajar. Keadaan ini membuat hatinya sedih dan kondisi fisiknya lemah, sampai-sampai dokter putus asa mengobatinya. Para dokter mengatakan, “penyakitnya bersumber dari hati dan merembet ke tubuhnya. Penyakitnya tidak bisa diobati kecuali mengistirahatkan pikiran dari faktor-faktor yang membuatnya sakit”.⁷

Pada tahun 488 H, al-Gazâlî meninggalkan Bagdâd dan menetap di Damsyik selama 2 tahun, kemudian pindah ke Palestina pada tahun 493 H, selanjutnya pindah ke Bagdâd dan akhirnya menetap di Thûs dengan melakukan kegiatan merenung, membaca, menulis dan berkonsentrasi pada tasawuf selama 10 tahun, beri'tikaf di masjid Umawi dan masjid Baitul Maqdis, menjalankan ibadah haji serta berziarah ke makam Rasulullâh saw. di Madinah. Pada akhirnya ia kembali ke Naisabur dan mengajar di sana sampai wafat (1111 M). Dengan melihat latar belakang kehidupan Al-Gazâlî pada biografi singkat di atas, telah tergambar bahwa sepanjang hidupnya, ia mengisinya dengan suasana ilmiah dan mengajar.⁸ Al-Gazâlî selain sebagai pengikut mazhab syafi'iyah, ia mahir berbicara, ia juga produktif dalam menulis. Ia memiliki andil yang sangat besar dalam menghantarkan ajaran mazhab Syafi'iyah untuk menjadi produk hukum yang siap untuk diamalkan. Perannya itu terekam dalam ketiga kitab fikihnya, yaitu *al-Wajîz*, *al-Wasîth* dan *al-Basîth*. Ketiga kitab ini berfungsi untuk memberi rumusan dan resume dari kitab-kitab Syafi'iyah masa permulaan, seperti dari *Nihâyah al-Mathlab* karya Imam Haramain (guru beliau sendiri), dari *Muhktashar al-Muzannî* dan *al-Umm* karya Imam Syafi'i. dari kitab ringkasan al-Gazâlî inilah kemudian diolah kembali oleh ulama-ulama ahli tarjih dari Syafi'iyah seperti Imam al-Rafi'I dan Imam al-Nawawi untuk dikemas dalam kitab-kitab fikih praktis seperti yang ada saat ini.⁹

Adapun beberapa karya al-Gazâlî yang terkenal seperti; bidang akhlak dan tasawuf: *‘Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*”, *Minhâj al-’Âbidîn*, *Kimiyâ al-Sa’âdah*, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, *Bidâyat al-Hidâyah*, dan lain-lain.. Bidang ushul fikih; *Syifâ’ al-Galîl fî Bayân al-Syabah wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta’lîl*. Bidang filsafat; *Maqâshid al-Falâsifah*, *Tahâfut al-Falâsifah*. Bidang teologi; *al-Iqtishâd fî al-i’tiqâd*. Bidang Alquran: *Jawâhir al-Qur’ân*.¹⁰

⁷ Abdul Fattah, *Tasawuf antara Al-Ghazâlî dan Ibn Taimiyah*, Cct. I; Jakarta: Khalifah, 2000, hal. 98.

⁸ Abdul Qâdir al-ildrûs, *Ta’rif al-Ahya’ bifadhâil al-Ihyâ’*, Beirut: Dâr al-Minhâj, 2013, hal. 399. Lihat Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, ... hal. 198.

⁹ Ma’ruf Khazin, *Mengkaji Ulang Tuduhan Hadits-hadits Palsu Kitab Ihya*, Depok: Sahifa, 2021. Hal. 21

¹⁰ Abd. Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, ... hal. 406

Kitab *“Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn”* adalah salah satu karyanya yang terkenal dalam perpustakaan Islam. Kitab ini lahir ketika ilmu-ilmu Islam sudah hampir terlena oleh filsafat Yunani, khusus filsafat Aristoteles yang pada waktu itu dinamai *‘ulûm al-awâil’* artinya pengetahuan orang jaman purbakala (*hellenisme*).¹¹ Untuk menghadapi situasi tersebut, al-Gazâlî mempersiapkan diri dengan memperbanyak bekal mendalami ilmu kalam, ilmu fikih dan ilmu filsafat, hingga ketika beliau berusia 45 tahun (10 tahun sebelum wafatnya) lahirlah karya-karyanya di antaranya: *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, *al-Mursyid al-Amîn*, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, (pembangkit dari lembah kesesatan), *Maqâshid al-Falâsifah* (Tujuan Filosof) dan *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan para Filosof) dan lain-lain.

Pada tahun 489 H., al-Gazâlî masuk kota Damaskus, kemudian menziarahi Baitul Maqdis, dan kembali ke Damaskus beri’tikaf di menara Barat masjid Jami’ Damaskus. Al-Gazâlî banyak duduk di pojok tempat Syaikh Nashr bin Ibrâhim al-Maqdisî di masjid Jami’ Umawi (sekarang dinamai al-Gazhâliyah). Melatih jiwa dan mengenakan pakaian para ahli ibadah. Al-Gazâlî tinggal di Syam sekitar 10 tahun dan menyimak kitab *“Shahîh al-Bukhârî”* dari Abû Sahl Muḥammad bin ‘Ubaidillâh al-Hafî.¹² Di sanalah ia menulis kitab *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, dan beberapa karyanya yang lain.

Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn sebagai objek sentral penelitian disertasi ini, maka penulis memberi gambaran bahwa pembagian kitab *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* terbagi atas empat bagian (jilid) dengan pembagian perempat-perempat yang dibagi sendiri oleh Sang Imam, sesuai pernyataannya pada bagian awal *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* dengan mengatakan: ¹³ *وقد أسسته على أربعة أرباع* *Sesungguhnya saya asaskan “Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn” atas empat bagian dengan perempat-perempat.*

- a. Juz I menjelaskan *rubu’* (seperempat kitab) tentang ibadah. Sebagai bagian dari ilmu zahir. Pembahasannya meliputi: rahasia bersuci, shalat, puasa, zakat, haji, zikir dan sebagainya.
- b. Juz II menjelaskan *rubu’* (seperempat kitab) tentang adat (tradisi kebiasaan), sebagai bagian dari ilmu zahir juga. Meliputi materi: pernikahan, pekerjaan/profesi, pergaulan, etika, dan lain-lain.

¹¹ Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam, Being A Cyclopaedia of the Doctrines, rites, ceremonies and custom, together with the technical and theological terms, Of The Muhammadan Religion*, London: W. H. Allen & Co, 1927, s.v. Philosophy Muslim, hal. 452.

¹² al-Dzahabî, *Siyār A’lām al-Nubalā*, dalam Maktabah al-Syamilah (CD-ROM) Harf Information Technology Company, 2001.

¹³ al-Ghazâlî, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Beirut, Dār Al-Kotob al-Ilmiyyah, 2002, Cet III, Vol. 1, hal. 8. Lihat, Abdul Qādir al-İldrûs, *Ta’rif al-Ahya’ bifadhâil al-Ihyâ’*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2013, hal. 399.

- c. Juz III menjelaskan *rubu'* (seperempat kitab) tentang *muhlikat* (perilaku hati yang membinasakan diri). Sebagai bagian dari ilmu batin yang *madzmûmah* (tercela). Seperti hawa nafsu, amarah, sombong, iri hati, dendam, menghamba pada materi, gila pangkat dan sebagainya.
- d. Juz IV menjelaskan *rubu'* (seperempat kitab) tentang *munjiyat* (perilaku hati yang menyelamatkan diri), sebagai bagian dari ilmu batin yang terpuji (*mahmûdah*). Di antaranya adalah taubat, syukur, sabar, dermawan, ikhlas, menerima pemberian Allah, jujur, instropeksi diri dan lainnya.

Rubu' ibadah mencakup sepuluh kitab, yaitu:

1. Kitab ilmu,
2. Kitab kaidah-kaidah akidah,
3. Kitab rahasia bersuci,
4. Kitab rahasia salat,
5. Kitab rahasia zakat,
6. Kitab rahasia puasa,
7. Kitab rahasia haji,
8. Kitab tata kesopanan membaca Al-Qur'an,
9. Kitab zikir dan do'a,
10. Kitab wirid dan waktunya.

Adapun *rubu'* adat (kebiasaan) maka mencakup sepuluh kitab, yaitu:

1. Kitab adab makan,
2. Kitab adab nikah,
3. Kitab adab usaha,
4. Kitab halal dan haram,
5. Kitab adab interaksi sosial,
6. Kitab '*uzlah* (mengasingkan diri),
7. Kitab adab bepergian,
8. Kitab pendengaran dan perasaan,
9. Kitab amar ma'ruf,
10. Kitab adab penghidupan dan akhlak kenabian.

Adapun *rubu' muhlikat*, mencakup sepuluh kitab yaitu:

1. Kitab keajaiban hati,
2. Kitab latihan jiwa,
3. Kitab bahaya syahwat,
4. Kitab bahaya lidah,
5. Kitab bahaya marah, dendam dan dengki,
6. Kitab tercelanya dunia,
7. Kitab tercelanya harta dan kikir,
8. Kitab tercelanya pangkat dan *riya'*,
9. Kitab tercelanya sombong dan ujub,

10. Kitab tercelanya tertipu.

Adapun *rubu' munjiyat* mencakup sepuluh kitab, yaitu:

1. Kitab taubat,
2. Kitab sabar dan syukur,
3. Kitab takut dan harap,
4. Kitab fakir dan zuhud,
5. Kitab tauhid dan tawakal.
6. Kitab cinta dan rindu,
7. Kitab niat, jujur dan ikhlas,
8. Kitab *muraqabah* (merasa diawasi) dan menghitung amal sendiri,
9. Kitab tafakur,
10. Kitab ingat mati.

Disamping mendapat banyak pujian, kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* juga mendapat banyak kritikan tajam, hingga terjadi kontroversi terhadap kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Selanjutnya kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* diterjemahkan pertama kalinya ke dalam Bahasa Indonesia secara sistematis oleh Tengku H. Ismail Yakub MA., SH pada 10 *Rabi'ul âkhir* 1383 H/30 Agustus 1963 M di Medan yang mendapat sambutan hangat dari masyarakat termasuk Menteri Agama Bapak K.H. Saifuddin Zuhri dan Dr. H.A. Malik Karim Amrullah (Hamka) pada saat itu.¹⁴

Kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* terbagi dalam beberapa jilid yang di dalamnya terdapat berbagai kitab dan bab. Hingga sampai sekarang ini, yakni terbitan dalam terjemah bahasa Indonesia berjumlah sembilan jilid.

B. Sinergitas Syari'ah dan Tasawuf Menurut Al-Gazâlî

Salah satu pokok pemikiran al-Gazâlî yang berhasil menarik perhatian kaum muslim dalam pergulatan khazanah intelektual Muslim adalah pemikirannya mengenai korelasi antara syariah dan hakikat (tasawuf). Hal ini dapat dilihat pada sistematika penyusunan kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, yakni sebelum mempelajari dan mengamalkan tasawuf, orang harus memperdalam ilmu tentang akidah dan syariah terlebih dahulu. Tidak hanya itu, dia harus konsisten menjalankan syariah dengan tekun dan sempurna seperti salat, puasa dan lain-lain.

Di dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* diterangkan tingkatan kualitas seseorang dalam menjalankan ibadah antara orang awam, orang *khawas*, dan yang lebih khusus lagi (*khawâsh al-khawâsh*). Sesudah menjalankan syariah dengan tertib dan penuh pengertian, baru pada jilid ketiga dimulai mempelajari tarekat, yaitu tentang mawas diri, pengendalian nafsu, dan

¹⁴ Diterbitkan oleh CV. Asy-Syifa' Semarang, 2008 dengan Alih Bahasa: Muh. Zuhri, Muqoffin Mochtar Muqorrabin Misbah.

kemudian menjalankan zikir, hingga akhirnya berhasil mencapai ilmu *kasyf* atau penghayatan makrifah.¹⁵

Tasawuf dan syariat sebelumnya terkesan saling memisahkan diri (dikotomi), bahkan sampai sekarang pun masih ada kesan bahwa sufisme berjalan sendiri dalam Islam. Dengan kehadiran al-Gazhâli, dalam dunia tasawuf telah melahirkan corak baru yang dapat diterima berbagai kalangan, terutama oleh ahli syariat dan akhirnya berkat kepiawaian al-Gazâlî menyelaraskan antara keduanya, tasawuf mulai mendapat tempat di hati para fuqaha dan diterima sebagai salah satu cabang ilmu keislaman yang kaya akan ilmu keruhanian dan tuntunan moral. Asumsi semacam ini lahir dari pemahaman kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* yang lebih tepat disebut kitab fikih yang dipaparkan berdasarkan renungan tasawuf.

Suatu hal yang perlu dipertegas bahwa al-Gazâlî mensyaratkan penguasaan dan penerapan ilmu syariat sebagai langkah awal untuk mempelajari ilmu tasawuf, serta ketegasannya dalam membatasi penghayatan makrifat sebagai perolehan dari tasawuf yang hanya sampai pada penghayatan *al-qurb* yaitu merasa amat dekat dengan Tuhan. Inilah faktor utama yang menyebabkan di kalangan fuqaha atau ahli syariat menjadi simpati terhadap tasawuf. Kalangan Ahlu Sunnah pun pada umumnya menilai sebagai suatu hal (tasawuf) yang tidak bertentangan dengan akidah yang mereka yakini.¹⁶

Kompromi syariah dan tasawuf diformulasi, sehingga keduanya tidak saling menggosok dan terkesan dikotomis, akan tetapi justru saling mendukung. Persoalan inilah yang telah cukup lama diangan-angankan oleh para sufi sendiri, bagaimana cara menjembatani dua sistem keilmuan ini yang tumbuh berdampingan yang sering memancing konflik yang cukup tajam.¹⁷

Sehubungan dengan itu, al-Qusyairî telah menguraikan fungsi hakikat terhadap syariah di dalam risalahnya "*Risâlah al-Qusyairiyah*" sebagai berikut:

Syariah itu perintah untuk melaksanakan ibadah, sedang hakikat menghayati kebesaran Tuhan (dalam ibadah). Maka setiap syariah yang tidak diperkuat hakikat, tidak diterima; dan setiap hakikat yang tidak terkait dengan syariah tak menghasilkan apa-apa. Syariah datang dengan kewajiban hamba pada Tuhan, dan hakikat memberitakan ketentuan Tuhan. Syariah memerintahkan mengibadahi Dia, hakikat meyakinkannya pada Dia. Syariah melakukan yang diperintahkan, hakikat

¹⁵ al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn...*, vol I, hal. 145-204.

¹⁶ al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn...*, vol I, hal. 145-204.

¹⁷ Abdul Fattah, *Tasawuf antara Al-Ghazâlî dan Ibn Taimiyah...* hal. 97.

menyaksikan ketentuannya, takdir-Nya, baik yang tersembunyi maupun yang zahir.¹⁸

Dalam hal ini, al-Gazâlî berupaya membersihkan tasawuf dari ajaran-ajaran asing yang merasukinya, agar tasawuf berjalan di atas koridor Al-Qur'an dan Sunah. Ia menolak paham *ḥulûl* dan *ittihâd* sebagaimana yang di propagandakan oleh al-Ḥallâj dan lainnya.¹⁹ Al-Gazâlî hanya menerima tasawuf Sunni yang didirikan di atas pilar Al-Qur'an dan sunnah. Ia berusaha mengembalikan tema-tema tasawuf tentang akhlak dari corak tasawuf falsafi kepada sumber Islam bahwa kesemua itu harus mempunyai landasan Al-Qur'an dan Sunah.²⁰

Hal ini dilakukan mengingat tuduhan yang kerap dialamatkan kepada tasawuf yakni tasawuf dianggap mengabaikan atau tidak mementingkan syariah. Tuduhan ini berlaku hanya bagi kasus-kasus tertentu yang biasanya terdapat dalam tasawuf tipe “*keadaan mabuk*, yang dapat membedakan dari tasawuf tipe “*keadaan-tidak-mabuk*”. “*Keadaan mabuk*” dikuasai oleh perasaan kehadiran Tuhan: para sufi melihat Tuhan dalam segala sesuatu dan kehilangan kemampuan untuk membedakan makhluk-makhluk. Keadaan ini disertai oleh keintiman (*al-uns*), kedekatan dengan Tuhan yang mencintai. “*keadaan-tidak-mabuk*” dipenuhi oleh rasa takut dan hormat, rasa bahwa Tuhan betapa agung, perkasa, penuh murka.²¹

Para sufi “*yang mabuk*” merasakan keintiman dengan Tuhan dan sangat yakin pada kasih sayang-Nya, sedangkan para sufi “*yang-tidak-*

¹⁸ Abî Qāsim al-Qusyairî, *Risālah al-Qusyairiyah*, Lebanon; Beirut, Dār al-kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, cet IV, hal.118

¹⁹ al-Gazâlî memandang bahwa timbulnya kecenderungan tasawuf ke arah *phanteis* atau union-mistik dan penyimpangan terhadap syariah yang mulai memperhatikan dan menimbulkan ketegangan. Hal ini tercermin dalam judul risalah otobiografi al-Gazhālî “*al-Munqidz min al-Dhalāl*”, yang bisa di terjemahkan “*Penyelamat dari Kesesatan*”. Dari segi sufisme, buku tersebut mengkritik kesesatan penafsiran para penganut paham *ḥulûl*, *ittihâd*, dan *wihdat al-wujûd*, dengan pernyataannya: “Ringkasnya, penghayatan makrifat itu memuncak sampai yang demikian dekatnya pada Allah sehingga ada segolongan mengatakan *ḥulûl*, segolongan lagi mengatakan *ittihâd*, dan ada pula yang mengatakan *wihdat al-wujûd*, kesemua ini salah. Dan telah kujelaskan segi kesalahan mereka dalam *Maqshûd al-‘Alî* (Tujuan yang Tinggi). Lihat al-Gazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalāl*, hal. 32.

²⁰ Kehidupan para sufi dan tasawuf yang digambarkan Al- Ghazâlî: “*Sungguh aku mengetahui secara yakin bahwa para sufi itulah orang-orang yang benar-benar telah menempuh jalan Allah swt. secara khusus. Dan bahwa jalan mereka tempuh adalah jalan yang sebaik-baiknya, dan laku hidup mereka adalah yang paling benar, dan akhlak adalah yang paling suci. Bahkan scandainya para ahli pikir dan para filosof yang bijak, dan ilmu para ulama yang berpegang pada rahasia syariah berkumpul untuk menciptakan jalan dan akhlak yang lebih baik dari apa yang ada pada mereka (para sufi) tidak mungkin bisa menemukannya. Lantaran gerak dan diam para sufi, baik zahir ataupun bathin, dituntun oleh cahaya kenabian.*” Lihat Al-Gazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalāl*, hal. 33.

²¹ <http://senaru.wordpress.com/2009/06/07/penyelarasan-tasawuf-dengan-syariat-dalam-pemikiran-al-ghazali/> diakses 21 April 2020.

mabuk” dikuasai rasa takut dan hormat kepada Tuhan dan tetap khawatir terhadap kemurkaan-Nya. *Pertama*, cenderung kurang mementingkan syariah dan menyatakan terang-terangan persatuan dengan Tuhan. Sedangkan yang *kedua*, memelihara kesopanan (*al-adab*) terhadap Tuhan. Tuduhan bahwa tasawuf mengabaikan syariah tidak dapat diterima apabila ditujukan kepada tasawuf tipe “*keadaan-tidak-mabuk*”. karena tasawuf tipe ini sangat menekankan pentingnya syariah. Tasawuf tidak dapat dipisahkan karena bagi para penganutnya syariah adalah jalan awal yang harus ditempuh untuk menuju tasawuf.²²

Dalam suatu bagian *al-Futuhât al-Makkiyah*, Ibnu ‘Arabî menyatakan bahwa tasawuf adalah mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syariah secara zahir maupun batin dan itu adalah akhlak mulia.²³ Ungkapan-ungkapan kelakuan baik menurut syariah dalam perkataan Ibn al-‘Arabî ini menunjukkan bahwa tasawuf harus berpedoman pada syariah. Menurut sufi ini, syariah adalah timbangan dan pemimpin yang harus di ikuti oleh siapa saja yang menginginkan keberhasilan tasawuf.

Sebagaimana pembelaan Seyyed Houssein Nashr terhadap tasawuf tipe “*keadaan-tidak-mabuk*” yang dikutip oleh Yunasril bahwa tidak ada tasawuf tanpa syariah. Islam sebagai agama yang sangat menekankan keseimbangan memanifestasikan dirinya dalam kesatuan syariah (hukum Tuhan) dan tarikat (jalan spiritual), yang sering disebut sufisme atau tasawuf. Apabila syariah adalah dimensi *eksoteris* Islam, yang lebih banyak berurusan aspek zahiriyah, maka tarikat adalah dimensi batin Islam yang lebih banyak berurusan dengan aspek *bathiniyah*. Segala sesuatu di alam ini, termasuk manusia, mempunyai aspek *zhahiriyah* dan *bathiniyah*.²⁴

Tasawuf Islam tidak akan pernah ada jika tidak ada tauhid. Tegasnya tiada guna pembersihan hati kalau tidak beriman. Tasawuf Islam sebenarnya adalah hasil dari akidah yang murni dan kuat yang sesuai dengan kehendak Allah swt. yang telah disampaikan oleh Rasul-Nya, makanya untuk mendalami tasawuf Islam, terlebih dahulu harus mematangkan pengertian dan pemahaman terhadap tauhid Islam, karena amal tasawuf akan rusak dan binasa jika tidak didahului oleh pengetahuan tentang tauhid.²⁵

Karena itu, salah satu pencerahan intelektual yang dilakukan al-Gazâlî pada tasawuf adalah upayanya dalam mengalihkan tema-tema *dzauq* (rasa), *tahlîq* (terbang), *syathahât*, dan *tahwîl* menjadi nilai-nilai yang

²² <http://www//senaru.wordpress.com/2009/06/07/penyelarasan-tasawuf-dengan-syariat-dalam-pemikiran-al-ghazali/> diakses 21 April 2020.

²³ Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyah*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2020.

²⁴ Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Cet. II; Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997, hal. 29.

²⁵ Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf...*, hal. 54

praktis. Melalui penghayatan terhadap keistimewaan dan bahaya hati, sehingga harus disucikan dengan akhlak yang mulia. Upaya ini tampak jelas terlihat dalam kitab *Ihyâ'*-nya. Beliau berbicara tentang akhlak yang mencelakakan (*al-muhlikât*) dan akhlak yang menyelamatkan (*al-munjiyât*). *Al-Muhlikât* adalah setiap perilaku yang tercela (*madzmûmah*) yang dilarang Al-Qur'an. Jiwa harus dibersihkan dari perilaku dan tindakan yang tercela. *Al-Munjiyât* adalah akhlak yang terpuji (*maḥmûdah*), sifat yang disukai dan sifatnya orang-orang *muqarrabîn* dan *shiddîqîn* yang menjadi media bagi hamba untuk mendekatkan diri kepada Tuhan semesta alam.

Yûsuf al-Qaradhawî dalam karyanya "*Al-Gazâlî baina Mâdihîhi wa Nâqidhîhi*" menyatakan bahwa al-Gazâlî memfikhkan tasawuf dan mentasawufkan fikih, walaupun pada akhirnya nuansa tasawuf lebih dominan.²⁶

Tema-tema ilmu sufi menurut al-Gazâlî adalah Zat, sifat dan perbuatan Allah swt. Adapun buah dari pengetahuan tentang Allah swt. adalah timbulnya sikap mencintai Allah swt., karena cinta tidak akan muncul tanpa "*pengetahuan*" dan "*perkenalan*". Buah lain dari pengetahuan tentang Allah swt. adalah "*tenggelam dalam samudra tauhid*", karena seorang '*ârif*' tidak melihat apa-apa selain Allah swt., tidak kenal selain Dia. Dalam wujud ini, semuanya tiada lain kecuali Allah dan perbuatan-Nya. Tidak ada perbuatan yang dapat dilihat manusia kecuali itu adalah perbuatan-Nya. Setiap alam adalah ciptaan-Nya. Barang siapa melihat itu sebagai hasil perbuatan Allah swt. (*minallâh*), maka ia tidak melihat kecuali dalam Allah (*fillâh*), ia tidak menjadi '*ârif*' kecuali demi Allah (*billah*), tidak mencintai kecuali karena Allah swt. (*lillâh*).

Mereka melatih hati, hingga Allah swt. memperkenankan melihat-Nya. Sementara itu, tasawuf dilakukan dengan memegang teguh dan mengamalkan Al-Qur'an dan Sunah,²⁷ sehingga dalam perilaku dan ucapannya, al-Gazâlî teguh memegang syariah. Ia mengatakan:

Seorang '*ârif*' sejati mengatakan, jika kamu melihat seorang manusia mampu terbang di awang-awang dan mampu berjalan di atas air, tetapi ia melakukan perbuatan yang bertentangan dengan syariah, maka ketahuilah dia itu adalah setan.²⁸

Bahkan dengan terang-terangan al-Gazâlî menolak dan melawan mereka dengan berbagai alasan dan dalil. Ia menyatakan bahwa seseorang yang telah mendapatkan penyingkapan (*kasyf*) dan penyaksian (*musyâhadah*) tidak layak mengeluarkan suatu ucapan yang bertentangan

²⁶ Yûsuf al-Qaradhawî, *Al-Ghazâlî Baina Mâdihîhi wa Nâqidhîhi*, dialih bahasakan oleh Abrori Hasan dengan judul *Al- Ghazâlî Antara Pro dan Kontra*, Cet. III; Surabaya: Pustaka Progresif, 1996, hal. 44.

²⁷ Abdul Fattah, *Tasawuf antara Al- Ghazâlî dan Ibn Taimiyah...*, hal. 236.

²⁸ Abdul Fattah, *Tasawuf antara Al- Ghazâlî dan Ibn Taimiyah...*, hal. 234.

dengan akidah Islam, yakni akidah tauhid murni yang membedakan mana Tuhan dan mana hamba, serta menegaskan bahwa Tuhan adalah Tuhan dan hamba adalah hamba. Itulah akidah yang dipegang teguh al- Gazâlî.²⁹

Menurut al-Gazâlî bahwa ungkapan-ungkapan yang diucapkan oleh kaum sufi itu, boleh jadi masuk ke dalam kategori *khayâlî* (imajinasi), karena mereka kesulitan dengan kata-kata tentang kebersatuan yang telah mereka capai, atau ada kemungkinan penggunaan istilah-istilah itu masuk kerangka pengembangan dan perluasan istilah yang sesuai dengan tradisi sufi dan para penyair. Mereka biasanya meminjam istilah yang paling mudah dipahami, seperti kata penyair berikut; “*Aku adalah yang turun, dan yang turun adalah aku juga. Kami adalah ruh yang bersemayam dalam satu badan*”.

Lebih jauh, al-Gazâlî mengambil kesimpulan secara umum dengan memberikan catatan penting yang menyatakan bahwa kebersatuan dengan Tuhan (*ittihâd*) secara rasional tidak mungkin terjadi. Al-Gazâlî tidak membahas lebih lanjut tentang makrifat-intuitif (*al-ma’rifah al-dzauqiyyah*), yang merupakan konsep utama tasawufnya. Pembahasan al-Gazâlî tentang konsep makrifat senantiasa berada dalam batas-batas agama. Ia tidak pernah membiarkan dirinya hanyut dalam ucapan orang lain.³⁰ Jadi, dapat disimpulkan bahwa tasawuf menurut al-Gazâlî adalah mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah swt., menganggap rendah segala sesuatu selain Allah swt., dan akibat dari sikap itu mempengaruhi pekerjaan hati dan anggota badan.

Mengenai kepercayaan yang dipandang sesat adalah ajaran Syi’ah Bâthiniyah yang ia sebut golongan *Ta’limiyah*. Golongan ini mengharuskan percaya kepada yang dipandang *ma’shûm* (terpelihara dari kesalahan). Dalam hal ini, al-Gazâlî menganjurkan agar masyarakat Muslim lebih baik beriman kepada Nabi Muḥammad saw. yang memang diwajibkan dalam Islam, bukannya beriman kepada penyebar bid’ah.³¹

Menurut al-Gazâlî dalam Abdul Quasem bahwa ada tiga tujuan mempelajari akhlak, yaitu:

1. Mempelajari akhlak hanya sekedar sebagai studi murni teoretis, yang berusaha memahami ciri murni kesusilaan (moralitas), tetapi tanpa bermaksud mempengaruhi perilaku orang yang mempelajarinya.
2. Mempelajari akhlak sehingga meningkatkan sikap dan perilaku sehari-hari.

²⁹ Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, Cct. I; Bandung: Pustaka Hidayah Bandung, 2002, hal. 90.

³⁰ Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat...*, hal. 92.

³¹ Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Cct. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2002, h. 157.

3. Karena akhlak merupakan subyek teoretis yang berkenaan dengan usaha menemukan kebenaran tentang hal-hal moral, maka dalam mempelajari akhlak harus mendapat kritik terus-menerus mengenai standar moralitas yang ada, sehingga akhlak menjadi suatu subyek praktis, seakan-akan tanpa maunya sendiri. Al-Gazâlî setuju dengan teori kedua. Dia mengatakan bahwa studi tentang *'ilm al-mu'âmalât* dimaksudkan guna latihan kebiasaan; tujuan latihan adalah untuk meningkatkan keadaan jiwa agar kebahagiaan dapat dicapai di akhirat. Tanpa kajian akhlak, kebaikan tidak dapat dicari, dan keburukan tidak dapat dihindari dengan sempurna.³²

Atas pandangan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa akhlak yang dikembangkan al-Gazâlî bercorak *teleologis* (ada tujuannya), sebab ia menilai amal dengan mengacu pada akibatnya. Corak etika ini mengajarkan, bahwa manusia mempunyai tujuan yang agung, yaitu kebahagiaan di akhirat. Amal itu baik apabila ia mempunyai pengaruh pada jiwa yang membuatnya fokus ke tujuan tersebut. Dikatakan amal itu buruk apabila menghalangi jiwa mencapai tujuan itu. Bahkan amal ibadah seperti salat, zakat, puasa, maupun haji adalah baik karena akibatnya bagi jiwa. Derajat baik dan buruk suatu amal, berbeda-beda sesuai pengaruh yang ditimbulkan dalam jiwa pelakunya.

Al-Gazâlî menjelaskan kebahagiaan ukhrawi (*al-sa'âdah al-ukhrawiyah*), adalah tujuan manusia yang biasa diperoleh melalui pengendalian diri, karena perilaku dianggap baik, jika membantu dalam kehidupan akhiratnya. Kemuliaan menurut Allah swt. terletak pada usaha mencapai kebahagiaan ukhrawi, maka siapa yang gagal mencapainya, ia lebih hina dari hewan, karena hewan akan musnah dan orang yang gagal akan menderita dan sengsara.

Tentu saja kebahagiaan yang di maksud Al-Qur'an dan hadis adalah surga, sedangkan tempat kesengsaraan adalah neraka, karena nasib setiap orang akan ditentukan pada hari kebangkitan. Kebahagiaan dan kesengsaraan itu akan dimulai setelah kematian. Pada hari kebangkitan, jiwa akan dikembalikan pada jasad. Jadi orang yang bangkit akan mempunyai badan dan jiwa, dan akan hidup abadi dalam bentuk ini.³³

Berdasar pada uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa tasawuf yang dikembangkan al-Gazâlî adalah *tasawuf akhlaki* yakni pendidikan akhlak dan spiritual Sunni yakni perpaduan tasawuf yang sarat dengan

³² Muḥammad Abdul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazali; A composite Ethics in Islam*, terj. J. Mahudin, *Etika al-Ghazali; Etika Majmuk di dalam Islam*, Bandung: pustaka, 1998, hal. 37.

³³ Muḥammad Abdul Quasem, *The Ethics of Al Ghazali; A Composite Ethics in Islam...*, hal. 42.

nuansa akhlak dan syariat serta aturan dan hukum. Lebih jauh lagi jika disimak dengan seksama menunjukkan bahwa al-Gazâlî sama sekali tidak mentolerir tasawuf yang mengenyampingkan syariah, karena syariah adalah langkah awal untuk menemukan kebenaran yang lebih hakiki, karena tasawuf adalah buah dari konsistensi pelaksanaan ibadah syariah.

C. Teori Ilmu *Mukâsyafah* dan Ilmu *Mu'âmalah* Al-Gazâlî

Menurut al-Gazâlî, ilmu jalan menuju akhirat terbagi menjadi dua bagian, yaitu: Ilmu mukasyafah dan Ilmu mu'amalah.

a. Ilmu *Mukâsyafah*

Bagian pertama yakni ilmu *mukasyafah* adalah ilmu batin, dan ilmu ini merupakan puncak segala ilmu. Sebagian orang-orang *'arifîn* (orang-orang yang makrifat kepada Allah swt.) berkata: "Siapa orang yang tidak memiliki ilmu *mukasyafah* ini, dikhawatirkan mati dalam keadaan buruk (*sû'ul khâtimah*). Tingkatan paling rendah dalam ilmu ini ialah *tashdîq* (membenarkannya) dan pasrah kepada ahlinya. Sebagian ulama lain mengatakan, "barang siapa yang memiliki sifat sombong dan bid'ah maka ia tidak akan dibukakan sedikitpun dari ilmu *mukasyafah*".

Dan ada yang mengatakan: "Barang siapa yang cinta dunia atau terus menerus menuruti hawa nafsunya maka ia tidak akan dapat kemantapan ilmu mukasyafah, dan minimal sanksi atas orang yang mengingkari ilmu ini ialah orang terus tidak akan merasakan sedikitpun dari ilmu *mukasyafah* ini.

Ilmu *mukâsyafah* ialah ilmu *shiddîqîn* dan *muqarrabîn* (orang-orang yang dekat dengan Allah swt.). Al-Gazâlî mendefinisikan bahwa ilmu *mukasyafah* ialah sebuah ungkapan tentang cahaya yang tampak di dalam hati ketika hati itu dibersihkan dari sifat-sifatnya yang tercela.³⁴ Lebih lanjut lagi beliau menjelaskan bahwa dengan perangkat ilmu *mukasyafah* ini maka seorang muslim bisa mencapai *ma'rifatullâh* yang hakiki mengenai Dzat Allah swt., sifat-sifat-Nya yang kekal dan sempurna, mengenal perbuatan-Nya dengan segala hikmahnya dalam penciptaan dunia dan akhirat. Dan akan mengetahui makna kenabian dan Nabi, makna wahyu, makna malaikat dan syaithan, dan tatacara melawan setan, dan tatacara penampakan malaikat bagi para Nabi dan cara sampainya wahyu kepada mereka.³⁵ Mengetahui/mengenal kerajaan langit dan bumi, mengenal hati dan cara pergolakan antara bala tentara malaikat dan setan di dalam hati, mengetahui perbedaan antara langkah malaikat dan langkah setan, mengetahui akhirat, surga, neraka, siksa kubur, *shirâth* (jembatan), *mizân*

³⁴ al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Minhâj, 2013, vol. 1, hal. 76. Redaksinya: علم المكاشفة فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره من صفاته المذمومة

³⁵ al-Gazâlî, *Mukâsyafah al-Qulûb*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2014, cct. VI, hal. 307

(timbangan amal), hisâb (perhitungan amal) dan mengetahui makna firman Allah swt. :

أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾

"Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada waktu Ini sebagai penghisab terhadapmu". (al-Isrâ'/17: 14)

Dan makna firman Allah swt. :

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ﴿٦٤﴾

لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾

Dan tiadalah kehidupan dunia Ini melainkan senda gurau dan main-main. dan Sesungguhnya akhirat Itulah yang Sebenarnya kehidupan, kalau mereka Mengetahui (al-'Ankabût/29: 64).

Al-Gazâlî lebih lanjut menjelaskan bahwa fungsi ilmu *mukasyafah* untuk mengenal makna bertemu dengan Allah swt., melihat Zat-Nya, makna *al-qurb* dengan-Nya, dan tinggal di samping-Nya, makna mendapatkan kebahagiaan dengan bersahabat dengan *al-malau al-a'lâ* (kelompok orang yang tinggi martabatnya di sisi Allah swt.), berteman dengan para malaikat dan para Nabi. Dan makna perbedaan derajat penghuni surge sehingga sebagiannya melihat kepada sebagian yang lain sebagaimana melihat bintang yang cemerlang di langit yang jauh, dan lain sebagainya.³⁶ Pada tingkatan ini, manusia berbeda-beda memiliki maqam-maqamnya.

Sebagian ulama sufi berpendapat bahwa ilmu *mukasyafah* ialah seluruhnya berbentuk perumpamaan-perumpamaan. Dan sesuatu yang dijanjikan oleh Allah swt. kepada hamba-hamba-Nya yang saleh yaitu sesuatu yang tidak bisa diindera oleh mata, tidak didengar oleh telinga dan tidak terlintas dalam sanubari manusia dan bahwasanya tidak ada surga bersama makhluk kecuali sebatas sifat-sifat dan nama-nama saja.³⁷

Demikian pula sebagian mereka berpendapat bahwa puncak pengenalan diri terhadap Allah swt. ialah pengakuan terhadap kelemahan dalam mengenal-Nya. Dan sebagian mereka mengatakan bahwa batas mengenal Allah swt. adalah sesuatu yang menjadi puncak keyakinan seluruh orang *awam* (orang-orang umumnya) yaitu bahwasanya Allah swt. itu Maha Wujud, Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat dan Maha Berbicara.

³⁶ al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, terj Drs. H. Moh Zuhri, Semarang: CV Asy-syifa 2009, cet. XXX, hal. 64

³⁷ Mohammed bin Mohammed, al-Zabidi, *Ithâf al-Sādah al-Muttaqîn*, Lebanon: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah, 2017, cet VI. Hal. 258

Ringkasnya, ilmu *mukasyafah* menurut al-Gazâli ialah hilangnya *hijab* (tabir penutup) dalam hati seorang hamba, sehingga jelas baginya *tajalli* Allah SWT. pada perkara ini, sesuatu yang jelas seperti jelasnya pandangan mata kepala sehingga tidak ada keraguan lagi. Ilmu ini bisa didapatkan oleh setiap manusia andai cermin hatinya tidak bertumpuk karat dosa dan tidak dikotori oleh kotoran-kotoran dunia (sesuatu selain Allah swt.).

Jalan menuju akhirat menurut beliau ialah ilmu tentang tata cara membersihkan cermin hati dari kotoran-kotorannya yang mana kotorannya menjadi hijab dari Allah swt. dan mengenal sifat-sifat-Nya dan perbuatan-Nya. Adapun cara untuk membersihkan cermin hati ini dengan menahan diri dari nafsu syahwat dan mengikuti perilaku para Nabi shalawat dan salam dari Allah semoga senantiasa tercurah untuk mereka. Kadar ukuran kejernihan hatilah yang akan memberikan kejernihan terhadap hakikat-hakikatnya, semakin jernih hati maka semakin bersih pula *tajalli* (manifestasi) Allah swt. Seorang manusia tidak akan sampai kepada tujuan ini kecuali dengan bimbingan *syekh murabbi* (guru spiritual) dan melakukan *riyâdhah* (olah ruhani) dan dengan ilmu serta belajar ilmu Agama.³⁸

Inilah ilmu-ilmu yang tidak tertulis di dalam kitab-kitab, karena ilmu *mukasyafah* ini bersifat *dzauq* (rasa) yang didapat dengan jalan *musyahadah* bukan dengan jalur *dalil* dan *burhân* (bukti data). Dan pula, alasan tidak dibukukan ilmu ini karena sudah jadi tradisi apabila dibukukan maka akan jatuh kepada orang yang ahli atau bisa juga jatuh ke tangan yang bukan ahlinya, kalau ditangan orang yang bukan ahlinya maka mudharat lebih besar. Dan ilmu *kasyf* tidak dibicarakan oleh orang-orang yang diberikan nikmat oleh Allah kecuali terhadap sesama ahli ilmu *kasyf*, dialah orang yang bisa diajak *mudzâkarah* (diskusi) dan dengan jalan rahasia, karena mereka ini sudah sama-sama memiliki indera *dzauq* yang benar dan pemahaman yang lurus.

Inilah ilmu yang tersembunyi, yang dikehendaki oleh Rasulullâh saw. :

إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ تَعَالَى، فَإِذَا نَطَقُوا بِهِ
لَمْ يَجْهَلْهُ إِلَّا أَهْلُ الْإِعْتِرَارِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَلَا تَحْقِرُوا عَالِمًا آتَاهُ اللَّهُ تَعَالَى
عِلْمًا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَحْقِرْهُ إِذْ آتَاهُ إِيَّاهُ³⁹

³⁸ Mohammed bin Mohammed, al-Zabidi, *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn ...*, hal. 259

³⁹ al-Hāfīz al-Mundzīrī, al-Targīb wa al-Tarhīb vol 1, hal. 135. Lihat pula al-Dailamī, *Musnad al-Firdaus*, Beirut: Dār al-Fikr, 2015, no. 802. Lihat Abū Abdīrrahmān al-Salmī, *al-Arbāin*, Mesir: Dar al-Qāhirah, 2013, hal. 23

Sesungguhnya sebagian dari ilmu (mukasyafah) ialah seperti keadaan sesuatu yang tersembunyi, yang tidak diketahui kecuali oleh orang ahli makrifat kepada Allah swt. Apabila mereka membicarakannya maka tidaklah menganggap bodoh kecuali orang-orang yang tertipu terhadap Allah (tidak kenal Allah). Maka janganlah kalian menghina orang alim yang diberi ilmu oleh Allah swt. karena Allah swt. tidaklah menghinanya ketika Dia memberinya ilmu itu (H.R Dailamî dari Abû Hurairah)

Mengenai ilmu *mukasyafah* ini, al-Gazâlî menyebutkan bahwa ilmu yang diperoleh melalui indra yang nyata, tidaklah sebanyak ilmu yang meluap yang bersumber dari dalam hati yang bersih. Teori al-Gazâlî ini juga dibenarkan oleh Saiful Bahri yang mengutip dari teori ilmu Psikologi Pendidikan Modern bahwa ilmu yang dihasilkan dari panca indra hanya 12 % saja, sementara yang 88 % bersumber dari dalam hati.⁴⁰

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa ilmu *mukasyafah* adalah terbukanya makna esensial yang tersirat dari ilmu tanpa perlu pengalaman, atau dengan kata lain yaitu ilmu batin yang berkaitan dengan *dzauq* (indera perasa), antara hubungan seorang hamba dengan Tuhannya yang tidak bisa diungkapkan lewat bahasa apapun. Sedangkan prasyarat yang harus ditempuh seorang hamba untuk mendapatkan ilmu ini ialah dengan senantiasa mengamalkan ilmu *mu'amalah* yakni membersihkan hati dari pada kotoran duniawi dan dosa maksiat, semakin bersih hatinya maka semakin jernih pula pancaran ilmu *mukasyafah* yang diterima. Karena dalam pandangan beliau dengan ilmu *mu'amalah* inilah ilmu yang dapat mengantarkan untuk mengetahui ilmu *mukasyafah*. Tetapi al-Gazâlî sendiri tidak menjelaskan ilmu *mukasyafah* ini secara kongkrit, sebab menurut beliau para ulama tidak membicarakan makna yang terkandung dalam ilmu *mukasyafah* karena sulit dicerna oleh orang awam, dan hanya bisa dijelaskan melalui contoh perumpamaan dan isyarat tertentu.

Al-Gazâlî menganggap ilmu *mukasyafah* ini begitu penting bahkan menyatakan bahwa ilmu ini adalah puncak akhir segala ilmu karena berdasarkan pengalaman beliau yang pernah ditimpa penyakit 'kebimbangan hati', maka setelah beliau disembuhkan oleh Allah swt., beliau berkesimpulan bahwa metode/cara yang digunakan untuk mencapai kebenaran hakiki ada empat macam:

1. Ilmu tauhid (teologi)
2. Imam makshum, atau pemimpin yang pasti benar dan tidak pernah salah, dipopulerkan oleh golongan Syi'ah
3. Ilmu filsafat, yang diperkenalkan oleh para pemikir Yunani seperti Plato, Socraters dan Aristoteles

⁴⁰ Ma'ruf Khozin, *Mengkaji Ulang Tuduhan Hadits-hadits Palsu Kitab Ihya*, Depok, Shahifa Publishing, 2021. hal. 28

4. Ilmu *mukasyafah*, yaitu ilmu yang dijalani oleh ulama sufi.

Dan al-Gazâlî memilih ilmu mukasyafah sebagai jalan yang menjadi petunjuk menuju kebenaran, sekaligus mengupas argument untuk membantah ketiga metode lainnya.⁴¹ Tetapi al-Gazâlî tidak mengarahkan kitab *Ihyâ'* sebagai media informasi tentang ilmu *mukasyafah*, kendatipun dalam beberapa pembahasan beliau sedikit menyinggung hakikat yang terkandung dalam bahasan tersebut.

b. Ilmu *Mu'âmalah*

Definisi ilmu *mu'âmalah* menurut al-Gazâlî ialah ilmu yang berkaitan dengan perihal keadaan hati.⁴² Hukum mempelajari ilmu *mu'âmalah* ini *fardhu 'ain* (wajib individu) menurut fatwa ulama akhirat.⁴³ Beliau mengklasifikasikan ilmu *mu'âmalah* ini menjadi dua bagian. Pertama ilmu *mahmûd* (terpuji) dan kedua ilmu *madzmûm* (tercela).

1. Ilmu terpuji (*mâ yuhmadu*)

Dinamakan ilmu terpuji karena ilmu ini mempelajari tentang seluk beluk sifat yang terpuji yang ada dalam hati, tentang hakikatnya, batasannya, metode, usaha untuk mendapatkannya, tanda-tandanya, dan cara memperkuatnya. Menurut al-Gazâlî, ilmu terpuji ini mempelajari tentang sifat terpuji, seperti sifat sabar, syukûr, *khauf* (takut), *rajâ* (berharap), ridhâ, zuhud, takwa, *qanâ'ah* (merasa cukup), *sakhâ'* (dermawan), mengenal anugerah Allah di setiap keadaan, ihsân, *husnuzhan*, *husnul khulq*, *husnul mu'asyarah* (baik pekerti sosial), *shidiq*, dan ikhlas. Istilah lain untuk ilmu ini ialah *tahallî*.

2. Ilmu tercela (*mâ yudzammû*)

Maksudnya adalah ilmu yang mempelajari tentang perihal sifat-sifat tercela yang ada dalam hati manusia, hakikat sifat ini, penyebabnya, dampak buruknya dan tata cara mengobatinya. Sifat-sifat tercela inimerupakan kebalikan dari sifat terpuji yang telah terdahulu, seperti *khauf al-faqr* (takut miskin), membenci taqdir, korupsi, dendam, iri dengki, menipu, minta dihormati, senang dipuji, bersenang-senang di dunia, sombong, *riyâ* (pamer), marah, membanggakan diri, permusuhan, kebencian, *thama'* (rakus), *bakhil* (kikir), gemar dunia, foya-foya, kufur nikmat, mengagungkan orang kaya karena kekayaannya, meremehkan orang miskin karena kemiskinannya, angkuh, bangga diri, bermegah-megah, tidak menerima kebenaran, berkecimpung dalam urusan sia-sia, banyak omong kosong, berhias untuk makhluk, '*ujub* (gemar menceritakan kebaiakan sendiri), sibuk mencari

⁴¹ al-Gazâlî, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*,... Vol. I, hal. 3

⁴² Mohammed bin Mohammed, al-Zabidi, *Ithâf al-Sādah al-Muttaqîn*, Lebanon: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah, 2017, cet VI. Hal. 261. Lihat Al-Al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2013, vol. 1, hal. 79. Redaksinya: علم المعاملة فهو علم أحوال القلب

⁴³ Mohammed bin Mohammed, al-Zabidi, *Ithâf al-Sādah al-Muttaqîn* ..., hal. 264.

kesalahan orang lain, tidak sedih terhadap urusan akhirat, kitab punya rasa *khasyyah* (takut kepada Allah swt.), tidak mau diremehkan, tidak menolong kebenaran, bermuka dua, merasa aman terhadap makrullâh (rencana Allah swt.), tipu muslihat, khianat, munafik, panjang angan-angan, keras hati, gemar terhadap dunia dan sedih ketika kehilangannya, senang dengan manusia tapi lalai dengan Allah swt., sedih ditinggalkan manusia, sembrono, kasar, tergesa-gesa, sedikit malu, sedikit sifat penyayang, dan lain sebagainya.⁴⁴

Selanjutnya komentar al-Gazâli bahwa seyogyanya orang yang cerdas ialah orang yang mendahulukan mempelajari ilmu yang sifatnya *fardhu ‘ain* dari pada ilmu yang *fardhu kifayah* (wajib kolektif).⁴⁵

Secara teoritis, ilmu *mu’amalah* ini bisa diperinci menjadi tiga konsep, yaitu *takhallî*, *tahallî* dan *tajallî*.

a. *Takhalli*

Takhalli adalah langkah utama yang harus dilakukan oleh seorang sufi. *Takhalli* adalah upaya untuk membebaskan diri dari keadaan pikiran dan etika yang mengerikan. Salah satu etika hina yang menyebabkan sebagian dari etika hina, antara lain, adalah penghargaan yang berlebihan terhadap usaha bersama. *Takhalli* juga dapat diartikan membebaskan diri dari sifat ketergantungan pada kesenangan bersama. Ini akan dicapai dengan pergi tanpa ketidakpatuhan dalam segala bentuknya dan berusaha untuk membunuh kekuatan pendorong keinginan jahat. *Takhalli* merupakan langkah pertama yang harus dilakukan oleh seorang sufi. *Takhalli* adalah usaha mengosongkan diri dari perilaku dan akhlak tercela. Salah satu dari akhlak tercela yang paling banyak menyebabkan akhlak jelek antara lain adalah kecintaan yang berlebihan kepada urusan duniawi. *Takhalli* juga dapat diartikan mengosongkan diri dari sifat ketergantungan terhadap kelezatan duniawi. Hal ini akan dapat dicapai dengan jalan menjauhkan diri dari kemaksiatan dalam segala bentuknya dan berusaha melenyapkan dorongan hawa nafsu jahat.⁴⁶

Takhalli, berarti mengosongkan diri dari sikap ketergantungan terhadap kelezatan kehidupan duniawi. Dalam hal ini manusia tidak diminta secara total melarikan diri dari masalah dunia dan tidak pula menyuruh menghilangkan hawa nafsu. Tetapi, tetap memanfaatkan duniawi sekedar sebagai kebutuhannya dengan menekan dorongan nafsu yang dapat mengganggu stabilitas akal dan perasaan. Ia tidak menyerah kepada setiap

⁴⁴ al-Zabidi, *Ithâf al-Sādah al-Muttaqîn* ..., hal. 264. Lihat juga al-Gazâli, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn* ..., hal. 80.

⁴⁵ al-Zabidi, *Ithâf al-Sādah al-Muttaqîn* ..., hal. 264. Lihat juga al-Gazâli, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn* ..., hal. 80.

⁴⁶ Rovi Husnaini, “*Hati, Diri Dan Jiwa (Ruh)*,” *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, 2010. hal. 38

keinginan, tidak mengumbar nafsu, tetapi juga tidak memamatkannya. Ia menempatkan segala sesuatu sesuai dengan proporsinya, sehingga tidak memburu dunia dan tidak terlalu benci kepada dunia.

Jika hati telah dihindangi penyakit atau sifat-sifat tercela, maka ia harus diobati. Obatnya adalah dengan melatih membersihkannya terlebih dahulu, yaitu melepaskan diri dari sifat-sifat tercela agar dapat mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji untuk memperoleh kebahagiaan yang hakiki. Menurut kalangan sufi, kemaksiatan dapat dibagi dua; pertama maksiat lahir yaitu sifat tercela yang dikerjakan oleh anggota lahir seperti tangan, mulut dan mata. Sedangkan maksiat batin ialah segala sifat tercela yang diperbuat anggota batin yaitu hati. Menurut al-Gazali moral adalah setiap hal yang mengangkat jiwa dan kehidupan menuju cahaya dan kesucian. Sedangkan kejelekan/keburukan adalah semua hal yang merusak tubuh, jiwa serta akal dan menjauhkan ruh dari cahaya dan kesucian. Al-Gazali mengajak untuk tidak menjilat dalam mencari rezeki, menghilangkan keinginan kuat untuk meraih kenikmatan hidup dan membawa jiwa untuk menuju keindahan-keindahan hidup. Al-Gazali meremehkan harta, pangkat dan kedudukan jika dalam membela sikap yang demikian terdapat sifat yang menggerogoti moral yang lurus. Al-Gazali menyerukan untuk menahan jiwa, akal dan tangan dari ketamakan-ketamakan hidup, kenikmatan-kenikmatan hina, kemuliaan palsu dan pertarungan yang batil.

Ada beberapa sifat yang perlu dibersihkan ketika seorang salik ingin mempraktekkan tingkatan *takhalli* ini. Yaitu:

- 1) Hasut : iri/dengki
- 2) *Hiqd* : benci/dendam
- 3) *Su'udzan* : buruksangka
- 4) Takabur : sombong
- 5) '*Ujub* : suka takjub ibadah
- 6) *Sum'ah* : suka didengar ibadah
- 7) Bakhil : kikir
- 8) *Riya'* : suka pamer
- 9). *Hubb al-mal* : materialistis
- 10). *Tafâkhur* : bersaingdalam kebanggaan diri
- 11). *Gadhab* : marah
- 12). *Namîmah* : menyebarkan fitnah
- 13). *Kidzib* : berbohong
- 14). Khianat : tidak jujur/ tidak amanah
- 15). Gibah : membicarakan kejelekan orang lain

Mustafa Zahri berkata kalau penafsiran *takhalli* merupakan meluangkan diri dari seluruh sifat-sifat yang tercela. Sebaliknya bagi Muhammad Hamdani Bakran adz-Dzaky berkata kalau penafsiran *takhalli* merupakan tata cara pengosongan diri dari bekas-bekas kedurhakaan serta

pengingkaran (dosa) terhadap Allah swt. dengan jalur melaksanakan pertaubatan yang sebetulnya (*nasuha*).⁴⁷

Dalam perihal ini manusia tidak dimohon secara total melarikan diri dari permasalahan dunia serta tidak pula menyuruh melenyapkan hawa nafsu. Namun, senantiasa menggunakan duniawi hanya selaku kebutuhannya dengan memencet dorongan nafsu yang bisa mengusik stabilitas ide serta perasaan. Dia tidak menyerah kepada tiap kemauan, tidak mengumbar nafsu, namun pula tidak mematikannya. Dia menempatkan seluruh suatu cocok dengan proporsinya, sehingga tidak memburu dunia serta tidak sangat benci kepada dunia.

Bila hati sudah dihinggapi penyakit ataupun sifat-sifat tercela, hingga dia wajib diatasi. Obatnya merupakan dengan melatih membersihkannya terlebih dulu, ialah membebaskan diri dari sifat-sifat tercela supaya bisa mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji buat mendapatkan kebahagiaan yang hakiki.⁴⁸

Seluruh sufi sependapat kalau tujuan terutama dari tasawuf merupakan mendapatkan ikatan langsung dengan Tuhan, sehingga merasa serta siuman terletak dihadirat Tuhan. Keberadaan dihadirat Tuhan itu dialami selaku kenikmatan serta kebahagiaan yang sangat hakiki. Bagi sufi, rohani manusia memanglah yang bisa menggapai terletak dihadirat Tuhan, sebab roh manusia ialah refleksi dari hakikat ketuhanan serta jiwa manusia merupakan pancaran dari Tuhan. Bagi sufi, jalur supaya rohani manusia bisa berhubungan langsung dengan Tuhan merupakan dengan kesucian jiwa sebab Tuhan merupakan zat yang suci serta menggapai kesucian jiwa ini, bagi kalangan sufi triknya merupakan pengaturan perilaku mental serta pendisiplinan tingkah laku yang ketat, yang dengan metode ini manusia bisa mengenali dirinya dengan identitas ketuhanan. Buat menggapai ini, dibutuhkan pembelajaran serta latihan mental.⁴⁹

Bagi kalangan sufi, kenikmatan serta kebahagiaan dunia cumalah semu, sebab itu ia tidaklah tujuan hidup manusia. Namun realitasnya merupakan kalau manusia sudah menjadikan dunia selaku tujuan serta perihal ini terjalin merupakan diakibatkan pengaruh godaan hawa nafsu. Manusia dikendalikan oleh hawa nafsu, bukan manusia yang mengatur hawa nafsunya, sehingga manusia itu berprinsip mau memahami dunia ataupun berupaya supaya berkuasa di dunia. Prinsip hidup semacam ini hendak bawa manusia kejurang kehancuran moral serta pemujaan terhadap dunia. Hingga

⁴⁷ Said Aqil Siraj, *Dialog Tasawuf Kiai Said*, Surabaya: Khalista, 2012, hal. 56

⁴⁸ Ismail Hasan, "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan," *Jurnal An-Nuha* 1, no. 1 2014, hal. 10

⁴⁹ Hamdani Bakran Adz-Dzaky, *Konseling Dan Psikoterapi Islam: Penerapan Metode Sufistik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002, hal. 41

buat dapat menggapai hadirat Tuhan bagi sufi merupakan hawa nafsu wajib dipahami, dikontrol serta ditekan hingga ketitik terendah ataupun apabila bisa jadi mematikan hawa nafsu itu sama sekali.

Supaya bisa mengendalikan serta memahami hawa nafsu ini, kalangan sufi menyusun langkah-langkah pembinaan akhlak berbentuk amalan serta latihan kerohanian yang lumayan berat. Langkah- langkah tersebut merupakan selaku berikut:

Langkah utama yang harus dilakukan oleh para sufi adalah *takhalli*, yang menyarankan untuk membebaskan diri dari perilaku ketergantungan pada kesenangan bersama dengan menjauhkan diri dari ketidakpatuhan dalam segala bentuknya dan berusaha untuk membuang kekuatan pendorong keinginan, karena nafsu seperti itulah yang paling memicu dari semua karakter. tidak hebat. Dalam hal mendarah daging penghinaan terhadap kesenangan umum untuk membuang motivasi keinginan, para sufi membedakan dalam komentar, ada komentar langsung dan ada komentar luar biasa.

Komentar sufi yang moderat merupakan rasa benci terhadap kehidupan duniawi cukuplah seadanya, hanya jangan berlebihan hingga kurang ingat kepada tujuan hidup yang sesungguhnya ialah: berhubungan dengan Tuhan ataupun terletak di hadirat Tuhan, tidak butuh meninggalkan dunia sama sekali, nafsu tidak wajib dimatikan, caranya dengan menguasainya lewat pengaturan disiplin kehidupan. Jelasnya tidak memburu dunia serta tidak pula alergi ataupun anti terhadap dunia.

Berikutnya, komentar yang ekstrim merupakan kalau dunia diyakini selaku toksin pembunuh kelangsungan cita- cita sufi, hingga hawa nafsu haruslah dimatikan sama sekali, sebab hawa nafsulah yang membuat manusia menadi terikat dengan dunia serta jadi terhalang buat berjalan secara leluasa mengarah tujuan hidup yang hakiki ialah: kenikmatan spiritual. Untuk sufi ekstrim ini, buat mendapatkan keridaan Tuhan tidak sama dengan kenikmatan spiritual. Peningkaran pada ego dengan meresapkan diri pada keinginan Tuhan merupakan perbuatan utama. Ego ditatap selaku sumber kesombongan, pada perihal kesombongan itu merupakan sama dengan penyembahan kepada diri, satu berbagai dari polyteisme ataupun kemusyrikan.⁵⁰

Dalam pelaksanaannya terdapat firman Allah swt. dalam Surah Asy-Syams/91:7-10, yang berbunyi:

⁵⁰ Ismail Hasan, “*Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan*,” Jurnal An-Nuha 1, no. 1 2014.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَهْمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾
 وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾

“Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)nya, Maka dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya, Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu) dan Sungguh rugi orang yang mengotorinya”. (Asy-Syams/91:7-10)

Sependapat dengan kelompok sufi, kejahilan diisolasi menjadi dua, lebih spesifiknya: ketidaktahuan eksternal dan internal. Berikut penjelasannya:

1. Ketidaktahuan lahir mungkin merupakan dosa yang dilakukan oleh individu tubuh manusia. Maksiat ini dapat dihilangkan akan tetapi perlu di ketahui bahwa maksiat batin adalah penggerak utama maksiat lahir. Maksiat batin akan sulit untuk dihilangkan apabila maksiat lahir tidak di hilangkan terlebih dahulu.
2. Maksiat batin adalah maksiat yang dilakukan oleh manusia yang bersumber dari hati. Maksiat ini sangat berbahaya dan tidak bisa dilihat seperti maksiat lahir, karena seseorang ketika melakukannya tanpa disadari.
3. Selain itu, karena *takhalli* adalah tahap penyucian pikiran, jiwa, roh dan jiwa, maka terpancar ke luar dan secara moral mulia dan terpuji. Ada lima metode teknis *takhalli*. Ini:
 - a. *Thaharah* /penyucian dari najis, dengan melakukan istinja secara sah, cermat dan tepat dengan memanfaatkan air atau tanah.
 - b. *Thaharah*/ penyucian dari kotoran, dengan mencuci atau menuangkan air ke seluruh tubuh dengan cara yang baik, hati-hati dan sesuaikan.
 - c. *Thaharah*/ penyucian anggota zahir badan dari dosa maksiat anggota zahir.
 - d. *Thaharah*/ penyucian batin dari maksiat batin, dengan membangun permohonan maaf untuk meminta pengampunan dari Allah swt.
 - e. *Thaharah*/ penyucian *sirr* (bagian batin yang paling dalam) terhadap sesuat hal selain Allah Zat Yang Maha Suci, dengan zikir dan tafakur makna kalimat bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.⁵¹

⁵¹ Ahmad Royani, *Makalah Ilmu Tasawuf Takhalli, Tahalli Dan Tajalli*, Hasanuddin: Fakultas Ushuluddin dan Adab, 2019. Hal. 14

Dengan demikian dapat dipahami bahwa kejahatan dapat menimbulkan penyakit hati seperti dengki, sombong, riya dan lain sebagainya yang mengarah pada need some thing spiritual. Oleh karenanya, dalam pendidikan tasawuf dibutuhkan metode atau cara untuk dapat membersihkan penyakit-penyakit hati yang terdapat dalam jiwa manusia. Dalam tataran tasawuf metode ini disebut dengan *takhalli* sebagaimana penjelasan di atas.

b. *Tahalli*

Setelah melalui tahap pembersihan diri dari semua kualitas mental dan perilaku yang tidak baik dapat dilalui, pengerahan tenaga harus dilanjutkan ke pengaturan saat yang disebut *tahalli*. Untuk lebih spesifik: mengisi diri sendiri dengan kualitas terpuji, dengan bersikap hormat secara fisik dan rasional. Tercantum dalam firman Allah swt. dalam Surah An-Nahl/16: 90, yang berbunyi:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

“*Sesungguhnya Allah swt. menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi bantuan kepada kerabat dan dia melarang (melakukan) perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran*”. (An-Nahl/16: 90)

Pengisian diri dengan sifat-sifat terpuji, menyinari hati dengan taat lahir dan batin disebut dengan *tahalli*. Hati yang demikian ini dapat menerima pancaran *nûrullah* dengan mudah. Oleh karenanya segala perbuatan dan tindakannya selalu berdasar dengan niat yang ikhlas (suci dari riya) dan amal ibadahnya itu tidak lain kecuali mencari ridha Allah swt. Untuk itulah manusia seperti ini bisa mendekatkan diri kepada yang Maha Kuasa. Maka dari itu, Allah swt. senantiasa mencurahkan rahmat dan perlindungan kepadanya.

Dengan demikian, tahap *tahalli* ini merupakan tahap pengisian jiwa yang telah dikosongkan tadi. Sebab, apabila satu kebiasaan telah dilepaskan tetapi tidak segera ada penggantinya maka kekosongan itu bisa menimbulkan prustasi. Oleh karena itu, setiap satu kebiasaan lama ditinggalkan, harus segera diisi dengan satu kebiasaan baru yang baik. Dari satu latihan akan menjadi kebiasaan dan dari kebiasaan akan menghasilkan kepribadian. Jiwa manusia, kata al-Gazali, dapat dilatih, dapat dikuasai, bisa diubah dan dapat di bentuk sesuai dengan kehendak manusia itu sendiri.

Sikap mental dan perbuatan luhur yang sangat penting diisikan ke dalam jiwa seseorang dan dibiasakan dalam kehidupannya adalah taubah,

sabar, kefakiran, zuhud, tawakal, cinta, makrifah, dan kerelaan. Apabila manusia mampu mengisi hatinya dengan sifat-sifat terpuji, maka ia akan menjadi cerah dan terang.

Manusia yang mampu mengosongkan hatinya dari sifat-sifat yang tercela (*takhalli*) dan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji (*tahalli*), segala perbuatan dan tindakannya sehari-sehari selalu berdasarkan niat yang ikhlas. Seluruh hidup dan gerak kehidupannya diikhlasakan untuk mencari keridhoan Allah semata. Karena itulah manusia yang seperti ini dapat mendekatkan diri kepada-Nya.

Tahalli adalah upaya mengisi dan menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri dengan sikap, perilaku, dan akhlak terpuji. Tahapan tahalli dilakukan kaum sufi setelah mengosongkan jiwa dari akhlak-akhlak tercela. Dengan menjalankan ketentuan agama baik yang bersifat eksternal (luar) maupun internal (dalam). Yang disebut aspek luar adalah kewajiban-kewajiban yang bersifat formal seperti salat, puasa, haji dan lain-lain. Dan adapun yang bersifat dalam adalah seperti keimanan, ketaatan dan kecintaan kepada Tuhan. artinya membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, dari maksiat lahir dan batin. Di antara sifat-sifat tercela itu menurut al-Ghazali adalah pemaarah, dendam, hasad, kikir, ria, takabur, dan lain-lain.

Sifat-sifat yang menyinari hati atau jiwa, setelah manusia itu melakukan pembersihan hati, harus dibarengi pula penyinaran hati agar hati yang kotor dan gelap menjadi bersih dan terang. Karena hati yang demikian itulah yang dapat menerima pancaran nur cahaya Tuhan.

Sifat-sifat yang menyinari hati itu oleh kaum sufi dinamakan sifat-sifat terpuji (akhlak mahmudah), di antaranya adalah :

- 1). *Taubat*: menyesali dari perbuatan tercela
- 2). *Khauftaqwa* : perasaan takut kepada Allah
- 3). Ikhlas : niat dan amal yang tulus dan suci
- 3). Syukur : rasa terima kasih atas segala nikmat
- 5). Zuhud : hidup sederhana, apa adanya
- 6). Sabar : tahan dari segala kesukaran
- 7). Rida: rela dalam menerima taqdir Allah
- 8). Tawakal : berserah diri pada Allah
- 9). *Mahabbah* : perasaan cinta hanya kepada Allah
- 10). *Dzikrul maut* : selalu ingat akan mati.

Apabila manusia telah membersihkan hatinya dari sifat-sifat tercela dan mengisi dengan sifat-sifat terpuji itu, maka hatinya menjadi cerah dan terang dan hati tu dapat menerima cahaya dari sifat-sifat terpuji tadi. Hati

yang belum dibersihkan tak akan dapat menerima cahaya dari sifat-sifat terpuji itu.⁵²

Amin Syukur mengemukakan kalau penafsiran *tahalli* merupakan menghias diri dengan jalur menyesuaikan watak serta perilaku dan perbuatan yang baik. Sedangkan Mustafa Zahri mengartikan *tahalli* ialah menghias diri dengan sifat-sifat terpuji. Buat melaksanakan *tahalli* langkahnya yakni membina individu, supaya mempunyai akhlak karimah, serta tetap tidak berubah-ubah dengan langkah yang dirintis tadinya (dalam *takhalli*). Melaksanakan latihan kejiwaan yang tangguh buat menyesuaikan berperilaku baik yang pada gilirannya hendak menciptakan manusia yang sempurna (*insan kamil*).⁵³

Sesi *tahalli* ini ialah sesi pengisian jiwa yang sudah dikosongkan tadi. Karena, apabila satu kerutinan sudah dilepaskan namun tidak lekas terdapat penggantinya hingga kekosongan itu dapat memunculkan frustrasi. Oleh sebab itu, tiap satu kerutinan lama ditinggalkan, wajib lekas diisi dengan satu kerutinan baru yang baik. Dari satu latihan hendak jadi kerutinan serta dari kerutinan hendak menciptakan karakter. Jiwa manusia, kata al-Gazali, bisa dilatih, bisa dipahami, dapat diganti serta bisa di wujud cocok dengan kehendak manusia itu sendiri.⁵⁴

Sehabis pembersihan ataupun pengosongan diri dari seluruh watak serta perilaku mental tidak baik (*takhalli*) bisa dilalui, hingga langkah berikutnya merupakan *tahalli* ialah: mengisi serta menghias diri dengan seluruh watak, perilaku dan perbuatan yang baik, berupaya supaya dalam tiap gerakan sikap senantiasa berjalan diatas syarat agama. Bagi sufi, pengisian diri dengan perbuatan baik sehabis dikosongkan, wajib lekas dilaksanakan sebab bila sesuatu kerutinan baru, hingga kekosongan itu hendak dapat memunculkan frustrasi.⁵⁵

Dapat dipahami bahwa menurut tasawuf akhlak, jiwa manusia dapat diibaratkan dengan sebidang tanah yang akan ditanami oleh petani. Sebelum petani menanam tanaman di tanah tersebut, dia harus terlebih dahulu memberishkan tanah tersebut dari segala jenis rumput yang tumbuh diatasnya. Proses inilah yang disebut dengan *takhalli*. Setelah tanah bersih dari rumput-rumput, selanjutnya ditanami dengan tanaman yang bermanfaat.

⁵² Totok jumentoro dan Samsul Munir Agus, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2005. hal. 24

⁵³ Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 64

⁵⁴ Ismail Hasan, "*Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan*," Jurnal An-Nuha 1, no. 1, 2014, hal. 34

⁵⁵ Miswar, *Akhlak Tasawuf Membangun Karakter Islami*, Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 16

Proses inilah yang disebut dengan *tahalli*. Sikap mental dan kegiatan mulia yang harus ditanamkan dalam hati dalam rangka untuk menjadi manusia yang dapat berhubungan dengan Tuhan adalah sebagai berikut:

a. Tobat

Tobat merupakan rasa penyesalan yang serius dalam hati serta diiringi dengan permohonan ampun dan meninggalkan seluruh perbuatan yang bisa memunculkan dosa sehingga cuma Allah swt. yang terdapat dalam ingatan serta jiwanya ataupun dengan kata lain, taubat adalah kembali ke jalan yang benar yang diridai Allah setelah seseorang melakukan penyimpangan-penyimpangan. Dalam Kitab *Riyadhus Shalihin*, syarat taubat itu adalah sebagai berikut:

- 1).Wajib menghentikan maksiat.
- 2).Wajib menyesal atas perbuatan yang dikerjakannya.
- 3). Hasrat yang bersungguh-sungguh tidak mengulangi perbuatan itu kembali serta apabila dosa itu terdapat hubungannya dengan hak manusia.
- 4). Menuntaskan urusannya dengan orang yang berhak dengan memohon maaf ataupun halalnya ataupun mengembalikan apa yang wajib dikembalikannya.⁵⁶

b. *Khauf* dan *Rajā'* (Cemas dan Harap)

Cemas serta harap artinya sesuatu perasaan khawatir yang mencuat sebab banyak berbuat salah serta kerap lalai kepada Allah swt. ataupun sebab menyadari kekurang sempurnaan dalam mengabdikan kepada Allah swt. hingga timbullah rasa khawatir serta takut kalau-kalau Allah swt. hendak murka kepadanya serta bersamaan dengan itu ia senantiasa mengharap ampunan serta keridhoan dari Allah swt.

d. Zuhud

Zuhud artinya perilaku membebaskan diri dari rasa ketergantungan terhadap kehidupan duniawi dengan mengutamakan kehidupan akhirat, karena itu harus pasrah dan rela menerima dan memadakan saja akan rezeki yang ia terima dari Tuhan. Caranya adalah dengan mengendalikan hawa nafsu, karena hawa nafsu inilah yang mendorong manusia untuk tergantung pada kelezatan duniawi.

Menurut Haidar Putra Daulay mengemukakan bahwa sikap zuhd itu adalah:

- 1).Menempatkan dunia sebagai implikasi untuk akhirat.
- 2). Jangan terlalu mensyukuri dunia hingga mengabaikan akhirat.
- 3). Hidup lurus dalam makanan, pakaian, perumahan, kendaraan dan sebagainya.

⁵⁶ Al-Nawawī, *Riyādh ash-Shālihīn*, Dar al-kutub al-islamiyah; Jakarta, 2007. Hal.

4). Kekayaan bukanlah sesuatu yang bisa disyukuri melainkan cara untuk menyembah Allah swt., maka komitmennya terhadap kekayaan dilakukan dengan sah.⁵⁷

e. *Faqr*

Faqr menyiratkan bentuk ketergantungannya terhadap rahmat Allah swt. Ia tidak meminta lebih dari apa yang dia miliki sekarang, dipenuhi dengan rasa puas terhadap apa yang dia miliki sekarang, jadi dia tidak meminta sesuatu yang lain meskipun dia masih miskin. Dengan demikian, sesungguhnya *Faqr* ini merupakan rangkaian saat sebelum zuhud. Buat menggapai perilaku *faqr* serta zuhud ini manusia wajib *wara'*, artinya merupakan perilaku hati-hati dalam mengalami sesuatu yang kurang jelas perkaranya, hukumnya serta asal-usulnya. Lebih baik dihindari ataupun ditinggalkan.

f. Sabar

Toleransi atau ketekunan oleh para sufi disinggung sebagai kondisi jiwa yang kokoh, khas dan mantap dalam posisi seseorang. Jiwanya tidak goyah, posisinya tidak lelah sesulit apa pun tantangan yang dialami, ia teguh dan tidak tahu untuk menyerah, karena semua yang terjadi adalah kehendak Tuhan yang meliputi ujian. Sebab itu, bagi sufi tabah merupakan sesuatu perilaku mental yang sangat fundamental dalam usaha menggapai tujuan hidupnya yang sangat banyak mengalami kendala serta cobaan.⁵⁸

Mengingat banyaknya gangguan yang dapat mempengaruhi kestabilan jiwa, menurut al-Ghazali membedakan sabar itu kepada beberapa nama yaitu: Apabila ketahanan mental itu dihadapkan kepada penanggulangan hawa nafsu perut dan seksual, maka kemampuan mengatasinya disebut '*iffah*', sedangkan kesanggupan menguasai diri agar tidak marah, dinamakan *hilm*. Ketabahan hati untuk menerima nasib sebagaimana adanya disebut *qana'ah*, sedangkan orang yang bersifat pantang menyerah dalam menegakkan kebenaran disebut *syaja'ah*.

g. Rida

Perilaku mental rida ialah kelanjutan dari rasa cinta ataupun perpaduan dari perilaku mahabbah serta tabah. Term Ridho memiliki makna menerima dengan luas dada serta membuka hati segala sesuatu yang datangnya dari Allah swt., baik dalam menoleransi dan mengamalkan pengaturan agama atau berkenaan dengan masalah takdirnya. Bagi Harun Nasution dalam bukunya Filsafat serta Mistisisme dalam Islam mengemukakan kalau rida yakni menerima *qadha* (ketentuan) serta *qadar* (takdir) dengan hati tenang. Menghilangkan perasaan benci dari hati

⁵⁷ Miswar, *Akhlaq Tasawuf Membangun Karakter Islami...*, hal. 19

⁵⁸ Miswar, *Akhlaq Tasawuf Membangun Karakter Islami...*, hal. 20

sehingga yang tinggal didalamnya cuma perasaan bahagia serta gembira. Merasa bahagia menerima malapetaka sebagaimana senangnya menerima nikmat. Tidak memohon surga dari Allah swt. serta tidak memohon biar dijauhkan dari neraka.

Rida berbeda dengan sikap fatalis. Perbedaannya ialah kalau ridho adalah rela menerima setiap kondisi yang dialami, timbul sesudah kejadian itu terjadi. Ini berarti bahwa sebelum kejadian itu terjadi, dia tetap berusaha dengan giat dan sungguh- sungguh dan kemudian rela menerima hasilnya walau bagaimanapun wujud dan nilainya. Sedangkan fatalis adalah sikap menyerah sebelum dan sesudah berbuat. Belum berbuat apa-apa sudah menyerah pasrah.

h. *Muraqabah*

Seorang kandidat sufi, sejak awal sudah diajarkan bahwa dirinya tidak pernah lepas dari pengawasan Allah swt., karena itu seluruh aktivitas hidupnya harus ditujukan untuk dapat berada sedekat mungkin dengan Allah swt. Ia tau sadar bahwa Allah swt. selalu memandang kepadanya, sehingga dia harus selalu mawas diri atau intropeksi diri.

Dapat dipahami, bahwa *tahalli* merupakan tahapan bagi seorang salik dalam pencarian spiritualnya, yang mana orientasinya mengisi dengan perbuatan terpuji sehingga memiliki akhlak mulia dan berkepribadian yang tangguh untuk menghadapi berbagai masalah dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, dapat menjadikan manusia yang sempurna, di mana dirinya akan selalu mengisi kesehariannya dengan hal-hal positif.⁵⁹

Dalam menghias diri dengan sifat-sifat terpuji, seseorang tidaklah mudah tanpa cara dan bimbingan seorang guru atau mursyid yang mengantarkan kepada jalan yang di ridhai Allah swt. Guru atau *mursyid* dalam memberikan pendidikan tasawufnya hendaknya tidak hanya *transfer of knowledge* tapi juga *transfer of insight* sehingga mudah diaplikasikan oleh salik dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, untuk dapat mencapai kesempurnaan mengisi sifat-sifat terpuji maka dibutuhkan metode untuk mengaplikasikan pendidikan tasawuf, yaitu dengan metode *tahalli* sebagaimana telah penulis paparkan diatas.

Dengan demikian, di antara esensi yang sebenarnya digagas oleh al-Gazâlî dalam kitab *Ihyâ* ini ialah memperoleh pengetahuan yang hakiki sebagai buah dari mengamalkan ilmu, sebagaimana yang beliau simpulkan dari hadits Rasulullah saw. yang bermakna “*barangsiapa yang mengamalkan ilmu yang telah ia ketahui, maka Allah akan memberikan ilmu yang belum ia ketahui*”. (HR Abu Nu’aim)

⁵⁹ Miswar, *Akhlaq Tasawuf Membangun Karakter Islami...*, hal. 21

c. *Tajalli*

Dalam rangka memperkuat dan memperluas modul-modul yang telah dilalui dalam tahap *tahalli*, hingga rangkaian pembelajaran diidealkan dalam tahap *tajalli*. Kata ini menyiratkan pengungkapan *Nur Gaib* untuk hati. Jika jiwa dipenuhi dengan mutiara-mutiara etika dan organ-organ tubuh biasa melakukan perbuatan mulia, agar hasil yang didapat tidak berkurang, maka diperlukan penghayatan rasa alam surgawi. Jadwal yang dilakukan dengan pemahaman yang ideal dan rasa cinta yang mendalam, akan meningkatkan rasa rindu kepada-Nya, para sufi sepakat bahwa untuk mencapai tingkat kesempatan kesucian jiwa ini ada satu cara, lebih tepatnya: bertakwa kepada Allah swt. dan pengembangan rasa kekaguman terhadap keagungan Allah itu. Dengan keutamaan jiwa ini, seolah-olah pada saat itu akan terbuka jalan untuk mencapai Tuhan. Tanpa cara ini tidak dapat dipahami untuk mencapai tujuan itu dan kegiatan yang diusahakan tidak dianggap sebagai perbuatan besar.⁶⁰

Terdapat firman Allah swt. Di dalam Surah Al-A'raf/7:143, yang berbunyi:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن
تَرِنِي وَلَٰكِنِ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ
رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ
إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾

“Dan ketika Musa datang untuk (Munajat) pada waktu yang telah kami tentukan dan Allah telah berfirman (langsung) kepadanya, (Musa) berkata, “Ya Tuhanku tampilkanlah (diri-mu) kepadaku agar aku dapat melihat engkau”. Allah swt. berfirman, “Engkau tidak akan (sanggup) melihat-ku, namun lihatlah ke gunung itu, jika ia tetap ditempatnya (sebagaimana sediakala) niscaya engkau dapat melihat-ku”. Maka ketika Tuhannya menampakkan (keagungannya) kepada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Setelah Musa sadar, dia berkata: “Mahasuci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku adalah orang yang pertamanya Beriman”. (Al-A'raf/7:143)

Tajalli menurut al-Jurjani ialah terbukanya hati dari pada cahaya-cahaya gaib. Adapun induk dari pada hal yang gaib ada tujuh; *pertama*,

⁶⁰ Miswar, *Akhlaq Tasawuf Membangun Karakter Islami...*, hal. 21

gaibnya Tuhan. *Kedua*, gaibnya *khafa* (hati pertengahan). *Ketiga*, gaibnya sirr (hati sanubari). *Keempat*, gaibnya ruh. *Kelima*, Gaibnya hati. *Keenam*, gaibnya nafsu. *Ketujuh*, gaibnya *lathaif* (aliran lembut) di badan.⁶¹

Sebagai sarana untuk memperdalam rasa ketuhanan, terdapat sebagian teori yang diajarkan sufi, antara lain:

a. Munajat

Secara simpel kata ini memiliki makna melupakan diri kehadiran Allah swt. atas seluruh kegiatan yang dicoba. Dalam munajat itu, di informasikan seluruh keluhan, mengadukan nasib dengan untaian kalimat yang indah seraya menyanjung keagungan Allah swt. dengan deraian air mata. Munajat umumnya dicoba dalam atmosfer keheningan malam se usai shalat tahajjud. Pemusatan jiwa dengan sebulat hati yang diiringi deraian air mata, membuat atmosfer munajat itu seolah lagi berhadapan langsung dengan Tuhan. Rasa berhadapan langsung dengan Allah swt., dia memandang Allah swt. lewat hatinya yang pastinya dikala bertemu dengan yang dicinta meledaklah seluruh isi hati, berantakan pujian syukur serta sanjungan kebesaran Ilahi, berderai air mata senang. Doa serta air mata seperti itu munajat selaku perwujudan dari rasa cinta kepada Allah swt. serta rasa rindu kepada-Nya seolah mau senantiasa bersama tidak mau berpisah dengan-Nya.⁶²

b. *Dzikrul Maut*

Salah satu yang senantiasa diulang serta diingatkan oleh Al-Qur'an merupakan kematian yang tentu hendak menemui manusia. Diantara ayat Alquran yang menarangkan kematian ini merupakan ada firman Allah swt. dalam Surah Al-Jumu'ah/62: 8, yang berbunyi:

قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلْقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ
الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

“Katakanlah: “Sesungguhnya kematian yang kamu lari daripadanya, ia pasti menemui kamu, kemudian kamu akan dikembalikan kepada Allah swt. , yang mengetahui, yang ghaib dan yang nyata, lalu dia beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan”. (Al-Jumu'ah/62: 8)

Sadar akan kenyataan bahwa semua makhluk pasti akan mati, maka kaum sufi mengajarkan bahwa ingat akan mati secara berkelanjutan termasuk rangkaian aktivitas rohani yang harus dibina. Sebab dengan

⁶¹ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, Kairo, Dar al-Fadhilah, 2010, hal. 46-47

⁶² Miswar, *Akhlaq Tasawuf Membangun Karakter Islami...*, hal. 22

mengingat kematian secara berkelanjutan akan menimbulkan rangsangan untuk mempersiapkan bekal semaksimal mungkin untuk menghadapi kematian itu. Dengan *dzikrul maut*, akan menjadi pendorong bagi manusia untuk bekerja keras sekuat tenaga melakukan hal-hal yang menguntungkan dan menghindari hal-hal yang merugikan di alam *Baqa*.

Dengan ingat akan mati, nafsu serakah akan terkikis serta akan menumbuhkan rasa ketuhanan yang semakin mendalam. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa zikrul maut merupakan kendali bagi diri manusia agar tidak melakukan perbuatan tercela atau dengan akta lain *zikrul maut* akan berfungsi sebagai alat kontrol terhadap jiwa untuk selalu ingat kepada Allah swt. secara terus menerus.

Dengan langkah-langkah yang harus ditempuh oleh sufi mulai dari *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli* beserta unsur-unsurnya seperti yang telah diuraikan diatas, maka dapat disimpulkan bahwa menurut sufi, budi pekerti akan mengantarkan manusia kepada kesempurnaan rohani dan menjadi jembatan emas menuju kedekatan kepada Tuhan.⁶³

Lebih lanjutnya, Muhammad Hamdani Bakran adz-Dzaky memberikan indikasi- indikasi kelahiran baru seseorang dengan beberapa tingkat: *Pertama*, tingkat tingkat bawah yaitu sebatas fisik. *Kedua*, tingkat menengah yaitu hadirnya sifat, sikap dan perilaku yang baik. *Ketiga*, tingkat atas yaitu hadirnya potensi menerima mimpi yang benar, ilham yang benar dan *kasyaf* yang benar. *Kecempat*, tingkat kesempurnaan yaitu hadirnya ketiga tingkatan itu ke dalam diri.

Kemudian nur dari yang gaib merupakan buah dari *takhalli* dan *tahalli*. Dalam ilmu tasawuf disebut dengan *tajalli*, di mana memunculkan eksistensi dan melahirkan karakteristik baru dan ini semata-mata pertolongan Allah swt. Apabila hambanya selalu mendekatkan kepada-Nya, Allah pun akan mendekat pada hambanya, sebaliknya, bila seorang hamba menjauhkan pada Tuhan-Nya, Allah Swt. pun akan menjauh. Ini bukan berarti Allah swt. tidak memiliki sifat *rahman* dan *rahim*, akan tetapi etisnya seorang hamba kepada Tuhan-Nya yang telah menciptakan manusia dan alam seisinya.

Sama halnya dengan *takhalli* dan *tahalli* yang membutuhkan bimbingan guru atau mursyid. Begitu juga dengan *tajalli*, menurut penulis *tajalli* lebih sulit, karena tidak hanya mengosongkan sifat-sifat penyakit hati dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji, melainkan bagaimana seorang salik bisa konsisten dalam menjalankan segala perintah- Nya dan menjauhi segala larangan-Nya dengan berusaha semaksimal mungkin. Inilah yang barangkali dalam pendidikan tasawuf membutuhkan metode atau cara untuk

⁶³ Miswar, *Akhlak Tasawuf Membangun Karakter Islami...*, hal. 25

bisa menyingkap tabir ketuhanan atau nur yang selama ini gaib dapat terbuka.⁶⁴

Dari uraian di atas maka dapat disimpulkan bahwa teori ilmu *mu'amalah* Al-Gazâlî ialah dengan konsep *takhallî* (membersihkan hati dari sifat yang buruk), *tahallî* (menghias diri dengan sifat yang baik) dan *tajallî* (mendapatkan makrifat yang benar karena memandang seluruhnya ialah perbuatan Allah swt.) yang akan melahirkan ilmu *mukasyafah* seperti yang dimiliki para Nabi dan wali-wali Allah sebagai akhir puncak dari ilmu yang hakiki.

D. Pemikiran Al-Gazâlî tentang Tasawuf dan Tafsir

1. Pemikiran tentang tasawuf

Tasawuf sebagai aspek mistikisme dalam Islam, pada intinya adalah kesadaran akan adanya hubungan komunikasi manusia dengan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*al-qurb*) dengan Tuhan. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual manusia dengan Tuhan. Namun pada hakikatnya hubungan komunikasi tersebut telah terjalin ketika seseorang masih berada di alam rahim dalam kontrak perjanjian primordial antara Tuhan dengan jiwa-jiwa manusia sebelum lahir, sebagaimana penjelasan Surat al-A'râf/7:172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ

هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

*Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "bukankah Aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari ukiamat kamu tidak mengatakan: "sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)."*⁶⁵ (al-A'râf/7:172)

Ayat tersebut telah memberikan isyarat tentang adanya komunikasi seorang hamba secara langsung dengan Tuhan sebelumnya dalam bentuk sebuah pengakuan atau kesaksian atas Tuhannya. Namun komunikasi itu

⁶⁴ Hamdani Bakran Adz-Dzaky, *Konseling Dan Psikoterapi Islam : Penerapan Metode Sufistik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002, hal. 70

⁶⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 250.

terkadang hilang dan terputus ketika dewasa yang seharusnya semakin harmonis dengan Allah swt. Komunikasi ini memungkinkan karena manusia sebagai hamba memiliki fitrah ketuhanan untuk senantiasa rindu ingin kembali kepada Tuhannya, dengan hati yang tenang atas ridha-Nya. Hal ini telah ditegaskan dalam Surat al-Fajr/89:28-30.

أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي



*Hai jiwa yang tenang kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam syurga-Ku.*⁶⁶ (al-Fajr/89:28-30)

Seyyed Ḥossein Nashr, menjelaskan bahwa tasawuf yang merupakan dimensi batin Islam, meski diawali dengan syariah sebagai dasar kehidupan keagamaan, tetapi ia berusaha untuk mengambil langkah lebih jauh menuju kebenaran (*ḥaqīqah*). Tasawuf yang juga disebut *tharīqah*, adalah jalan yang akan mengantarkan kepada Tuhan. Oleh mistikisme disebut penyatuan dengan Tuhan.⁶⁷

Tasawuf pada substansinya adalah sebuah upaya seseorang mendekatkan diri kepada Allah swt. (*taqarrub ilallāh*) dalam rangka mencapai ridha-Nya dengan *mujāhadah* melalui latihan (*riyādhah*) spiritual dan pembersihan jiwa, atau hati (*tazkiyah al-nafs*). Jiwa dan tubuh saling berhubungan, sehingga apabila jiwa sempurna dan suci, maka akan termanifestasi pada perbuatan tubuh yakni perbuatan baik yang dihiasi akhlak dan budi pekerti yang luhur. Praktisi tasawuf (para sufi) merasa hidupnya lebih bermakna, indah, dan penuh kesederhanaan, karena segala sesuatunya dijalani dengan ikhlās, syukur, sabar, *qanā'ah*, dan tawakal atas segala ketentuan Allah.⁶⁸

Para sufi menyadari betul eksistensi dirinya dan posisinya di hadapan Tuhan sebagai hamba dengan berfokus pada penguasaan dan pengendalian hawa nafsu, sehingga segala perilakunya selalu berada dalam koridor kepatuhan, ketaatan dan ketundukan kepada Allah swt. dengan penuh

⁶⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 893.

⁶⁷ Seyyed Ḥossein Nashr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, terj. Yuliani Liputo, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, Cct. I; Bandung: Mizan Pustaka, 2010, hal. 16-17.

⁶⁸ Abū Ḥāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazālī, *Bidāyah al-Hidāyah*, Surabaya: Dār al-'Abidīn, 2010, hal. 62. Lihat Syekh Nawawi Banten, *Marāqī al-'Ubūdiyyah*, Surabaya: Dār al-'Abidīn, 2010, hal. 62

keridhaan dan kecintaan, dan iapun diridhai dan dicintai oleh Allah,⁶⁹ sebagaimana firman-Nya dalam Surat al-Fajr/89:27-30.

Tasawuf juga merupakan salah satu unsur yang tidak terpisahkan dari syariat Islam sebagaimana halnya tauhid (akidah) dan fikih. Hal ini dapat dilihat pada salah satu Hadis Nabi yang diriwayatkan dari Abû Hurairah yang mengisyaratkan ada tiga unsur dasar dalam syariah yaitu Islâm, Îmân dan Ihsân. Sebagaimana kutipan Hadis berikut:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يَرَى عَلَيْهِ أَثْرَ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ، وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ»، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ أَمَارَتِهَا، قَالَ: «أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْخُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ»، قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ؟» قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ» (رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب)⁷⁰

Dari Umar ra. berkata: ketika suatu hari Rasulullâh saw. . duduk-duduk bersama dengan sahabat, maka datanglah Jibril kepada Rasulullâh, kemudian Jibril berkata: apa itu iman ? Raslullâh menjawab iman adalah percaya kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, pertemuan dengan-Nya, rasul-rasul-Nya dan percaya hari kebangkitan. Apa itu Islam? Islam adalah menyembah Allah dan tidak mensekutukan-Nya dengan sesuatu, mendirikan salat, mengeluarkan zakat dan puasa pada bulan ramadhan. Apa itu ihsan?

⁶⁹ Ibn Taimiyah, *Syarah Kitâb al-Furqân baina Auliya' al-Rahmân wa Auliya' al-Syaithân*, terj. Azhar Khalid, *Catatan-Catatan Spiritual Ibn Taimiyah*, Cet. I; Jakarta: Akbar Media Eka Saran, 2008, hal. 19-64.

⁷⁰ Abû 'Abdullâh Muhammad bin Ismâ'il bin Ibrâhîm bin Mugîrah bin Bardazbah al-Bukhârî al-Ja'fi, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz III (Baerut: Dâr al-Fikr, 1414 H./1994 M), no.2876, hal. 24. Muslim, *Shahîh Muslim*, Bab ma'rifat al-îmân, no.8

Ihsan itu adalah menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, apa bila tidak mampu, maka sembahlah Allah seakan-akan Allah melihatmu. (HR Bukhari Muslim dari Umar bin Khatthab)

Ketiga unsur tersebut masing-masing memiliki bahasan. Ihsân misalnya lebih banyak berhubungan dengan hati dalam hal penyembahan. Hal ini dibahas secara mendalam dalam tasawuf. Sedangkan yang berkenaan dengan amal zahiriyah seperti salat, puasa, zakat dan haji, dibahas dalam ilmu fikih, kemudian soal akidah dikaji dalam ilmu kalam.⁷¹ Ketiga unsur tersebut secara aplikatif harus bersumber dari Al-Qur'an .

Al-Gazâlî sebagai seorang ulama besar, membawa warna baru dalam dialektika pemikiran keislaman dengan mencoba melakukan *tajdid* terhadap tasawuf. Persoalan utama yang ingin ia atasi adalah bagaimana mengeluarkan tasawuf dari "gua pertapaan" sehingga ia dapat menjadi kekuatan yang menggerakkan (*inspirator*) dalam menjalin hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia. Atas dasar ini, ia menyusun kompromi antara syariat dan hakikat atau tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan syar'i, lebih-lebih di kalangan sufistik.⁷² Namun dalam kompromi tersebut, al-Gazâlî tidak melepaskan diri dari landasan akidah dan syariat, yakni Al-Qur'an dan Hadis. Dari kedua landasan inilah, khususnya Al-Qur'an, al-Gazâlî melakukan penafsiran yang memberi porsi lebih besar kepada makna batin (tafsir esoterik) tanpa meninggalkan makna zahir.

Berbagai literatur yang telah membahas tentang al-Gazâlî menunjukkan bahwa ia berada pada masa munculnya banyak mazhab dan golongan dengan beragam kecenderungan berfikir, baik yang bernuansa agama maupun rasio. Ia berada di antara mazhab yang terpecah belah. Hal itu, tergambar dalam bait kata-katanya yang begitu menggugah hati dengan semangat dan keberanian, sebagaimana dikutip Abdul Fattah;

"Ketika masih muda, aku menyelami samudera yang dalam ini. Aku menyelaminya sebagai penyelam handal dan pemberani, bukan sebagai penyelam penakut dan pengecut. Aku menyerang setiap kegelapan dan mengatasi semua masalah, menyelami kegoncangan. Aku teliti akidah setiap kelompok dan menyingkap rahasia cara pikir setiap golongan, agar aku bisa membedakan antara kelompok yang memperjuangkan kebenaran dan kelompok yang memperjuangkan kebathilan, agar bisa membedakan antara pengikut sunnah dan pencipta bid'ah".⁷³

Al-Gazâlî merasakan dirinya berhadapan dengan samudera luas dengan gulungan ombak yang sangat dahsyat dan dalam, namun tidak

⁷¹ Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazâlî dan Ibn Taimiyah*,... hal. 4.

⁷² Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2002, hal. 151.

⁷³ Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazâlî dan Ibn Taimiyah*, ... hal. 69.

memposisikan dirinya sebagai seorang yang hanya ikut-ikutan dalam gelombang dahsyat itu, namun tidak merasa takut terhadap luasnya samudera, kedalaman dasar samudera dan besarnya gelombang.⁷⁴

Setelah al-Gazâlî melihat bahwa ahli ilmu kalam, filosof dan kaum Bathiniyah tidak mampu mengantarkannya mencapai keyakinan dan hakikat, maka dia melirik tasawuf yang menurut pandangannya adalah harapan terakhir yang bisa memberikan kebahagiaan dan keyakinan. Ia mengatakan “Setelah aku mempelajari ilmu-ilmu ini (kalam, filsafat, dan ajaran Bathiniyah), aku mulai menempuh jalan para sufi.”⁷⁵

Para sufi ini banyak berbicara tentang *kasyf* dan *mu'âyanah*, yaitu mampu berhubungan dengan alam malakut dan belajar darinya secara langsung, mampu mengetahui *lauh mahfuzh* dan rahasia-rahasia yang dikandungnya.⁷⁶

Namun, bagaimana cara mendapatkan *kasyf* dan *mu'âyanah*? Para sufi menjawab, caranya dengan menuntut ilmu dan mengamalkan ilmu yang didapatkan. Al-Gazâlî mengatakan, “Aku tahu bahwa tarekat mereka menjadi sempurna dengan ilmu dan amal”.

Secara singkat ada tiga langkah spiritualitas al-Gazâlî dalam mendapatkan *kasyf* yaitu: *pertama*, ilmu, al-Gazâlî mulai mendapatkan ilmu kaum sufi dari kitab *Qût al-Qulub* karya Abû Thâlib al-Makkî dan kitab *Al-Ri'âyah li Huqûqillâh* karya Harits al-Muḥâsibî, serta ucapan-ucapan para sufi semisal al-Junaidi, al-Syiblî, al-Bustami, dan lain-lain. Al-Gazâlî mengatakan:

Mendapatkan ilmu tasawuf bagiku lebih mudah dari pada mengamalkannya. Aku mulai mempelajari ilmu kaum sufi dengan menelaah kitab-kitab dan ucapan-ucapan guru-guru mereka. Aku mendapatkan ilmu dengan cara mendengar dan belajar. Tampaklah bagiku bahwa keistimewaan guru besar sufi tidak mungkin digapai dengan cara belajar, tetapi dengan cara *dzauq, hâl*, dan memperbaiki sifat diri.⁷⁷

Jalan *kedua*, yaitu dengan cara *takhallî* (membersihkan hati dari sifat-sifat yang rendah dan tercela) dan *ketiga*, yaitu *tahallî* (menghias diri dengan sifat-sifat utama dan baik), agar manusia dapat membersihkan hati dari pikiran selain Allah (*makhlûq*) dan menghias hati dengan berzikir kepada-Nya, setelah tiga tahapan ini barulah mendapatkan *tajalli*. Al-Gazâlî mengatakan:

⁷⁴ Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazâlî dan Ibn Taimiyah*,... hal. 69.

⁷⁵ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî *al-Munqidz min al-Dhalâl*,... hal. 29.

⁷⁶ Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmiah Tasawuf*, Cet. I: ttp:, Sianar Grafika Offset, 2005. hal. 91.

⁷⁷ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî *al-Munqidz min al-Dhalâl*, ... hal. 29.

Adapun manfaat yang dicapai dari ilmu sufi adalah terbuangnya aral yang merintang jiwa, mensucikan diri dari akhlaknya yang tercela dan sifatnya yang kotor, hingga dengan jiwa yang telah bersih itu hati menjadi kosong dari selain Allah dan dihiasi dengan dzikir kepada Allah.⁷⁸

Dalam kitab “*Minhāj al-‘Abidīn*”, al-Gazālī menulis:

Hati harus dijaga, diperbagus dan diawasi dengan baik, sekuat tenaga, sebab hati adalah anggota badan yang paling mengawatirkan, paling berpengaruh, paling rumit, paling sulit diperbaiki dan susah untuk dirawat.⁷⁹

Mengenai pendalaman perasaan agama dan pemantapan iman, al-Gazālī melihat bahwa tasawuf adalah sarana untuk mendukung pendalaman rasa agama (spiritualitas Islam). Dengan ilmu kalam, orang awam bisa mengerti tentang pokok-pokok keimanan, namun tidak bisa menanamkan keyakinan yang mantap dan menghidupkan pengalaman agama. Karena itu, tasawuf adalah sarana yang paling efektif untuk mengobati penyakit formalism manusia modern dan kekeringan rasa keagamaan.⁸⁰

Sejak munculnya doktrin *fanā* dan *ittiḥād*, terjadi pergeseran tujuan akhir dari kehidupan spiritual. Jika mulanya tasawuf bertujuan hanya untuk mencintai dan selalu dekat dengan-Nya, hingga dapat berkomunikasi langsung. Tujuan itu telah meningkat pada penyatuan diri dengan Tuhan. Konsep ini berangkat dari paradigma, bahwa manusia secara biologis adalah jenis makhluk yang mampu melakukan transformasi melalui *mi'raj* spiritual ke alam *Ilāhiyah*.⁸¹

Corak sufistik yang dirintis dan dikolaborasi al-Gazālī adalah berusaha meleburkan dimensi kalam, filsafat, fikih dalam suatu bentuk keseimbangan secara totalitas yang tercermin dalam imān, islām dan iḥsān.⁸² Selanjutnya, tasawuf al-Gazālī membawa faham makrifat. Dalam kitab *Ihyā' ‘Ulūm al-Dīn*, al-Gazālī menegaskan bahwa perjalanan menuju Allah swt., berisi *al-maḳāmāt* dan *al-aḥwāl*. Oleh karena itu, tata urutan isi *Ihyā'* sengaja diatur sedemikian rupa untuk menggambarkan, bahwa perjalanan menuju Ilahi harus dimulai dari yang bersifat zahiriyyah, kemudian

⁷⁸ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī *al-Munqidz min al-Dhalāl*, ... hal. 29.

⁷⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī *Minhāj al-‘Abidīn*, (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2009) vol 2, hal. 40. Lihat Mochtar Zoerni dan Abd. Barokat Muhammad Ali, *Minhāj al-‘Abidīn: Tangga Menuju Surga*, Cet. X; Bandung: Irsyad Baitu Salam (IBS), 2008, hal. 168-169.

⁸⁰ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī *al-Munqidz min al-Dhalāl*, ...hal. 29.

⁸¹ A. Rivai Siregar, *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 41.

⁸² John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* Vol. 4 Nem York Oxford: Universitas Press, 1995, hal. 107.

meningkat kepada aspek yang bersifat Bathiniyah.⁸³ Dalam dunia tasawuf, konsep makrifat telah diperkenalkan untuk pertama kalinya oleh Dzunnûn al-Mishrî pada abad III,⁸⁴ dan konsep makrifat al-Gazâlî merupakan pengembangan dari konsep para sufi sebelumnya, yakni pengenalan langsung terhadap Allah melalui pandangan batin. Dalam kitabnya *Minhâj al-'Abidîn*, ia mengatakan bahwa makrifat dari segi bahasa berarti ilmu yang tidak memiliki keraguan.⁸⁵

Sedangkan dalam kitabnya *al-Munqidz min al-Dhalâl*, ia menyebutkan *al-ilmu al-yaqin*, yaitu terungkapnya sesuatu dengan jelas, sehingga tidak ada lagi ruang untuk ragu-ragu dan tidak mungkin salah. Di sisi lain, ia mengatakan bahwa makrifat adalah mengetahui rahasia Allah swt. dan peraturan-peraturannya tentang segala sesuatu yang ada.⁸⁶

Menurut al-Gazâlî, sarana makrifat seorang sufi adalah *qalb*, bukan perasaan dan akal budi. Dalam konsepsi ini, *qalb* bukan segumpal daging yang terletak pada bagian kiri, tapi percikan ruhaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia. Jadi *qalb* dalam hal ini berarti aspek ruhani. Makrifat dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih. *Qalb* bagaikan cerminan, dan ilmu adalah pantulan gambar realitas yang termuat di dalamnya. Jika cermin tidak bening, ilmu tidak memantulkan realitas-relitas ilmu. Agar cermin selalu bening, maka harus senantiasa menjaga ketaatan kepada Allah swt. dan kemampuan menguasai hawa nafsu.⁸⁷

Dengan sarana *qalb* yang suci, akan tercapai *illuminasi* atau *kasyf*. Jadi pengetahuan itu diperoleh bukan karena pikiran atau belajar, tetapi ilmu itu datang karena kesucian *qalb* yang bersumber langsung dari Allah SWT. . Oleh karena itu itu, makrifat diperoleh melalui ilham atau nur yang ditancapkan oleh Allah ke dalam *qalb* orang-orang tertentu untuk mengetahui kehendak Allah swt.⁸⁸ Menurut al-Gazâlî, ada tiga tingkatan ilmu sesuai dasar pengetahuan.

⁸³ A. Rivai Siregar, *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, hal. 84.

⁸⁴ Nama lengkapnya Abû Fayd bin Ahmad Dzunnûn, lahir 180.H/796.M di Mesir dan wafat tahun 246.H/856.M. Dimakamkan di dekat 'Amr bin Ash dan 'Uqbah bin al-Harûn. Lihat adz-Dzahabî, *Siyar A'lâm an-Nubalâ*, Bierut; Muassasah ar-Risalah, 1999, Vol. I, hal.534

⁸⁵ Syekh Ihsân Daḥlân, *Sirāj al-Thālibīn Syarḥ Minhāj al-'Abidîn*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2009, vol. 2, hal. 180.

⁸⁶ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî *al-Munqidz min al-Dhalâl*,... hal. 17.

⁸⁷ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî *Ihyā' 'Ulûm al-Dīn*, Vol. III, hal. 17. Lihat pula M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazālî*, Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 25.

⁸⁸ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî *Ihyā' 'Ulm al-Dīn*, Vol. III, hal. 17.

Pertama, makrifat orang awam yakni pengetahuan yang diperoleh dengan jalan meniru atau *taqlid*. *Kedua*, pengetahuan *mutakallimîn* yaitu pengetahuan yang didapat melalui pembuktian rasional. *Ketiga*, yang tertinggi kualitasnya, yaitu pengetahuan sufi. Pengetahuan yang diperoleh melalui metode penyaksian langsung dengan alat pendeteksi yaitu *qalb* yang suci.

Adapun pengetahuan sufisme, ialah mengetahui Zat Allah swt. sifat-sifat-Nya dan *af'âl*-Nya. Inilah pengetahuan yang paling tinggi nilainya.⁸⁹ Pengetahuan yang demikian, akan membawa kebahagiaan bagi pemiliknya serta akan menemukan kesempurnaan dirinya, karena ia berada di sisi yang sempurna. Tujuan pengetahuan ialah moral yang luhur. Menurut al-Gazâlî jalan para sufi adalah perpaduan ilmu dan amal, sementara buahnya adalah keluhuran moral baik kepada Sang Khalik maupun kepada makhluk-Nya.

Berdasarkan uraian di atas, tergambar bahwa al-Gazâlî telah mengubah asumsi dasar tasawuf yang terkesan statis menjadi kekuatan yang menggerakkan (*inspirator*) dalam menjalin hubungan dengan Allah swt. maupun dengan sesama manusia. Kemudian ia menyusun kompromi antara syariat dan hakikat, namun al-Gazâlî tidak melepaskan diri dari landasan akidah dan syariat, yakni Al-Qur'an dan Ḥadis. Di samping itu, tasawuf menurut al-Gazâlî adalah suatu media untuk pendalaman agama dengan beberapa langkah; ilmu, *takhallî* dan *tahallî*. Paham tertinggi yang dibawa dalam pencapaian tasawuf adalah *ma'rifah* dengan sarana *qalb*. *Qalb* yang suci akan dapat membuka hijab-hijab antara Tuhan dengan hamba yang disebut dengan *kasyf*. Ketika manusia sudah mendapatkan *kasyf*, maka inilah puncak kebahagiaan manusia.

2. Pemikiran Al-Gazâlî tentang Tafsir

Ketika menyebut tafsir, maka yang menjadi pokok kajiannya adalah Al-Qur'an. Oleh karena itu itu, sebelum membahas pemikiran al-Gazâlî tentang tafsir, terlebih dahulu mengetengahkan pandangannya tentang Al-Qur'an. Menurut al-Gazâlî, Al-Qur'an diturunkan tidak sedikitpun mengandung sesuatu yang batil. Al-Qur'an bersumber dari Sang Maha Bijak lagi Terpuji, kebenarannya adalah kebenaran substansial, Al-Qur'an memuat petunjuk bagi umat terdahulu, kini, dan masa akan datang, dan dari Al-Qur'an lah lahir ilmu-ilmu klasik dan modern. Al-Gazâlî mengibaratkan Al-Qur'an laksana samudera luas dan cahaya menyinari.⁹⁰ Lanjut al-Gazâlî

⁸⁹ Jalaluddin Rahmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*, Cet.I; Bandung: Rosda Karya, 1999, hal. 23-33.

⁹⁰ Nashr Ḥamid Abû Zaid, *Maḥûm al-Nash Dirāsah fî 'Uûlm al-Qur'ān*, terj. Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 362-363.

menegaskan bahwa berinterkasi dengan Al-Qur'an mestilah berupaya mencari titik ekuilibrium makna zahir dan makna batin Al-Qur'an. Dalam konteks inilah pengklasifikasian ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan Al-Gazâlî kepada enam kelompok, tiga asas pokok Al-Qur'an dan tiga sebagai asas pelengkap.

Klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang dimaksud al-Gazâlî yakni kelompok asas pokok Al-Qur'an, yaitu ayat-ayat yang termasuk dalam kelompok transenden, ayat-ayat tasawuf, dan ayat-ayat eskatologis. Sementara kelompok ayat asas pelengkap yaitu ayat-ayat historis, ayat-ayat kalami, dan ayat-ayat fikih. Asas pokok Al-Qur'an disebut al-Gazâlî sebagai permata Al-Qur'an, berupa ilmu-ilmu Al-Qur'an. Sedangkan asas pelengkap dinamainya mutiara Al-Qur'an, yaitu media aplikasinya.⁹¹

Dalam kitab "*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*", pandangan al-Gazâlî sangat jelas tergambar tentang Al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat ketika ia mencantumkan satu sub tersendiri tentang Al-Qur'an pada jilid pertama. Al-Gazâlî memulainya dengan mengatakan bahwa Al-Qur'an sangat menakjubkan dengan segala petunjuk yang dikandungnya, termasuk kisah-kisah, berita-berita, perbuatan baik dan buruk dengan berbagai macam hukum-hukumnya seperti halal dan haram. Al-Qur'an juga mengandung obat (*syifâ*) bagi penyakit zahir maupun batin manusia, seperti sombong.⁹² Mengenai pandangannya ini, ia mengutip Surat al-Jin/72:1-2.

قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾
يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۗ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿٢﴾

Katakanlah (hai Muhammad): telah diwahyukan kepadamu bahwasanya: telah mendengarkan sekumpulan jin (akan Al-Qur'an), lalu mereka berkata: sesungguhnya kami telah mendengarkan Al-Qur'an yang menakjubkan, (yang) memberi petunjuk kepada jalan yang benar, lalu kami beriman kepadanya. dan kami sekali-kali tidak akan mempersekutukan seseorangpun dengan Tuhan kami. (Surat al-Jin/72:1-2.)

Selanjutnya, al-Gazâlî menjelaskan bahwa Al-Qur'an akan terpelihara, dan salah satu cara memeliharanya adalah dengan terus menerus membacanya (menghafal), dan mempelajari Al-Qur'an serta mengamalkan

⁹¹ Nashr Hāmid Abū Zaid, *Mafhûm al-Nash Dirāsah fî 'Ulûm al-Qur'ān*, ...hal. 362-363.

⁹² Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn*, vol. I..., hal. 273.

apa yang terkandung di dalamnya, baik secara zahir maupun secara batin.⁹³ Pandangannya ini dipahami dari Surat al-Hijr/15: 9.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١٦﴾

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya. (Surat al-Hijr/15: 9.)

Selain itu, al-Gazâlî juga menjelaskan bahwa dalam membaca Al-Qur'an harus memperhatikan adab dan tajwidnya, jika menulis ayat harus bagus dan jelas, membaca dengan tartil, bahkan seharusnya menangis. Al-Gazâlî juga adalah salah seorang yang berpandangan yang sangat keras, bahwa Al-Qur'an tidak bisa disentuh (dipegang) jika tidak dalam keadaan suci (setelah berwudu), menurutnya bahwa orang yang membaca Al-Qur'an tanpa bersuci, maka hatinya akan terhalang untuk mendapatkan kemuliaan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an itu mulia dan suci, maka untuk mendapatkan kemuliaan darinya harus suci sebagai sebuah penghormatan. Bahkan beliau sedikit menyentir tentang makna esoteriknya, bahwa hati yang kotor tidak akan mendapatkan ilmu dan cahaya ilham dari Allah yang Maha Suci.⁹⁴ Dalam pandangannya ini, Al-Gazâlî berdasar pada Surat al-Wâqi'ah/56:79.

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾

Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan. (Surat al-Wâqi'ah/56:79.)

Dari uraian ini, terlihat konsistensi al-Gazâlî tentang keserasian antara ilmu dan amal, akidah dan syariat, serta hakikat dan syariat. Al-Quran baginya adalah kebenaran mutlak tanpa ada keraguan, dan dari situlah lahir berbagai ilmu pengetahuan yang dibutuhkan manusia.

Mengingat spiritualitas al-Gazâlî yang menekankan tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber tertinggi dari seluruh spiritualitas Islam, maka dalam kerangka memahami aspek-aspek batiniyah Al-Qur'an, pendekatan penafsiran menjadi sangat urgen dalam menemukan suatu pemaknaan yang lebih komprehensif. Al-Gazâlî yang kental dengan nuansa spiritualitas dalam upayanya memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, memilih tema-tema tasawuf yang lebih praktis, sistematis dan argumentatif. Selain itu, ia melakukan eksplorasi terhadap setiap tahapan menuju *ma'rifatullâh*, yang diwujudkan dalam konsep *maqâm* dan *aḥwâl*-nya. Pada masa al-Gazâlî, metode tafsir

⁹³ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī *Ihyā' 'Ulûm al-Dīn*, ... hal. 273.

⁹⁴ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī *Ihyā' 'Ulûm al-Dīn*, ... hal. 282.

yang berkembang adalah tafsir dengan corak sufi dan fikih. Ketika itu, tafsir sufi dianggap cenderung mengabaikan sisi zahir ayat dan sumber-sumber yang diperoleh secara *ma'tsûr*, sehingga penafsiran terhadap Al-Qur'an menjadi tidak terkontrol dan sangat berbahaya terhadap pemahaman religius. Sementara metode tafsir fikih yang berkembang saat itu dianggap terlalu kaku memegang sisi zahir dan sumber-sumber *ma'tsûr* dalam menafsirkan dan memahami Al-Qur'an, sehingga Al-Qur'an tampak hanya sebagai dogma hukum yang statis dan beku.

Memang selama ini sosok al-Gazâlî lebih dikenal sebagai tokoh sufi daripada seorang mufasir Al-Qur'an, padahal al-Gazâlî sendiri menurut beberapa sumber, pernah menulis kitab tafsir dengan judul *Yâqut al-Ta'wîl fî Tafsîr al-Tanzîl (Mutiara Takwil dalam Penafsiran Al-Qur'an)* yang terdiri dari 40 jilid,⁹⁵ dan bahkan dalam kitab "*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*", al-Gazâlî menyediakan bab khusus yang memuat tentang etika membaca dan memahami Al-Qur'an,⁹⁶ di samping ada juga karya Al-Gazâlî yang secara khusus mengkaji tentang Al-Qur'an, yaitu "*Jawâhir al-Qur'ân*".

Dari sini tergambar, metode penafsiran yang ditawarkan al-Gazâlî memiliki keistimewaan tersendiri, terutama terletak pada kemampuannya memberi tempat pada berbagai metode penafsiran sesuai proporsinya dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, dengan tetap mempertimbangkan nilai akidah, syariat dan akhlak. Pola penafsiran ini juga membuka kreatifitas dan produktifitas metode penafsiran di kalangan umat Islam, sehingga Al-Qur'an mampu aktual di tengah-tengah penganutnya dalam berbagai konteks dan zaman.

Salah satu pernyataan al-Gazâlî dalam "*Ihyâ'*" yang menggambarkan corak pemikiran tafsir sufistiknya yaitu ketika meng-*counter* pendapat para mufasir (mufasir zahir) yang mengecam para sufi dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ia menjelaskan bahwa para mufasir menjadikan Hâdis Nabi untuk mengecam para mufasir yang sufistik karena menurut mereka, penafsiran para sufi terhadap firman Allah swt. dalam ayat tertentu, berseberangan dengan apa yang telah disampaikan Ibn 'Abbâs. Penafsiran tersebut dapat menggiring pelaku ke dalam jurang kekufuran, sebagaimana dijelaskan Hâdis berikut:

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ⁹⁷

⁹⁵ al-Zabîdî, *Ittihâf Sâdah al-Muttaqîn*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, cet VI, vol I, hal. 60

⁹⁶ al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, ... hal. 273-295.

⁹⁷ Muhammad bin 'Isâ bin Saurah bin Mûsa bin al-Dahak al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzi*, Juz V (Beirt: Dâr Ihyâ' al-Turâst al-'Arabî, 2021.), hadis no. 2876, hal. 199. Lihat Al-Al-Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, vol I..., hal. 290. Lihat al-Munawî, *Faidhul Qadir*, Mesir: Dâr Al-Ḥadîts al-Qâhirah, 2015. vol 6, hadis no. 8899 hal. 190

Al-Gazâlî dalam hal ini, membantah secara tegas dengan mengatakan bahwa sesungguhnya dalam memahami makna Al-Qur'an terdapat ruang yang lapang dan luas lagi mendalam.⁹⁸ Adapun penafsiran yang dinukil dari zahir tafsir, menurutnya bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Al-Qur'an.⁹⁹

Dari sini tergambar dengan jelas bahwa al-Gazâlî pengagum tafsir sufistik. Hal tersebut terlihat pada pernyataan-pernyataannya tentang makna zahir dan batin Al-Qur'an serta jawaban terhadap serangan ulama-ulama *tafsir zahiriyyah*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa penafsiran al-Gazâlî terhadap Al-Qur'an bercorak tafsir esoterik.

E. Epistemologi Tafsir Esoterik Al-Gazâlî

Pembahasan ini dimulai dengan mengutip salah satu Ḥadis yang dikutip oleh al-Gazâlî dalam "*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*", karena para sufi umumnya berpedoman kepada Ḥadis tersebut:

إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا¹⁰⁰

Sesungguhnya bagi Al-Qur'an terdapat makna zahir, batin, batasan dan tempat memulai (starting point for understanding).

Hal senada ditegaskan dalam Ḥadis ini:

أَخْرَجَهُ الدِّيلَمِيُّ عَنْ عَبْدِ الْحَمَنِ بْنِ عَوْفٍ مَرْفُوعًا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْقُرْآنُ تَحْتَ الْعَرْشِ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُحَاجُّ الْعِبَادَ¹⁰¹

Al-Dailamî meriwayatkan Ḥadis marfu' dari 'Abdurrahmân bin 'Auf, Rasulullah saw. bersabda, "al-Qur'an itu di bawah 'Arsy, terdapat makna zahir dan batin yang menjadi hujjah bagi para hamba.

Ḥadis di atas, merupakan dalil yang digunakan para sufi untuk menjustifikasi tafsir mereka yang eksentrik. Menurut mereka di balik makna zahir, dalam redaksi teks Al-Qur'an tersimpan makna batin sebagai makna substansi.

Nashiruddin Khasru misalnya, mengibaratkan makna zahir seperti badan, sedang makna batin seperti ruh; badan tanpa ruh adalah substansi yang mati, maka tidak heran bila para sufi berupaya mengungkap makna-

⁹⁸ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn*, ...hal. 290. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsîr al-Islāmî*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, Cet. III; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, hal. 238 Teks aslinya: الأخبار والآثار الدالة على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم

⁹⁹ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn*, vol. 1..., hal. 290. Teks aslinya: فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه

¹⁰⁰ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn*, vol I..., hal. 99, 290.

¹⁰¹ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasîrûn...*, hal. 262.

makna batin dalam teks Al-Qur'an. Mereka mengklaim bahwa penafsiran seperti itu bukanlah unsur asing (*garīb*), melainkan sesuatu yang *inheren* (tidak terpisahkan) dengan Al-Qur'an.

Tafsir sufi menjadi eksentrik karena hanya bisa ditolak atau diterima, tanpa bisa dipertanyakan. Tafsir tersebut tidak bisa menjawab dua pertanyaan; “mengapa dan bagaimana”, misalnya, ketika al-Gazâlî menafsirkan potongan ayat dalam Surat Thâhâ/20: 12.

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

Sesungguhnya aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu, sesungguhnya kamu berada dilembah yang suci, Thuwâ. (Surat Thâhâ/20: 12.)

Kalimat *فاحْلَعْ نَعْلَيْكَ* yang secara makna zahir “*tinggalkanlah (wahai Musa) kedua sandalmu*”. Menurutny, makna batin dari ayat ini adalah “tanggalkan (hai Musa) kedua alammu, baik alam dunia maupun akhirat, yakni janganlah engkau memikirkan keuntungan duniawi dan jangan pula mencari pahala ukhrawi, tapi carilah *wajah* (keridaan) Allah semata”.¹⁰²

Penafsiran seperti ini secara metodologis, tidak akan diperoleh penjelasan yang memadai tentang mengapa dan bagaimana penafsiran al-Gazâlî bisa sampai pada penafsiran yang seperti itu. Jika pertanyaan ini tidak dapat dijawab, maka hanya bisa menerima atau menolaknya, tanpa bisa mempertanyakan penalaran di balik penafsiran tersebut.¹⁰³

Tidak ditemukan penalaran yang jelas untuk menghubungkan antara nash Al-Qur'an dengan tafsir batin yang dikemukakan oleh para sufi kecuali para sufi itu melihat *nash* Al-Qur'an sebagai isyarat bagi makna batin tertentu. Karena itu, tafsir sufi juga sering disebut dengan *tafsîr isyârî*, yang pengertiannya menurut versi al-Zarqânî adalah “menafsirkan Al-Qur'an tidak dengan makna zahir, melainkan dengan makna batin, karena ada isyarat yang tersembunyi yang terlihat oleh para sufi.”¹⁰⁴ Isyarat-isyarat itulah yang direnungkan oleh para sufi, sehingga mereka sampai pada makna batin Al-Qur'an.


Dari sinilah letak awal permasalahan, karena isyarat batin dianggap sangat rentan untuk disalahtafsirkan atau disalahgunakan. Misalnya,

¹⁰² Ahmad al-Syurbā'ī, *Qishshah al-Tafsîr*, Beirut: Dār al-Jayl, 1999, hal. 89.

¹⁰³ Ahmad al-Syurbā'ī, *Qishshah al-Tafsîr...*, hal. 96. Lihat juga al-Gazâlî, *al-Iqtishād fî al-I'tiqād*, Lebanon: Dar al-kotob al-ilmiyah, 2013, hal. 54.

¹⁰⁴ Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manāhil al-‘Irfân fî al-‘Ulûm Al-qurān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2010, Vol.2, hal. 79. Muḥammad ‘Alî Iyazî, *al-Mufāssirûn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mu’assas al-Siba’iyah wa Nasyr Wizarah al-Tsaqafah al-Islāmiyah, 1415 H. hal. 57-61.

penyalahgunaan yang dilakukan oleh kaum Bathiniyah,¹⁰⁵ dengan dalih bahwa di balik makna zahir Al-Qur'an tersimpan makna batin, kemudian mereka mengembangkan tafsir batin yang disesuaikan dengan ajaran mereka sendiri, sekaligus menjadi legitimasi. Misalnya ketika melakukan penafsiran terhadap Surat al-Hijr/15: 99.


 وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu yang diyakini (ajal). (al-Hijr/15: 99)

Menurut pendapat Jumbuh, ayat itu berarti “sembahlah Tuhanmu sampai ajal tiba”. Namun kaum Bathiniyah mengembangkan penafsiran sendiri. Menurut mereka makna ayat itu adalah “barang siapa telah mengerti makna ibadah, maka gugurlah kewajiban baginya”.¹⁰⁶

Uraian di atas menggambarkan bias sektarian yang kental dalam tafsir kaum Bathiniyah, bahkan sebagian kaum sufi juga telah mencela penafsiran seperti itu, karena merasa bahwa tafsir mereka tidaklah sama dengan tafsir kaum Bathiniyah.¹⁰⁷ *Pertama*, karena penafsiran mereka diperoleh melalui *kasyf* yang sebelumnya telah melakukan *riyâdhah*. *Kedua*, karena mereka mengabaikan makna zahir Al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan kaum Bathiniyah.

¹⁰⁵ Bathiniyah adalah salah satu sekte (aliran) *Syi'ah 'Ismailiyyah*; yaitu mereka yang mengklaim bahwa setelah Ja'far al-Shadiq ah jatuh ke tangan anak sulungnya yang bernama Ismail. Ciri utama ajaran Baⁿⁱniyah ini adalah menafsirkan aspek zahir ajaran Islam secara batin dan menganggap bahwa segi-segi zahir syar'iy hanya untuk orang-orang awam yang tidak sempurna rohaninya. Sedangkan bagi mereka yang cerdas dan sempurna rohaninya, ritual ibadahnya tidak lagi penting. Lihat: Thabthaba'i, *Islam Syi'ah; Asal Usul dan Perkembangannya*, Jakarta, Pustaka Utama Graffiti, 1993, h.82-86.

¹⁰⁶ Mahmûd Basyûnî Faudah, *al-Tafsîr wa Manâhijuhum fî al-Masdzâhib al-Islâmiyah...*, hal. 222.

¹⁰⁷ *Kasyf* secara *etimologi* berarti terbukanya tirai/hijab. Secara *terminologi* berarti mengetahui secara nyata dibalik dinding berupa konsep-konsep immaterial (gaib) dan hakikat segala sesuatu atau *kasyf* adalah tersingkapnya tabir pemahaman seseorang, seakan-akan dia melihat dengan mata kepala sendiri, walaupun pada hakikatnya ia melihat dengan mata batin. *Kasyf* adalah terbukanya rahasia-rahasia pengetahuan yang hakiki. *Kasyf* adalah suatu keadaan yang bersifat individual, untuk pribadi-pribadi yang dikehendaki Allahal. *Kasyf* baru diperoleh setelah seseorang betul-betul bertaqwa dan selalu mawas diri. Al-Gazâlî sering menyebutkan bahwa *kasyf* adalah epistemologi pengetahuan yang tertinggi karena *kasyf* berarti terbukanya cahaya-cahaya atau informasi-informasi gaib ke dalam jiwa manusia. Lihat: M. Solihin, *Tasawuf Tematik Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2003, hal. 59-61. Lihat al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, Beirut: Maktabah, 1993, hal. 162. Lihat juga Supriyanto dan Zainal Mustamin, *Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual Al-Gazâlî dari Teolog, Filosof Hingga Sufi*, Cet. I; Jakarta: FKDMI dan CV. Cahaya Putra Utama, 2003, hal. 30.

Selain itu, teori pengetahuan yang dikenal kaum muslimin pertamanya yakni beranjak dari pendekatan formalis, kemudian pendekatan rasionalis dan yang ketiga adalah pendekatan simbolis. Pendekatan terakhir inilah yang digunakan oleh kaum sufi.¹⁰⁸ Menurut Farid Essak, kecenderungan ini dilatarbelakangi oleh keinginan kuat di kalangan kaum sufi untuk mencari jalan keluar (*the third way*) dari belenggu-belenggu penafsiran kaum formalis maupun rasionalis yang merebak pada abad kedua dan ketiga hijriah.¹⁰⁹

Pendekatan simbolis dalam penafsiran Al-Qur'an ala kaum sufi bertumpu pada teori pengetahuan yang berbasis pada intuisi atau perasaan (*al-syauq*). Pengetahuan menurut kaum sufi bersumber dari dalam diri manusia, bukan dari sesuatu di luar mereka.¹¹⁰ Namun demikian, penafsiran di kalangan mereka sendiri memiliki perbedaan dengan yang lainnya, karena lebih merupakan pengalaman mistik atau pengalaman batin sang mufasir, sehingga cenderung bersifat subyektif dan berkembang dengan model komunikasi intersubyektif.

Sehubungan dengan itu, al-Gazâlî dalam mencari kebenaran memang telah mengalami keraguan terhadap epistemologi pengetahuan yang dimilikinya yakni meragukan kebenaran panca indra dan akal, sehingga mencari epistemologi pengetahuan yang lebih diyakini kebenarannya yang berbasis intuitif yaitu tasawuf. Perolehan pengetahuan ini dibangun dari suatu sistem keilmuan yang populer dengan istilah "*sulûk*" dengan mengawali kegiatan zuhud dan *riyâdhah*. Dalam hal ini, mereka membangun teori *maqâmât*¹¹¹ dan *aḥwâl*¹¹² bahwa jiwa manusia memiliki *maqam-maqam*

¹⁰⁸ Aḥmad al-Khafīfī, *Dirāsāt fī al-Qur'ān*, Mishr: Dār al-Ma'ārif, 2009, hal. 123.

¹⁰⁹ Farid Essack, *The Al-Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneworld, 2005, hal. 134.

¹¹⁰ Aḥmad al-Khafīfī, *Dirāsāt fī al-Qur'ān...*, hal. 123.

¹¹¹ *Al-Maqāmāt* adalah jenjang perjalanan seorang sufi. Jadi, setiap orang yang ingin menjadi sufi, ia harus menempuh jalan berat dan panjang; suatu perjalanan dari satu etape ke etape berikutnya. Menurut Abû Qāsim al-Qusyairī, sebagaimana dikutip Harun Nasution, jenjang perjalanan yang dimaksud meliputi: *al-taubah*, *al-wara'*, *al-zuhd*, *al-tawakkal*, *al-shabr*, dan *al-ridhā*. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1995, hal. 62. Sedangkan tahapan *al-maqāmāt* menurut Muḥammad Abû Bakr al-Kalabadzī dalam kitabnya *al-Ta'arruf li Madzāhib Ahl al-Tasawuf* sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur adalah *al-taubah*, *al-zuhd*, *al-shabr*, *al-faqr*, *al-tawadhu'*, *al-tawakkal*, *al-ridhā* dan *al-mahabbah*. Sementara Al-Gazālī mengurutnya sebagai berikut *al-taubah*, *al-wara'*, *al-shabr*, *al-faqr al-zuhd*, *al-tawakkal*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah* dan *al-ridhā*. Lihat M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Gazālī*, Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 63.

¹¹² *Al-aḥwāl* adalah jamak dari kata *al-ḥāl*, yang oleh kaum sufi diartikan sebagai situasi kejiwaan yang diperoleh seorang sufi sebagai karunia Tuhan. Datangnya situasi dan kondisi seperti itu tidak menentu, terkadang datang dan perginya berlangsung secara cepat (*lawāih*), dan terkadang pula dalam tempo yang cukup panjang dan lama (*bawāih*). Jika

yang harus dilalui satu persatu untuk mencapai Zat tertinggi yang merupakan sumber pengetahuan. Terangnya pengetahuan dalam perspektif mereka merupakan limpahan Ilahiyah (*al-faidh al-Ilâhî*) yang bersifat transedental, diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai kesiapan dan tingkatan jiwa mereka.

Dalam sufisme, manusia harus berusaha mensucikan diri (*bathiniyah*) untuk mencapai *maqam* tertinggi agar selalu terkoneksi dengan Allah swt yang merupakan sumber pengetahuan.¹¹³ Jika sudah mencapai taraf tersebut, maka manusia akan memperoleh pengetahuan yang memiliki tingkat kebenaran *ḥaq al-yaqîn*, dan tidak sekedar pengetahuan yang bertaraf *‘ilm al-yaqîn* dan *‘ain al-yaqîn*.¹¹⁴ Akan tetapi, struktur pengetahuan yang membangun paradigma pikir mereka adalah epistemologi *‘irfâni*.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa para sufi mempunyai kecenderungan dalam merenungkan makna Al-Qur’an melalui media simbol yang berproses menjadi isyarat, kemudian pada langkah berikutnya, mereka mempunyai kecenderungan untuk mampu menemukan fondasi konstruk mazhabnya dalam Al-Qur’an, dan menegakkan bukti bahwa prinsip-prinsip tertentu dalam mazhab mereka disandarkan pada kitab wahyu yang suci, sehingga menurut mereka beberapa ayat dalam Al-Qur’an dapat dipahami sebagai teks yang menopang mazhab mereka.

Sejak masa-masa awal eksistensi kaum sufi, mereka berusaha menemukan sandaran bagi prinsip-prinsip dan ajaran-ajaran mereka di antara teks-teks Al-Qur’an. Mereka memandang bahwa di balik *dalâlah lafzhiyah nash* Al-Qur’an, tersembunyi gagasan-gagasan mendalam dan makna-makna *haqîqah*.¹¹⁵ Untuk menguatkan perspektif ini, kaum sufi generasi awal pun meriwayatkan sebuah Hadis,¹¹⁶ yang berarti bahwa Al-Qur’an memiliki empat pengertian di mana setiap kata atau teks Al-Qur’an bisa dimaknai dan digali intisari kandungannya dari keempat-empatnya sekaligus, yaitu:

kondisi kejiwaan itu telah menjadi kepribadian, maka itulah yang disebut *al-aḥwâl*. Lihat A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Cet.I; Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 131. Sedangkan Harun Nasution menyebut tujuh formasi sikap *al-aḥwâl*, yaitu: *al-khauf*, *al-tawdhu’*, *al-taqwâ*, *al-ikhhlâsh*, *al-Uns*, *al-wajd*, dan *al-syukr*. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, hal. 63.

¹¹³ Aḥmad al-Khalîfi, *Dirāsāt fî al-Qur’ân ...*, hal. 125.

¹¹⁴ *‘Ain al-yaqîn* adalah keyakinan yang diperoleh setelah melakukan pengamatan dan penginderaan, sedangkan *‘ilm al-yaqîn* adalah keyakinan yang diperoleh setelah menguji kebenaran dan keabsahan dalil yang mendukungnya. Lebih lanjut mengenai tiga hierarki pengetahuan ini, lihat Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan IAIN Walisongo, 2007, hal. 202.

¹¹⁵ Khālîd ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ’iduh*, Cet. II; Beirut: Dār al-Nafā’is, 1406 H/1996 M, hal. 210.

¹¹⁶ Khālîd ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ’iduh ...*, hal. 210.

arti literal (*zhâhir*), arti tersembunyi (*bâtin*), *a terminal point of understanding (ḥad)*, dan *starting point for understanding (mathla)*.¹¹⁷

Dalam praktek pengejawantahan epistemologi ini, kaum sufi mengambil langkah yang beragam. Di antara mereka, ada yang menggabungkan antara makna zahir dan batin, sebagaimana halnya yang dilakukan al-Gazâlî,¹¹⁸ dan al-Naisâbrî. Namun ada juga yang secara ekstrim memihak makna batin dan berfokus di dalamnya, dengan melakukan penafsiran-penafsiran yang jauh dari *dalâlah* bahasa maupun logika, serta memaknai nash dengan makna-makna yang tidak ditunjukkan sama sekali oleh makna menurut asal-usul bahasanya. Sehubungan dengan itu, penulis akan melihat uraian al-Gazâlî tentang epistemologi penafsiran sufistik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sebagai transformasi pemahaman spiritualitas Al-Qur'an. Sebagaimana telah ia jelaskan dalam "*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*" bahwa Al-Qur'an memiliki aspek zahiriyyah dan aspek bathiniyyah, akhir dan awal. Ayat-ayat Al-Qur'an tersebut memiliki kapasitas makna ganda, zahir dan batin, atau makna-makna luar (*harfiyah*) dan makna-makna dalam (substansial). Meskipun nalar mampu menunjukkan bagian dalam Al-Qur'an yang harus ditafsirkan secara batin, tetapi tidak serta-merta menjadi sumber penafsiran sufistik, kecuali melalui apa yang disebut al-Gazâlî dengan ilmu *kasyf* (ilmu penyingkapan). Dengan *kasyf* inilah makna-makna Al-Qur'an menjadi diketahui.¹¹⁹ Al-Gazâlî menegaskan bahwa penafsiran sufistik tidak memadai untuk memahami teks Al-Qur'an. Hal ini disebabkan beberapa faktor, di antaranya adalah ada beberapa ayat Al-Qur'an yang memang membutuhkan metode penafsiran sufistik untuk menyingkap makna Al-Qur'an, seperti Surat al-Anfâl/8:17.

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ
وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾

Maka (yang sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, akan tetapi Allahlah yang membunuh mereka, dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui. (QS. al-Anfâl/8:17.)

¹¹⁷ al-Khalîfî, *Dirāsāt fî al-Qur'ān...*, hal. 124.

¹¹⁸ al-Ghazali, *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruhu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1417 H/1997 M, hal. 50

¹¹⁹ al-Khalîfî, *Dirāsāt fî al-Qur'ān...*, hal. 124.

Ia menyatakan tafsir ayat ini bahwa zahir ayat tersebut jelas, akan tetapi batinnya rumit (*gâmidh*). Allah swt. mengafirmasi pelemparan, dan sekaligus menafikannya. Meskipun al-Gazâlî menekankan untuk melakukan penafsiran dengan melalui pendekatan sufistik, tetapi ia tidak mengabaikan penafsiran zahiriyah.

Dalam hal ini, ia menyatakan; “orang hendaknya tidak mengabaikan untuk mempelajari tafsir zahiriyah terlebih dahulu, karena tidak ada jalan memahami aspek dalam (batin) sebelum menguasai aspek zahirnya. Orang yang mengklaim telah memahami rahasia-rahasia Al-Qur’an (*asrâr al-Qur’ân*) tanpa menguasai tafsir zahiriyah, seperti orang yang mengaku telah mencapai ruang inti sebuah rumah tanpa pernah melewati pintunya atau orang yang mengklaim telah mampu memahami maksud perkataan orang Turki padahal mereka tanpa memahami bahasanya.”¹²⁰

Al-Qur’an memiliki makna zahir yang secara langsung dapat kita persepsi melalui pemahaman kebahasaan, sedangkan batinnya terdapat dalam alam malakut, tidak bisa dipersepsi secara inderawi, terdapat di *al-lauh al-mahfûzh*. Al-Gazâlî menggambarannya sebagai berikut:

“Sesungguhnya setiap huruf dari kalâmullâh terdapat di *al-lauh al-mahfûzh* yang lebih agung (besar) dari gunung *Qâf*. seandainya seluruh malaikat berkumpul dalam satu huruf untuk memindahkannya niscaya mereka tidak akan mampu mengangkatnya hingga datangnya malaikat Israfil yang mengangkat dan memindahkannya atas izin Allah, bukan atas kekuatan dan kemampuannya...”¹²¹

Ungkapan al-Gazâlî seperti ini merupakan sebuah gambaran (*kinâyah*) yang menunjukkan kekayaan makna dan kandungan Al-Qur’an. Lebih lanjut pandangan al-Gazali tentang batin Al-Qur’an dapat dilihat dari penjelasan ‘Ali Kisâr saat menukil pernyataan al-Gazâlî sebagai berikut:

“Al-Qur’an yang ada di kedua tangan kita memiliki wujud lain di *al-lauh al-mahfûzh*, tidak sebagaimana wujud dalam mushaf yang berbentuk huruf, susunan kata, ayat-ayat dan surat-surat. Dalam *al-lauh al-mahfûzh* tersimpan ilmu ilahi yang bersifat tetap, yang menggambarkan hakikat Al-Qur’an yang berbentuk realitas-realitas berupa perkara ‘*ainiyah*. Sekiranya kita membandingkan Al-Qur’an yang ada di tangan kita dengan Al-Qur’an yang di *lauh al-mahfûzh*, maka seperti jasad dengan ruh; perumpamaan (*al-mitsâl*) dengan sesuatu yang diperumpamakan (*al-mutamatsil*). Al-Qur’an yang di lauh al-mahfûzh tidak berbentuk huruf yang tertulis dengan kata-kata.”¹²²

¹²⁰ Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, vol I..., hal. 293.

¹²¹ al-Gazâlî, *Ihyâ’*,..., hal. 280

¹²² Jawad ‘Ali Kisâr, *Fahm al-Qur’an*: Dirasah ‘ala Zhau’ al-Madrasah al-‘Irfaniyah, hal. 15. Al-Gazâlî, *Ihyâ’*,..., hal. 289. Kerwanto, *Mctode Tafsir Esocklektik*,..., hal. 220

Pandangan al-Gazâlî tersebut memiliki kesamaan dengan pandangan Thabâthabâ'i dalam tafsirnya '*al-Mîzân*'. Secara umum uraiannya sebagai berikut:

“Di balik apa yang kit abaca dan kita renungkan dari Al-Qur'an ada sesuatu yang dinamakan al-kitâb al-hakîm. ia bukan berupa kategori kata-kata dan makna-makna yang ditunjukkan oleh kata-kata tersebut. Ia merupakan hakikat takwil. Jiwa yang tidak suci pada diri kita yang menghalangi kita terhalang untuk menyentuh takwil tersebut.”¹²³

Yang dimaksud Thabâthabâ'i sebagai batin Al-Qur'an disini, bukanlah batin yang membatalkan (menghilangkan) zahirnya. Ia mengibaratkan batin Al-Qur'an seperti ruh manusia yang terdapat pada badan. Ruh itulah sebagai batin manusia yang memberikan kehidupan bagi badan.¹²⁴

Selanjutnya, bahwa takwil termasuk sesuatu yang urgen bagi al-Gazâlî. Prisma pemikirannya tentang takwil terbaca dari fungsi takwil sebagai penghubung antara pengetahuan zahir menuju pengetahuan bathiniyah. Untuk menembus batas-batas makna dalam teks, kemudian masuk dalam makna esensial harus menyeberangi makna zahir menuju inti melalui takwil. Proses penyeberangan makna zahir ke makna esensi merupakan takwil yang pertama dalam pandangan al-Gazâlî.¹²⁵

Menurut al-Gazâlî pengetahuan inderawi dan akal memiliki kebenaran yang tidak meyakinkan, karena panca indra sering menipu. Misalnya, banyangan pohon di dalam air kelihatan hidup dan bergerak. Demikian pula dengan akal, ketika seseorang bermimpi tentang sesuatu, maka akan merasa benar-benar terjadi, namun pada kenyataannya ketika terbangun, hal ini tidak dia temukan sama sekali. Karena itu, al-Gazâlî menggambarkan kehidupan dunia bagaikan orang tidur, nanti setelah mati, mereka baru terbangun dan sadar bahwa apa yang ada di dunia berupa mimpi.¹²⁶

Oleh karena itu, al-Gazâlî membagi pengetahuan kepada tiga tingkat, yaitu pengetahuan orang awam (menerima berita tanpa penyelidikan), pengetahuan kaum intelektual (menyelidiki kebenaran berita dan menganalisis kemudian menyimpulkan), dan pengetahuan kaum sufi (mendengar berita, langsung mendatangi dan meyakinkan) yang berbasis intuitif. Pengetahuan yang ketiga inilah yang paling valid menurut al-Gazâlî,

¹²³ Thabâthabâ'i, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'an*, Beirut: Bait al-Katib li at-Thiba'ah wa an-Nasyr, 1999, hal. 54

¹²⁴ Thabâthabâ'i, *asy-Syi'ah fî al-Islam*, Beirut: Bait al-Katib, 1999, cet. 1, hal. 83.

¹²⁵ Nashr Hâmid Abû Zaid, *Mafhûm al-Nash Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'an...*, hal. 340.

¹²⁶ 'Abd al-Razâk al-Kailânî, *Min Mawâkil al-Muslimîn*, Cct. I; T.pt: Dâr al-Nafâ'is, 1994, hal. 218-221.

pengetahuan seperti inilah yang disebut dengan makrifat. Makrifat dalam pengertian Al-Gazâlî adalah seperti pengetahuan yang dijalani para sufi.

Corak sufistik yang dirintis dan dielaborasi Al-Gazâlî adalah berusaha meleburkan dimensi kalam, filsafat, fikih dalam suatu bentuk keseimbangan secara totalitas yang tercermin dalam *imân*, *Islâm* dan *ihsân*.¹²⁷ Selanjutnya, tasawuf al-Gazâlî membawa faham makrifat. Dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Gazâlî menegaskan bahwa perjalanan menuju Allah swt., berisi *al-maqâmât* dan *al-aḥwâl*. Oleh karena itu, urutan isi *Ihyâ'* sengaja diatur sedemikian rupa untuk menggambarkan bahwa perjalanan menuju Allah harus dimulai dari yang bersifat zahiriyyah, baru kemudian meningkat kepada aspek-aspek yang bersifat bathiniyyah.¹²⁸

Dalam *al-Munqidz min al-Dhalâl*, al-Gazâlî menyatakan *al-'ilm al-yaqîn*, yaitu terungkapnya sesuatu dengan jelas, sehingga tidak ada lagi ruang untuk ragu-ragu dan tidak mungkin salah (*kasyaf*). Di sisi lain, ia mengatakan bahwa makrifat adalah mengetahui rahasia Allah swt. dan peraturan-peraturan segala sesuatu yang ada.¹²⁹ Sarana makrifat seorang sufi adalah *qalb*, bukan perasaan dan akal budi. Dalam konsepsi ini, *qalb* bukan segumpal daging, tapi percikan ruhaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia. Jadi *qalb* dalam hal ini berarti aspek ruhani. Makrifat dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih. *Qalb* bagaikan cerminan, dan ilmu adalah pantulan gambar realitas yang termuat di dalamnya.¹³⁰

Dalam *al-Munqidz*, al-Gazâlî kembali menjelaskan gambaran suatu sisi epistemologi pengetahuan manusia secara umum berdasarkan perkembangan atau fase yang dilalui manusia sebagai berikut:

Manusia dilahirkan dalam keadaan kosong dari ilmu pengetahuan Tentang segala macam yang wujud. Mula-mula Tuhan menciptakan di dalam dirinya kekuatan indera untuk memperoleh pengetahuan yang bisa dicapainya dengan indera tersebut. Dalam fase kedua, diciptakan pula oleh Tuhan kekuatan *tamy'z*, yaitu kemampuan untuk membeda-bedakan se hingga manusia bisa memperoleh pengetahuan yang bisa dicapai indera, selanjutnya dalam fase ketiga manusia diberi Tuhan akal yang berkemampuan yang tidak bisa diperoleh dalam fase-fase sebelumnya. Sesudahnya fase ini, manusia diberi plus oleh Tuhan sesuatu lewat mata hatinya untuk bisa mengetahui *al-aḥwâl* yang tak bisa dicapai oleh akal

¹²⁷ John L. Esposito, *The Oxford Ensiklopedi of The Modern Islamic World* Vol. 4, New York Oxford: Universitas Press, 1995, hal. 107.

¹²⁸ A. Rivai Siregar, *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neo Sufisme...*, hal. 84.

¹²⁹ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *al-Munqidz min al-Dhalâl...*, hal. 17.

¹³⁰ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, ..., hal. 17. Lihat pula M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Gazālî ...*, hal. 25.

dalam fase-fase sebelumnya. Fase inilah yang disebut *nubuwwah* (kenabian).¹³¹

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa pada fase ketiga, yang berperan dalam diri manusia untuk memperoleh pengetahuan adalah akal, sedangkan dalam fase keempat yang berperan adalah mata hati (*al-bashîrah*). Dalam “*Ihyâ’*”, dijelaskan bahwa *al'aql* (akal), *al-qalb* (hati) di samping mempunyai pengertian material yang sama, yaitu sebagai hakekat manusia yang berupa sesuatu yang halus (*lathîfah*), bersifat immaterial (*rûhaniyah*), yang berasal dari Tuhan (*rabbaniyah*) berfungsi untuk mengetahui berbagai pengetahuan bagi manusia. *Al-qalb*, adalah tempat bersemayam ilmu pengetahuan yang diperoleh manusia (*maḥal al-'ilm*). Dengan akal, manusia memperoleh pengetahuan yang bersifat teoretis (*nazhari*) melalui penalaran, sedangkan dengan *al-bashîrah* (mata hati), manusia memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan setelah terjadi *kasyf*, terbukanya hijab antara mata hati dan *lauḥ al-mahfûzh*.¹³²

Tabel 1. 10. Ragam Teori Tentang Makna Batin Al-Qur'an

Teori Tentang Makna Batin	Tokoh-Tokoh Penggagas	Implikasi
Batin sebagai makna konseptual (<i>al-ma'ârafî al-mafhûmî</i>)	Ath-Thûsî, Hâdi Ma'rifah, dll.	Batin merupakan kategori konseptual yang terdapat di benak kita. Analisis rasional dan kebahasaan merupakan salah satu jalan menuju batin al-Qur'an.
Batin sebagai realitas sksternal (<i>al-wujûdî al-mishdâqî</i>)	Al-Gazâlî, Ibnu 'Arabi, Mullâ Sadra, dan Thabâthabâ'i, dll	Batin sebagai kategori hakikat-hakikat wujud eksternal. Berawal dari aspek zahir dan analisis rasional, kemudian jika hendak menggali kandungan selanjutnya, maka tidak ada jalan lain kecuali melalui penyucian jiwa

¹³¹ Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *al-Munqidz min al-Dhalāl...*, hal. 333.

¹³² Abû Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn...*, hal. 5-8.

	(thahârah al-qalb).
--	---------------------

Jadi, baik pandangan pertama (*al-ma'arafi al-mafhûmi*) maupun kedua (*al-wujûdî al-mishdâqî*), tetap menganggap bahwa batin Al-Qur'an memiliki tingkatan-tingkatan makna. Letak perbedaan terdapat pada kategorinya. Jika yang pertama menganggap batin merupakan kategori konseptual yang terdapat di benak kita, sedangkan yang kedua menganggap batin sebagai kategori hakikat-hakikat wujud eksternal-nya. Perbedaan teori tersebut berangkat dari perbedaan teori tentang hakikat Al-Qur'an.¹³³

Epistemologi penafsiran sufistik al-Gazâlî sebagaimana telah dijelaskan di atas, juga telah ditemukan dalam Al-Qur'an bahwa perolehan pengetahuan (ilmu) bisa dengan membaca, ilmu langsung (*ladunni*), dan ilmu yang diajarkan langsung oleh Allah swt. bagi orang yang takut dan bersungguh-sungguh.

Pertama, perolehan ilmu dengan metode membaca (*iqra'*),¹³⁴ terulang dua kali dalam Surat al-'Alaq/96: 1-5.

أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾
 الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya. (al-'Alaq/96: 1-5.)

Kedua, perolehan ilmu tanpa membaca. Surat al-Kahfi/18: 65.

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا



Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami. (Surat al-Kahfi/18: 65.)

Ilmu *ladunni* yang disebutkan ayat tersebut, tidak diperoleh melalui membaca, akan tetapi merupakan ilmu limpahan dari Allah SWT. .

¹³³ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik,...*, hal. 223

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim; Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Fridaya, 1997, hal. 93.

Hal ini terinterpretasi dalam kalimat "Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami".

Ketiga, diajarkan langsung oleh Allah swt. bagi orang yang takwa dan bersungguh-sungguh. Surat al-Baqarah/2: 282.

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

... Dan takutlah kepada Allah niscaya Allah akan mengajari kalian dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.(al-Baqarah/2: 282)

Ayat lain yang senada dengan itu adalah Surat al-'Ankabût/29: 69.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَهْدِيْنَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ ﴿٦٩﴾

Dan orang-orang yang berjuang di jalan kami (berjihad dan mendakwahkan agama) maka akan kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami (jalan-jalan petunjuk). Dan sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang ihsan (muhsinin). (al-'Ankabût/29: 69.)

Abd. Muin Salim dalam hal ini, telah menjelaskan bahwa ayat tersebut, mengandung pengertian tentang adanya 3 macam perolehan pengetahuan yaitu pengetahuan rasa ('*ilm syu'ûri*'), yaitu pengetahuan yang diperoleh seseorang berdasarkan potensi rohani. Pengetahuan indera ('*ilm kasbi*'), yaitu pengetahuan yang diperoleh manusia bersumber dari luar dirinya melalui pengalaman hidup ataupun dengan usaha yang disengaja. Pengetahuan limpahan ('*ilm wahabi*'), yaitu pengetahuan yang diperoleh manusia bersumber dari luar dirinya sebagai pemberian Tuhan kepadanya, Misalnya pengetahuan berupa ilham atau berupa wahyu.¹³⁵

Ketiga macam perolehan ilmu tersebut, masing-masing memiliki metode tertentu untuk mencapai tujuannya. '*Ilm kasbi*' atau pengetahuan olahan mempunyai metode tertentu untuk mencapai tujuannya, dan dalam hal ini cara yang paling tepat adalah melalui proses pendidikan. Sedangkan '*ilm wahabi*' atau pengetahuan limpahan, untuk memperolehnya harus dengan mensucikan hati, misalnya melalui dunia tasaw. uf. '*Ilm syu'ûru*' atau pengetahuan rasa, cara memperolehnya adalah menggunakan potensi *insting* (rasa) untuk memahami dirinya sendiri.¹³⁶

Selain itu, dikenal pula epistemologi dalam pemikiran khas Arab yaitu; *bayânî*, *burhânî* dan *'irfânî*. *Bayânî* adalah didasarkan atas otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung. *Burhânî* adalah aktivitas berfikir untuk menetapkan kebenaran melalui metode penyimpulan (*al-*

¹³⁵ Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu...*, hal. 10-11.

¹³⁶ <http://irwanmasduqi.blogspot.com/>, [Irwan Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis] di akses 4/7/2020.

istintaj), dengan menghubungkan premis tersebut dengan premis yang lain yang oleh nalar dibenarkan atau telah terbukti kebenarannya.¹³⁷

Sementara *'irfānī* yaitu pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakekat oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kasyf*) setelah adanya olah ruhani (*riyādhah*) yang dilakukan atas dasar cinta (*mahabbah*).¹³⁸ Sasaran atau objek sentral *'irfānī* adalah aspek batin syariat yang ada di balik teks. Pengetahuan *'irfānī* tidak didasarkan atas teks, tetapi pada *kasyf*, yakni tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan, dengan kesucian hati, maka Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya, kemudian terkonsep dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain.

Berdasarkan uraian tersebut, menunjukkan adanya beberapa dalil yang memberikan indikasi adanya perolehan pengetahuan langsung dari Allah swt. Hal ini kemudian menjadi alasan bagi kaum sufi bahwa epistemologi pengetahuan bukan saja diperoleh dari belajar (ilmu zahir), akan tetapi bisa diperoleh langsung dari Allah swt. dengan beberapa persyaratan atau setelah melalui proses tertentu seperti zuhud. Epistemologi inilah yang menjadi landasan kaum sufi dalam memberi penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, hingga menjadi suatu produk tafsir yang populer dengan istilah tafsir sufistik yang menggunakan potensi intuisi (batin) sebagai sumber pengetahuan.

Selain itu, bahwa uraian tersebut telah memberi pemahaman bahwa ada beberapa cara atau jalan untuk mendapatkan pengetahuan atau pengajaran langsung dari Allah swt. *Pertama*, yaitu melalui cara belajar dengan guru. *Kedua*, takut kepada Allah dan mengamalkan ilmu yang diketahui, *Ketiga* yaitu ilmu limpahan (*ladunni*).

Berdasarkan uraian di atas, banyak ulama yang telah memuji kapasitas keilmuan al-Gazâlî dalam berbagai bidang ilmu dan kontribusinya dalam dialektika pemikiran keislaman. Namun demikian, tidak sedikit ulama yang mengkritik bahkan menghujatnya lewat pikiran-pikiran filsafat dan tasawufnya. Dalam bidang tasawuf terdapat beberapa ulama yang sangat kritis terhadap hasil pemikiran dan penafsiran al-Gazâlî terhadap teks-teks agama yang menggunakan epistemologi intuitif yang dianggap bersifat subyektif.

Sehubungan dengan itu, di antara ulama yang sangat kritis terhadap epistemologi tasawuf al-Gazâlî adalah al-Tharthûsyî.¹³⁹ Ia menuduh al-

¹³⁷ <http://irwanmasduqi.blogspot.com/>, di akses 4/7/2020.

¹³⁸ Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, Caravan Books, 1991, hal. 177.

¹³⁹ al-Tharthûsyî adalah Muḥammad bin Muḥammad Abû Bakar al-Tharthûsyî, penduduk al-Tharthûsyah wilayah Utara Andalusia, pengikut Mazhab Imam Malik. Lahir tahun 451-520 H. Memiliki karya besar seperti kitab *Sirāj al-Mulûk*, dan *al-Ta'liqāt fī al-*

Gazâlî sebagai orang yang sudah meninggalkan ilmu pengetahuan, karena ia sudah masuk ke dalam dunia ilmu-ilmu *khawâthir* (rahasia lintasan hati) yaitu terperosok ke dalam ilmu was-was setan dan menjadikannya sumber pengetahuan yang dianggapnya pengetahuan paling benar. Kesimpulan beliau bahwa Al-Gazâlî tidak mengerti tentang hakekat ilmu tasawuf.¹⁴⁰

Selain al-Tharthûsyî yang melakukan kritik keras terhadap al-Gazâlî adalah ‘Abdullâh al-Mazaraî, Ia mengemukakan dalam kritiknya terhadap kitab *“Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn”* bahwa kitab tersebut banyak memuat Hadis-Hadis *dhaif*, bahkan Hadis-Hadis palsu, dan pernyataan al-Gazâlî tentang ilmu makna (*bathin*) sebagai ilmu yang tidak semua orang bisa memperolehnya, dianggapnya sebagai bias dari ilmu filsafat yang pernah ia pelajari.

Ibn al-Jauzî sebagai seorang ḥâfiz, ahli sejarah dan fikih (w. 597 H), juga telah melakukan kritik tajam kepada al-Gazâlî dalam banyak hal, bahkan ia menulis salah satu kitab yang berjudul *“talbîs al-iblis”* yang di dalamnya banyak kritikan yang diarahkan kepada al-Gazâlî. Ia sangat mengecam kehidupan sufi (zuhud) yang dijalani al-Gazâlî yang irrasional, hingga sampai pada penyiksaan jiwa yakni melepaskan semua kehidupan dunia, sedangkan Rasulullâh saw. sebagai Nabi tidak melakukan hal seperti itu. Kritiknya ini berujung pada sebuah pernyataan “alangkah murahnya Al-Gazâlî menjual fikih dengan tasawuf”. Kritikkannya terhadap kitab *“Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn”* dituduh memuat banyak Hadis dha’if dan lepas dari hukum-hukum fikih.¹⁴¹

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa ada sebagian ulama yang memberi kritikan pedas kepada al-Gazâlî khususnya terhadap epistemologi tasawuf yang berbasis intuitif yang dianggap keluar dari epistemologi tafsir yang digunakan oleh para ulama salaf.

Namun mayoritas ulama ahli Al-Qur’an dan para ahli Hadis justru melegitimasi epistemologi sang Imam al-Gazâlî, sebagaimana komentar Al-al-Nawawî,¹⁴² *“hampir Kitab Ihyâ’ seperti Al-Qur’an”*.¹⁴³ Al-‘Iraqî¹⁴⁴ seorang

Khilāfiah. Lihat Yûsuf al-Qarādhawî, *Al-Gazālî baina Mādihi wa Nāqidīhi...*, hal. 176. terj. Ahmad Satori Ismail, *Pro Kontra Pemikiran al-Ghazali*, Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1997, hal. 176.

¹⁴⁰ Yûsuf al-Qarādhawî, *Al-Gazālî baina Mādihi wa Nāqidīhi...*, hal. 176.

¹⁴¹ Yûsuf al-Qarādhawî, *Al-Gazālî baina Mādihi wa Nāqidīhi...*, hal. 182-183.

¹⁴² Nama lengkap beliau adalah al-Al-al-‘allāmah Abû Zakaria Muhyiddîn bin Syaraf al-Nawawî, salah seorang ulama besar mazhab Syafi’i dan pakar hadis. Karyanya sangat banyak, antara lain *al-Majmû’ Syarh al-Muhadzdzab*, *al-Minhāj Syarh Shahîh Muslim*, *Riyādh al-Shālihîn*, dan lain-lain. Beliau lahir di desa Nawa, dekat kota Damaskus, pada tahun 631 H dan wafat tahun 676 H. Lihat Al- Nawawî, *al-Adzkār al-Nawawiyah*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2004) hal. 7

¹⁴³ Abd al-Qādir al-‘Idrûs, *Ta’rîf al-Ahyā’ bi Fadhāil al-Ihyā’*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2013, hal. 383

hafidz al-Hadits sangat memuji terhadap kapasitas al-Gazâlî dan karyanya “Ihyâ”, beliau menyatakan bahwa kitab “*Ihyâ*” merupakan salah satu kitab yang paling agung dalam dunia Islam dalam konteks halal dan haram, kitab ini menggabungkan antara zhahir hukum-hukum dan rahasia-rahasianya.¹⁴⁵ Bahkan al-imam al-Habib ‘Abdullah al-‘Idrûs tâj al-‘Arifin dan Qutb al-Auliâ’¹⁴⁶ menyatakan: “Aku telah meneliti kitab “*Ihyâ*” selama bertahun-tahun setiap pasal dan huruf demi hurufnya, aku terus mengulang-ulang dan menghayatinya maka nampaklah bagiku setiap kali aku mengulang kembali maka aku mendapatkan ilmu-ilmu dan rahasia-rahasia yang sangat besar manfaatnya.”¹⁴⁷

Dari uraian di atas sebagai seorang manusia maka al-Gazâlî tidak terlepas dari pro dan kontra, namun menurut mayoritas ulama *Sunni*, beliau dijadikan menjadi *hujjah al-Islam* (rujukan Islam) berdasarkan kapasitas dan otoritas beliau dalam penguasaan keilmuan Islam.

F. *Manhaj* Al-Gazâlî dalam Tafsir

a. *Manhaj* Al-Gazâlî dalam *tafsir bi al-ma’ tsûr*

1. Tafsir al-Qur’an dengan Al-Qur’an

Bagi siapapun yang mau merenungkan dan mengkaji tentang ayat-ayat Al-Qur’an niscaya akan mendapati bahwa ayat-ayat suci tersebut mengandung pembahasan kalimat yang *muthlak* dan *taqyîd*, umum dan khusus, global dan terperinci. Oleh sebab ini, siapapun yang menghendaki untuk menafsirkan ayat Al-Qur’an maka sudah menjadi syarat mutlak bagi mufasir untuk menguasai ilmu kaidah tafsir. Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa;

“Sesungguhnya metode yang paling utama dalam menafsirkan ayat Al-Qur’an ialah dengan ayat Al-Qur’an juga, karena terkadang ada beberapa ayat yang secara global sudah diperinci oleh ayat yang lain di surat yang lain, terkadang bisa juga dalam sebuah ayat tidak ada penjelasannya namun dalam ayat lain terdapat uraian penjelasannya.”¹⁴⁸

¹⁴⁴ Nama lengkap beliau adalah Abdurrahîm bin Huscin bin Abdurrahmân al-Kurđî al-‘Iraqî, beliau diberi gelar Zainuddîn. Lahir tahun 725 H dan wafat tahun 806 H. Beliau adalah ahli hadis di zamannya, melakukan takhrîj hadis-hadis yang ada di dalam kitab “*Ihyâ*”. Lihat al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2002, hal. 6

¹⁴⁵ Abd al-Qâdir al-‘Idrûs, *Ta’rîf al-Ahyâ’ bi Fadhâil al-Ihyâ’*, Beirut: Dâr al-Minhâj, 2013, hal. 382

¹⁴⁶ Nama lengkap beliau adalah al-Al- al-Habîb Abdullah al-‘Idrûs bin Abû Bakar al-Sakrân bin Abdurrahmân al-Saqqâf. Lahir di kota Tarim tahun 811 H dan wafat tahun 865 H di usia 54 tahun. Lihat Habib Ahmad bin Zain al-Habsyi, *al-Maslak al-Sawî Syarh al-Masyra’ al-Rawî*, Mesir: Dâr Maqâm al-Al- Ahmad, 2010, hal 22

¹⁴⁷ Abd al-Qâdir al-‘Idrûs, *Ta’rîf al-Ahyâ’ bi Fadhâil al-Ihyâ’*, Beirut: Dâr al-Minhâj, 2013, hal. 383

¹⁴⁸ Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*,... hal.60

Adapun al-Gazâlî di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an beliau tidak pernah lepas dari metode ini yakni tafsir ayat dengan ayat. Makanya penulis sering melihat penafsiran Al-Gazâlî tentang Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, sebagai contoh firman Allah swt. dalam surat al-An'âm/6 :75

وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ



Beliau berkata, “yang dimaksud dalam penglihatan disini bukanlah penglihatan inderawi, namun penghilatan non inderawi (*bashîrah*) karena kalau dimaknai dengan penglihatan inderawi maka semua manusia juga diberi penglihatan inderawi. Jadi di antara mukjizat Nabi Ibrahim as. ialah diberikan penglihatan *bashîrah* sebagai anugerah yang besar dari Allah swt. yang tidak diberikan kepada manusia umumnya.

Ayat di atas diberi penjelasan dengan ayat lainnya yaitu Surat al-Hajj/22 :46 dan Surat al-Isrâ/ :72

فَإِنَّمَا لَا تَعْمَىٰ الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَىٰ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

...*Sesungguhnya mereka tidaklah buta mata penglihatannya, tetapi buta mata hatinya yang ada dalam dada* (al-Hajj/22: 46)

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾

Dan sesiapa pada masalah ini buta mata hatinya maka ia di akhirat kelak akan buta dan mendapati jalan tersesat (al-Isrâ/ 17: 72)¹⁴⁹

Tafsir beliau antara ayat dengan ayat yang lainnya, Firman Allah swt. dalam Surat al-Jâtsiyah/45 :29

هٰذَا كِتٰبُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ ۗ اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٩﴾

(Allah berfirman): "*Inilah Kitab (catatan) kami yang menuturkan kepadamu dengan benar. Sesungguhnya kami Telah menyuruh mencatat apa yang Telah kamu kerjakan*". (al-Jâtsiyah/45 :29)

Menurut beliau “Kitab (Al-Qur'an) tidak memiliki alat redaksi dan alat isyarat seperti makhluk, akan tetapi maksudnya Kitab ini mengandung semua segala sesuatunya dan mencakup segala alam raya serta menguasai semua hal tentang ciptaan-Nya. Sebagaimana surat al-An'âm/6 : 38 dan 59

... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾

¹⁴⁹ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, Qāhirah, Dār al-Hadīts, 2018, ,hal. 28

... tiadalah kami alpakkan sesuatupun dalam Al-Kitab, Kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan. (al-An'âm/6 : 38)

وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾

...dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam Kitab yang nyata. (al-An'âm/6 : 59)

Penafsiran Al-Gazâli antar ayat lainnya ialah Firman Allah swt. dalam Surat al-Qalam/68 :44;

سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٤﴾

...nanti kami akan menarik mereka dengan berangsur-angsur (ke arah kebinasaan) dari arah yang tidak mereka ketahui, (al-Qalam/68 :44)

Maksud ayat ini ialah “setiap kali orang-orang kafir yang telah tertutup hatinya melakukan dosa maka Allah tambahkan nikmat bagi mereka agar supaya mereka semakin berada dalam tipu daya dan semakin banyak berbuat dosa. Penjelasannya ialah dalam Surat Âli ‘Imrân/ :178

... إِنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ لِيُزِدَادُوا إِثْمًا وَهُمْ وَعَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٧٨﴾

... Sesungguhnya kami memberi tangguh kepada mereka hanyalah supaya bertambah-tambah dosa mereka; dan bagi mereka azab yang menghinakan. (Âli ‘Imrân/ :178)

Beliau juga mentafsirkan Surat Thâhâ/ 19: 50

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾

Musa berkata: "Tuhan kami ialah (Tuhan) yang Telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, Kemudian memberinya petunjuk (Thâhâ/ 19: 50)

Melalui ayat ini, Sang imam memberi penjelasan bahwa yang dimaksud sifat Allah “*al-Hâdi*” ialah yang senantiasa memberi petunjuk kepada semua ciptaan-Nya, maksudnya: memberikan akal, instink (naluri) dan kodrat alamiah untuk kelanjutan hidupnya masing-masing.

Untuk hamba *khawwash* (pilihan), Allah memberi petunjuk untuk mengenal Zat-Nya sehingga hamba pilihan ini bisa menyaksikan Zat Allah dengan petunjuk dari-Nya. Untuk hamba ‘*awam* (umum) Allah memberikan petunjuk melalui ciptaan-Nya sehingga mereka bisa menyaksikan kekuasaan Allah lewat ciptaan-Nya. Allah pula memberikan petunjuk kepada seluruh makhluk agar mereka bisa memenuhi kebutuhannya, seumpama anak bayi diberikan petunjuk oleh Allah agar mampu menyusu kepada ibunya sewaktu baru dilahirkan. Seperti itu pula diberikan insting kepada bayi unggas agar

bisa memakan biji ketika baru lahir. Allah juga memberikan insting kepada lebah agar membuat sarang segi enam karena persegi ini paling cocok untuk badan dan keadaan lebah. Itulah yang digambarkan Surat al-A'lâ/87 :3

وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ

Dan yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk, (al-A'lâ/87 :3)

Demikian pula al-Gazâli tidak meninggalkan isyarat ayat yang sesuai dengan *uslûb* (gaya bahasa), *nazham* (susunan kata) dan makna. Dalam Surat Âli 'Imrân/3 : 185

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ...

... setiap jiwa pasti akan merasakan kematian (Âli 'Imrân/3 : 185)

Beliau memberikan komentar ayat ayat ini, “kalimat “maut” di dalam Al-Qur’an terdapat tiga tempat yaitu dalam Surat Âli 'Imrân/3 : 185, Surat al-Anbiyâ/21 :35, Surat al-'Ankabût/29 :57, berarti maksud ayat ini ialah tiga kematian dalam tiga dimensi berbeda, dan bahwa semua makhluk dalam tiga ruang dimensi tersebut akan mendapatkan kematian. *Pertama*, makhluk yang menempati alam dunia ini pasti akan mati. *Kedua*, makhluk yang menempati alam *malakût* (alam malaikat biasa) pasti akan mati. *Ketiga*, makhluk yang menempati alam *jabarût* (alam malaikat pilihan) pasti akan mati.¹⁵⁰

2. Tafsir Al-Qur'an dengan Hadits Nabawi

Tidak ada perbedaan pendapat ulama bahwa Hadits Nabawi merupakan metode perantara terbaik untuk memahami kandungan ayat Al-Qur'an setelah tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an itu sendiri. Firman Allah swt. dalam Surat al-Nahl/16 : 44 yang berbunyi;

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ

Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. dan kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang Telah diturunkan kepada mereka¹⁵¹ dan supaya mereka memikirkan, (al-Nahl/16 : 44)

¹⁵⁰ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī* ...,hal. 30

¹⁵¹ Yakni: perintah-perintah, larangan-larangan, aturan dan lain-lain yang terdapat dalam Al Quran.

Ayat suci ini sangat jelas sebagai bukti bahwa Nabi Muhammad saw. memiliki tugas untuk menjelaskan dan menerangkan Al-Qur'an sampai benar-benar dipahami sebagaimana mestinya dan supaya diamankan dengan penjelasan Nabi tersebut. Bahkan Imam al-Syafi'i menegaskan bahwa "setiap apapun perkara yang diputuskan oleh Rasulullah saw. itu semuanya merupakan pemahaman dari Al-Qur'an."¹⁵² Sebagaimana Firman Allah swt. dalam Surat al-Nahl/ 16: 64

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً

لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾

Dan kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'an) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman. (al-Nahl/ 16: 64)

Oleh sebab itu Rasulullah saw. bersabda:

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ (رواه أحمد وأبو داود من حديث مقدم بن معد يكرب)¹⁵³

Ketahuiilah sesungguhnya aku diberikan Al-Qur'an kepadaku dan disertai dengan Al-Sunnah (HR. Ahmad dan Abu Dawud dari Miqdam)

Kitab *Ihyâ'* ini sangat banyak memuat Hadits Nabawi sebagai penjelasan dari penafsiran al-Gazâlî dan menjelaskan tentang hukum-hukum yang terkandung dalam ayat suci Al-Qur'an. Namun ada beberapa ulama yang mengkritik beliau seperti Ibnu Taimiyah dan muridnya Ibnu al-Qayyim karena menganggap bahwa beliau tidak kompeten di bidang Hadits, sebab al-Gazâlî pernah mengatakan bahwa "perbekalanku di dalam ilmu Hadits sangat minim".¹⁵⁴ Redaksi ini dipergunakan oleh al-Jauzî untuk menolak seluruh isi dari kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dengan menulis karya kitab yang berjudul *I'lâm al-Ahyâ bi Aglâth al-Ihyâ'* karena menurut al-Jauzî bahwa al-Gazâlî bukan ahli Hadits jadi tidak layak untuk mengutip beberapa hadits di dalam kitab *Ihyâ'*. Seperti ini pula pernah terjadi di Negeri Maghrib ada banyak ulama fikih di antaranya al-Qâdhî 'Iyâdh mengingkari isi dari Hadits-hadits yang terdapat dalam kitab *Ihyâ'* bahkan mereka memfatwakan untuk membakar kitab *Ihyâ'* dimana saja ditemukan.¹⁵⁵

¹⁵² Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*,... hal. 61

¹⁵³ Ahmad bin Hambal, *al-Musnad*, Qahirah: Dar al-Hadits, 2014. no. 131, Abu Dawud, *al-Sunan*, no. 4604. *Shahîh al-Jâmi'* no. 2643

¹⁵⁴ بضاعتي في الحديث مزجة أي قليلة

¹⁵⁵ Murtadha al-Zabidî, *Ithâf*... Vol. I, hal. 38

Tuduhan di atas tidak benar adanya karena bukti lain membuktikan bahwa al-Gazâlî tidak ceroboh di dalam memasukkan Hadits-hadits dalam kitab Ihyâ tersebut. Hal ini dipertegas oleh banyak ulama *muhadditsin* antara lain al-Hafidz al-‘Irâqî sudah meneliti seluruh Hadits-hadits yang berjumlah 5.600 buah dengan redaksi pengulangan, tanpa pengulangan berjumlah 3.800 buah terdapat dalam kitab Ihyâ, penelitian beliau ini menghasilkan kesimpulan bahwa tidak ada hadits palsu di dalam kitab Ihyâ, hanya saja memang terdapat beberapa hadits *dha’if* (lemah), namun beliau tidak mengklaim bahwa ada hadits palsu dalam kitab Ihyâ, hanya saja masih ada 200 buah hadits yang tidak beliau dapatkan asal usulnya. Penelitian al-‘Irâqî ini berjudul *al-Mugnî ‘an Hamli al-Asfâr fî Takhrîj mâ fî al-Ihyâ min al-Akhhâr*.

Kemudian Ibnu Qutl al-Bughâ ulama bermazhab Hanafî meneliti hadits-hadits yang tidak ditemukan oleh al-‘Iraqî dan beliau menemukan asal asul referensinya. Setelah itu pula al-Al- Murtadha al-Zabidî yang bergelar “penutup para *muhaddits* dan *huffadz*” beliau menjelaskan bahwa asal usul hadits dalam kitab *Ihyâ* yang tidak ditemukan al-Subki, Al-‘Iraqî, dan Ibn Qutl saya temukan buktinya dalam berbagai kitab Hadits.

Terakhir Syekh al-Duktur Anas al-Syafrawî dari Syiria juga meneliti dan mentahqiq Hadits-hadits dalam kitab Ihyâ, dengan kesimpulan bahwa kisaran 2.000 hadits dalam kitab Ihyâ ini terdapat di dalam kitab *Shahîh Bukhârî Muslim*, kebanyakan hadits yang lain terdapat dalam kitab-kitab *Sunan* yang empat, sisanya terdapat dalam kitab *Shahih* Ibnu Hibban, *Musnad* Al- Ahmad, tetapi keseluruhannya diambil dari beberapa risalah Al-Abî Dunya (w. 281 H). Al-Gazâlî mengambil risalah tersebut lalu menyalin kebanyakan hadits tersebut kemudian memasukkan hadits-hadits tersebut ke dalam kitab Ihyâ.

Lebih lanjut Syekh Anas menjelaskan secara detail bahwa kitab al-Ilm bab pertama dalam kitab Ihyâ kebanyakan materi haditsnya diambil dari kitab *Jâmi’ Bayân al-‘Ilmi wa fahdlihi* karya ‘Abd al-Barr (w. 463 H). Al-Gazâlî juga menukil dari kitab *Tahdzîb al-Asrâr* karya Abd al-Malik al-Kharkûsyî (w. 406 H). Al-Gazâlî juga menukil kitab *Qût al-Qulûb* karya Abu Thâlib al-Makkî (w. 373 H). Beliau juga menukil dari kitab *Sirr al-Asrâr* karya Hârits al-Muhâsibî. Kesimpulan beliau setelah meneliti 5.600 buah hadits yang ada dalam kitab Ihyâ semuanya memiliki referensi yang jelas, hanya tertinggal sisa 20 hadits yang tidak beliau dapatkan rujukan sumbernya.¹⁵⁶

Dengan demikian tuduhan bahwa al-Gazâlî tidak ahli hadits merupakan tuduhan yang keliru karena sudah dibuktikan oleh banyaknya

¹⁵⁶ Anas al-Syafrawî, *Tahqiq kitāb Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*. Lebanon, Dār al-Kotob al-Ilmiyyah, 2016, hal. 4

peneliti yang mendalami hadits-hadits dalam kitab *Ihyâ*. Untuk lebih jelasnya penulis akan memberikan beberapa buah contoh hadits sahih, hasan, dha'if yang menjadi tafsir dari ayat Al-Qur'an yang ada dalam kitab *Ihyâ*.

a. Hadits Shahih/*muttafaq 'alaih*

Firman Allah swt. dalam Surat al'A'râf/7 :56

... إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

... *Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.* (al'A'râf/7 :56)

Al-Gazâlî memberi penjelasan terhadap ayat ini, “Allah SWT. memberikan informasi bahwa rahmat Allah SWT. itu sangat dekat dengan orang *muhsinin* (orang-orang baik), telah bersabda Rasulullah SAW. :

الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ¹⁵⁷

Ihsan adalah menyembah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya (HR Bukhari Muslim dari Umar ra)

Hadits ini menurut beliau memberi penjelasan bahwa rahmat Allah itu jauh dari orang-orang yang tidak baik.

Selanjutnya tafsir al-Gazâlî yang menggunakan hadits sahih ialah Firman Allah swt. dalam Surat Yûnus/ :26

﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...﴾

Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya... (Yûnus/10 :26)

Menurut al-Gazâlî maksud kalimat *ziyâdah* disini ialah memandang kepada Zat Allah swt., ini merupakan nikmat terbesar yang diberikan untuk orang-orang pilihan dalam surge yang mana nikmat ini bisa melupakan dengan nikmat bersenang-senang lainnya dalam surga. Inilah pendapat yang benar bahwasanya melihat wujud Zat Allah sangat mungkin di akhirat kelak berdasarkan dalil yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadits.¹⁵⁸

b. Hadits hasan

Firman Allah swt. dalam Surat Âli 'Imrân/3 :97

... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ...

¹⁵⁷ Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî, kitab Iman*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010, hal. 50. Muslim, *Shahih Muslim, kitab Iman*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010, hal. 1

¹⁵⁸ Muhammad al-Rihānī, *Tafsîr Al-Gazâlî*, ..., hal. 32

... mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah... (Âli 'Imrân/3 :97)

Al-Gazâlî berkata dan mengutip hadits Rasulullah SAW.

سئل النبي عن الإستطاعة فقال : الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ¹⁵⁹

Rasulullah pernah ditanya tentang makna *istithâ'ah* (kesanggupan), lalu beliau menjawab “perbekalan dan transportasi” (HR Al- Tirmidzi)

c. Hadits *dha'if*

Ketika Surat Âli 'Imrân/3 :191 turun

... رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِيلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

... "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, Maka peliharalah kami dari siksa neraka. (Âli 'Imrân/3 :191)

Al-Gazâlî memberikan tafsir ayat ini dengan kutipan hadits Rasulullah saw. yang berbunyi:

نَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاءِ وَقَرَأَ قَوْلَهُ " ... رَبَّنَا مَا

خَلَقْتَ هَذَا بَطِيلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ " ثُمَّ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ : وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ¹⁶⁰ أَيُّ أَنْ يَقْرَأَ وَيَتْرُكَ التَّأْمُلَ (أَخْرَجَهُ الثَّعْلَبِيُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ)

Rasulullah SAW. memandang kea rah langit sambil membaca ayat ... "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, Maka peliharalah kami dari siksa neraka. (Âli 'Imrân/3 :191). Kemudian beliau bersabda “celaka bagi orang yang membaca ayat ini yakni membacanya tanpa mentadabburi (HR Al-Tsa'labi dari Ibnu 'Abbas)

Dan pada tafsir Surat al-Nisâ/ 4:123

... مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا مُجْزِئًا بِهِ ...

... barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu... (al-Nisâ/ 4:123)

Ketika turun ayat ini maka Sahabat Abu Bakar ra, bertanya kepada Rasulullah saw. “ya Rasulullah bagaimana mungkin kita bisa bahagia setelah mendapatkan ayat ini? Rasulullah saw. bersabda:

¹⁵⁹ Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut: Dar al-Fikr, 2013, pada bab *tafsir al-Qur'an*. Hal. 4047

¹⁶⁰ al-Hafidz al-'Iraqi, *al-Mugni bi Hâmisyy al-Ihyâ...* Vol. IV, hal. 123

غَفَرَ اللَّهُ لَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَسْتَ تَمْرَضُ؟ أَلَسْتَ يُصِيبُكَ الْأَذَى؟ أَلَسْتَ تَحْزَنُ؟
فَهَذَا مَا تُجْزُونَ بِهِ¹⁶¹

Semoga Allah senantiasa mengampuni engkau wahai Abu Bakar, bukankah engkau bisa sakit? Bukankah engkau bisa kena musibah? Bukankah engkau bisa sedih? Ini semuanya adalah balasan atas kesalahanmu. (HR Tirmidzi)

Maksud hadits ini menurut Al-Gazâlî ialah bahwa semua musibah yang menimpa manusia menjadi penebus dosanya.¹⁶²

3. Tafsir Al-Qur'an dengan *Aqwâl* (perkataan) Sahabat dan Tabi'in

Sebagaimana yang kita ketahui bahwa yang paling mengerti tentang isi kandungan ayat-ayat Al-Qur'an adalah generasi sahabat dan tabi'in karena mereka langsung mempelajarinya dari sumbernya langsung yakni Rasulullah saw. sang mufassir pertama. Oleh sebab itu barangsiapa yang menyalahi pendapat dan tafsir para sahabat dan tabi'in maka orang tersebut tidak dapat diterima pendapat dan tafsirnya karena ia telah salah dalam dalil dan madlûl. Tafsir sahabat dan tabi'in ini menempati posisi kedua setelah tafsir Rasulullah saw. karena beberapa alasan antara lain;

- Mereka merupakan saksi sejarah langsung terhadap peristiwa turunnya Al-Qur'an, konteks dan sebab-sebabnya.
- Mereka adalah ahli *lisan Arab, balâghah, fashâhah* dan *bayân*.
- Mereka adalah generasi yang paling paham terhadap adat kebiasaan orang Arab, hal ihwal dan informasi tentang Arab.
- Mereka adalah generasi yang paling cerdas dan paling bijaksana secara realita di lapangan yang dibuktikan oleh sejarah.

Di dalam penafsiran Al-Gazâlî, tafsir sahabat yang paling banyak beliau kutip ialah Ibnu 'Abbâs dan Ibnu Mas'ûd. Sedangkan tafsir tabi'in yang paling banyak beliau kutip ialah Mujâhid, Hasan Bashrî dan Qatâdah. Sebagai contoh penulis akan menguraikan beberapa tafsir sahabat dan tabi'in yang dikutip oleh Al-Gazâlî

Firman Allah swt. dalam Surat al-Baqarah/2: 269:

... وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَدْرِكُهُ إِلَّا أُولُو

الْأَلْبَابِ

Berkata Ibnu 'Abbas, maksud dari hikmah disini ialah ilmu tentang Al-Qur'an.¹⁶³

Firman Allah swt. dalam Surat Âli 'Imrân/3: 15:

¹⁶¹ Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi*, pada bab tafsir Al-Qur'an..., hal. 5030

¹⁶² Muhammad al-Rihānī, *Tafsir al-Gazālī*,... hal. 33-34

¹⁶³ Muhammad al-Rihānī, *Tafsir Al-AI- Al-Gazālī*,..., hal. 37

﴿ قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَالِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ ۙ﴾

بِالْعِبَادِ ﴿١٥﴾

Al-Mujâhid berkata bahwa tafsir ayat pasangan-pasangan yang suci yakni suci dari haidh, buang air, najis, kotoran, sperma dan anak.¹⁶⁴

Firman Allah swt. dalam Surat Âli ‘Imrân/3 :102

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ۚ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٢﴾﴾

Ibnu ‘Abbas menafsirkan ayat ini yakni taatlah kalian dengan sebenar-benarnya. Sedangkan Mujâhid menafsirkan ayat ini ialah taatlah kepada Allah dan jangan bermaksiat, ingatlah Allah dan jangan dilupakan, bersyukurlah kepada Allah dan jangan ingkar.

Adapun penguasaan al-Gazâli tentang sebab turunnya ayat Al-Qur’an dapat dibuktikan dari beberapa contoh tafsirnya yakni firman Allah swt. dalam Surat Âli ‘Imrân/ 2: 128

﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ۚ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ۙ﴾



Tak ada sedikitpun campur tanganmu dalam urusan mereka itu atau Allah menerima Taubat mereka, atau mengazab mereka Karena Sesungguhnya mereka itu orang-orang yang zalim. (Âli ‘Imrân/ 2: 128)

Menurut Al-Gazâli mengutip riwayat Ibnu ‘Abbas ra, ayat ini turun setelah Rasulullah saw. awalnya memakai doa qunut di dalam shalatnya untuk membinasakan dan melaknat kaum musyrikin, lalu turunlah ayat ini sebagai informasi kepada Rasulullah bahwa mengenai taubat dan azab merupakan hak prerogative Allah swt., sejak saat itu maka Rasulullah saw. tidak pernah lagi membaca doa qunut tadi. Kemudian Allah memberikan hidayah kepada mayoritas kaum musyrikin untuk memeluk agama Islam.¹⁶⁵

Firman Allah swt. dalam Surat Maryam/ 19: 77

¹⁶⁴ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 37

¹⁶⁵ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 37

أَفْرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا

Maka apakah kamu Telah melihat orang yang kafir kepada ayat-ayat kami dan ia mengatakan: "Pasti Aku akan diberi harta dan anak". (Maryam/ 19: 77)

Al-Gazâli menyatakan bahwa sebab turunnya ayat ini ialah riwayat dari Khabbâb ibn al-Art bahwa ketika Khabbab hendak menagih hutang kepada al-'Ash bin Wâil salah satu kaum musyrikin, ia menjawab sambil mengejek bahwa aku akan membayar hutangku di akhirat kelak karena aku kelak disana akan memiliki banyak harta. Kemudian Allah swt. menurunkan ayat ini.¹⁶⁶

b. *Manhaj* (Metode) Al-Gazâli dalam *tafsir bi al-ra'yi*

1. Definisi *tafsir bi al-ra'yi* menurut Al-Gazâli

Tafsir logika ialah lawan/ perbandingan dari tafsir dengan riwayat. Tafsir jenis ini bersumber dari pemahaman yang mendalam dan rumus-rumus dalam makna-makna lafal ayat Al-Qur'an. Tafsir logika ini sama halnya dengan tafsir ijtihad dalam memahami teks-teks Al-Qur'an dan menggali tujuan-tujuannya, dengan bertumpu pada *qawâ'id* (kaidah-kaidah bahasa), *uslûb* (gaya bahasa) dengan catatan selama tidak menyalahi *tafsir bi al-ma'tsûr* (yang ada riwayat dari Nabi maupun sahabat).

Diskursus seputar hukum tafsir dengan logika ini terdapat perbedaan di antara ulama, sebagian melarang tafsir jenis ini dan sebagian lagi memperbolehkan tafsir dengan logika.

Di antara ulama yang membolehkan tafsir logika ini ialah Al-Gazâli, beliau memberi statemen yaitu;

Ketahuilah bahwa siapa yang menyangka bahwa tidak ada lagi makna Al-Qur'an selain yang sudah diterjemahkan oleh zhahir tafsir maka orang ini mengakui kejujuran diri sendiri bahwa ia memang memiliki kapasitas sampai segitu saja. Tapi dia salah, karena sudah menghukumi semua ulama tidak bisa mencapai derajat ahli tafsir logika. Bahkan riwayat dari Rasulullah saw. dan dari sahabat menunjukkan bahwa terdapat makna-makna yang mendalam pada setiap ayat Al-Qur'an yang hanya dapat digali oleh orang-orang yang memiliki pemahaman luas.¹⁶⁷

Adapun tafsir logika sesat yang dilarang menurut Al-Gazâli ialah tafsir yang didasari oleh hawa nafsu, dan sebatas zahir bahasa Arab tanpa mendalami dari segi penggunaan bahasa Arab oleh orang-orang Arab. Oleh sebab itu al-Gazâli menjelaskan ada dua hal yang menjadi alasan dilarangnya tafsir logika karena: *pertama*, otaknya sudah memiliki pendapat sendiri dan karakter serta hawa nafsunya ada kecenderungan tersendiri, kemudian ia

¹⁶⁶ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 37

¹⁶⁷ Al-Gazālī, *Ihyā...* vol. I, hal 341

menafsirkan ayat Al-Qur'an sesuai keinginan hawa nafsu dan karakter kecenderungannya sendiri. Ringkasnya logika yang ada dalam pikiran justru memaksa ayat Al-Qur'an untuk cocok dengan pemikirannya. *Kedua*, spontanitas di dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan hanya memiliki perangkat zahir bahasa Arab tanpa mendalami penggunaan bahasa tersebut dalam komunitas orang Arab, dan pula tanpa menukil terhadap hal-hal yang berkaitan dengan lafadz-lafadz yang asing di dalam Al-Qur'an, tanpa penelitian terhadap lafal-lafal yang samar dan lafal yang diganti, tanpa mendalami ilmu *balaghah*, *ma'ani* dan *bayân*. Oleh karenanya siapa yang terburu-buru dalam mengambil kesimpulan terhadap teks ayat Al-Qur'an dengan bermodalkan perangkat bahasa saja maka ia akan mudah keliru dan masuk dalam kategori tafsir logika sesat. Penukulan dan pendengaran harus menjadi modal pertama dalam menafsirkan Al-Qur'an secara zahirnya supaya terhindar dari kesalahan, kemudian setelah itu keluasan dan kedalaman tafsir logika ini tergantung kadar kapasitas dari mufasir itu sendiri.¹⁶⁸

Dari uraian di atas terlihat jelas bahwa al-Gazâli menggunakan ijtihadnya dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an karena sudah memiliki perangkat ilmu tata bahasa Arab dan perangkat lainnya. Pula karena beliau sudah menjelaskan tentang syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mufasir seperti ungkapan beliau:

Siapa yang hendak berbicara tentang tafsir Al-Qur'an dan takwil hadits secara benar maka ia harus menguasai *ilmu lughah, nahwu, I'rab, sharaf*. Karena ilmu *lughah* (bahasa) seperti anak tangga untuk menaiki seluruh ilmu lainnya. Siapa yang tidak menguasai tata bahasa Arab maka ia tak akan mampu menghasilkan ilmu-ilmu.

Beliau melanjutkan lagi bahwa wajib bagi seorang mufasir menganalisis ayat Al-Qur'an dari sisi bahasa, *balaghah*, susunan kalimat, *nahwu* dan kebiasaan orang Arab.¹⁶⁹

Syarat dan ketentuan yang al-Gazali sebutkan di atas memang dipraktekkan beliau di dalam penafsirannya, oleh sebabnya penulis sering menemukan redaksi al-Gazâli memakai kalimat: menurut ahli bahasa, secara bahasa, orang Arab mengatakan, dan lain sebagainya. Penulis mengambil beberapa contoh saja tentang penafsiran al-Gazâli yang menggunakan pendapat ahli bahasa Arab.

Firman Allah swt. dalam Surat at-Taubah/ 9: 103

¹⁶⁸ Al-Gazâfî, *Ihyâ..* vol. I, hal 342

¹⁶⁹ Al-Gazâli, *Majmu' Rasâil*, Lebanon, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2011, hal. 98

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ
لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٣﴾

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan[658] dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui. (at-Taubah/ 9: 103)

Berkata al-Gazali bahwa orang Arab membagi definisi zakat menjadi dua, yakni hakikat dan *majaz*. Dari segi zahir maka zakat artinya berkurang, sedangkan dari segi makna hakikat maka berarti berkembang dan bertambah. Maka tetaplah dengan ini bahwa makna zakat hakikatnya adalah bertumbuh kembang. Terkadang syariat datang dengan hakikat dan *majaz*, keduanya sudah terbiasa dalam komunitas Arab.

Firman Allah swt. dalam Surat Yûsuf/ 12: 108

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾

Katakanlah: "Inilah jalan (agama) ku, Aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata, Maha Suci Allah, dan Aku tiada termasuk orang-orang yang musyrik". (Yûsuf/ 12: 108)

Makna *subhanallah* menurut bahasa orang Arab ialah penyucian dan penafian terhadap sesuatu yang tidak layak.

Firman Allah swt. dalam Surat al-Isrâ/ 17: 75

إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾



Kalau terjadi demikian, benar-benarlah kami akan rasakan kepadamu (siksaan) berlipat ganda di dunia Ini dan begitu (pula siksaan) berlipat ganda sesudah mati, dan kamu tidak akan mendapat seorang penolongpun terhadap kami. (al-Isrâ/ 17: 75)

Menurut al-Gazali, dalam ayat ini ada pembuangan lafal “azab” dan pergantian lafal orang hidup dan orang mati diganti dengan kehidupan dan kematian. Semua jenis gaya bahasa ini sering terjadi dalam bahasa Arab yang fasih.

Firman Allah swt. dalam Surat al-Hujurât/ 49: 12

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ؕ أَن يَأْكَلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan), Karena sebagian dari purba-sangka itu dosa. dan janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-Hujurât/ 49: 12)

Al-Gazali memberi komentar atas ayat ini bahwasanya menggunjingkan keburukan orang lain itu hukumnya haram, sebagaimana haram hukumnya memakan bangkai. Beliau berargumen bahwa di antara kebiasaan orang Arab menyebutkan perbandingannya dan memberi perumpamaan dengan yang semisalnya.

Firman Allah swt. dalam Surat al-Mâidah/ 5: 100

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَأْتِلِ الْأَلْبَابُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ ﴿١٠٠﴾

Katakanlah: "Tidak sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu, Maka bertakwalah kepada Allah Hai orang-orang berakal, agar kamu mendapat keberuntungan." (QS. al-Mâidah/ 5: 100)

Al-Gazâlî berkata bahwa *ulûl al-albab* ialah orang-orang yang berakal. Akar kata dari akal ialah *'iqâl* dan *ma'qal* yang berarti sebuah benteng kokoh yang berada di puncak gunung tinggi yang tak dapat digapai oleh tangan seorangpun karena ketinggian dan kekuatan benteng tersebut.

Firman Allah swt. dalam Surat Yûsuf/ 12: 20

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴿٢٠﴾

Dan mereka menjual Yusuf dengan harga yang murah, yaitu beberapa dirham saja, dan mereka merasa tidak tertarik hatinya kepada Yusuf. (QS. Yûsuf/ 12: 20)

Kata al-Gazâlî, lafal “*syarau*” digunakan orang Arab untuk makna membeli dan menjual, dalam ayat ini makna yang sesuai ialah menjual, bukan membeli.

Firman Allah swt. dalam Surat al-Isrâ/ 17: 23

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا

كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

Dan Tuhanmu Telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. (QS. al-Isrâ/ 17: 23)

Penjelasan al-Gazâlî bahwa term “*uff*” menurut tata bahasa Arab ialah kotoran kuku.

Firman Allah swt. dalam Surat adz-Dzâriyât/ 51: 26

﴿ فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٥١﴾

Maka dia pergi dengan diam-diam menemui keluarganya, Kemudian dibawanya daging anak sapi gemuk. (QS. adz-Dzâriyât/ 51: 26)

Menurutnya term “*raug*” menurut bahasa ialah pergi dengan cepat/ berlari.¹⁷⁰

2. Ijtihad Al-Gazâlî dalam tafsir

a. Pengambilan (*istinbath*) hukum fikih

Perhatian al-Gazâlî terhadap ilmu *nâsikh mansûkh* dalam pengambilan hokum fikih sangat serius karena beliau berpendapat bahwa ilmu ini termasuk kategori cabang ilmu yang sangat penting dikuasai terlebih lagi oleh seorang yang hendak menjadi mufasir. Oleh karena itu, tidak boleh bagi seorang mufasir menafsirkan ayat Al-Qur’an kecuali setelah menguasai ilmu *nasikh mansûkh* ini. Adapun penguasaan al-Gazâlî tentang cabang ilmu ini sangat banyak penulis dapatkan dalam kitab al-Gazâlî. Penulis akan memberikan beberapa contohnya

Firman Allah swt. dalam Surat al-Baqarah/ 2: 106

¹⁷⁰ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 41

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

﴿ ١٠٦ ﴾

Ayat mana saja yang kami nasakhkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu? (QS. al-Baqarah/ 2: 106)

Menurut beliau, tafsir ayat ini bahwa yang me-*nasakh* (mengamandemen) ialah Allah swt. Dia-lah yang menampakkan nasakh ini kepada lidah Rasul-Nya. Dia-lah yang memberikan kita pemahaman dengan perantara nasakh Kitab dan tidak ada seorangpun selain Dia yang mampu me-*nasakh* ayat Al-Qur'an. Andaikan Allah swt. me-*nasakh* satu ayat kemudian menggantinya dengan ayat lain maka sungguh Dia telah menepati janji-Nya. Perihal ini tidak dipersyaratkan ayat yang terakhir turun menjadi pengganti ayat yang baru.

Selanjutnya menurut beliau bahwa bukan berarti ayat menasakh itu lebih unggul dari ayat lainnya, karena ayat Al-Qur'an tidak bisa disbanding-bandingkan dengan ayat lain karena sama-sama agung, melainkan makna nasakh ini ialah Allah mendatangkan dengan perkara amal ibadah yang lebih baik dari ibadah terdahulu, karena bisa jadi ibadahnya lebih ringan maupun ganjaran pahalanya lebih banyak.

Firman Allah swt. dalam Surat ar-Ra'd/ 13: 39

﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^ط وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾

Allah menghapuskan apa yang dia kehendaki dan menetapkan (apa yang dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh mahfuzh). (QS. ar-Ra'd/ 13: 39)

Menurut Al-Gazâlî maksud ayat ini ialah Allah menghapus hukum *mansûkh* dan menetapkan hukum *nâsikh*.¹⁷¹ Kepiawaian al-Gazâlî tentang ilmu ini dapat ditemukan dari contoh-contoh penafsirannya sebagai berikut:

- a. *Nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

Firman Allah swt. dalam Surat al-Baqarah/ 2: 240

¹⁷¹ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 41

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى
 الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي
 أَنْفُسِهِنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾

Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dan tidak disuruh pindah (dari rumahnya). akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), Maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang ma'ruf terhadap diri mereka. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah/ 2: 240)

Menurut al-Gazâlî, ayat tentang masa 'iddah setahun ini diamandemen menjadi empat bulan, namun hanya hukumnya yang diganti bukan bacaannya yang dihapus, dengan Surat al-Baqarah/ 2: 234

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
 فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ
 بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila Telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka[147] menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat. (QS. al-Baqarah/ 2: 234)

b. *Nasakh Sunah dengan Al-Qur'an*

Al-Gazâlî berpendapat bahwa salat *khauf* (dalam keadaan genting) yang ada dalam Al-Qur'an Surat al-Nisâ/ 4: 102

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا
 أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَى لَمْ
 يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ

تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿١٠٢﴾

Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka, Maka hendaklah segolongan dari mereka berdiri (shalat) besertamu dan menyandang senjata, Kemudian apabila mereka (yang shalat besertamu) sujud (telah menyempurnakan serakaat), Maka hendaklah mereka pindah dari belakangmu (untuk menghadapi musuh) dan hendaklah datang golongan yang kedua yang belum bersembahyang, lalu bersembahyanglah mereka denganmu, dan hendaklah mereka bersiap siaga dan menyandang senjata. orang-orang kafir ingin supaya kamu lengah terhadap senjatamu dan harta bendamu, lalu mereka menyerbu kamu dengan sekaligus. dan tidak ada dosa atasmu meletakkan senjata-senjatamu, jika kamu mendapat sesuatu kesusahan Karena hujan atau Karena kamu msemang sakit; dan siap siagalah kamu. Sesungguhnya Allah Telah menyediakan azab yang menghinakan bagi orang-orang kafir itu. (QS. al-Nisâ/ 4: 102)

Ayat ini merupakan *nasikh* (yang menghapus) hokum kebolehan mengakhirkan salat waktu berperang yang pernah dipraktekkan Sunnah Nabi saw. di perang Khandaq dan beliau mengakhirkan shalat seraya berdo'a semoga Allah memenuhi kubur kaum musyrikin dengan azab api neraka karena mereka tidak membiarkan orang muslim melakukan shalat.¹⁷²

c. *Nasakh* Al-Qur'an dengan Sunah

Beliau berpendapat bahwa hukum dalam Al-Qur'an boleh diamandemen dengan hukum yang ada dalam Sunah, seperti firman Allah SWT. dalam Surat al-Baqarah/ 2: 180

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (Ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa. (QS. al-Baqarah/ 2: 180)

¹⁷² Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 42

Ayat ini di-*mansûkh* dengan Hadits Rasulullah saw. yang berbunyi

أَلَا لَأَوْصِيَّةٍ لِّوَارِثِ¹⁷³

Ketahuilah bahwa tidak ada wasiat bagi ahli waris (HR. Abu Dawud dari Abu Umamah)

Al-Gazâlî merupakan seorang tokoh ulama ahli fikih mengikuti aliran madzhab Syâfi'i, beliau mengarang banyak kitab fikih dari yang kecil, sedang dan panjang lebar, seperti kitab *al-Wajîz*, *al-wasîth* dan *al-bashîth*. Ini semua membuktikan bahwa beliau termasuk tokoh ulama multidisipliner yang menguasai berbagai macam disiplin ilmu dan metode-metodenya,

Di dalam kajian *ushûl fiqh*, kitab beliau yang berjudul *al-Mustashfâ* termasuk kategori tiga besar kitab induk *ushûl fiqh* di dalam dunia mazhab Asy-Syâfi'i, yang kedua kitab *al-'Umdah* karya Abû al-Husin Muhammad bin 'Alî al-Bashri (w. 413 H) dan yang ketiga ialah kitab *al-Burhan* karya Al-Haramain (guru Al- Gazâlî) namanya Abdu al-Malik al-Juwainî (w. 487 H).

Oleh sebab itu al-Gazâlî mengemukakan dalam penafsirannya yang memuat tentang hukum fikih dua buah metode, *pertama*, metode yang sesuai dengan metode tafsir sehingga beliau tidak banyak memperinci dalam masalah hukum. *Kedua*, metode yang terperinci dan bahkan hampir tidak sesuai dengan metode tafsir. Contoh metode yang pertama firman Allah swt. dalam Surat al-Baqarah/ 2: 187

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ
 لَهُنَّ عِلْمٌ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ مُخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ
 فَالْعَنَ بَشِيرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ
 الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْإِيلِ وَلَا
 تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah Pakaian bagimu, dan kamupun adalah

¹⁷³ Abu Dawud, *Sunan Abî Dāwûd*, Lebanon, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2014 hadis no. 3094 dan no. 4590

Pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, Karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang Telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid. Itulah larangan Allah, Maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa. (QS. al-Baqarah/ 2: 187)

Al-Gazâlî berpendapat bahwa barang siapa yang bersetubuh dengan pasangannya pada malam hari bulan Ramadhan lalu ketiduran dan siang hari masih dalam keadaan junub maka puasanya tidak batal. Ayat ini pula memberikan informasi bahwa pada waktu malam bulan Ramadhan maka boleh makan dan minum serta berhubungan suami istri sepanjang malamnya. Seperti inilah yang dimaksud dengan isyarat lafal ayat.¹⁷⁴

Firman Allah swt. dalam Surat al-Ahzâb/ 33: 49

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ
تَمْسُوهُنَّ بِمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَحُوهُنَّ
سَرَاحًا جَمِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya Maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka 'iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya. (QS. al-Ahzâb/ 33: 49)

Al-Gazâlî berkata bahwa ayat ini berbicara bahwa wanita muslimah yang ditalak namun belum pernah disentuh maka tidak ada masa iddah bagi perempuan muslimah tersebut, hokum ini juga berlaku terhadap wanita non muslim.

Firman Allah swt. dalam Surat al-Thalâq/ 65: 6

¹⁷⁴ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 43

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ
 وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ
 فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۗ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمَّ فَاسْتَرْضِعْ لَهُنَّ أُخْرَىٰ



Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, Maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu Maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan Maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya. (QS. al-Thalâq/ 65: 6)

Al-Gazâlî memberikan komentar bahwa hokum yang sah ialah bahwa wajib bagi suami untuk menyegerakan nafkah sebelum istri melahirkan dengan memakai tafsir zahir ayat ini.¹⁷⁵

Adapun contoh metode penafsiran yang kedua ialah firman Allah swt. dalam Surat al-Baqarah/ 2: 184

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ
 وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۚ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۚ
 وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan seorang miskin. barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, Maka Itulah

¹⁷⁵ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 42

yang lebih baik baginya. dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu Mengetahui. (QS. al-Baqarah/ 2: 184)

Dalam penafsiran ayat ini, al-Gazâlî mengemukakan dua pendapat yang lemah tentang hokum orang yang musafir. *Pertama*, mazhab Zhâhiri yang berpendapat bahwa orang musafir yang puasa maka seketika itu puasanya menjadi batal sesuai dengan zhahir ayat di atas. *Kedua*, mazhab al-Karkhî yang berpendapat bahwa wajib berpuasa di hari lain selain hari musafir yang bepergian. Kemudian al-Gazâlî memberikan argumentasi tentang kelemahan mazhab mereka dan tidak boleh digunakan pendapat ini.

Demikian juga firman Allah swt. dalam Surat al-Baqarah/2: 228

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبِعُولَتِهِنَّ أَوْحَىٰ بِرُدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ ۚ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah/2: 228)

Pada ayat ini, al-Gazali berbicara panjang lebar tentang hukum perempuan muda yang ditalak oleh suaminya setelah melakukan hubungan suami istri maka perempuan ini wajib ‘*iddah* dengan menunggu tidak kali masa suci.¹⁷⁶

b. Pengambilan makna-makna *isyâri*

Tidak diragukan lagi bahwa al-Gazâlî merupakan salah satu dari tokoh terkemuka di bidang tasawuf karena beliau sudah mendalami tasawuf dari awal masa mudanya. Masa pertama beliau mempelajarinya kepada Imam Ahmad bin Muhammad teman dari bapaknya al-Gazâlî. Pada masa kedua, ketika ada pencuri yang mengambil semua buku-buku catatan Al-Gazâlî kemudian beliau meminta agar kawanannya pencuri ini mengembalikan buku-buku beliau karena buku tersebut sangat berharga. Lalu pencuri

¹⁷⁶ Muhammad al-Rihānī, *Tafsīr Al-Gazālī*, ... hal. 44

tersebut mencibir sambil mengejeknya, “bagaimana mungkin engkau mengklaim bahwa dirimu berilmu sedangkan tatkala kami curi buku-buku anda, anda tidak memilikinya lagi dalam hafalan anda?” seketika itu juga al-Gazâlî tersadar dan mulai kejadian itu beliau selalu fokus menghafal dan mengingat seluruh ilmu-ilmu yang beliau dengar dan disimpan di dalam dada beliau. Pada masa ketiga, ketika al-Gazâlî berada di kota ‘Askar Negri Baghdad. Karena sultan *Nizhâm al-Mulk* merupakan seorang pecinta sufi maka kegiatan al-Gazâlî seputar penelitian tentang tasawuf sangat didukung oleh *Nizhâm al-Mulk* bahkan beliau diangkat menjadi rektor di Universitas Nizhâm al-Mulk.

Adapun pendapat-pendapat yang mempengaruhi pemikiran al-Gazâlî tentang tasawuf ialah antara lain; Al-Hârits al-Muhâsibî dengan karyanya *Sirr al-Asrâr* (w. 243 H), Abû Thâlib al-Makkî (w. 382 H) dengan maha karyanya *Qût al-Qulûb*, al-Qusyairî dengan kitab *al-Risâlah* (w. 465 H), begitu juga dengan ungkapan-ungkapan dari Al- Junaid al-Baghdadî (w. 910 M), al-Basthâmî (w. 874 M), al-Syiblî (w. 334 H/ 846 M) dan lain-lainnya.

Oleh sebab itu maka kita akan sering mendapatkan al-Gazâlî dalam kitab Ihyânya sering menukil riwayat-riwayat dari mereka para sufi.¹⁷⁷ Siapapun yang meneliti kitab-kitab al-Gazâlî niscaya akan mendapati bahwa pemikiran al-Gazâlî sangat dipengaruhi oleh pemikiran tokoh-tokoh sufi di atas, lebih khusus lagi mengenai disiplin ilmu tasawuf di dalam pemaknaannya. Adapun di dalam tafsir, beliau juga berpendapat bahwa termasuk syarat-syarat menjadi seorang mufasir ialah ia harus bisa menganalisis ayat Al-Qur’an dari sisi ungkapan kaum sufi sehingga penafsirannya mendekati kepada kebenaran yang hakiki. Beliau memiliki statemen:

Wajib bagi seorang mufasir dalam menafsirkan ayat Al-Qur’an bahwa ia menganalisis ayat tersebut dari tinjauan tata bahasa, tinjauan *balaghah*, susunan kalimat, segi *nahwu*, adat kebiasaan orang Arab, segi perkara orang bijaksana, dan sisi ungkapan mutiara perkataan kaum sufi sampai penafsirannya mendekati kepada kebenaran yang hakiki.¹⁷⁸

Selanjutnya beliau juga mengatakan bahwa berapa banyak dari rahasia-rahasia makna yang mendalam dari ayat Al-Qur’an itu timbul dalam hati orang-orang yang gemar dalam hidupnya menghidupkan hati mereka dengan dzikir dan fikir, yang mana penafsiran ini tidak pernah didapatkan lewat kitab-kitab tafsir. Dan ketika penafsiran ini diutarakan kepada para ahli tafsir, merekapun memuji dan menganggap bahwa penafsiran ini tidaklah melenceng bahkan jenis tafsir ini merupakan hasil dari penyucian

¹⁷⁷ al-Zabîdî, *Ithâf Sâdah al-Muttaqîn*, ... Vol. I, hal. 6

¹⁷⁸ Muhammad al-Rihânî, *Tafsîr Al-Gazâlî*,.. hal. 44

hati dan kemurahan anugerah Allah swt. kepada hamba-Nya yang memiliki hati yang selalu hadir kepada Allah swt.¹⁷⁹

Oleh karenanya banyak timbul istilah-istilah kaum sufi dalam penafsiran al-Gazâlî seperti term *kasyf* (terbuka hijab), *wajd* (rindu kepada Allah), *tahliah* (menghiasi hati dengan sifat terpuji), *tazkiyah* (penyucian hati) dan lain-lain. Adapun isyarat-isyarat sufi dalam penafsiran al-Gazâlî antara lain;

Firman Allah swt. dalam Surat al-Mâidah/ 5: 54

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ
وَيُحِبُّونَهُ ۖ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintainya, yang bersikap lemah Lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui. (QS. al-Mâidah/ 5: 54)

Berkata al-Gazâlî beliau menukil perkataan Syekh Abû Sa'îd al-Mîhanî ketika membaca ayat *يحبهم ويحبونه* beliau menyatakan bahwa: mereka golongan hamba Allah yang benar-benar mencintainya, mencintai Allah melebihi cinta kepada diri mereka sendiri dan apa-apa yang berkaitan dengan diri mereka.

Firman Allah swt. dalam Surat al-An'âm/ 6: 76

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ
الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾

Ketika malam Telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", tetapi tatkala bintang itu tenggelam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam." (QS. al-An'âm/ 6: 76)

Al-Gazâlî menafsirkan ayat ini dengan mengutip riwayat dari Rasulullah saw:

¹⁷⁹ al-Gazâlî, *al-Ihyâ*... Vol. I, hal. 87

إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ جَبَابًا مِنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتٍ وَجْهَهُ كُلَّ مَا أَدْرَكَهُ
الْبَصَرُ (أجرجه ابن حبان)¹⁸⁰

Sesungguhnya Allah memiliki tujuh puluh hijab dari cahaya, andai Dia membukakan hijab tersebut niscata awan yang meliputi Dzat Allah akan membakar semua yang diindera oleh penglihatan (HR. Ibnu Hibban)

Menurut al-Gazâli, hijab-hijab itu ialah martabat, sedangkan cahaya-cahaya itu berbeda sesuai martabat tingkatannya seperti perbedaan matahari, bulan dan bintang. Cahaya yang timbul pada permulaan seorang hamba awalnya kecil, kemudian terus membesar. Demikiannya kaum sufi memaknai ayat ini sebagai derajat-derajat yang dicapai oleh tingkatan hamba sebagaimana yang timbul pada Nabi Ibrâhîm as. sewaktu beliau *taraqqî* (menaiki tingkatan kehambaan). Yakni ketika beliau tidak mengetahui sebuah perkara maka beliau sampai kepada hijab-hijab dari nur/cahaya, maka diibaratkan dengan bintang-bintang. Sedangkan orang awam saja tidak akan mendefinikan Tuhan berbentuk benda, apalagi Nabiyullah Ibrâhîm as. lebih mengetahui lagi.

Rasulullah saw. pernah bersabda pada Surat Hûd:

شَيْبَتْنِي هُوْدٌ وَأَخَوَانُهَا¹⁸¹

Surat Hûd dan saudaranya telah membuat saya beruban (HR. Tirmidzî dari Abu Bakar ra)

Menurut al-Gazâlî hadits ini berbicara tentang *al-wajd* yakni rindunya Rasulullah yang membuat beliau sedih dan takut kepada Allah sehingga menumbuhkan uban di atas kepala mulia beliau Rasulullah saw.¹⁸²

Firman Allah swt. dalam Surat al-Jin/ : 26 & 27

عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَن أَرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ
يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٢٧﴾

(Dia adalah Tuhan) yang mengetahui yang ghaib, Maka dia tidak memperlihatkan kepada seorangpun tentang yang ghaib itu. Kecuali kepada Rasul yang diridhai-Nya, Maka Sesungguhnya dia mengadakan penjagaan-penjaga (malaikat) di muka dan di belakangnya. (al-Jin/ : 26 & 27)

Al-Gazâlî berpendapat bahwa di dalam ayat ini ada *hadzaf* (pembuangan lafal) yang menunjukkan kesahahean pengandaian syari'at yang benar dan bukti konkrit yaitu maknanya adalah: kecuali bagi orang yang

¹⁸⁰ Berkata al-Hafidz al-'Irâqî bahwa hadits ini ditakhrij oleh Al- Ibnu Hibban pada kitab al-'Azhamah dengan sanad yang lemah. Al-Mughnî, Vol. I hal. 121

¹⁸¹ al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî*, ... hadis no. 3219 dan 3891

¹⁸² Muhammad al-Rihânî, *Tafsîr Al-Gazâlî*, ... hal. 45

diridhai-Nya, seperti Rasulullah dan orang-orang yang mengikuti jalan Rasulullah saw. dengan ikhlas dan istiqamah, mengamalkan dengan apa-apa yang dibawa oleh Rasulullah saw. Karena Rasulullah saw. pernah bersabda:

اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ¹⁸³

Takutlah kalian dengan firasat orang mukmin, karena sesungguhnya ia memandang dengan cahaya Allah swt. (HR. Tirmidzi dari Abû Sa'îd al-Khudrî)

Selanjutnya al-Gazâlî memberikan komentar bahwa tidak ada yang tertutupi bagi seorang hamba jika Allah swt. sudah membukakan hijab baginya.

Firman Allah swt. dalam Surat al-A'râf/ : 201

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَٰئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ

مُبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾

Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa bila mereka ditimpa was-was dari syaitan, mereka ingat kepada Allah, Maka ketika itu juga mereka melihat kesalahan-kesalahannya. (QS. al-A'râf/ : 201)

Al-Gazâlî memiliki statemen mengenai ayat ini yaitu bahwa kesucian dan kejernihan mata hati bisa dicapai dengan cara berzikir, dan kejernihan hati ini hanya bisa digapai oleh orang-orang yang bertakwa. Takwa adalah pintu zikir, zikir adalah pintu *kasyf*, *kasyf* adalah pintu keberuntungan yang besar yakni keberuntungan bertemu dengan Allah swt.¹⁸⁴

c. Pengambilan makna-makna nasehat

Perkembangan nilai-nilai rohani dan akhlak mulia di zaman al-Gazâlî mempunyai pengaruh yang besar, sebab zaman itu sudah menyebar paham materialism, filsafat-filsafat Barat yang bertolak belakang dengan ajaran Islam dan pemikiran yang sesat dan menyesatkan. Oleh sebab itu, kehadiran Al-Gazâlî mendobrak dan membangunkan umat Islam yang pada waktu itu sedang tertidur lelap dengan gemerlap dunia dan pola pikir yang diadopsi dari filsafat Yunani. Dakwah al-Gazâlî melalui tulisan, lisan dan perilaku dan pendekatan jiwa dan hati, peringatan dengan siksa Allah swt, peringatan dengan ruh Islam dan budi luhur dalam ajaran Islam kepada umat Islam akhirnya menyebabkan mereka kembali kepada fitrahnya yakni sebagai hamba Allah.

¹⁸³ al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî*, ... hadis no. 3052

¹⁸⁴ Muhammad al-Rihānî, *Tafsîr Al-Gazâlî*, ... hal. 46

Dari sana muncullah nasehat-nasehat al-Gazâlî dan juga penafsiran beliau tentang ayat-ayat yang memberi peringatan kepada manusia. Sebagian contohnya ialah

Firman Allah swt. dalam Surat Maryam/ 19: 84

فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا ﴿٨٤﴾

Maka janganlah kamu tergesa-gesa memintakan siksa terhadap mereka, Karena Sesungguhnya Kami Hanya menghitung datangnya (hari siksaan) untuk mereka dengan perhitungan yang teliti. (QS. Maryam/ 19: 84)

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Gazâlî mengutip nasehat al-Hasan al-Bashrî: wahai manusia, hendaklah kalian bergesas dalam beramal ibadah, karena itulah yang paling berharga di dunia ini yakni modal nafas. Andai nafas kalian berhenti niscaya putuslah amal kalian yang bisa mendekatkan diri kepada Tuhan kalian. Allah senantiasa merahmati hamba-Nya yang interospeksi terhadap diri lalu menangis karena dosa-dosanya. Term ‘*adda*’ disini bermakna nafas. Akhir nafas ialah keluarnya ruh dari jasad, berpisahannya anda dengan keluarga dan masuknya anda ke kuburmu.

Firman Allah swt. dalam Surat Thâhâ/ 20: 82

وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ ﴿٨٢﴾

Dan Sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat, beriman, beramal saleh, Kemudian tetap di jalan yang benar. (QS. Thâhâ/ 20: 82)

Al-Gazâlî memberikan nasehat mengenai ayat ini, Al-Qur’an itu seluruhnya dari awal sampai akhir berisi ayat-ayat yang menakutkan bagi orang yang membaca dengan merenungkannya. Andaikan tidak ada ayat lain kecuali ayat ini niscaya cukup untuk menjadikan kabar gembira karena Allah swt. menggantungkan ampunan-Nya pada empat syarat sebagaimana isyarat ayat ini yakni orang yang bertaubat, orang yang beriman, orang yang beramal saleh dan orang yang diberi petunjuk.

Firman Allah swt. dalam Surat ‘Abasa/ : 34-36

يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَحْبَتِهِ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾

Pada hari ketika manusia lari dari saudaranya, Dari ibu dan bapaknya, Dari istri dan anak-anaknya. (QS. ‘Abasa/ : 34-36)

Al-Gazâlî memberi komentar atas ayat ini, pada hari itu akan datang orang tua kepada anaknya dan berkata, “wahai anakku dulu sewaktu kamu kecil dan tidak berdaya, sayalah yang memberi pakaianmu, memberimu makanan dan minuman ketika engkau tak mampu melakukannya sendiri, aku memeliharaku dari marabahaya ketika kau tak mampu menjaga dirimu

sendiri dan memberimu kebaikan tatkala kau belum bisa melakukannya sendiri. Berapa banyak buah-buahan dan makanan yang saya kunyahkan agar kau bisa memakannya. Cukuplah engkau memahami keadaanmu saat ini dari huru hara perkara Hari Kiamat ini, karena dosa-dosa keburukan orang tuamu ini banyak. Maka kasihanilah orang tuamu ini supaya kau mau menanggungkan dosaku meski sedikit agar aku mendapatkan keringanan meskipun sedikit, dan berikanlah kebaikanmu meskipun hanya satu agar kebbaikanku bisa bertambah di timbangan *Mizân*, maka larilah anak tersebut dari orang tuanya sambil berkata, “aku lebih memerlukan kebbaikanku dari engkau wahai orang tuaku”. Demikianlah berlaku bagi saudara dengan saudari, dari istri dan anaknya mereka saling lari meninggalkan masing-masing.¹⁸⁵

Tabel 2. 1. Ragam Metode Tafsir yang digunakan al-Gazâlî untuk Menggali dan Menjelaskan Kandungan Esoterik Al-Qur’an.

No.	Metode Tafsir
1.	Tafsir esoteric dengan <i>manhaj tafsir al-Qur’an bi al-Qur’an</i> .
2.	Tafsir esoteric dengan <i>manhaj at-tafsir ar-riwâi</i>
3.	Tafsir esoteric dengan <i>manhaj at-tafsir al-ijtihâdî</i>
4.	Tafsir esoteric dengan <i>manhaj at-tafsîr al-‘ilmî</i>
5.	Tafsir esoteric dengan <i>manhaj at-tafsir al-isyârî</i>

¹⁸⁵ Muhammad al-Rihānī, *Tafsîr Al-Gazālî*, .. hal. 47

BAB IV

APLIKASI PENAFSIRAN ESOTERIK AL-GAZÂLÎ DAN RELEVANSINYA DENGAN KONTEKS MASYARAKAT MODERN

A. Penafsiran Esoterik Al-Gazâlî tentang Teologi (*Ushûl al-Dîn*)

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*” merupakan salah satu karya monumental al-Gazâlî yang sarat dengan konsep-konsep esoterik dan banyak merujuk kepada Al-Qur’an dan hadis sebagai pijakan. Kitab tersebut terbagi atas empat bagian sekaligus menjadi urutan jilid, sesuai pernyataan al-Gazâlî sendiri dalam mukaddimahnya.⁴⁹² Bagian pertama (jilid I), memuat pembahasan tentang permasalahan teologi (akidah) dan ibadah (fikih), namun sebelumnya al-Gazâlî mengawali uraiannya tentang “ilmu” sebagai pembahasan awal kitab “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*”, karena ilmu dianggapnya sebagai unsur yang sangat penting dan menentukan dalam kehidupan manusia.

Al-Gazâlî dalam membahas persoalan akidah dalam “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*”, memberi judul “*qawâ'id al-'aqâid*” dengan empat sub pembahasan yaitu penafsiran akidah Ahli Sunnah wa al-jamâ'ah mengenai dua kalimat syahadat, tahapan-tahapan pengajaran dan derajat akidah, dalil-dalil akidah yang kami beri nama *al-quds*, dan tentang iman dan Islam”. Dari keempat sub bahasan tersebut, penulis berfokus pada sub yang ketiga yakni “dalil-dalil akidah yang kami beri nama *al-quds*”.

⁴⁹² al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002, Vol. I, hal. 3.

Pernyataan yang pertama dilontarkan al-Gazâlî tentang akidah adalah bahwa “dua kalimat syahadat” pada prinsipnya tidak mendapatkan hasil dan pengaruh terhadap ucapan seseorang jika ia tidak mengetahui apa yang terkandung di dalamnya yakni; penetapan Zat Allah, penetapan sifat-sifatNya, penetapan perbuatan-perbuatanNya dan penetapan Rasul-Nya.⁴⁹³

Dalam uraiannya, al-Gazâlî tidak menjelaskan enam rukun iman secara sempurna, akan tetapi ia merumuskan rukun tersendiri dari “kalimat syahadat” yang diberi nama *al-quds* yang terdiri dari empat poin. Namun pada pembahasan akidah ini, al-Gazâlî tidak banyak melakukan penafsiran esoterik, tetapi lebih banyak menyajikan ayat-ayat Al-Qur’an sebagai legitimasi dari faham akidah Ahli Sunnah yang ia anut, sebagaimana berikut:

a. Mengetahui (*ma’rifah*) Zat Allah swt.

Menurutnya bahwa dalam mengenal Zat Allah tercakup sepuluh hal yakni; mengetahui wujud Allah (adanya Allah), *qidam* (tanpa permulaan), *baqâ* (kekal), bukan *jauhar* (materi), bukan *jism* (tubuh), bukan *‘aradh* (sifat dari *jauhar*), Maha suci dari menetap pada suatu tempat dan arah, Dia Maha suci dari rupa dan ukuran serta Dia Maha Esa.⁴⁹⁴

Ayat Al-Qur’an yang menjadi landasan tentang rukun pertama dari “rukun iman” adalah mengenal Zat Allah swt dan bahwa Allah swt Maha Wujud. Isyarat Al-Qur’an dalam Surat al-Naba’/78: 6-16.

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۝ ١ وَأَلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ ٢ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝ ٣
 وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ ٤ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝ ٥ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝ ٦
 وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ ٧ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ۝ ٨ وَأَنْزَلْنَا مِنَ
 السَّمَاءِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝ ٩ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ ١٠ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ۝ ١١

Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan, dan gunung-gunung sebagai pasak, dan Kami jadikan kamu berpasang-pasangan, dan Kami jadikan tidormu untuk istirahat, dan Kami jadikan malam sebagai pakaian, dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan, dan Kami bina di atas kamu tujuh buah (langit) yang kokoh, dan Kami jadikan pelita yang Amat terang (matahari), dan Kami turunkan dari awan air yang

⁴⁹³ al-Gazālî, *Ihyā’ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 101.

⁴⁹⁴ al-Gazālî, *Ihyā’ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 102.

banyak tercurah, supaya Kami tumbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan, dan kebun-kebun yang lebat? (al-Naba'/78: 6-16)

Surat Nûh/71: 15-18.

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا
وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ
فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah menciptakan tujuh langit bertingkat-tingkat? dan Allah menciptakan padanya bulan sebagai cahaya dan menjadikan matahari sebagai pelita? dan Allah menumbuhkan kamu dari tanah dengan sebaik-baiknya, kemudian Dia mengembalikan kamu ke dalam tanah dan mengeluarkan kamu (daripadanya pada hari kiamat) dengan sebenar-benarnya. (Nûh/71: 15-18)

Firman Allah swt. Surat al-Baqarah/2: 164

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي
فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ
الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ
الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu dia hidupan bumi sesudah mati (kering)-nya dan dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan. (QS. al-Baqarah/2: 164)

Menurut mufasir eksoterik, ayat di atas bermakna bahwa segala keajaiban yang ada di langit dan di bumi menunjukkan bukti tentang keesaan Allah swt.⁴⁹⁵

Setelah mengutip ayat di atas, al-Gazâlî memberi keterangan bahwa tidak ada penjelasan yang lebih jelas kecuali penjelasan Allah swt seperti

⁴⁹⁵ Al-Suyûthî, *Tafsir al-Jalâlain*, Kairo; Dar al-Gad al-Jadid, hal. 25

ayat di atas tentang wujud (eksistensi) Allah swt. Lanjutnya, manusia yang mau menggunakan akal logikanya meskipun sedikit sudah pasti akan menemukan bukti yang terang benderang tentang kehebatan kekuasaan Allah baik di langit maupun di bumi. Adanya segala ciptaan yang indah dengan segala keteraturan di jagad raya ini pasti mempunyai pencipta yang menciptakan dan mengatur seluruh yang beredar di jagad raya ini. Oleh sebab itu Allah swt berfirman dalam Surat Ibrâhîm/14: 10.

﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... ﴾

Berkata Rasul-rasul mereka: apakah ada keragu-raguan terhadap Allah, pencipta langit dan bumi... (Ibrâhîm/14: 10)

Menurut mufasir eksoterik, ayat ini bermakna bahwa tidak ada keraguan tentang keesaan Allah swt dengan bukti yang begitu banyak dan jelas.⁴⁹⁶

Al-Gazâlî memberi komentar tentang ayat ini yakni untuk tujuan mengenalkan manusia terhadap Zat dan wujud Allah inilah visi misi para nabi dan rasul diutus untuk dakwah kepada manusia supaya kembali kepada fitrah kesuciannya yakni bertauhid kepada Allah swt.⁴⁹⁷

Adapun tentang keesaan Allah swt., al-Gazâlî mengutip Surat al-Anbiyâ'/21: 22

لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا

يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha suci Allah yang mempunyai 'Arsy daripada apa yang mereka sifatkan. (al-Anbiyâ'/21: 22)

Mufasir eksoterik memaknai ayat ini bahwa andai ada tuhan selain Allah swt, niscaya langit dan bumi ini rusak karena ada kemungkinan antara dua tuhan tidak sepakat dalam sebuah perkara, dan ini mustahil.⁴⁹⁸

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah swt Maha Esa, tidak memiliki serikat. Allah swt sendirian tanpa bantuan siapapun dan apapun dalam hal menciptakan makhluk-Nya. Lanjut al-Gazâlî dalam konstruksi logika yang sehat ialah, andai Tuhan ada dua, lalu salah satunya menginginkan sebuah perkara niscaya tuhan yang satu berarti lemah dan tidak bisa memiliki daya

⁴⁹⁶ Al-Suyûthî, *Tafsir al-Jalâlain*, Kairo; ..., hal. 256

⁴⁹⁷ al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 102.

⁴⁹⁸ Al-Suyûthî, *Tafsir al-Jalâlain*, ..., hal. 323

kekuasaan. Berarti yang satu kuasa dan yang satunya lagi lemah, berarti setiap yang lemah itu bukanlah tuhan. Jadi tidak mungkin diterima oleh akal yang sehat bahwa di jagad raya ini ada dua Tuhan.⁴⁹⁹

b. Mengenal Sifat-sifat Allah swt.

Dalam mengenal sifat-sifat Allah swt ada sepuluh asas yaitu; Allah *Qadîr* (Maha kuasa), *‘Ālim* (Maha tahu), *Hayyun* (Maha hidup), *Murîdan* (Maha berkehendak), *Samî’un Bashîrun* (Maha mendengar dan melihat), *Mutakkalim* (Maha berbicara), *kalamullah* itu *qadim*, ilmu Allah itu *qadim*, dan Allah swt mengetahui dengan ilmu.

Ayat-ayat Al-Qur’an menjadi landasan tentang sifat Allah sebagai berikut:

Surat al-Mâidah/5: 120.

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾

Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha kuasa atas segala sesuatu. (al-Mâidah/5: 120)

Dalam tafsir eksoterik, ayat ini berbicara tentang sifat Allah *qadîr* bahwa Allah swt maha kuasa memberi pahala kepada orang beriman dan memberi azab kepada orang yang mendustakan Islam.⁵⁰⁰

Al-Gazâlî memberikan komentar bahwa ayat ini menegaskan bahwa Allah swt pasti bersifat *qadîr* (Maha kuasa). Kehebatan dan keagungan serta keselarasan seluruh yang ada di jagad raya ini membuktikan bahwa Tuhan bersifat maha kuasa. Beliau memberikan konstruksi logika sederhana bahwa “orang yang melihat pakaian indah yang terbuat dari sutera yang kualitasnya serta motifnya sangat bagus, tentu akan meyakini bahwa pakaian sutera tersebut dibuat oleh orang yang punya *qudrat* (kuasa). Tentunya terlebih lagi ketika kita memikirkan tentang penciptaan jagad raya serta seluruh isinya sudah pasti akan memberikan kepada kita sebuah keyakinan bahwa Tuhan yang menciptakannya pasti bersifat *qudrat* (kuasa).

Surat al-Baqarah/2: 29.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾

⁴⁹⁹ al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 104.

⁵⁰⁰ Al-Suyûthî, *Tafsîr al-Jalâlain*, Kairo; ..., hal. 127

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu. (al-Baqarah/2: 29)


Menurut mufasir eksoterik, ayat tentang sifat Allah ‘*alim* ini bermakna bahwa Allah swt maha mengetahui segala sesuatu baik secara global maupun detail.⁵⁰¹

Berkenaan ayat ini, al-Gazâlî memberikan penjelasan bahwa Allah swt. pasti bersifat ilmu (maha mengetahui) terhadap segala sesuatu yang berkaitan dengan ciptaan-Nya. Konstruksi berpikir dengan logika sehat ditawarkan oleh al-Gazâlî dengan statemen beliau, “seorang manusia yang menciptakan sebuah barang produk maka sudah tentu dia memiliki ilmu/pengetahuan tentang maka yang diciptakannya tadi. Terlebih lagi bagi Allah swt yang maha menciptakan seluruh alam raya ini, pastilah memiliki ilmu yang meliputi segala sesuatunya.⁵⁰²

c. Mengetahui Perbuatan-perbuatan Allah swt.

Adapun mengenal perbuatan-Nya memiliki sepuluh pondasi asas yaitu; yakin bahwa semua yang ada di alam ini adalah perbuatan dan ciptaan-Nya, keesaan Allah swt. dalam penciptaan *qudrat* makhluk, perbuatan makhluk bersumber dari *murâd* (kehendak) Allah swt., Allah menciptakan makhluk sebagai anugerah bukan kewajiban, *jaiz* (boleh) bagi Allah memberi beban kepada makhluk-Nya melebihi kapasitas kekuatan hamba –berbeda dengan akidah Mu’tazilah-, boleh bagi Allah menghukum hamba tanpa dosa dari hamba –berbeda dengan Mu’tazilah-, boleh bagi Allah mengerjakan apa saja terhadap hamba-Nya tanpa kewajiban memelihara yang *ashlah* (yang lebih patut), makrifat kepada Allah dan taat kepada-Nya wajib berdasarkan syari’at bukan berdasarkan logika, tidak mustahil bagi Allah swt mengutus para nabi dan rasul -berbeda dengan ajaran Vedic-, dan bahwa Allah swt mengutus Nabi Muhammad saw. sebagai penutup para nabi dan syariatnya menghapus syariat agama terdahulu dan beliau diberikan mukjizat yang sangat banyak dan sangat jelas.

Ayat-ayat Al-Qur’an yang menjadi rujukan dalam hal perbuatan Allah dapat dilihat pada Surat az-Zumar/39: 62


 اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

Allah menciptakan segala sesuatu dan dia memelihara segala sesuatu. (QS. az-Zumar/39: 62)

⁵⁰¹ Al-Suyûthî, *Tafsir al-Jalâlain*, ..., hal. 5

⁵⁰² al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 105.

Surat al-Shaffât/37: 96.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾

Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu". (al-Shaffât/37: 96)

Surat al-Mulk/67: 13-14.

وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ

خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾

Dan rahasiakanlah perkataanmu atau zahirkanlah; Sesungguhnya Dia Maha mengetahui segala isi hati. Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang kamu zahirkan atau rahasiakan); dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui? (al-Mulk/67: 13-14)

Mengenai ayat di atas, Surat az-Zumar/39: 62, al-Shaffât/37: 96, al-Mulk/67: 13-14 al-Gazâlî menjelaskan bahwa segala sesuatu yang ada di jagad raya ini adalah perbuatan dan ciptaan Allah swt. Tidak ada pencipta lain selain Allah swt. Allah swt menciptakan makhluk dan kekuatan makhluk serta pergerakan makhluk. Maka seluruh perbuatan hamba hakikatnya adalah ciptaan Allah swt dan tergantung kepada sifat *qudrat* Allah swt. Karena Allah swt maha esa pada Zat-Nya, sifat-Nya dan perbuatan-Nya.⁵⁰³

d. *Sam'iyah* yaitu apa yang di dengar dari Rasul yakni Al-Qur'an dan Hadis.

Menurut al-Gazâlî, konsep *Sam'iyah* ini memiliki sepuluh asas pondasi yakni; *al-hasyr wa an-nasyr*, soal munkar nakir, azab kubur, *mîzân*, jembatan *shirâth*, surga dan neraka adalah makhluk, imam yang benar setelah Rasulullah adalah Abu Bakar kemudian Umar kemudian Usman kemudian 'Ali *radhiyallahu 'anhum*, bahwa keutamaan sahabat sesuai dengan urutan khilafah, syarat-syarat imam setelah Islam ialah laki-laki, *wara'* (hati-hati), berilmu, terampil, keturunan Quraisy. Dan keuzuran tentang syarat-syarat jadi pemimpin.

Dalam hal ini, al-Gazâlî menegaskan bahwa informasi yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis merupakan berita yang benar dan kita wajib meyakinkannya, termasuk berita gaib yang mencakup persoalan-persoalan:

1) *Al-Hasyr* dan *al-Nasyr* (Pengumpulan dan kebangkitan)⁵⁰⁴

⁵⁰³ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 106-107

⁵⁰⁴ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 113.

Dalil yang menjadi landasan al-Gazâlî adalah Surat Yâsîn/36: 79.

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَذْنَاهَا أَوْلَىٰ مَرَّةً ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾

Katakanlah: "ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. dan Dia Maha mengetahui tentang segala makhluk. (QS. Yâsîn/36: 79)

Surat Luqmân/31: 28.

مَا خَلَقْتُمْ وَلَا بَعَثْتُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً ۖ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾

Tidaklah Allah menciptakan dan membangkitkan kamu (dari dalam kubur) itu melainkan hanyalah seperti (menciptakan dan membangkitkan) satu jiwa saja. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha melihat. (QS. Luqmân/31: 28)

Al-Gazâlî menjelaskan bahwa kebangkitan manusia menurut logika sehat adalah sebuah perkara yang mungkin. Konstruksi berpikirnya ialah Allah swt mampu dan kuasa menciptakan makhluk dari tidak ada menjadi ada, tentu lebih mudah lagi bagi Allah swt. membangkitkan manusia yang mati karena sudah ada contoh sebelumnya.

2) Siksa kubur

Surat al-Gâfir/40: 46.

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ

فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾

Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang, dan pada hari terjadinya kiamat. (dikatakan kepada malaikat): "masukkanlah fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras". (QS. al-Gâfir/40: 46)

Al-Gazâlî berpendapat bahwa secara logika bahwa dapat diterima akal sehat tentang azab kubur ini, karena hal ini merupakan sebuah hal yang mungkin. Oleh sebab itu berdasarkan dalil *naqli* maka wajib hukumnya mengimani azab kubur ini. Seumpama jasad sudah rusak, namun yang mengalami azab maupun nikmat kubur ialah jasad yang khusus yang bukan jasad yang lama.⁵⁰⁵

3) *Mîzân* (timbangan)

Menurut al-Gazâlî bahwa *mîzân* adalah suatu kebenaran berdasarkan Surat al-Anbiyâ'/21: 47.

⁵⁰⁵ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 110.

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ
 كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ حَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَسِيبِينَ ﴿٤٧﴾

Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. dan jika (amalan itu) hanya seberat biji saw. ipun pasti kami mendatangkan (pahala)nya. dan cukuplah kami sebagai pembuat perhitungan. (QS. al-Anbiyâ'/21: 47)

Surat al-A'râf/7: 8-9.

وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾
 وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا
 يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾

Timbangan pada hari itu ialah kebenaran (keadilan), maka barangsiapa berat timbangan kebaikannya, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung. dan siapa yang ringan timbangan kebaikannya, maka itulah orang-orang yang merugikan dirinya sendiri, disebabkan mereka selalu mengingkari ayat-ayat kami. (QS. al-A'râf/7: 8-9)

Berkenanaan dua ayat di atas, Al-Gazâlî berkata bahwa nanti Allah swt. akan menciptakan timbangan pada buku catatan amal setiap hamba. Sehingga nampaklah keadilan Allah swt. baik dalam hal siksa maupun pahala.⁵⁰⁶

4) *Shirâth* (jembatan)

Surat al-Shaffât/37: 23-24.

مِن دُونِ اللَّهِ فَأَهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُورُونَ ﴿٢٤﴾

Selain Allah; maka tunjukkanlah kepada mereka jalan ke neraka. Dan tahanlah mereka (di tempat perhentian) karena sesungguhnya mereka akan ditanya. (QS. al-Shaffât/37: 23-24)

Shirâth ialah jembatan yang panjang di atas neraka, lebih tipis dari rambut dan lebih tajam dari pedang. Menurut logika, adanya *shirâth* adalah mungkin, oleh sebabnya wajib meyakini kebenarannya. Analoginya, Tuhan

⁵⁰⁶ al-Gazâlî, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 110.

maha kuasa menjadikan burung terbang di atas udara, tentu Tuhan juga maha kuasa menjalankan manusia di jembatan *shirâth*.⁵⁰⁷

5) Surga dan neraka adalah makhluk

Surat Âli Imrân/3: 133.

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ

أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾

Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa. (QS. Âli Imrân/3: 133)

Al-Gazâlî mengomentari ayat ini menjadi dalil bahwa surga dan neraka adalah makhluk sama seperti manusia juga makhluk ciptaan Allah swt. Surga dan neraka sudah diciptakan dan sudah ada saat sekarang sebelum hari kiamat.⁵⁰⁸

Sebagaimana pernyataan awal bahwa al-Gazâlî tidak banyak melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang akidah, tetapi lebih banyak menyajikannya sebagai legitimasi terhadap pandangannya tentang akidah Ahli Sunnah. Namun yang dapat dipahami dari uraian al-Gazâlî adalah konsistensinya dalam menyampaikan gagasannya sebagai transformasi pemahaman terhadap persoalan keagamaan, senantiasa merujuk pada Al-Qur'an dan hadis, bahkan setiap poin dalam gagasannya ditopang oleh ayat-ayat Al-Qur'an.

B. Penafsiran Esoterik Al-Gazâlî tentang Syariat (Ibadah)

Al-Gazâlî dalam membahas persoalan-persoalan ibadah, sudah terlihat dominasi pendekatan esoterik, ketika ia memberi judul pada setiap sub-sub pembahasan. Misalnya dalam "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*" ketika menjelaskan hal-hal yang berhubungan dengan ibadah (fikih), lebih menonjolkan aspek makna batiniyah walaupun tidak mengenyampingkan makna zahir. Hal ini dapat dilihat ketika menjelaskan tentang taharah, salat, zakat, puasa dan haji.

Namun dalam bagian ini, penulis lebih banyak memberi porsi pembahasan tentang ibadah salat yakni penafsiran al-Gazâlî terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan salat yang uraiannya lebih cenderung kepada aspek batiniyahnya dari pada aspek kaifiyat salat itu sendiri (rukun

⁵⁰⁷ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 110.

⁵⁰⁸ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 111.

salat). Hal ini telah terlihat pada setiap memberikan judul sub masalah seperti “*kitâb asrâr al-shalâh*” yang terbagi atas beberapa bab yakni; fadilah-fadilah salat; fadilah sujud, jama’ah, adzan dan seterusnya. Tata cara salat secara zahir mulai bertakbir dan apa yang sebelumnya. Syarat-syarat batin dari amal-amal hati. Tentang imam dan makmum. Fadilah jumat; adab, sunnah dan syarat-syaratnya. Masalah-masalah yang beraneka ragam dan sunnah-sunnah salat.

Dari tema atau bab-bab yang disajikan al-Gazâlî dalam pembahasan tentang salat, tergambar bahwa ia melakukan pendekatan esoterik terhadap ayat-ayat tentang salat, yakni pada penggunaan kata “*asrâr*” pada judul pembahasan. Namun dalam sub ini, penulis lebih fokus pada bab ke tiga yakni pembahasan tentang “syarat-syarat batin dari amal-amal hati” dengan poin-poin; *Bayân isythirâth al-khusyû’ wa Hudhûr al-qalb*, (penjelasan syarat-syarat khusyû dan hadirnya hati). *Bayân al-ma’âni al-bâthinah allatî tutimmu bihâ hayâh al-shalâh*, (penjelasan tentang makna-makna batin yang menyempurnakan hidupnya salat). *Bayân al-dawâ’ al-nâfi’ fî Hudhûr al-qalbi*, (penjelasan tentang obat untuk menghadirkan hati). *Bayân tafshîl mâ yanbagî ‘an yahdhura fî qalbi ‘inda kulli ruknin wa syarthin min a’mâl al-shalâh* (penjelasan tentang seyogyanya hati hadir dalam setiap rukun dan syarat salat).

Dalam pembahasan tentang hal tersebut, al-Gazâlî memulainya dengan mengutip Surat Thâhâ/20: 14.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾

Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah salat untuk mengingat aku. (QS. Thâhâ/20: 14)

Dalam ayat ini, al-Gazâlî mensyaratkan *khusyû’* sebagai syarat sahnya salat. Menurutnya bahwa zahir perintah dalam ayat ini adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari mengingat. Maka barang siapa yang lalai dalam seluruh salatnya, maka ia tidak mungkin menjadi atau disebut orang yang mendirikan salat untuk mengingat Allah Swt. . Untuk memperkuat penafsirannya, ia mengutip beberapa ayat dan hadis seperti dalam Surat al- A’râf/7: 205, dan al-Nisâ’/4: 43; sebagai berikut:

قوله تعالى "أقم الصلاة لذكري" وظاهر الأمر للوجوب والغفلة تضاد الذكر. فمن غفل في جميع صلاته كيف يكون مقيما للصلاة لذكره. وقوله تعالى "ولا تكن من الغافلين" نهي وظاهره التحريم. وقوله عز وجل "حتى تعلموا ما تقولون" تعليل لنهي السكران

وقوله صلى الله عليه وسلم " إِيْتِمَا الصَّلَاةُ تَمَسْكُنْ وَتَوَاضِعْ " وكلمة إنما للتحقيق والتوكيد

وقوله صلى الله عليه وسلم مَنْ لَمْ تَنْهَهُ صَلَاتُهُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ لَمْ يَزِدْ مَنْ اللَّهَ إِلَّا بُعْدًا. وصلاة الغافل لا تمنع من الفحشاء والمنكر. وقال صلى الله عليه وسلم " كَمْ مِنْ قَائِمٍ حَظَّهُ مِنْ صَلَاتِهِ التَّعْبُ وَالنَّصَبُ. وقال صلى الله عليه وسلم " لَيْسَ لِلْعَبْدِ مِنْ صَلَاتِهِ إِلَّا مَا عَقَلَ مِنْهَا"⁵⁰⁹

Allah berfirman "dirikanlah salat untuk mengingat Aku" (QS. Thâhâ/20: 14). Zahir perintah itu adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari ingat. Barang siapa yang lalai dalam seluruh salatnya maka bagaimana ia menjadi orang yang mendirikan salat untuk mengingat Allah? Sedangkan firman Allah Ta'ala: *Dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai.* (QS. al-A'râf/7: 205). Larangan (nahi) menurut zahirnya adalah *tahrim* (haram), untuk mengharamkan. Dan firman Allah 'Azza wa Jalla: *Sehingga kamu mengetahui apa yang kamu katakan* (QS. al-Nisâ'/4: 43) sebagai sebab bagi larangan mabuk..., Dan sabda Nabi saw.: *Salat itu membuat kamu tenang dan rendah diri...*, Dan kata *innamâ* (hanya sanya) untuk menyatakan kesungguhan dan menguatkan. Sabda beliau saw. *orang yang salatnya tidak dapat mencegahnya dari kekejian dan kemungkaran, maka tidak bertambah, kecuali semakin jauh dari Allah.* Sedangkan salat orang yang lalai itu, tidak mencegah dari kekejian dan kemungkaran. Dan beliau saw. bersabda: *Berapa banyak orang yang mendirikan (salat), hanya mendapat lelah dan payah.* Dan beliau saw. bersabda: *Tiadalah bagi hamba dari salatnya kecuali apa yang ia pikirkan dari padanya.*

Penafsiran di atas, menggambarkan corak penafsiran esoterik al-Gazâlî dalam persoalan fikih yakni mengawali penafsiran tentang salat dengan mengutip Surat Thâhâ/20: 14.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

Sesungguhnya Aku Allah, tiada tuhan selain Aku, dan dirikanlah salat untuk mengingatku. (QS. Thâhâ/20: 14)

Selanjutnya, dari ayat tersebut, ia pertama-tama memberi uraian mengenai bentuk *tashrif* dari kata *aqâma*, *yuqîmu*, *aqim* (*fi'il amr*), yakni *Aqim* dalam bentuk *fi'il amr*. Dalam kaidah *ushul*, perintah bermakna wajib yakni wajib mengingat (*khusyû'*) dalam salat. Ungkapannya sebagai berikut:

⁵⁰⁹ al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal.. 159. Lihat juga Abû Thâlib al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, terj. M. Khoiron Durori, *Tafsir Esoterik Rukun Islam: Menghayati Makna-Makna Batiniyah Syahadat, Salat, Zakat, Puasa dan Haji*, Cct. I; Bandung: Pencerbit al-Bayan/PT. Mizan Pustaka, 2005, hal. 91.

Zahir perintah itu adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari ingat, maka barang siapa yang lalai dalam seluruh shalatnya maka bagaimana ia menjadi orang yang mendirikan salat untuk mengingat Allah swt.⁵¹⁰

Ungkapan ini memberi pemahaman bahwa zikir (*khusyû'*) adalah wajib dalam salat, karena tidak mungkin seseorang dianggap mendirikan salat jika ia lalai dalam salat, sedangkan zikir dan lalai adalah dua hal yang kontradiktif, karena jika tidak *khusyû'* berarti lupa atau lalai, sedangkan lupa itu dilarang. Untuk mempertegas penafsirannya, al-Gazâlî mengutip Surat al-A'râf/ : 205.

وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ ﴿٢٠٥﴾

Pada ayat ini, ia memahami bahwa ayat ini mengandung makna larangan untuk lalai. Dalam hal ini, al-Gazâlî kembali memberi kaidah "*nahî*" bahwa substansi dari sebuah larangan adalah haram yakni:

نَهْيٍ وَظَاهِرُهُ النَّحْرِيمُ

Larangan (nahy) menurut zahirnya adalah tahrîm (haram)

Untuk lebih mempertegas lagi kewajiban zikir (*khusyû'*) dalam salat, ia mengutip Surat al-Nisâ'/4: 43. yang mengandung pengertian bahwa harus ada pengetahuan terhadap makna ayat yang dibaca dalam salat, yaitu:

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ...

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan... (QS. al-Nisâ'/4: 43)

Penafsiran al-Gazâlî di atas menggambarkan penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, dan tidak terbatas hanya pada ayat dengan ayat, tetapi ia juga mengutip hadis-hadis yang senada dan mendukung ayat tersebut. Di antara hadis yang digunakan untuk mendukung penafsirannya tentang wajibnya zikir (ingat kepada Allah swt.)

Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّمَا الصَّلَاةُ تَمَسُّكُنَّ وَتَوَاضِعُ

⁵¹⁰ al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 159.

Sesungguhnya salat itu, membuat orang tenang dan rendah hati. (HR Al-Ahmad dari Fadhl bin ‘Abbas)⁵¹¹

Setelah mengutip hadis, al-Gazâlî kembali menjelaskan salah satu kata dalam hadis tersebut yang menunjukkan penekanan terhadap unsur batiniyah إنما yang terkandung dalam salat. Kata yang menarik perhatiannya adalah kata (وكلمة إنما للتحقيق والتوكيد) yang diartikan sebagai “kesungguhan dan penegasan” terhadap adanya unsur batiniyah salat yakni salat itu menjadikan seseorang tenang dan rendah diri.⁵¹²

Hadis lain yang juga menjadi penjelasan terhadap ayat tersebut yaitu:

مَنْ لَمْ تَنْتَهُ صَلَاتُهُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ لَمْ يَزِدْ دُونَ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا⁵¹³

“barang siapa salatnya tidak mampu mencegah dari perbuatan keji dan munkar, maka tidak bertambah baginya kecuali semakin jauh dari Allah swt. .” (HR at-Thabarani secara marfu’)

Berdasarkan hadis ini, al-Gazâlî memahami bahwa hakikat fungsi salat adalah mencegah seseorang untuk melakukan perbuatan keji dan mungkar, namun jika salat seseorang tidak mampu mencegahnya dari kedua perbuatan tersebut, menunjukkan salat yang dilaksanakan tidak secara *khusyû’*, *وَصَلَاةَ الْغَافِلِ لَا تَمْنَعُ مِنَ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ*, sebagaimana pernyataannya bahwa (salatnya orang yang lalai (tidak *khusyû’*), tidak dapat mencegahnya dari perbuatan keji dan munkar). Sebagai konsekuensi dari kelalaian dalam salat, berarti ia tidak melaksanakan tujuan inti dari perintah mendirikan salat yakni *al-dzîkr (khusyû’)*.

Hadis berikutnya yang dikutip al-Gazâlî menjelaskan bahwa unsur batiniyahlah yang menjadi tujuan inti pelaksanaan salat, karena orang melaksanakan salat tanpa *khusyû’*, maka hasilnya digambarkan dalam sebuah hadis yang hanya mendapatkan lelah dan payah sebagai berikut:

كَمْ مِنْ قَائِمٍ حَظَّهُ مِنْ صَلَاتِهِ النَّعْبُ وَالْتَّصَبُ⁵¹⁴

betapa banyak orang yang melaksanakan salat hanya mendapat rasa capek dari salatnya. (HR Ibnu Mâjah dan Ahmad bin Hambal)

Sementara hadis yang menggambarkan tingkat kualitas salat seseorang, berdasarkan ke-khusyuk-annya, atau hanya mendapatkan sesuai apa yang ia pikirkan.

⁵¹¹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Vol. IV, t.tp: Dar al-Fikr, t.th., 167. at-Tirmidzi, *Sunan*,... no.385. Lihat juga Al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 159.

⁵¹² al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 159.

⁵¹³ at-Thabarânî, *Mu’jam al-Kabîr*,... Vol. XI, hal. 46

⁵¹⁴ Ibnu Mâjah, *Sunan*,... no. 1690. Ahmad bin Hambal, *Musnad*,... Vol. II hal.

وقال صلى الله عليه وسلم لَيْسَ لِلْعَبْدِ مِنْ صَلَاتِهِ إِلَّا مَا عَقَلَ مِنْهَا⁵¹⁵

Rasulullah Saw. bersabda: seorang hamba tidak akan mendapat apa-apa dari shalatnya kecuali sesuai dengan apa yang ia pikirkan. (HR Abu Dawud dan Abu Nu'aim)

Lebih lanjut, ia mengetengahkan hadis yang lebih fokus menunjuk kepada kehadiran hati sebagai kunci diterimanya segala amal perbuatan, sebagaimana hadis berikut:

وروى محمد النصر المروزي من رواية عثمان بن أبي دهرش: لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْ عَبْدٍ عَمَلًا حَتَّى يَتَشَهَّدَ قَلْبُهُ مَعَ بَدَنِهِ⁵¹⁶

Muhammad bin Nashr meriwayatkan dari 'Usmân bin Abî Dahrasy; (mursal) Allah tidak menerima amal perbuatan seorang hamba jika tidak disaksikan oleh hatinya dengan tubuhnya. (HR. Dailami)

Dari penjelasan hadis-hadis tersebut, ia memahami bahwa substansi dari pelaksanaan salat adalah munajat kepada Allah swt., harus dengan melalui media hati yakni khusyû' sebagaimana pendapat al-Gazâlî:

وَالْتَّحْقِيقُ فِيهِ أَنَّ الْمُصَلِّيَّ مُنَاجٍ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَالْكَلامُ مَعَ الْغَفْلَةِ لَيْسَ بِمُنَاجَاةٍ

Pada hakikatnya orang yang salat itu adalah munajat kepada Allah swt. . dan berkata-kata dengan tidak mengetahui makna perkataannya (bacaan dalam salat) bukanlah munajat.

Pendapatnya ini, dipertegas lagi oleh sebuah hadis yang diriwayatkan dari Anas, sebagai berikut:

عن أنس فقال: إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ فَأَتَتْهُ يُنَاجِي رَبَّهُ⁵¹⁷

Dari Anas berkata: sesungguhnya salah seorang di antara kalian jika berdiri untuk salat maka ia sedang bermunajat dengan Tuhannya. (HR Bukhari dan Muslim dari Anas ra)

Uraian di atas menunjukkan bahwa al-Gazâlî dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat didominasi pendekatan esoterik. Hal tersebut dapat dilihat pada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang dijadikan penjelas (*bayân*) pada suatu ayat, yakni merujuk kepada ayat dan hadis yang memiliki makna batin sebagai esensi dari suatu amal perbuatan.

Walaupun al-Gazâlî menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan Al-Qur'an dengan hadis, bukanlah berarti bahwa ia menggunakan sumber tafsir *bi al-riwâyah* saja namun terkadang beliau menggunakan tafsir *bil ra'yi*, karena ayat yang digunakan tidak selalu memiliki riwayat yang *marfû'û* dan *mutawâtir*. Terlebih lagi jika ditinjau dari aspek kualitas hadis yang

⁵¹⁵ Abû Dâwûd, *Sunan*, ... no. 796. Abû Nu'aim, *Hilyah al-Aulia*,... Vol. VII, hal. 61

⁵¹⁶ Muhammad al-Nashr, *Kitab as-Shalat*. Al-Dailamy, *Musnad al-Firdaus*,. Sanad hadis ini lemah.

⁵¹⁷ al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*..., no. 405. Muslim, *Shahîh Muslim*..., no. 551

digunakan, di dalam ribuan hadis yang beliau kutip, terdapat ada puluhan hadis yang dianggap sebagian ulama *dha'if*.⁵¹⁸ Setelah melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan dua sumber penafsiran tersebut, ia melangkah kepada pendapat ulama yakni para sufi.

Penekanan Al-Gazâlî terhadap aspek batiniyah dalam pelaksanaan salat, juga merujuk kepada Surat al-Ḥajj/22: 37.

لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ

سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْنَاكُمْ وَنَبِّئِ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾

Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya. Demikianlah Allah Telah menundukkannya untuk kamu supaya kamu mengagungkan Allah terhadap hidayah-Nya kepada kamu. dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang berbuat baik. (QS. al-Ḥajj/22: 37)

Ayat ini dipahami bahwa aspek fisik bukan substansi dalam mencapai ridha Allah, akan tetapi aspek batiniyahlah yang menjadi esensi yaitu ketakwaan yakni takwa adalah wilayah hati yang menjadi tuntutan. Hal ini menunjukkan disyaratkannya kehadiran hati dalam setiap amalan, khususnya ibadah salat. Menurutny, jika ia berpendapat bahwa kebatalan salat karena tanpa kehadiran hati (*khusyû'*) dan menjadikan *khusyû'* sebagai syarat sahnya salat, maka ia berbeda dengan para ulama fikih, karena mereka tidak mensyaratkan kehadiran hati (*khusyû'*) ketika takbir (*takbîr al-ihram*).⁵¹⁹ Ketahuilah bahwa para fuqaha tidak menguraikan hal-hal yang berhubungan dengan kebatinan dan hati, akan tetapi mereka hanya membahas dan membangun zahir hukum-hukum agama atas perbuatan zahir yang dilakukan oleh anggota tubuh manusia.⁵²⁰

Pandangan para sufi tentang esensi kehadiran hati dalam salat, semisal Abû Thâlib al-Makkî yang dinukil dari Sufyân al-Tsaurî dikutip oleh al-Gazâlî dalam kaitannya dengan memperkuat pandangannya terhadap disyaratkannya kehadiran hati (*khusyû'*) dalam salat, yaitu "barang siapa yang tidak *khusyû'* dalam salat, maka salatnya batal". Sedangkan Hasan berkata "Setiap salat yang tidak menghadirkan hati, maka salat itu lebih

⁵¹⁸ Dalam pembahasalan-pembahasalan selanjutnya, ketika penulis mencantumkan haadis, maka disertakan pula keterangan tentang status hadis pada ujung teks, namun kualitas haladis tersebut adalah status yang diberikan langsung oleh Al-Gazâlî dalam kitab "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*," atau kualitas hadis yang tercantum adalah kutipan langsung.

⁵¹⁹ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 160-161

⁵²⁰ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 161.

cepat kepada siksaan”. Pandangan tersebut di atas, kembali ditopang oleh hadis yang diriwayatkan dari Mu’adz bin Jabal yang berbunyi:

عن معاذ بن جبل, مَنْ عَرَفَ مَنْ عَلَى يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ مُتَعَمِّدًا وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ⁵²¹

Dari Mu’adz bin Jabal, barang siapa mengetahui atau mengenal orang di samping kanan dan kirinya secara sengaja dalam keadaan salat, maka tidak ada salat baginya. (HR Abu Thalib al-Makki)

Hadis berikutnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abû Daud, al-Nasâi dan Ibn Hîbbân, juga menguraikan tentang aspek batiniahlah yang menjadi fokus penilaian yaitu apa yang ada dipikirkannya, sebagai berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أَنَّ الْعَبْدَ لَيُصَلِّي الصَّلَاةَ لَا يُكْتَبُ لَهُ سُدُسُهَا وَلَا عُشْرُهَا وَإِنَّمَا يُكْتَبُ لِلْعَبْدِ مِنْ صَلَاتِهِ مَا عَقَلَ مِنْهَا (رواه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث عمار بن يسار)⁵²²

Rasulullah saw. bersabda: sesungguhnya seorang hamba yang salat tidak diberikan seper enam dan seper sepuluh tetapi ia diberikan dari salatnya sesuai apa yang ia pikirkan. (HR Abû Dâud, al-Nasâi dan Ibn Hîbbân dari ‘Ammâr bin Yâsir)

Sehubungan dengan itu, Abû Wâhid bin Zaid yang dikutip al-Gazâlî mengatakan bahwa ulama sepakat ”*seorang hamba tidak mendapat sesuatu dari salatnya kecuali sesuai apa yang dipikirkannya*”. Walaupun demikian, al-Gazâlî menyadari bahwa kehadiran hati tidak mungkin disyaratkan kepada seluruh muslim dalam seluruh salatnya, disebabkan oleh kemampuan manusia terbatas kecuali sedikit orang yang mampu. Namun setidaknya kehadiran hati harus ada walaupun singkat yakni ketika *takbîr al-ihram*.⁵²³

Khusyû’ yang dimaksud al-Gazâlî dalam ayat ini disebutkan pada Surat al-Mukminûn/23: 1-2.

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَادِعُونَ ﴿٢﴾

Sungguh berbahagialah orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusy’ dalam salatnya. (QS. al-Mukminûn/23: 1-2.)

Surat al-Anbiyâ/21: 90.

⁵²¹ Abu Thâlib al-Makki, *Qût al-Qulûb*,... Vol. II, hal. 97. Beliau berkomentar bahwa hadits ini sanadnya dari Ismail bin Abi Ziyâd dari Bisyr bin Hârits

⁵²² Abu Dâwûd, *Sunan*,... no. 796 secara marfu’. Takhrij al-Îraqî, *al-Mugnî*,... Vol. I, hal. 154

⁵²³ al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 161.

إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا^ط وَكَانُوا لَنَا

خَشِعِينَ ﴿٩٠﴾

...*Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang selalu bersegera dalam (mengerjakan) perbuatan-perbuatan yang baik dan mereka berdoa kepada Kami dengan harap dan cemas. dan mereka adalah orang-orang yang khusyu' kepada kami.* (QS. al-Anbiyâ/21: 90)

Menurut al-Qurthûbî bahwa *khusyû'* itu tempatnya di dalam hati. Oleh karena itu, yang dimaksud pada ayat tersebut bukan secara *zahiriyyah*, akan tetapi tunduk, merendah dan penyerahan diri secara *batiniyyah* melalui hati (*qalb*). Jadi salat yang *khusyû'* adalah salat yang dilakukan penghayatan yaitu menghadirkan hati yang tunduk, merendah dan menyerah sepenuhnya kepada Allah swt.

Berdasarkan uraian di atas, al-Gazâlî sampai pada suatu kesimpulan bahwa kehadiran hati (*khusyû'*) dalam salat adalah suatu keniscayaan walaupun hanya pada *takbîr al-ihram* dan kurang dari itu, adalah kehancuran dan lebih dari itu adalah gambaran kelapangan dalam bagian-bagian salatnya. Dari situ terlihat al-Gazâlî sangat memahami bahwa tingkat kemampuan manusia berbeda-beda, sehingga apa yang ia pahami tidak secara otomatis menjeneralisasi kepada seluruh muslim.

Mengenai unsur-unsur batiniyyah yang dapat menyempurnakan salat dirangkum dalam enam poin penting yakni hadirnya hati, adanya pemahaman terhadap apa yang diucapkan, pengagungan terhadap Allah Swt. ., rasa takut karena tidak melaksanakan perintah, berharap atau memohon, dan ada rasa malu melakukan kemaksiatan.⁵²⁴

Dari keenam poin tersebut, telah dijelaskan secara terperinci yang pada substansinya bermuara pada keimanan dan keyakinan, sehingga pengetahuan tidak lagi menguasai hati, maka dengan kadar keyakinan itulah, hati menjadi *khusyû'*. Penjelasan ini diakhiri dengan sebuah pernyataan al-Gazâlî dan hadis yang diriwayatkan dari 'Âisyah. Pernyataan Al-Gazâlî yaitu:

وَحَاصِلُ الْكَلَامِ أَنَّ حُضُورَ الْقَلْبِ هُوَ رُوحُ الصَّلَاةِ

Kesimpulan dari pembicaraan ini adalah sesungguhnya kehadiran hati (khusyû') itulah ruhnya salat

Sedangkan hadis yang diriwayatkan dari 'Âisyah yaitu:

⁵²⁴ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 161.

عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُحَدِّثُنَا وَنُحَدِّثُهُ فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَعْرِفْنَا وَلَمْ نَعْرِفْهُ (أخرجه ابن رجب في فتح الباري وأصله عند البخاري)⁵²⁵

‘*Āisyah r.a. berkata bahwasanya Rasulullah saw. bercerita kepada kami dan kami bercerita kepadanya. Apabila datang waktu salat, seakan-akan Rasulullah saw. Tidak mengenal kami dan kami tidak mengenalnya.* (HR Ibnu Rajab, asalnya riwayat Bukhari)

Terlihat secara jelas penafsiran al-Gazâlî dalam memberikan interpretasi terhadap ayat yang secara zahir merupakan salah satu ayat tentang kewajiban salat (syariat), namun ia berusaha menyajikannya dengan uraian dan argumentasi dari dimensi batiniyah, sehingga sampai pada suatu kesimpulan bahwa unsur batiniyah adalah substansi dari perintah salat, karena tanpa itu, salat tidak sah dan tidak diterima (tidak ada gunanya).⁵²⁶

Uraian-uraian al-Gazâlî tersebut merupakan refleksi dari penghayatannya terhadap keseluruhan aspek dan dimensi ajaran Islam, baik aspek literal maupun kiasan, teoritikal dan praktikal, dimensi luar dan dalam, zahiriyah dan juga batiniyah. Tergambar pendekatan pemikiran al-Gazâlî lebih didasarkan pada kerangka pikir normatif yang bersifat kontemplatif dan batiniyah, akan tetapi pendekatan kontemplatif dan batiniyah bukanlah ekspresi parsialitas, melainkan justru membuktikan komprehensifitas pemikirannya terhadap setiap masalah.

Ditinjau dari aspek metodologis, terlihat bahwa sumber penafsiran al-Gazâlî menggunakan model penafsiran Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, Al-Qur’an dengan hadis, kemudian pendapat ulama (*ijtihâd*). Namun jika dilihat dari metode penafsiran yang mengacu kepada empat metode yang telah disepakati para ulama tafsir, maka sangat jelas bahwa ia telah keluar dari epistemologi tafsir zahir. Dalam menafsirkan Al-Qur’an, al-Gazâlî sama sekali tidak memperhatikan unsur-unsur tafsir seperti pada aspek bahasa, *asbâb al-nuzûl*, *munâsabah al-âyah*, namun ia terkadang menjelaskan *ta’rîf* kata (*morfologi*) untuk menggambarkan kedudukan ayat sebagai perintah atau larangan.

Penafsiran al-Gazâlî sangat menonjolkan pemahaman ayat-ayat Al-Qur’an secara global (*ijmâlî*), kemudian mencari ayat lain yang senada tanpa menjelaskan kedudukannya, apakah sebagai penafsiran ayat sebelumnya atukah sebagai perbandingan. Lain halnya dengan hadis, yang terlihat agak cenderung sebagai bayan terhadap pembahasan awal, demikian

⁵²⁵ Ibnu Rajab dikutip Ibnu Hajar, *Fath al-Bārī*,... Vol. IV, hal. 114. Hadits ini sahih bersumber dari riwayat Bukhari, no. 676

⁵²⁶ al-Gazâlî, *Ihyā ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. I, hal. 161.

pula pendapat ulama. Hanya saja pendapat ulama, setelah ia mengungkapkan pendapatnya yang telah dipahami dari Al-Qur'an dan hadis, kemudian mengutip pendapat para sufi yang berfungsi untuk memperkuat pendapatnya, bahkan jika diperlukan, ia kembali mengutip ayat-ayat Al-Qur'an.

Jika dikatakan bahwa, al-Gazâlî keluar dari epistemologi tafsir zahir, maka penulis sepakat, karena memang berangkat dari epistemologi yang berbeda. Tafsir esoterik berangkat dari epistemologi yang berbasis intuitif, sedangkan tafsir zahir berangkat dari epistemologi yang berbasis pikiran (ilmu zahir). Kedua perbedaan ini, pada hakikatnya memiliki tujuan yang sama dan saling melengkapi, hanya saja menggunakan jalan yang berbeda. Tafsir eksoterik bertujuan agar Al-Qur'an menjadi tuntunan hidup dan memperbaiki tatanan sosial kemasyarakatan agar tercipta kehidupan yang damai untuk mendapat ridha Allah swt. Sedangkan tafsir esoterik bertujuan untuk menata hati sebagai potensi positif manusia agar lebih peka terhadap kehidupan sosial yang lebih substantif dan berusaha lebih dekat kepada Allah swt. dan mengharap rida-Nya.

Sementara kritikan yang dialamatkan kepada al-Gazâlî adalah tuduhan terhadap penafsirannya yang dianggap keluar dari substansi makna zahir Al-Qur'an dan terjerumus dalam penafsiran setan, maka penulis sejatinya tidak setuju, karena terlihat dari sumber penafsirannya sangat diwarnai dengan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis bahkan pendapat para ulama yang telah diakui kapasitas keilmuannya, walaupun al-Gazâlî mengakui bahwa hadis yang digunakannya ada terdapat hadis *dha'îf*.

Perbedaan metodologis dalam memberi interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an, tidaklah etis jika dijadikan alasan untuk menolak penafsiran yang berbeda dengan kita. Apalagi epistemologi yang dibangun al-Gazâlî dalam menafsirkan Al-Qur'an, memiliki landasan dalam membangun suatu sistem keilmuan untuk memperoleh kebenaran. Teori al-Gazâlî tentang makna batin sebagai realitas eksternal berimplikasi bahwa batin sebagai kategori hakikat-hakikat wujud eksternal. Berawal dari aspek zahir dan analisis rasional, kemudian jika hendak menggali kandungan selanjutnya maka tidak ada jalan lain kecuali melalui penyucian jiwa (*tazkiyat an-nafs/ thahârah al-qalb*).

C. Penafsiran Esoterik Al-Gazâlî tentang Konsep Interaksi Sosial (*al-adab*)

Pada bagian ini, al-Gazâlî membahas tentang berbagai hal yang berhubungan dengan perilaku manusia dan adab-adabnya dalam kehidupan interaksi sosial yang dibagi atas 10 kitab yakni; kitab tentang etika makan, kitab tentang etika dalam pernikahan, kitab tentang etika dalam usaha dan mencari penghidupan, kitab tentang halal dan haram, kitab tentang etika

dalam saling menyayangi, persaudaraan, persahabatan dan pergaulan antara sesama manusia, kitab tentang mengasingkan diri (*'uzlah*), kitab tentang etika dalam bergajian, kitab tentang etika dalam menerima informasi dan meresponnya, kitab tentang etika dalam amar makruf dan nahi munkar dan kitab tentang etika kehidupan dan akhlak kenabian.

Penulis dalam hal ini, berfokus pada bagian kelima dan kesembilan (e dan i) untuk melihat bagaimana penafsiran al-Gazâlî terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang pergaulan antara sesama manusia seperti etika saling menyayangi, persaudaraan, persahabatan dan interaksi sosial. Al-Gazâlî memahami bahwa kasih sayang, persaudaraan dan persahabatan hanya bisa tercipta dalam interaksi sosial jika dilandasi oleh akhlak yang mulia. Ayat Al-Qur'an yang pertama dikutip dalam pembahasan ini adalah Surat al-Qalam/68: 4.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾

Dan sesungguhnya kamu (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang agung. (QS. al-Qalam/68: 4)

Sebelum menafsirkan ayat tersebut, al-Gazâlî terlebih dahulu memperkuat pernyataan ayat tentang akhlak melalui hadis mengenai tujuan diutusnya Rasulullah Saw. . yaitu:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (رواه أحمد والبيهقي والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة)⁵²⁷

“Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak.” (HR Ahmad, Baihaqî dan Hâkim dan beliau menganggapnya sahih, dari Abû Hurairah)

Selain itu, ia juga mengutip hadis yang menjelaskan tentang pentingnya dan kemuliaan budi pekerti yang baik dengan mengutip tiga buah hadis yakni;

عن أبي هريرة قال النبي صلى الله عليه وسلم : أَكْثَرُ مَا يُدْخِلُ النَّاسَ الْجَنَّةَ تَقْوَى اللَّهِ (أخرجه الترمذي والحاكم من حديث أبي هريرة وقال صحيح الإسناد)⁵²⁸

Kami telah diceritakan oleh Abû Kuraib Muhammad bin 'Ala', kami telah diberitakan 'Abdullâh bin Idrîs, saya telah diceritakan Bapak saya dari kake saya dari Abû Hurairah, Rasulullah saw. bersabda; yang banyak memasukkan manusia ke dalam syurga adalah ketakwaan kepada Allah. dan

⁵²⁷ Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*, Vol. II, hal. 381. Al-Hâkim, *al-Mustadrak*, Vol. II, hal. 613. Al-Baihaqî, *As-Sunan al-Kubra*, Vol. X, hal. 192. Hadis sahih.

⁵²⁸ al-Tirmidzi, *As-Sunan* no. 2004. Al-Hakim, *al-Mustadrak*, Vol. IV, hal. 324. Ibnu Mâjah, *as-Sunan*, no. 4246. Sanad hadis ini sahih. Lihat Al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. II, hal. 155.

akhlak mulia (budi pekerti). (HR Tirmidzî dan Al-Hâkim dari Abu Hurairah).

عن أسامة بن شريك قال : قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا خَيْرُ مَا أُعْطِيَ النَّاسُ؟ قَالَ حُسْنُ الْخُلُقِ (أخرجه ابن ماجه بإسناد صحيح)⁵²⁹

Usâmah bin syuraik berkata, kami bertanya kepada Rasulullah saw. pemberian apakah yang paling terbaik kepada manusia? Rasulullah saw. menjawab budi pekerti yang baik. (HR Ibnu Mâjah dari Usamah bin Syuraik)

عن أبي الدرداء قال قال رسول الله : أَنْقَلُ مَا يُوزَنُ فِي الْمِيزَانِ خُلُقٌ حَسَنٌ (رواه أبو داود والترمذي وقال حسن صحيح)⁵³⁰

Dari Abû Dardâ berkata, Rasulullah saw. bersabda; amal perbuatan yang paling berat jika diletakkan di mîzân (timbangan amal) adalah budi pekerti yang baik. (HR Abû Dawûd dan at-Tirmidzî dari Abî Dardâ, hadis hasan sahih)

Setelah al-Gazâlî menjelaskan pentingnya dan kemuliaan akhlak mulia, barulah ia memberi penafsiran ayat Surat al-Qalam/68: 4; pada kata (خلق عظيم)

قال رسول الله يا أبا هريرة عَلَيْكَ بِحُسْنِ الْخُلُقِ قَالَ وَمَا حُسْنُ الْخُلُقِ قَالَ : تَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ وَتَغْفُوَ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَتُعْطِي مَنْ حَرَمَكَ (رواه البيهقي من رواية الحسن عن أبي هريرة)⁵³¹

Rasulullah saw. bersabda wahai Abû Hurairah, kamu harus memiliki budi pekerti yang baik, Abû Hurairah kembali bertanya apa yang dimaksud budi pekerti yang baik ya Rasulullah? Rasulullah bersabda: kamu menyambung silaturahmi kepada orang yang memutuskannya, memberi maaf kepada orang yang zalim kepadamu dan memberi sesuatu bagi orang yang kikir kepadamu. (HR Baihaqi dari riwayat Hasan Bashri dari Abu Hurairah)

Selanjutnya, ayat kedua yang menjadi sentral pembahasan tentang kasih sayang adalah Surat al-Fath/48: 29.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ...

Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan Dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sesama mereka ... (QS. al-Fath/48: 29)

⁵²⁹ Ibnu Mâjah, *As-Sunan*, no. 3436. Sanad hadis ini sahih.

⁵³⁰ Abu Dâwûd, *As-Sunan*, no. 4799. Al-Tirmidzî, *As-Sunan*, no. 2002. Sanad hadis ini hasan sahih.

⁵³¹ al-Baihaqî, *Al-Syu'ab*, Beirut: Dar al-fikr, 2010. no. 7725

Kata yang menjadi perhatian al-Gazâlî dalam mengulas tentang kasih sayang antara sesama pada ayat ini yaitu: *رحماء*. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Gazâlî tidak menyentuh sama sekali kepada aspek metodologi tafsir zahir, misalnya dari aspek bahasa, *munâsabah al-âyah* maupun *asbâb al-nuzûl*, akan tetapi mengutip penafsiran yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbâs, sebagai berikut:

قال ابن عباس رضي الله عنهما في معنى قوله تعالى "رحماء بينهم" قَالَ يَدْعُو صَالِحُهُمْ لِطَالِحِهِمْ وَطَالِحُهُمْ لِصَالِحِهِمْ فَإِذَا نَظَرَ طَالِحُهُمْ إِلَى الصَّالِحِ مِنْ أُمَّةٍ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُ فِيمَا قَسَمْتَ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ وَثَبِّتْهُ عَلَيْهِ وَانْفَعْنَا بِهِ، وَإِذَا نَظَرَ الصَّالِحُ إِلَى الطَّالِحِ قَالَ اللَّهُمَّ اهْدِهِ وَثَبِّتْ عَلَيْهِ وَاعْفُزْ لَهُ عِثْرَتَهُ

*Ibn ‘Abbâs berkata bahwa Rasulullah menafsirkan ayat “ruhamâ bainahum” adalah orang-orang saleh mendoakan orang yang fasik dan orang fasik mendoakan orang saleh. Apabila orang fasik memandang orang saleh dari umat Muhammad saw., maka ia berdo’a “Ya Allah berkatilah kebaikan yang telah Engkau berikan kepadanya dan kuatkan baginya dan semoga bermanfaat bagi kami”. Dan apabila orang saleh memandang kepada orang fasik ia mendoakan “Ya Allah berikanlah ia petunjuk, terimalah taubatnya dan ampunilah ketergelincirannya”.*⁵³²

Hadis tersebut menggambarkan bahwa salah satu bentuk kasih sayang di antara manusia adalah saling mendoakan, yakni orang saleh mendoakan orang yang tidak saleh dan yang tidak saleh mendoakan yang saleh. Selain mengutip penafsiran ayat dengan hadis berdasarkan riwayat, al-Gazâlî mengetengahkan hadis-hadis yang dianggap dapat memberi penjelasan tentang ayat tersebut seperti hadis yang diriwayatkan oleh al-Nu’mân bin Basyîr, sebagaimana berikut:

عن النعمان بن بشير سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ مِنْهُ تَدَاعَى سَائِرُهُ بِالْحُمَى وَالسَّهَرِ (الحديث متفق عليه)⁵³³

Kami telah diceritakan oleh Muhaammad bin ‘Abdullah bin Numair, kami telah diceritakan Bapak saya, kami telah diceritakan Zakariyâ dari al-Sya’bî dari Nu’mân bin Basyir berkata saya mendengar Rasulullah saw. bersabda perumpamaan orang-orang mukmin dalam saling mencintai dan saling kasih mengasihi adalah seperti tubuh apabila ada anggota tubuh yang sakit, maka terpengillah semua anggota tubuhnya dengan demam dan tidak dapat tidur. (HR Bukhari dan Muslim dari Nu’mân bin Basyîr)

⁵³² al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. II, hal. 157.

⁵³³ Muslim, *Shahîh Muslim*,..., No.2586

Hadis lain

عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَسُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَمِنْهَا أَنْ لَا يُؤْذِيَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ (متفق عليه)⁵³⁴

Kami telah diceritakan Khallâd bin Yahya berkata, kami telah diceritakan Sufyân dari Abî Burdah bin ‘Abdullah bin Abî Burdah dari kakeknya, dari Abû Mûsâ berkata dari Rasulullah saw. bahwa beliau bersabda orang mukmin dengan mukmin yang lain bagaikan sebuah bangunan dimana sebagiannya menguatkan yang lain. Riwayat lain menyebutkan bahwasanya seorang muslim tidak menyakiti seorang muslim dengan perbuatan dan perkataan. (HR Bukhari Muslim dari Abû Musa)

Hadis berikutnya yang menjadi penjelasan tentang kasih sayang antara kaum muslim adalah:

قال صلى الله عليه وسلم: الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ (متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو)⁵³⁵

Kami telah diceritakan Âdam bin Abî Ayyâs berkata, kami telah diceritakan Syu’bah dari ‘Abdillah bin Abî Safar dan ‘Ismâil dari al-Sya’bî ‘Abdillah bin ‘Amr dari Rasulullah saw. bersabda; muslim itu adalah ketika muslim yang lainnya sudah selamat dari lidahnya dan tangannya. (HR Bukhari Muslim dari ‘Abdulllah bin ‘Amr)

Al-Gazâlî secara kongkret dan lebih rinci menegaskan bahwa makna kasih sayang sesama manusia, sesungguhnya termanifestasi dalam cara berinteraksi agar tidak saling merugikan sebagaimana ayat berikut:

(a) tidak mencari-cari kesalahan orang lain,

Surat al-Hujurât/49: 12.

يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَنُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan), karena sebagian dari purba-sangka itu dosa. Janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya

⁵³⁴ Muslim, *Shahîh Muslim*,..., No.2585

⁵³⁵ al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, bab al-muslim man salima al-muslim, no. 10 dan no. 6484. Muslim, *Shahîh Muslim*, bab bayân tafâdhul al-Islam, no. 41

yang sudah mati? maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha penerima taubat lagi Maha penyayang. (QS. al-Hujurât/49: 12)

Selain ayat Al-Qur'an, al-Gazâlî juga mengetengahkan beberapa hadis seperti hadis yang diriwayatkan dari Abû Daud untuk memberi penjelasan terhadap ayat di atas sebagai berikut:

عن معاوية رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **إِنْ تَتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ أَوْ كِدْتَ تُفْسِدُهُمْ** (أخرجه أبو داود بإسناد صحيح عن معاوية)⁵³⁶

Kami telah diceritakan oleh 'Isâ bin Muhammad al-Ramlî dan Ibn 'Auf, keduanya berkata, kami diceritakan al-Faryâbî dari Sufyân dari Tsaurî dari Râsyid bin Sa'd dari Mu'âwiyah berkata, saya mendengar Rasulullah saw. . bersabda; Sesungguhnya jika kamu meneliti kejelekan manusia, maka kamu merusak mereka atau hampir merusak mereka. (HR Abu Daud dari Mu'awiyah)

قال صلى الله عليه وسلم: **يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانَ فِي قَلْبِهِ لَا تَعْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ يَتَّبِعْ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ يَتَّبِعْ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ يَتَّبِعْ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يُفْضِحْهُ وَلَوْ كَانَ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ** (رواه أبو داود)⁵³⁷

Rasulullah saw. bersabda wahai golongan orang-orang yang beriman dengan lisannya dan tidak masuk kedalam hatinya, janganlah kamu mengumpat orang-orang muslim dan janganlah kamu meneliti kejelekan-kejelekan mereka, karena barang siapa meneliti kejelekan saudaranya, maka Allah meneliti kejelekannya dan barang siapa diteliti kejelekannya oleh Allah, maka Dia membuka kejelekannya walaupun ia berada dalam rumahnya. (HR Abû Dawûd dari Mu'awiyah)

(b) Bertamu dengan beretika sopan santun.

Surat al-Baqarah/2: 189.

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا
الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

... Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. dan masuklah ke

⁵³⁶ Abû Dāwûd, *As-Sunan*,..., no. 4888. Sanad hadis ini sahih.

⁵³⁷ Abû Dāwûd, *As-Sunan*,..., no. 4880

rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung. (QS. al-Baqarah/2: 189)

Surat al-Nûr/24: 27.

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا
وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat. (QS. al-Nûr/24: 27)

(c) Pemaaf dan lapang dada terhadap kesalahan orang lain.

Surat al-Nûr/24: 22.

... وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَّا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢﴾

...Dan hendaklah mereka mema'afkan dan berlapang dada. apakah kamu tidak ingin bahwa Allah mengampunimu? dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Nûr/24: 22)

(d) tidak suka mencaci maki orang lain

Surat al-An'âm/6: 108.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ

زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

Dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhanlah mereka kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan. (QS. al-Nûr/24: 22.)

(e) Saling menghormati antara sesama

Surat al-Nisâ'/4: 86.

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

حَسِيبًا ﴿٨٦﴾

Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, Maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitungkan segala sesuatu. (QS. al-Nisâ'/4: 86.)

(f) membalas kejahatan dengan kebaikan

Surat al-Mukminûn/23: 96.

أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ ۚ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ﴿٩٦﴾

Tolaklah perbuatan buruk mereka dengan yang lebih baik. Kami lebih mengetahui apa yang mereka sifatkan. (QS. al-Mukminûn/23: 96)

Surat al-Ra'du/13: 22.

وَالَّذِينَ صَبَرُوا أَبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا

وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ هُمُ عُقْبَى الدَّارِ ﴿٢٢﴾

Dan orang-orang yang sabar karena mencari keridhaan Tuhannya, mendirikan salat, dan menafkahkan sebagian rezki yang kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik). (QS. al-Ra'du/13: 22)

Surat al-Baqarah/2: 251.

وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو

فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾

...Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian umat manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. tetapi Allah mempunyai karunia (yang dicurahkan) atas semesta alam. (QS. al-Baqarah/2: 251)

Dengan melihat penafsiran al-Gazâlî di atas, yakni memilih satu kata yang bermakna batin yaitu *رحماء*, kemudian menjelaskan panjang lebar. Namun dalam uraiannya tersebut, ia berusaha menyeret penafsirannya dalam konteks sosial, sehingga ia sampai pada suatu pernyataan bahwa sesungguhnya kasih sayang termanifestasi dalam cara berinteraksi agar tidak saling merugikan. Pernyataan tersebut kemudian dipertegas dengan memberi beberapa kriteria sebagai indikator kasih sayang yakni; tidak mencari-cari kesalahan orang lain, bertamu dengan beretika sopan santun, pemaaf dan lapang dada terhadap kesalahan orang lain, tidak suka mencaci maki orang lain dan membalas kejahatan dengan kebaikan. Karena menurut

beliau, akhlak adalah tasawuf, semakin bagus akhlaknya maka semakin tinggi tasawufnya.

Dari uraian al-Gazâlî tersebut, tergambar dengan sangat jelas bagaimana ia melakukan sinergi antara persoalan batiniyah dengan zahiriyah yang dipahami dari makna *batiniyah* Al-Qur'an, kemudian dijelaskan dalam konteks sosial dengan mengambil Al-Qur'an dan hadis sebagai dasar utama.

Ayat ketiga yang dikutip al-Gazâlî dalam pembahasan ini adalah Surat Âli 'Imrân/3: 104. yang membahas tentang etika dalam amar makruf dan nahi munkar, sebagai berikut:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung. (QS. Âli 'Imrân/3: 104)

Menurut al-Gazâlî bahwa ayat ini mengandung perintah wajib dengan adanya kata *ولتكن* yang merupakan perintah (*amr*) secara zahir yang menunjukkan kewajiban, dan keberuntungan tergantung kepada amar makruf dan nahi munkar tersebut yakni; *وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ*. Pada ayat ini terdapat penjelasan bahwa kewajiban *amr makruf dan nahi munkar* adalah *fardhu kifayah* yakni ketika sudah ada satu atau segolongan yang melaksankannya, maka gugurlah kewajiban itu. Pandangan ini, berdasarkan pada redaksi ayat yang berbunyi: *ولتكن منكم أمة*

Dari sini sangat mampak kepiawaian beliau dalam ilmu ushul fiqh dan balagah. Makanya beliau sering menegaskan bahwa untuk masuk ke tafsir sufi (esoteric) harus dimulai dengan penguasaan tafsir zahir terlebih dahulu.

Ayat lain yang dijadikan penjelasan untuk memperkuat penafsirannya yang mengatakan bahwa amar makruf dan nahi munkar adalah wajib kifayah, Surat Âli 'Imrân/3: 113-114.

﴿ لَيْسُوا سَوَاءً ۚ مَنِ أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ

وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ



Mereka itu tidak sama; di antara ahli kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang). Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bergegas kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh. (QS. Âli 'Imrân/3: 113-114)

Menurutnya, ayat ini memberi pemahaman bahwa untuk menjadi orang saleh tidak cukup hanya beriman kepada Allah swt. dan hari akhirat, akan tetapi harus melakukan amar makruf dan nahi munkar. Lebih jelas lagi jika dilihat penjelasan pada Surat al-Taubah/9: 71.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan salat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Taubah/9: 71)

Pada ayat ini, Allah swt. sangat jelas mensifati orang-orang mukmin dengan amar makruf dan nahi munkar, maka menurutnya, orang yang meninggalkan amar makruf dan nahi munkar keluar dari mukmin sejati sebagaimana yang disifati ayat di atas.

Ayat lain yang menjelaskan bahwa meninggalkan amar makruf dan nahi munkar mendapat laknat. Surat al-Mâidah/5: 78-79.

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ
 مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾
 عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾

Telah dilaknat orang-orang kafir dari Bani Israil dengan lisan Daud dan 'Isa putera Maryam. yang demikian itu, disebabkan mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Mereka satu sama lain selalu tidak melarang tindakan munkar yang mereka perbuat. Sesungguhnya amat buruklah apa yang selalu mereka perbuat itu. (QS. al-Mâidah/5: 78-79)

Surat Âli 'Imrân/3: 110. juga dikutip untuk mempertegas pandangannya tentang urgensi amar makruf dan nahi munkar dalam kehidupan manusia untuk mendapatkan kedudukan tinggi sebagai manusia yang terbaik;

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
 وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ
 الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (QS. Âli 'Imrân/3: 110)

Ayat berikut, kembali mempertegas adanya keselamatan dari siksa bagi orang yang melaksanakan amar makruf dan nahi munkar. Surat al-A'râf/7: 165.

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِءَ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا
 الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾

Maka tatkala mereka melupakan apa yang diperingatkan kepada mereka, kami selamatkan orang-orang yang melarang dari perbuatan jahat dan kami timpakan kepada orang-orang yang zalim siksaan yang keras, disebabkan mereka selalu berbuat fasik. (QS. al-A'râf/7: 165)

Menurut al-Gazâlî, ayat ini dengan tegas menyampaikan bahwa mereka memperoleh faedah keselamatan dari tindakannya yang menyeru kepada perbuatan baik dan mencegah perbuatan yang jahat. Dengan itu, menunjukkan kepada kewajiban. Selain ayat-ayat Al-Qur'an yang telah dipaparkan di atas sebagai penjelasan terhadap Surat Âli 'Imrân/3: 104 yang dipahami bahwa kandungan ayat tentang amr makrûf dan nahi munkar adalah wajib, maka ayat-ayat berikut adalah rangkaian dari penafsiran Surat Âli 'Imrân/3: 104. Yang dianggap mendukung pandangannya, seperti Surat Hûd/11: 116, Surat al-Nisâ'/4: 135. Dan 114, Surat al-Hujurât/49: 9. dan Surat al-Mâ'idah/5: 105.

Hadis bagi al-Gazâlî dalam memberi penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an adalah suatu keniscayaan untuk lebih meyakinkan apa yang ia pahami dari Al-Qur'an, maka hadis-hadis yang menjadi penjelasan terhadap Surat Âli 'Imrân/3: 104. tentang amar makrûf dan nahi munkar, sebagai berikut:

وَأَمَّا الْأَخْبَارُ فَمِنْهَا مَا رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبَةٍ خَطَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ قَوْمٍ عَمِلُوا بِالْمَعَاصِي وَفِيهِمْ مَنْ يَقْدِرُ أَنْ يُنْكِرَ عَلَيْهِمْ فَلَمْ يَفْعَلْ إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يَعْزَمَهُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ (أَخْرَجَهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ)⁵³⁸

Di antara beberapa hadis, salah satunya hadis yang diriwayatkan dari Abû Bakar al-Shiddîq berkata pada saat berkhotbah, Rasulullah saw. . Bersabda: tidaklah dari suatu kaum yang berbuat maksiat dan di kalangan mereka ada orang yang mampu ingkar (melarang) mereka, lalu ia tidak berbuat, kecuali hampir-hampir Allah meratakan mereka dengan azab dari sisinya. (HR Ashab al-Sunan)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسْلُطَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَكُمْ ثُمَّ يَدْعُوْ خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ (أَخْرَجَهُ الْبِزَارُ مِنْ حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَالطَّبْرَانِيِّ فِي الْأَوْسَطِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَكِلَاهُمَا ضَعِيفٌ)⁵³⁹

Rasulullah saw. Bersabda: hendaklah kamu menyeru berbuat kebaikan dan hendaklah kamu melarang perbuatan munkar atau (bila kalian tidak mengerjakannya) maka Allah akan memberikan kekuasaan atasmu orang-orang yang jahat di antara kamu kemudian orang-orang baik di antara kamu berdoa lalu tidak dikabulkan doa mereka. (HR Al-Bazzâr dari Umar bin

⁵³⁸ *Ashhâb as-Sunan*. Abu Dâwûd, no. 4338. At-Tirmidzî, np. 2168. An-Nasâl, no. 11092. Ibnu Mâjah, no. 4005.

⁵³⁹ al-Bazzâr, *al-Musnad*, no. 8510. Dan ath-Thabarâni, *al-Ausath*, no. 1401. Status hadis ini lemah.

Khatthab dan Thabarânî dari sahabat Abu Hurairah, status sanad keduanya ini dha'if)

عن مجاهد قال حدثني مولانا أنه سمع عديا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ الْخَاصَّةَ بِذُنُوبِ الْعَامَّةِ حَتَّى يَرِ الْمُنْكَرَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ وَهُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يُنْكَرُوهُ وَهُمْ لَا يُنْكَرُونَ (أخرجه أحمد من حديث عدي بن عميرة)⁵⁴⁰

Kami telah diceritakan 'Abdullah, saya telah diceritakan bapak saya, kami telah diceritakan Ibn Numair, kami telah diceritakan Saif, ia berkata saya telah mendengar 'Ady bin 'Ady al-Kindî, bercerita dari Mujahid, ia berkata, saya diceritakan tuan kami, bahwasanya ia mendengar 'Ady berkata, saya mendengar Rasulullah saw. bersabda; sesungguhnya Allah tidak menyiksa seseorang dengan dosa orang-orang banyak sampai ia melihat perbuatan munkar di hadapan mereka sedang mereka mampu melarangnya tetapi mereka tidak melarangnya. (HR Ahmad dari 'Ady bin 'Umairah)

Disamping itu beliau juga mengutip perkataan Hasan Bashri ra:

قال الحسن البصري رحمه الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أَفْضَلُ شُهَدَاءِ أُمَّتِي رَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَاهُ عَنِ الْمُنْكَرِ فَقَتَلَهُ عَلَى ذَلِكَ فَذَلِكَ الشَّهِيدُ مَنْزِلَتُهُ فِي الْجَنَّةِ بَيْنَ حَمْرَةَ وَجَعْفَرَ (لم أره من حديث الحسن)⁵⁴¹

Hasan al-Bashrî berkata Rasulullah saw. bersabda; sebaik-baik umatku yang mati syahid adalah seorang laki-laki yang berada pada pemimpin yang zalim, lalu ia menyuruhnya berbuat kebaikan dan mencegahnya dari perbuatan yang munkar, lalu pemimpin itu membunuhnya, maka itulah mati syahid, tempatnya di surga antara Hamzah dan Ja'far. (Saya tidak menemukan riwayat ini dari Hasan Bashri)

Berdasarkan penafsirannya terhadap Surat Âli 'Imrân/3: 104. Dengan berbagai ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis serta pendapat ulama, maka ia memahami bahwa dalam melaksanakan amr makruf dan nahi munkar terdapat empat rukun yaitu:

أن الأركان في الحسبة التي هي عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أربعة: المحتسب والمحتسب عليه والمحتسب فيه ونفس الإحتساب⁵⁴²

⁵⁴⁰ Ahmad bin Hambal, *Musnad*,... Vol. IV. hal. 192.

⁵⁴¹ Al-Iraqî berkata: Saya tidak mendapati hadis ini dari Hasan Bashri. Namun hadis yang semakna dengan ini ada diriwayatkan oleh al-Hākim, *al-Mustadrak*,... vol. III, hal. 195.

⁵⁴² al-Gazālî, *Ihyā 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. III, hal. 327

Sesungguhnya rukun dalam persoalan *hisbah* yaitu redaksi yang meliputi amar makruf nahi munkar ada empat yakni *al-muhtasib* (pelaksana), *al-muhtasab 'alaih* (obyek), *al-muhtasab fih* (perbuatan yang dilakukan), dan *nafs al-ihthiâb* (esensi/substansi).

Dari pandangannya ini, al-Gazâlî menjelaskan satu persatu secara terinci sebagaimana berikut:

(a) *al-Muhtasib* (pelaksana amar makruf dan nahi munkar)

(1) Mukalaf

(2) Beriman,

(3) Adil, karena bagaimana seseorang menyampaikan kebaikan jika ia sendiri tidak laksanakan, Surat al-Baqarah/2: 44.

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾



Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebaktian, sedang kamu melupakan diri (kewajiban) mu sendiri, padahal kamu membaca Alkitab (Taurat)? Maka tidakkah kamu berpikir. (QS. al-Baqarah/2: 44)

Surat al-Shaf/61: 2-3.

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ

تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾

Hai orang-orang yang beriman mengapa kamu katakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan. Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan. (QS. al-Shaf/61: 2-3)

Sedangkan hadis yang digunakan untuk menjelaskan sebagai pendukung ayat tersebut adalah:

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مَرَزْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي يَقَوْمٍ نُفِرَ عَنْهُمْ شَفَاهُهُمْ بِمَقَارِيضَ مِنْ نَارٍ فَقُلْتُ مَنْ أَنْتُمْ فَقَالُوا كُنَّا نَأْمُرُ بِالْخَيْرِ وَلَا نَأْتِيهِ وَنَنْهَى عَنِ الشَّرِّ وَنَأْتِيهِ (رواه أحمد)⁵⁴³

Dari Rasulullah saw. Ia bersabda, saya melewati pada malam saya diisra'kan pada suatu kaum yang dipotong bibir mereka dengan gunting dari api neraka lalu aku bertanya, siapa kalian? mereka menjawab, dahulu kami menyuruh berbuat kebaikan tapi kami tidak mengerjakannya dan kami melarang keburukan tapi kami melakukannya. (HR Ahmad bin Hambal)

⁵⁴³ Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*,... Vol. III. Hal. 120

Dari uraian di atas, al-Gazâlî memberi kesimpulan bahwa seseorang yang tidak saleh kepada dirinya, maka bagaimana mungkin ia dapat memperbaiki orang lain dengan analogi bahwa bagaimana bayangan kayu bisa lurus jika kayunya bengkok.

(4) Diizinkan atau telah diakui kapasitas ilmu keagamaannya, artinya bahwa tidak serta merta bahwa setiap individu umat muslim wajib melakukan amar makrûf dan nahi munkar.

(b) *al-Muhtasab 'alaih* (perbuatan yang menjadi objek hisbah)

- (1) adanya perbuatan munkar
- (2) kemunkaran sedang terjadi
- (3) kemunkaran itu jelas bagi *muhtasib*
- (4) perbuatan kemunkaran yang disepakati

(c) *al-Muhtasab fih* (orang yang menjadi objek *hisbah*)

(d) *Nafs al-Ihtisâb* (esensi *hisbah*)

Adapun hisbah memiliki lima tingkatan:

- (1) *Ta'rif* (pemberitahuan)
- (2) Nasehat dengan lemah lembut
- (3) Memaki (berkata agak keras)
- (4) Merubah dengan tangan (kekuasaan/metode)
- (5) Memberi ancaman dan menakut-nakuti dengan kekuatan

Adapun memaksa dengan segala cara, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat, *pertama*, harus dengan izin (pemerintah), *kedua*, tanpa izin, karena sudah sangat melampaui batas.

Dari keempat rukun dalam amar makrûf dan nahi munkar, al-Gazâlî menyimpulkan bahwa pada prinsipnya ada tiga sifat yang harus dimiliki oleh seorang *muhtasib* (da'i) yaitu berilmu, *wara'* dan berbudi pekerti yang baik. Berilmu dimaksudkan agar *muhtasib* memahami betul segala hal yang berhubungan dengan amr makrûf dan nahi munkar dan segala batas-batasan agama. *Wara'* adalah menjauhkan diri dari segala hal-hal yang dapat menyebabkan dosa dan mengamalkan ilmunya. Sedangkan berbudi pekerti yang baik dimaksudkan adalah seorang *muhtasib* harus memiliki sifat lemah lembut, kasih sayang dan bijaksana, karena hanya berilmu dan *wara'* tidak cukup jika ia pemaarah. Jadi budi pekerti yang baik dapat menahan nafsu dan kemarahan.

Selanjutnya, al-Gazâlî kembali mengutip hadis untuk memperkuat pandangannya tentang tiga sifat yang harus dimiliki oleh seorang *muhtasib* yakni berilmu, *wara'* dan berbudi pekerti yang baik

وقوله صلى الله عليه وسلم : لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ حَلِيمٌ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ حَلِيمٌ فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ فَفِيهِ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ فَفِيهِ فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ (رواه الديلمي عن أنس)⁵⁴⁴

Rasulullah saw. bersabda; tidaklah seseorang menyuruh kebaikan dan melarang kemungkaran kecuali halus (lambut) pada apa yang diperintahkannya, kasih sayang pada apa yang dilarangnya, santun pada apa yang diperintahkannya, lapang dada pada apa yang dilarangnya, mengerti pada apa yang diperintahkannya serta mengerti pada apa yang dilarangnya. (HR Dailamî dari Anas)

Sedangkan ayat-ayat Al-Qur'an yang dikutip di antaranya:

Surat Luqmân/31: 17.

يَبْنِيْ اَقِمِ الصَّلَاةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاَصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ
 اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ

Hai anakku, dirikanlah salat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah). (QS. Luqmân/31: 17)

Surat Thâhâ/20: 44.

فَقُوْلَا لَهُ قَوْلًا لِّيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى

Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut". (QS. Thâhâ/20: 44.)

Pandangan ulama tidak tertinggal dalam segala permasalahan yang dibahas oleh al-Gazâlî. Dalam hal ini, ia mengutip pandangan Hasan al-Bashri yang menyebutkan bahwa:

Apabila kamu termasuk orang yang menganjurkan kebaikan dan mencegah kemungkaran, maka kamulah orang yang pertama melaksanakannya, karena jika tidak, kamu termasuk orang yang binasa.

Dalam sebuah syairnya ia mengatakan;

لا تلم المرء على فعله # وأنت منسوب إلى مثله
 من ذم شيئاً وأتى مثله # فإنما يزري على عقله

Janganlah kamu mencaci seseorang karena perbuatannya

Sedang kamu dinisbatkan kepada hal yang serupa

Barang siapa mencaci sesuatu dan ia melakukan hal yang serupa

Sesungguhnya ia menghinakan akalunya.

⁵⁴⁴ al-Dailamî, *Musnad al-Firdaus*, no. 7741. Jeddah, Dār al-Minhāj, 2013

Dari uraian di atas, telah tergambar bagaimana al-Gazâlî dalam menggali makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an melalui karakteristik penafsirannya. Dalam suatu permasalahan, ia pertamata mengutip ayat Al-Qur'an dan mencoba melakukan penafsiran dengan berusaha menyajikan ayat-ayat lain yang dianggap dapat menjelaskan dan mempertegas penafsirannya. Kemudian berusaha menyajikan hadis-hadis dalam kaitannya dengan masalah yang dibahasnya untuk melihat suatu masalah secara komprehensif dan pandangan-pandangan ulama tidak luput dari pembahasan sebagai bagian dari legitimasi bahwa pandangannya bukan suatu hal yang tidak memiliki landasan.

Perbedaannya dengan para mufasir zahir adalah, al-Gazâlî tidak hanya sampai pada pemaknaan zahir akan tetapi berusaha menarik sebuah makna yang lebih dalam dari sebuah dalil untuk melihat substansi yang diinginkan. Yang menarik adalah penafsirannya selalu berbasis kepada mashlahat dan kemandirian secara umum yang berangkat dari pengaktifan unsur rohaniyah manusia yang pada esensinya bermuara kepada kehidupan yang sejahtera, baik kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat.

Ilmu, kasih sayang dan budi pekerti adalah landasan utama al-Gazâlî dalam melihat suatu persoalan, karena apapun yang dilakukan yang menggunakan ketiga patron itu, maka dapat dipastikan akan menciptakan kemashlahatan dan kemanfaatan umat dan mengantar kepada hubungan baik antara hamba dan Tuhan. Al-Gazâlî dilihat dari corak penafsirannya pada hakikatnya memang berbasis pendekatan esoterik, akan tetapi al-Gazâlî tidak mengharuskan manusia semuanya harus sufi, karena tingkat pengetahuan dan keimanan menentukan pengembaraan rohani.

Apa yang telah disebutkan di atas dapat dibuktikan dengan melihat penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang salat Surat Thâhâ/20: 14. yang mensyaratkan *khusyu'* sebagai syarat sahnya salat, karena menurutnya ke-*khusyu'*-an manusia dalam salat dapat menghayati hakikat fungsi salat yakni

Dari uraian di atas, telah tergambar bagaimana al-Gazâlî dalam menggali makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an melalui karakteristik penafsirannya. Dalam suatu permasalahan, ia pertamata mengutip ayat Al-Qur'an dan mencoba melakukan penafsiran dengan berusaha menyajikan ayat-ayat lain yang dianggap dapat menjelaskan dan mempertegas penafsirannya, kemudian berusaha menyajikan hadis-hadis dalam kaitannya dengan masalah yang dibahasnya untuk melihat suatu masalah secara komprehensif dan pandangan-pandangan ulama tidak luput dari pembahasan sebagai bagian dari legitimasi bahwa pandangannya bukan suatu hal yang tidak memiliki landasan. Perbedaannya dengan para mufasir zahir adalah, al-Gazâlî tidak hanya sampai pada pemaknaan zahir akan

tetapi berusaha menarik sebuah makna yang lebih dalam dari sebuah dalil untuk melihat substansi yang diinginkan. Yang menarik adalah penafsirannya selalu berbasis kepada mashlahat dan kemanfaatan secara umum yang berangkat dari pengaktifan unsur rohaniyah manusia yang pada esensinya bermuara kepada kehidupan yang sejahtera, baik kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat.

Ilmu, kasih sayang dan budi pekerti adalah landasan utama al-Gazâlî dalam melihat suatu persoalan, karena apapun yang dilakukan yang menggunakan ketiga patron itu, maka dapat dipastikan akan menciptakan kemashlahatan dan kemanfaatan umat dan mengantar kepada hubungan baik antara hamba dan Tuhan. Al-Gazâlî dilihat dari corak penafsirannya pada hakikatnya memang berbasis pendekatan esoterik, akan tetapi al-Gazâlî tidak mengharuskan manusia semuanya harus sufi, karena tingkat pengetahuan dan keimanan menentukan pengembaraan rohani.

Apa yang telah disebutkan di atas dapat dibuktikan dengan melihat penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang salat Surat Thâhâ/20: 14. yang mensyaratkan *khusyu'* sebagai syarat sahnya salat, karena menurutnya ke-*kusyuan* manusia dalam salat dapat menghayati hakikat fungsi salat yakni mencegah manusia dari perbuatan keji dan munkar Surat al-'Ankabût/29: 20: 45, yakni manusia bisa hidup dengan tenang, karena tidak ada lagi kejahatan.

Demikian pula ketika ia menafsirkan ayat-ayat tentang amar makrûf dan nahi munkar Surat Âli 'Imrân/3: 104; ia berusaha mengulasnya dengan sangat luas menggambarkan keluasan ilmunya, sehingga sampai pada suatu kesimpulan bahwa ada tiga sifat yang harus dimiliki seorang *muhtasib* (da'i) yaitu berilmu, beriman dan memiliki budi pekerti yang baik yang diuraikan dalam empat rukun. Dalam penafsirannya itu, ia sama sekali tidak memberi peluang sedikitpun terhadap kemungkaran, namun jika kemungkaran terus terjadi, kemungkinan besar disebabkan oleh metodenya atau para da'i tidak lagi memenuhi syarat da'i (rukun 4) yang dianjurkan oleh Allah swt. yaitu dengan kasih sayang.

Dengan demikian, pada hakikatnya penafsiran al-Gazâlî membangun sebuah pemahaman dari dimensi esoterik, karena dari pengetahuan itulah yang dapat mengantar manusia memiliki kepekaan sosial, sehingga menciptakan interaksi masyarakat yang berbudi pekerti yang secara otomatis memperbaiki hubungan dengan Allah swt. dengan tujuan semakin dekat dengan-Nya.

D. Penafsiran Esoterik Al-Gazâlî tentang Konsep Psiko-sufistik yang Merusak Manusia dan Kemanusiaan (*al-muhlikât*)

Pada bagian ketiga dalam pembahasan “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*” atau dengan istilah “*rub’u al-muhlikât*”, namun penulis sendiri lebih cenderung mengatakan bahwa pada bagian ini adalah pembahasan tentang “mawas diri dari perbuatan tercela”. Sebagaimana pada Bab sebelumnya dijelaskan bahwa tahapan-tahapan perjalanan rohani seorang hamba yang ingin mendekat kepada Allah swt. ialah dengan konsep *takhalli* (mensucikan diri dari sifat tercela) dan *tahalli* (menghiasi diri dengan sifat terpuji), maka dalam pembahasan ini masuk kategori konsep *takhalli*. Pembahasan ini terbagi atas sepuluh bagian (kitab), sebagai berikut:

- a. Kitab *syarh ‘ajâib al-qalb* (penjelasan keajaiban-keajaiban hati)
- b. Kitab *riyâdhah al-nafs wa tahdzîb* (latihan nafsu dan pembersihannya)
- c. Kitab *kasr al-syahwatain* (menghancurkan dua macam syahwat)
- d. Kitab *âfât al-lisân* (bahaya-bahaya lidah)
- e. Kitab *dzamm al-gadhab wa al-hiqd wa al-hasad* (tercelanya marah, dendam dan dengki)
- f. Kitab *dzam al-dunyâ* (tercelanya dunia)
- g. Kitab *dzam al-bukhli wa dzam hubb al-mâl* (tercelanya sifat bakhil dan cinta terhadap harta)
- h. Kitab *dzam al-Jâhi wa al-riyâ’* (tercelanya kepangkatan dan riyâ/pamer)
- i. Kitab *dzam al-kibri wa al-‘ujbi* (tercelanya sombong dan ‘ujub)
- j. Kitab *dzam al-gurûr* (tercelanya tipudaya)

Pada bagian ini, al-Gazâlî mengupas tentang keajaiban-keajaiban hati (*‘ajâib al-qalb*), namun sebelumnya, ia menjelaskan perbedaan antara nafsu, ruh, hati dan akal. Dari keempat istilah ini, selalu menjadi perbincangan alot di kalangan para ilmuwan Islam maupun Barat, karena sifat dasar yang abstrak pada keempat hal tersebut yang dimiliki manusia memungkinkan melahirkan penafsiran yang berbeda-beda. Al-Gazâlî dengan tegas menyatakan bahwa kebanyakan terjadi kesalahan karena ketidaktahuan terhadap makna-makna dan hubungan dari keempat istilah tersebut.

1) *‘Ajâib al-qalb*

Pada prinsipnya, al-Gazâlî membagi makna hati kepada dua hal yakni hati secara fisik dan halus (abstrak). Namun hati yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah hati yang bermakna abstrak (rohaniyah) yang memiliki hubungan dengan jasad (tubuh). Menurutnya hatilah yang mengetahui, mengerti dan mengenal.

Ayat pertama yang menjadi dasar adalah Surat al-A’râf/7: 179.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۗ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ
 بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَأُذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَآلَاءُ نَّعْمٍ
 لِّبَلَّغِهِمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٨﴾

Dan sesungguhnya kami jadikan untuk (isi neraka jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka itulah orang-orang yang lalai. (QS. al-A'râf/7: 179)

Surat al-Hajj/22: 46.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا
 فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada. (QS. al-Hajj/22: 46)

Menurutnya, bahwa ketika menyebut hati yang dimaksud adalah menyebutkan sifat-sifatnya dan keadaan-keadaannya, karena membicarakan hakikat hati merupakan hal yang dihindari, karena masuk dalam wilayah ilmu *mukâsyafah*, sedangkan yang dapat dibicarakan hanyalah ilmu muamalah.

Hal ini didasarkan pada hadis Rasulullah saw .:

أَنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِي الرُّوحِ (متفق عليه من حديث ابن مسعود في سؤال اليهود عن الروح)⁵⁴⁵

Sesungguhnya Rasulullah saw., tidak berbicara tentang ruh (HR Bukhari Muslim dari Ibnu Mas'ud)

Berbicara ruh, maka berbicara tentang manusia dari dua aspek yakni rohaniyah dan jasmaniyah. Pada prinsipnya ruh adalah salah satu unsur yang

⁵⁴⁵ Muslim, *Shahih Muslim*, Bab Su'âl al-Yahûdi, Vol. 4, hal. 2152, no. 4.

halus (rohaniyah) dalam diri manusia yang berfungsi sebagai motor penggerak jasad. Dalam uraian tentang ruh, al-Gazâlî konsisten terhadap pernyataannya bahwa membicarakan hakikat roh bukanlah wilayah ilmu muamalah, akan tetapi dapat diketahui dari mensifatinya, sehingga dilarang untuk membicarakan hakikatnya. Dikutip Surat al-Isrâ'/17: 85.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا

قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit". (QS. al-Isrâ'/17: 85)

Sedangkan nafsu menurutnya juga terbagi atas dua makna. *Pertama*, adalah yang menghimpun kekuatan seperti marah dan nafsu syahwat. Pengertian inilah yang dianut para sufi yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis. Surat Yûsuf/12: 53.

﴿ وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي

غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٣﴾

Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang. (QS. Yûsuf/12: 53)

Hadis Rasulullah saw:

قوله صلى الله عليه وسلم: أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ (أخرجه البيهقي في كتاب الزهد من حديث ابن عباس)⁵⁴⁶

Rasulullah saw. bersabda; paling berat musuhmu adalah nafsumu yang berada di antara dua lambungmu. (HR Baihaqi dari Ibnu 'Abbas)

Sedangkan yang *kedua*, tetap pada prinsipnya bahwa nafsu adalah unsur halus manusia yang bisa disifati dengan bermacam-macam, sesuai keadaannya. Firman Allah swt., Surat al-Fajr/89: 27-28.

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾

Hai jiwa yang tenang. kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. (QS. al-Fajr/89: 27-28)

⁵⁴⁶ al-Baihaqī, *Kitāb al-Zuhd*, Beirut Dār al-fikr. hal. 56

Surat al-Qiyâmah/75: 2.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾

Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri) (QS. al-Qiyâmah/75: 2)

Dari kedua ayat tersebut dapat dikatakan bahwa yang pertama adalah nafsu yang senantiasa mengarahkan manusia kepada kemaksiatan dan tidak dapat kembali kepada Tuhan. Arti yang kedua adalah nafsu yang dapat disifati sesuai keadaannya dan dapat kembali kepada Tuhan. Akal dalam pemahaman al-Gazâlî adalah ilmu (pengetahuan) tentang hakikat sesuatu yang bertempat di hati. Hal ini dapat dilihat ketika ia menisbatkan akal itu kepada orang-orang alim yang dapat mengetahui dan diwujudkan dalam sifatnya yakni akal adalah sifat dari ilmu.

Dari keempat istilah tersebut, ia mengatakan bahwa pada prinsipnya keempat unsur batiniyah manusia itu, saling berkaitan antara satu dengan yang lain dan hati adalah media atau wadah dari unsur-unsur tersebut sebagai perantara dalam aktivitas segala potensi batiniyah manusia.

Ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar utama al-Gazâlî dalam menggagas tentang hati (potensi spiritualitas manusia) adalah Surat al-Muddatstsir/74: 31.

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

...Dan tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu melainkan dia sendiri. dan Saqar itu tiada lain hanyalah peringatan bagi manusia. (QS. al-Muddatstsir/74: 31)

Kata pada ayat ini di tafsirkan oleh al-Gazâlî sebagai tentara-tentara (potensi-potensi) hati yang hanya diketahui oleh Allah swt. jumlahnya. Namun secara garis besar di katakan bahwa ada dua tentara (potensi) hati yakni yang terlihat (zahir) dan yang tidak terlihat (batin). Hati dianalogikan sebagai raja dan potensi-potensi batin maupun fisik (jasmani) dianalogikan sebagai pembantu raja. Misalnya membuka mata, berjalan, berbicara dan anggota tubuh lainnya, itu adalah perintah dari hati. Ketundukan tentara (fisik) kepada raja (hati) sama dengan ketundukan malaikat kepada Allah swt. yakni tiada kuasa untuk menolaknya.

Sementara potensi batiniyah pada prinsipnya terbagi atas tiga bagian yaitu; *pertama*, pendorong dan pemberi anjuran menolak atau menerima (*irâdah*). *Kedua*, penggerak anggota badan untuk melakukan yang dimaksud (*al-qudrah*), *ketiga*, mengetahui dan mengenal sesuatu melalui panca indra (*al-'ilm wa al-idrâk*).

Manusia dengan potensi batiniah (hati) melakukan perjalanan menuju kepada Tuhan sebagai tujuan akhir, maka jasmanilah (anggota tubuh) yang menjadi kendaraan (media) untuk melakukan perjalanan itu melalui ibadah dan ilmulah yang menjadi bekal atau petunjuk dalam perjalanan menuju Tuhan, sebagaimana firman Allah swt. Surat al-Dzâriyât/51: 56.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku. (QS. al-Dzâriyât/51: 56)

Menurut al-Gazâlî, ada dua tentara (potensi) hati yang dianggap dapat patuh kepada hati dengan baik, namun ia juga dapat membangkang yang mengakibatkan kehancuran yaitu potensi marah dan nafsu syahwat. Sebagaimana analogi sebelumnya bahwa hati adalah raja dan potensi-potensi batin dan jasmani adalah pembantunya, maka marah dan nafsu syahwat ini adalah potensi yang membangkang kepada raja dan berusaha merusak. Maka dalam hal ini, raja (hati) meminta bantuan kepada potensi lain yaitu ilmu (pengetahuan), berpikir, namun jika kedua potensi ini tidak dapat menasehati potensi kemarahan dan nafsu syahwat yang dapat menguasai hati (raja), maka hati yakin bahwa inilah kerugian dan kebinasaan yang nyata.

Penafsiran al-Gazâlî tersebut merujuk kepada firman Allah Swt. Surat al-Jâtsiyah/45: 23.

أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ

وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾

Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka Mengapa kamu tidak mengambil pelajaran. (QS. al-Jâtsiyah/45: 23)

Untuk menjelaskan lebih jauh tentang gambaran orang yang mengikuti hawa nafsunya, dengan perumpamaan yang sangat menghinakan, maka dikutip Surat al-A'râf/7: 176:

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكَهُ يَلْهَثُ ذَٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾

Dan kalau kami menghendaki, sesungguhnya kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan menurutkan hawa nafsunya yang rendah, maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia mengulurkan lidahnya (juga). demikian Itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat kami. Maka ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berfikir. (QS. al-A'râf/7: 176)

Selain menjelaskan mengenai gambaran kesesatan orang yang mengikuti hawa nafsunya dan apa yang menjadi perumpamaan baginya, al-Gazâlî juga menjelaskan mengenai orang-orang yang dapat menahan diri dari keinginan hawa nafsunya dengan Surat al-Nâzi'ât/79: 40-41.

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤١﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤٢﴾

Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, Maka Sesungguhnya syurgalah tempat tinggal(nya). (QS. al-Nâzi'ât/79: 40-41)

Manusia harus terus berjuang melawan potensi kemarahan dan nafsu syahwat dalam diri, hingga dapat mengalahkannya dan menundukkannya, maka ia akan mendapat suatu derajat di sisi Allah swt. Surat al-Nisâ/4: 95.

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar. (QS. al-Nisâ/4: 95)

Selain ayat-ayat Al-Qur'an, terdapat pula hadis yang menunjukkan adanya perjuangan besar dalam melawan potensi negatif dalam diri manusia sendiri, sebagaimana hadis berikut:

قوله صلى الله عليه وسلم : رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ (أَخْرَجَهُ
البيهقي في الزهد من حديث جابر)⁵⁴⁷

Rasulullah saw. bersabda; kita kembali dari perang kecil menuju kepada perang besar. (HR Baihaqi dari Jabir)

Dari uraian di atas, terlihat bagaimana al-Gazâlî melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang hanya tertarik pada satu suku kata ayat yang mengandung makna batiniyah. Kemudian ia menguraikannya dengan mengambil beberapa ayat untuk dijadikan penjelasan terhadap apa yang ia pahami dari ayat tersebut.

Ditinjau dari aspek metodologi tafsir, maka tidak banyak ditemukan penjelasan yang menjadi landasan mengapa kata pada ayat tersebut ditafsirkan dengan makna seperti itu. Misalnya kata pada Surat al-Muddatsir /74: 31; ditafsirkan sebagai tentara-tentara (potensi-potensi) dalam hati. Kemudian melanjutkannya dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang potensi-potensi batiniyah manusia, bahkan mengutip hadis untuk mendukung penafsirannya terhadap ayat tersebut.

Jika disimak, metode yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an lebih cenderung kepada metode *tahlilî* yaitu yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya, walaupun metode ini tidak secara lengkap digunakan.

b. Kitab *riyâdhah al-nafs wa tahdzîb al-akhlâq wa mu'âlijah amrâdh al-qalb* (melatih jiwa dan membersihkan akhlak serta mengobati penyakit hati)

1). Kriteria budi pekerti (akhlak) yang baik dan akhlak yang buruk

⁵⁴⁷ al-Baihaqî, *As-Sunan, Kitab al-Zuhd*,... hal. 260

Dalam membahas mengenai latihan jiwa, membersihkan akhlak dan pengobatan hati, al-Gazâlî mengawali dengan dua ayat Al-Qur'an yakni Surat al-Syams/91: 9-10.

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

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (QS. al-Syams/91: 9-10)

Ayat ini menunjukkan adanya sejumlah penyakit hati dan cara pengobatannya (membersihkan). Salah satu cara untuk melakukan pengobatan terhadap penyakit-penyakit tersebut adalah memperbaiki akhlak (budi pekerti). Dalam hal ini, al-Gazâlî merujuk kepada Surat al-Qalam/68: 4.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾

Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung. (QS. al-Qalam/68: 4.)

Kata pada ayat ini ditafsirkan oleh al-Gazâlî dengan hadis yang diriwayatkan dari 'Aisyah yang redaksinya sebagai berikut;

قالت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم خُلُقُهُ الْقُرْآنُ⁵⁴⁸
'Aisyah berkata Rasulullah saw. itu akhlaknya adalah Al-Qur'an (HR Muslim dari Ummul mukminin Aisyah)

Hadis lain yang dijadikan legitimasi terhadap penafsirannya tentang akhlak Rasulullah saw. yang juga merupakan salah satu tujuan dilantikannya sebagai nabi adalah hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, sebagai berikut:

وقال صلى الله عليه وسلم : إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (أخرجه أحمد والحاكم والبيهقي من حديث أبي هريرة)⁵⁴⁹

Rasulullah saw. bersabda: *sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak.* (HR Ahmad, Hakim dan Baihaqi dari Abu Hurairah)

Selanjutnya, mengenai akhlak yang baik itu sendiri dalam prakteknya, ia menengahkan suatu ayat yang menjadi jawaban Rasulullah saw. kepada seorang sahabat yang mempertanyakan tentang budi

⁵⁴⁸ Muslim, *Shāhīh Muslim*,... no. 746. Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*, bab 'Aisyah, Vol. 6, hal. 9. Abu Dawud, *as-Sunan*,... no. 1342.

⁵⁴⁹ al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra*, bab Bayān Makārim al-Akhlaq, Vol. 10, hal. 192. Ahmad bin Hambal, *al-Musnad*,... Vol. II, hal. 381. Al-Hakim, *al-Mustadrak*,... vol. II, hal. 613

pekerti yang baik, Rasulullah menjawabnya dengan ayat tersebut yakni Surat al-A'râf/7: 199.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٩٩﴾

Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh. (QS. al-A'râf/7: 199)

Ayat ini menunjukkan bahwa di antara beberapa indikator budi pekerti yang baik adalah memiliki sifat pemaaf dan senantiasa melaksanakan amar makruf dan nahi munkar serta tidak banyak bergaul dengan orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan. Untuk lebih menegaskan penafsiran al-Gazâlî tersebut, ia menyajikan banyak hadis yang berbicara mengenai indikator-indikator akhlak yang baik untuk menemukan makna yang lebih sempurna dari kata. Hal ini memperlihatkan ketertarikan dan kecenderungan al-Gazâlî terhadap masalah yang sifatnya batiniyah atau wilayah yang menyinggung mengenai potensi-potensi hati.

Bentuk-bentuk budi pekerti yang baik, ditunjukkan melalui hadis-hadis Rasulullah saw. seperti:

وقال صلى الله عليه وسلم هُوَ أَنْ تَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ وَتُعْطِيَ مَنْ حَرَمَكَ وَتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ (رواه أبو نعيم من حديث قيس بن سعد بن عبادة)⁵⁵⁰

Rasulullah saw. bersabda yaitu kamu menyambung silaturahmi bagi orang memutuskanmu dan memberi orang yang menghalangimu dan memaafkan orang yang menganiayamu. (HR. Abu Nu'aim dari Qais bin Sa'ad)

Menurutnya, bahwa hadis ini adalah penafsiran dari Surat al-A'râf/7: 199; sebagaimana tersebut di atas yang berbicara tentang perintah untuk menjadi seorang yang memiliki sifat pemaaf (خذ العفو).

Budi pekerti ini, juga digambarkan oleh dua kasus laki-laki yang datang kepada Rasulullah saw., yang pertama bertanya tentang agama dan dijawab oleh Rasulullah saw. sebagai berikut;

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَقَالَ مَا الدِّينُ قَالَ حُسْنُ الْخُلُقِ⁵⁵¹

Seorang laki-laki datang kepada Rasulullah saw. dan bertanya ya Rasulullah apakah agama itu? Rasulullah saw. bersabda budi pekerti yang baik. (HR. al-Mawarzi dari Abil 'Ala bin Syuhair)

Laki-laki yang kedua datang Rasulullah meminta wasiat (nasehat) sebagaimana berikut,

⁵⁵⁰ Abû Nu'aim, *Ma'rifat ash-Shahābah*,... Vol. IV, hal. 2310

⁵⁵¹ al-Māwarzī, *Ta'zhīm qadri as-Shalat*,..., hal. 525. Hadis ini diriwayatkan secara mursal.

عن أبي ذر قال وَقَالَ رَجُلٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْصِنِي فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ قَالَ زِدْنِي قَالَ اتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا قَالَ زِدْنِي قَالَ خَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقِي حَسَنٍ (أجرجه الترمذي من حديث أبي ذر)⁵⁵²

Kami telah diceritakan oleh Bundâr, kami telah diceritakan ‘Abdurrahman bin Mahdy, kami telah diceritakan Sufyân dari Habib bin Abî Tsâbit dari Maimanah bin Abî Syabîb dari Abî Dzar berkata, seorang laki-laki berkata kepada Rasulullah saw. berwasiatlah kepadaku! Rasulullah saw. bersabda bertakwalah kepada Allah dimanapun kamu berada, apa lagi? ikutilah keburukan dengan kebaikan niscaya kebaikan itu dapat menghapus keburukan, apa lagi ya Rasulullah? berbudi pekertilah kepada manusia dengan budi pekerti yang baik. (HR Tirmidzî dari Abî Dzar)

Sedangkan akhlak atau budi pekerti yang buruk dapat digambarkan ketika seorang laki-laki bercerita kepada Rasulullah tentang seorang wanita yang rajin berpuasa dan salat lail, akan tetapi suka menyakiti tetangganya dengan lisannya, maka Rasulullah saw. bersabda:

قال فضيل قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إِنَّ فُلَانَةَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ وَهِيَ سَيِّئَةُ الْخُلُقِ تُؤْذِي جِيرَانَهَا بِلِسَانِهَا قَالَ لَا خَيْرَ فِيهَا هِيَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ (رواه أحمد والبخاري)⁵⁵³

Fudail berkata bahwa seseorang berkata kepada Rasulullah saw. sesungguhnya ada seorang perempuan berpuasa pada siang hari dan salat lail pada malam hari, namun ia memiliki akhlak tidak baik, ia suka menyakiti tetangganya dengan lisannya, Rasulullah bersabda tidak ada kebajikan bagi wanita itu, ia termasuk penghuni neraka. (HR. Ahmad dan Bukhari dari Fudhail)

Al-Gazâlî dalam memberi interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur’an, sebagaimana dalam menjelaskan Surat al-Qalam/68: 4. sangat konsisten dengan model penafsiran yakni terlebih dahulu berusaha mencari ayat-ayat Al-Qur’an yang dianggapnya dapat menjelaskan makna kata yang menjadi prioritasnya, bahkan terkadang mendapatkan hadis yang memang memberi penafsiran ayat tersebut berdasarkan riwayat (*tafsîr bi al-riwâyah*).

Atas dasar ini, secara metodologis penafsiran al-Gazâlî yang dianggap menggunakan isyarat-isyarat batiniyah dalam menafsirkan Al-Qur’an, ternyata dalam prakteknya tidaklah sepenuhnya benar, sebagaimana terlihat di atas. Namun, al-Gazâlî sangat membatasi diri pada aspek batiniyah dari makna Al-Qur’an, karena ayat yang menunjukkan makna

⁵⁵² Tirmidzî, *As-Sunan*,..., no. 1987. Ahmad bin Hambal, *al-Musnad*,..., Vol. V, hal. 236. Thabarani, *al-Kabîr*,... Vol. XX, hal. 145

⁵⁵³ Ahmad bin Hambal, *al-Musnad*,... Vol. II, hal. 440. Bukhari, *Adab al-Mufrad*,..., no. 119

zahir ditinggalkan dan dibiarkan begitu saja karena sudah maklum/maknanya sudah diketahui oleh banyak orang maknanya al-Gazâlî tidak memperinci secara detail lagi. Hal ini dapat dilihat ketika menjelaskan di antara budi pekerti yang baik pada Surat al-A'râf/7: 199. Ayat ini menyebutkan tiga macam budi pekerti yang baik yakni pemaaf, amr makrûf dan nahi munkar dan meniggalkan pergaulan dengan orang-orang yang tidak berilmu, namun al-Gazâlî hanya memberi penafsiran atau uraian pada kata *خذ العفو*, karena sifat pemaaf ini berhubungan dengan potensi-potensi batiniyah manusia, sedangkan dua kata lainnya, ditinggalkan karena menunjukkan makna zahir.

(2) Aspek negatif kecenderungan dunia yang berlebihan

Pada bahasan ini, ayat yang pertama dikemukakan oleh al-Gazâlî adalah Surat al-Baqarah/2: 86.

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۗ فَلَا تُخَفِّفْ عَنْهُمْ أَلْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

Itulah orang-orang yang membeli kehidupan dunia dengan (kehidupan) akhirat, Maka tidak akan diringankan siksa mereka dan mereka tidak akan ditolong. (QS. al-Baqarah/2: 86)

Penafsiran terhadap ayat ini terlihat bagaimana ia memahami suatu ayat secara *mujmal* yakni tidak berfokus kepada satu kata atau kalimat terhadap ayat tersebut, namun ia memahami substansi dari kandungannya. Misalnya dalam ayat ini dibicarakan mengenai orang-orang yang mengutamakan dunia dan mendapat azab dari kecenderungannya itu. Dari situ dipahami bahwa ayat ini mengandung dua pengertian yaitu orang-orang mengutamakan dunia dan mendapat azab, maka dunia di sini dipahami sebagai sesuatu yang berbahaya. Dasar pemahaman itulah, sehingga ia menafsirkan bahwa dunia adalah sesuatu yang tercela dengan segala tipu dayanya. Sejumlah hadis dikemukakan sebagai penjelasan terhadap ayat di atas, di antaranya:

عن أبي هريرة قال قال صلى الله عليه وسلم: الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ (أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة)⁵⁵⁴

Kami telah diceritakan Qutaibah bin Sa'd, kami diceritakan 'Abdul 'Azîz dari al-'Alâ'i dari ayahnya dari Abi Hurairah berkata, Rasulullah saw. bersabda, dunia itu adalah penjara bagi orang-orang mukmin dan surga bagi orang-orang kafir. (HR. Muslim dari Abu Hurairah)

⁵⁵⁴ Muslim, *Shahîh Muslim, bab al-Zuhd*, no. 2956. at-Tirmidzî, *As-Sunan*,..., Vol. IV, hal. 562. Ibnu Mājah, *As-Sunan*, no. 4113, ..., Vol. II, hal. 1378

حدثنا أبو هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا مَا كَانَ لِلَّهِ مِنْهَا (أخرجه الترمذي وحسنه و ابن ماجه من حديث أبي هريرة)⁵⁵⁵

Kami diceritakan ‘Ali bin Maimun al-Raqî, kami diceritakan Abû Khulaid, dari Ibn Tsaubân, dari ‘Athâ’ bin Qurrah dari ‘Abdillah bin Dhamrah al-Salûlî, ia berkata saya mendengar Abu Hurairah berkata saya mendengar Rasulullah saw. bersabda; dunia itu terlaknat, terlaknat apa yang ada di dalamnya kecuali apa yang karena Allah dari dunia itu. (HR Tirmidzî dan Ibnu Mâjah dari Abu Hurairah)

وقال أبو موسى الأشعري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَنْ أَحَبَّ دُنْيَاهُ أَضَرَ بِأَخْرَتِهِ وَ مَنْ أَحَبَّ أَخْرَتَهُ أَضَرَ بِدُنْيَاهُ فَاتِرُوا مَا يَبْقَى عَلَى مَا يَفْنَى (أخرجه أحمد والبخاري والطبراني وابن حبان والحاكم وصححه)⁵⁵⁶

Abû Mûsâ al-Asy’arî berkata bahwa Rasulullah saw. bersabda: barang siapa mencintai dunianya niscaya ia melaratkan akhiratnya. Dan barang siapa mencintai akhiratnya, niscaya ia melaratkan dunianya, maka utamakanlah yang kekal dari pada apa yang binasa. (HR Ahmad, al-Bazzâr, at-Thabarânî, Ibnu Hibban dan al-Hâkim dari Abu Musa al-Asy’ari)

وقال صلى الله عليه وسلم : حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ (أخرجه ابن أبي الدنيا والبيهقي فى شعب الإيمان من طريقه من رواية الحسن مرسلًا)⁵⁵⁷
Rasulullah saw. bersabda mencintai dunia adalah pangkal setiap kesalahan. (HR Ibnu Abî Dunyâ dari al-Hasan)

Mengenai hakikat penciptaan dunia dan posisinya dalam kehidupan manusia, merujuk kepada Surat al-Kahfi/18: 7.

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾

Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya. (QS. al-Kahfi/18: 7)

Kata perhiasan (زينة) pada ayat ini ditafsirkan dengan pakaian, makanan, minuman dan perkawinan. Secara garis besar terangkum dalam tiga hal yakni barang tambang, tumbuh-tumbuhan dan pangan.

Penafsiran yang lebih rinci terhadap maksud “zînat” pada ayat di atas, sekaligus mendukung pandangannya yang didasarkan pada Surat Âli ‘Imrân/3: 14.

⁵⁵⁵ Tirmidzî, *as-Sunan*, no. 2322, Vol. IV, hal. 561. Beliau memberi status sanad ini dengan hasan. Ibnu Mâjah, *as-Sunan*, no. 4112, ..., Vol. II, hal. 1377.

⁵⁵⁶ Ahmad, *al-Musnad*, bab *Hadîts Abî Mûsâ*, no. 19697.

⁵⁵⁷ Ibnu Abî Dunyâ, *az-Zuhd*, no. 9, ..., Vol. I, hal. 26

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ
 مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَمِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ
 الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَاقِ ﴿١٤﴾

Dijadikan terasa indah dalam pandangan manusia cinta kepada apa yang diinginkan berupa perempuan-perempuan, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan saw. ah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga). (QS. Âli ‘Imrân/3: 14)

Dari ayat ini, al-Gazâlî melakukan penafsiran esoterik dengan mengatakan bahwa apa-apa yang telah disebutkan dalam ayat tersebut memiliki dua hubungan terhadap manusia yakni dari aspek batiniyah dan aspek zahiriyah.

a). Aspek *batiniyah*; semua benda-benda yang telah disebutkan dalam ayat di atas memiliki hubungan dengan hati yaitu manusia memiliki kecenderungan mencintai barang-barang mewah secara berlebihan, sehingga menimbulkan penyakit-penyakit hati seperti takabur, iri hati, hasud, riya, *sum'ah*, prasangka buruk, membujuk, senang dipuji, senang memperbanyak harta dan berbangga-bangka dalam harta.

b). Aspek *zahiriyah*; semua benda-benda yang telah disebutkan dalam ayat di atas memiliki peluang mendapat keuntungan yang berlipat ganda dari harta-harta tersebut, sehingga waktu dan perhatian, terkuras habis disebabkan karena kesibukan untuk mengurusnya, sampai manusia lupa terhadap dirinya sebagai seorang hamba dan akan kembali kepada Allah.²²⁵ Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat dipahami bahwa ketergantungan manusia terhadap keduniaan dapat menjerumuskan (*al-muhlikât*) ada dua. Dari dimensi batiniyah adalah kecintaan, dan dimensi zahiriyah adalah kesibukan. Dalam hal ini, ia menegaskan dengan pernyataan sebagai berikut:

Jika seorang mengenal dirinya, mengenal Tuhannya, dan mengenal hikmah dunia dan rahasianya, niscaya ia mengetahui bahwasanya benda-benda yang telah kami sebutkan sebagai dunia, tidak diciptakan kecuali untuk makanan binatang yang dipergunakan untuk menuju kepada Allah.⁵⁵⁸

Apa yang telah diuraikan di atas dengan melihat bagaimana al-Gazâlî menafsirkan Al-Qur'an, maka sangat jelas bahwa ia tidak lepas dari teks Al-Qur'an dan hadis, bahkan penafsiran ayat dengan ayat maupun ayat

⁵⁵⁸ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. III, hal. 327

dengan hadis sangat menonjol pada setiap ia menafsirkan Al-Qur'an. Maka apa yang telah disampaikan sebelumnya bahwa al-Gazâlî melakukan kompromi antara tafsir esoterik dengan tafsir eksoterik telah terbukti, yakni tafsir esoterik harus berdiri di atas pondasi Al-Qur'an dan hadis.

(3) Efek negatif sifat kesombongan dan ujub

Sifat takabur (sombong) dan 'ujub (kagum terhadap diri sendiri), menurut al-Gazâlî adalah dua penyakit yang bisa membinasakan. Seseorang yang memiliki sifat itu bagaikan orang yang sedang menderita penyakit (sakit) dan di sisi Allah swt. dikutuk dan dimurkai. Untuk membuktikan bahwa sifat takabur telah dibicarakan Al-Qur'an sebagai sifat yang sangat tercela, ia menyajikan ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut kata takabur dengan segala derivasinya, kemudian menyebutkan hadis-hadis yang memperkuat bahwa takabur adalah satu sifat yang tercela dalam hati seseorang.

Ayat Al-Qur'an yang pertama dikutip al-Gazâlî dalam pembahasan ini adalah Surat al-'Arâf/7: 146.

سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا
كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا
سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ



Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan dirinya di muka bumi tanpa alasan yang benar dari tanda-tanda kekuasaan-Ku. mereka jika melihat tiap-tiap ayat-Ku, mereka tidak beriman kepadanya. dan jika mereka melihat jalan yang membawa kepada petunjuk, mereka tidak mau menempuhnya, tetapi jika mereka melihat jalan kesesatan, mereka terus memenempuhnya. yang demikian itu adalah karena mereka mendustakan ayat-ayat kami dan mereka selalu lalai dari padanya. (QS. al-'Arâf/7: 146.)

Mengenai penafsiran ayat ini, al-Gazâlî mengutip beberapa pendapat mufasir, namun lebih cenderung mengikuti mufasir yang mengatakan bahwa makna ayat ini; adalah “Akan Aku angkat (hilangkan) pemahaman Al-Qur'an dari hati mereka”. Mufasir lain mengatakan “Akan Aku tutupi hati mereka dari alam malakut”. Sedangkan Ibn Juraij mengatakan “Aku palingkan mereka dari pada memikirkan tanda-tanda kekuasaanku dan

mengambil ibarat dari padanya".⁵⁵⁹ Ayat-ayat Al-Qur'an selanjutnya yang menjadi dasar al-Gazâlî dalam persoalan takabur, adalah Surat al-Mukmin/40: 35.

الَّذِينَ تَجِدُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ كَبْرًا مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ
وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾

Yaitu orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka. Amat besar kemurkaan (bagi mereka) di sisi Allah dan di sisi orang-orang yang beriman. Demikianlah Allah mengunci mati hati orang yang sombong dan sewenang-wenang. (QS. al-Mukmin/ 40: 35)

Surat al-Nahl/16: 23.

لَا جَرَمَ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ
الْمُسْتَكْبِرِينَ ﴿٢٣﴾

Tidak diragukan lagi bahwa Sesungguhnya Allah mengetahui apa yang mereka rahasiakan dan apa yang mereka lahirkan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong. (QS. al-Nahl/16: 23)

Surat al-Furqân/25: 21.

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا
لَقَدْ أَسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾ ﴾

Berkatalah orang-orang yang tidak menanti-nanti pertemuan(nya) dengan Kami: Mengapakah tidak diturunkan kepada kita malaikat atau (mengapa) kita (tidak) melihat Tuhan kita? Sesungguhnya mereka memandang besar tentang diri mereka dan mereka benar-benar Telah melampaui batas(dalam melakukan) kezaliman". (QS. al-Furqân/25: 21)

Surat al-Mukmin/40: 60.

⁵⁵⁹ al-Gazâlî, *Ihyā' 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. III, h. 336.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي
سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

Dan Tuhanmu berfirman: "berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka Jahannam dalam keadaan hina dina". (QS. al-Mukmin/40: 60)

Dalam suatu riwayat, ‘Umar bin Khatthâb mengatakan “saya khawatir kesombongan itu berhembus”. Hal itu diucapkan oleh ‘Umar kepada orang yang meminta izin kepadanya untuk di ajarkan nasehat-nasehat setelah salat subuh. Dari riwayat ini dipahami bahwa ketika seseorang diminta menasehati, kemudian merasa lebih dari orang yang meminta nasehat itu, maka niscaya ia telah melakukan kesombongan.

Karena itu, al-Gazâlî mengutip penafsiran Ibn ‘Abbâs ketika menafsirkan Surat al-Mukmin/40: 56.

إِنَّ الَّذِينَ تَجَادَلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ
إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾

Sesungguhnya orang-orang yang memperdebatkan tentang ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka tidak ada dalam dada mereka melainkan hanyalah (keinginan akan) kebesaran yang mereka sekali-kali tiada akan mencapainya, maka mintalah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya dia Maha mendengar lagi Maha melihat. (QS. al-Mukmin/40: 56)

Ibn ‘Abbâs menafsirkan bahwa kata “*kibr*” dalam ayat ini adalah kebesaran “*al-‘uzmah*” yang tidak bisa ia capai. Kebesaran (membesarkan diri) ini menghendaki perbuatan batiniyah dan zahiriyah. Hasil dari kedua perbuatan itu disebut sombong “*takabburan*”.

Kesombongan yang paling tercela adalah kesombongan yang tidak mau mengambil faedah ilmu dan menerima (mengingkari) kebenaran. Hal ini dijelaskan dalam Surat al-An’âm/6: 93.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ
وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ

أَلْوَتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ ۗ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ
عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ
تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾

Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang membuat kedustaan terhadap Allah atau yang berkata: "Telah diwahyukan kepada saya", padahal tidak ada diwahyukan sesuatupun kepadanya, dan orang yang berkata: "Saya akan menurunkan seperti apa yang diturunkan Allah." alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalam tekanan sakratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu" di hari Ini kamu dibalas dengan siksa yang sangat menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya. (QS. al-An'âm/6: 93)

Surat al-Zumar/39: 72.

قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٧٢﴾

Dikatakan (kepada mereka): "Masukilah pintu-pintu neraka Jahannam itu, sedang kamu kekal di dalamnya" maka neraka Jahannam itulah seburuk-buruk tempat bagi orang-orang yang menyombongkan diri. (QS. al-Zumar/39: 72)

Surat al-Nahl/16: 22.

إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۖ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنْكَرَةٌ وَهُمْ
مُسْتَكْبِرُونَ ﴿٢٢﴾

Tuhan kamu adalah Tuhan yang Maha Esa. Maka orang-orang yang tidak beriman kepada akhirat, hati mereka mengingkari (keesaan Allah), sedangkan mereka sendiri adalah orang-orang yang sombong. (QS. al-Nahl/16: 22)

Selanjutnya, untuk menjelaskan tentang apa yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an sebagai sifat takabur, al-Gazâlî menjelaskan melalui hadis secara terinci, bentuk dan macam-macam sifat takabur yang bertempat dalam hati manusia. Di antara hadis-hadis tersebut adalah:

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ (أخرجه أبو داود والترمذي من حديث عبد الله)⁵⁶⁰

Rasulullah saw. bersabda tidak masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat sebesar biji sawi dari kesombongan, dan tidak masuk neraka orang yang di dalam hatinya terdapat sebesar biji sawi dari keimanan. (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi dari Abdullah)

قال أبو هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يقول الله تعالى : الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي وَالْعَظْمَةُ إِزَارِي فَمَنْ نَارَ عَنِّي وَاجِدًا مِنْهُمَا أَلْقَيْتُهُ فِي جَهَنَّمَ وَلَا أُبَالِي (أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث أبي هريرة)⁵⁶¹

Abu Hurairah berkata Rasulullah saw. bersabda, Allah swt. berfirman kesombongan itu kain selendangku, dan kebesaran itu kain sarungku, barang siapa melawan saya salah satu dari keduanya, niscaya saya lemparkan ia ke dalam neraka Jahannam dan saya tidak memperdulikannya. (HR Abu Dawud dan Ibnu Mâjah dari Abu Hurairah)

Hadis dari Abu Hurairah yang riwayatkan oleh Muslim, Abu Daud dan Ibn Mâjah. Abu Daud dengan lafal yang berbeda yaitu قَذَفْتَهُ (melemparkannya), sedangkan Muslim mengatakan dengan redaksi عَذَبْتَهُ (mengazabnya). Kata selendang (*ridâi*) dan sarung (*izârî*) bermakna gaib.⁵⁶² Kemudian ditambahkan dengan hadis lain:

عن ابن عمر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ أَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ (أخرجه أحمد والبيهقي في شعب الإيمان من طريقه بإسناد صحيح)⁵⁶³

Dari Abî Salmah bin ‘Abdirrahman berkata ‘Abdullah bin ‘Amr dengan ‘Abdullah bin ‘Umar di atas bukit Shafâ, maka keduanya berhenti, kemudin Ibn Amr pergi dan Ibn ‘Umar berdiri sambil menangis. Orang-orang bertanya “apa yang membuat kamu menangis ya Abû ‘Abdirrahman, ia menjawab ini yakni ‘Abdullah bin ‘Umar telah mengatakan (mendakwakan) bahwasanya ia telah mendengar Rasulullah saw. bersabda “barang siapa di dalam hatinya terdapat sebesar biji sawi kesombongan, niscaya Allah swt. menelungkupkannya di dalam neraka di atas wajahnya”. (HR. Ahmad dan Baihaqi dari Ibnu ‘Umar)

⁵⁶⁰ Abû Dâwûd, *as-Sunan, Bab Fi al-Kibr*, no. 4091,... Vol. IV, hal. 59. at-Tirmidzî, *as-Sunan, Bab Fi al-Kibr*, no. 1998. Vol. IV, hal. 360

⁵⁶¹ Abu Dawud, *as-Sunan, Bab fi al-Kibr*, no. 4090... Vol. IV, hal. 59. Ibnu Mâjah, *as-Sunan, Bab al-Barâah min al-kibr*, no. 4174,... Vol. II, hal 1397

⁵⁶² al-Gazâfî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Din*,... Vol. III, hal. 357.

⁵⁶³ Ahmad, *al-Musnad*. Baihaqi, *Syu’ab al-Imân*. Hadis ini dengan sanad sahih

Sedangkan pembahasan mengenai ‘*ujub* (membanggakan diri), al-Gazâlî mengklaim sebagai sifat yang tercela dengan mendasarkan pandangannya terhadap beberapa ayat Al-Qur’an, di antaranya Surat al-Taubah/9: 25.

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾

Sesungguhnya Allah telah menolong kamu (hai para mukminin) di medan peperangan yang banyak, dan (ingatlah) peperangan hunain, yaitu diwaktu kamu menjadi congkak karena banyaknya jumlah (mu), maka jumlah yang banyak itu tidak memberi manfaat kepadamu sedikitpun, dan bumi yang luas itu telah terasa sempit olehmu, kemudian kamu lari kebelakang dengan bercerai-berai. (QS. al-Taubah/9: 25)

Surat al-Ḥasyr/59: 2.

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾

Dan merekapun yakin, bahwa benteng-benteng mereka dapat mempertahankan mereka dari (siksa) Allah; maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. (QS. al-Ḥasyr/59: 2)

Surat al-Kahfi/18: 104.

الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾

Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya. (al-Kahfi/18: 104)

Ayat-ayat tersebut memperingatkan tentang rasa bangga terhadap diri sendiri, karena manusia sering merasa bangga dengan perbuatannya

yang belum tentu benar, demikian pula larangan bagi orang-orang yang membanggakan dirinya walaupun perbuatannya itu benar. Menurut Ibn Ma'ud bahwa sifat 'ujub itu adalah berkeyakinan bahwa apa yang ia lakukan telah terpenuhi atau tercapai sehingga tidak berusaha lagi untuk melakukan yang lebih. Dalam firman Allah swt. Surat al-Najm/53: 32. dijelaskan:

الَّذِينَ تَحْتَبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوْحِشَ إِلَّا اللَّامَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۚ
هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۗ
فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ ۗ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ۗ

Yaitu orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil. Sesungguhnya Tuhanmu Maha luas ampunan-Nya. Dan dia lebih mengetahui (tentang keadaan)mu ketika dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu; maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertakwa. (QS. al-Najm/53: 32)

Penafsiran terhadap kalimat pada ayat tersebut, al-Gazâlî mengutip penafsiran Ibn Juraij dan Zaid bin Aslam. Ibn Juraij menafsirkan bahwa maksud ayat tersebut adalah “apabila kamu berbuat kebaikan maka janganlah kamu berkata sayalah yang telah melakukannya”. Sedangkan Zaid bin Aslam mengatakan “janganlah kamu berkeyakinan bahwa dirimu itulah yang baik, karena itulah ‘ujub’”.⁵⁶⁴

Pada suatu riwayat ketika Âisyah ditanya oleh sesorang dengan pertanyaan “ya ‘Âisyah! kapan sesorang itu dapat dikatakan jahat”, Âisyah menjawab “ketika sesorang itu merasa berbuat baik”.

Surat al-Baqarah/2: 264.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ
رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ...

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima), seperti orang yang menafkahkan hartanya Karena riya kepada

⁵⁶⁴ al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Din*,... Vol. III, hal. 359.

manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian... (QS. al-Baqarah/2: 264)

Al-Gazâlî menafsirkan kata dengan arti membangga-banggakan sedekah dan amal perbuatan sebagaimana ungkapannya; *Al-mannu* adalah hasil dari membesar-besarkan sedekah dan membesar-besarkan amal perbuatan dan itulah yang disebut sifat ‘*ujub*’.

Ketahuilah bahwasanya sifat ‘*ujub*’ itu pada prinsipnya akan mengarah kepada kesombongan, karena salah satu faktor penyebab kesombongan karena diawali dari sifat ‘*ujub*’. Penegasan ini dibahas dalam delapan bentuk-bentuk ‘*ujub*’ sebagai berikut:

(a) ‘*Ujub*’ dengan tubuh yakni kecantikan wajah, kesehatan, bentuk tubuh, dan suaranya.

(b) ‘*Ujub*’ dengan keperkasaan dan kekuatan sebagaimana kaum ‘*Âd*’ yang telah diceritakan Surat Fushshilât/41: 15. mereka mengatakan;

فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ



Adapun kaum 'Âd, mereka menyombongkan diri di muka bumi tanpa alasan yang benar dan berkata: "Siapakah yang lebih besar kekuatannya dari kami?" dan apakah mereka itu tidak memperhatikan bahwa Allah yang menciptakan mereka adalah lebih besar kekuatan-Nya daripada mereka? dan adalah mereka mengingkari tanda-tanda (kekuatan) kami. (QS. Fushshilât/41: 15)

(c) ‘*Ujub*’ karena kemampuan berpikir (intelektualitas). Hal ini bisa berakibat kepada egoisme, menolak pandangan orang lain, menganggap orang lain tidak cerdas yang berbeda dengannya.

(d) ‘*Ujub*’ karena nasab (keturunan bangsawan), termasuk Banî Hâsyim (keturunan Nabi saw.) yang merasa terhindar dari mara bahaya dan diampuni karenanya. Padahal Surat Hujurât/49: 13. menjelaskan:

يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang

yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. al-Hujurât/49: 13)

Hadis yang digunakan dalam menjelaskan permasalahan ini, berangkat dari turunnya Surat al-Syu'arâ'/26: 214, kemudian Rasulullah Saw. menjelaskan tentang kedudukannya yang sebenarnya di antara keluarganya menyangkut amal perbuatan, sebagai berikut:

وَلَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" نَادَاهُمْ بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ حَتَّى قَالَ يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ وَيَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ إِعْمَالًا لِأَنْفُسِكُمْ فَإِنِّي لَا أُغْنِي عَنْكُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا (الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة)⁵⁶⁵

Ketika firman Allah swt. turun dan berilah peringatan kepada kerabatmu yang terdekat, maka Rasulullah saw. memanggil mereka kelompok demi kelompok hingga beliau bersabda; wahai Fâtimah binti Muhammad, wahai Shafiyah binti 'Abdil Mutthalib, bibi Rasulullah saw. beramallah untuk dirimu sesungguhnya saya tidak bisa menolong apa-apa untuk kamu berdua dari Allah swt. (Muttafaq 'alaih dari Abu Hurairah)

(e) 'Ujub karena merasa keturunan penguasa (pejabat)

(f) 'Ujub karena merasa banyak anak, pelayan (karyawan), kerabat dan penolong (relasi). Surat Sabâ'/34: 35.

وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّينَ ﴿٣٥﴾

Dan mereka berkata: "kami lebih banyak mempunyai harta dan anak-anak (daripada kamu) dan kami sekali-kali tidak akan diazab. (QS. Sabâ'/34: 35.)

Ayat yang digunakan menjelaskan ayat ini adalah Surat 'Abasa/80: 34-36. sebagai berikut:

يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٥﴾ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ﴿٣٦﴾

وَصَحْبَتِهِ وَبَنِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَحْبَتِهِ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾

Pada hari ketika manusia lari dari saudaranya, dari ibu dan bapaknya, dari istri dan anak-anaknya. (QS. 'Abasa/80: 34-36)

(g) 'Ujub karena harta, Surat al-Kahfi/18: 34. yang menyebutkan seseorang yang memiliki dua kebun, kemudian berkata kepada temannya;

⁵⁶⁵ Muttafaq 'alaih dari sahabat Abu Hurairah

وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا



Dan dia mempunyai kekayaan besar, maka ia berkata kepada kawannya (yang mukmin) ketika bercakap-cakap dengan dia: "hartaku lebih banyak dari pada hartamu dan pengikut-pengikutku lebih kuat. (QS. al-Kahfi/18: 34)

Hadis yang menjelaskan hal itu sebagai berikut:

وَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا غَنِيًّا جَلَسَ بِجَنْبِهِ فَقِيرٌ فَانْقَبَضَ عَنْهُ وَجَمَعَ ثِيَابَهُ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَخَشَيْتَ أَنْ يَعْدُوَ إِلَيْكَ فَقَرُّهُ (الحديث رواه أحمد في الزهد وذلك للعجب بالغنى)⁵⁶⁶

Rasulullah saw. melihat seorang laki-laki yang kaya, duduk di sampingnya seorang yang miskin, lalu orang kaya itu menjauh darinya sambil mengambil pakaiannya, maka Rasulullah saw. bersabda; apakah kamu takut kefakirannya menular kepadamu? (HR. Ahmad)

(h) ‘Ujub dengan melakukan kesalahan dan memandangnya benar, sebagaimana firman Allah swt. Surat al-Kahfi/18: 34. dan 104.

Metode penafsiran al-Gazâlî sebagaimana tergambar di atas menunjukkan bahwa, ia tidak keluar dari teks Al-Qur’an dan hadis dengan konsisten pada masalah takabur, dan sesekali memberi penjelasan dan makna terhadap redaksi kata yang digunakan dalam hadis dan itupun bersumber dari keterangan berdasarkan riwayat, namun konsistensinya terhadap penafsiran esoterik tetap terlihat dengan hanya berfokus pada kata “*takabbara*” yang merupakan salah satu potensi batiniyah yang terdapat dalam diri manusia yang bisa merusak manusia dan kemanusiaan.

E. Penafsiran Esoterik Al-Gazâlî tentang Konsep Psiko-sufistik yang Menyelamatkan Manusia dan Kemanusiaan (*al-munjiyât*)

Pada bagian (jilid) keempat ini yakni *rub’u al-munjiyât* (sifat-sifat yang menyelamatkan), dibahas beberapa persoalan yang terbagi atas sepuluh sub masalah yaitu; kitab tentang taubat, sabar dan syukur, takut dan harapan, fakir dan zuhud, tauhid dan tawakal, cinta dan rindu dan kedekatan dan ridha, pertolongan dan ikhlas dan sadakah, *murâqabah* dan *muhâsabah*, tafakur, zikir, kematian dan sesudahnya.

⁵⁶⁶ Ahmad bin Hambal, *az-Zuhud...*, hal. 140.

Pemahaman yang dapat ditarik dari urutan sub pembahasan pada *rub'û al-munjiyât* ini adalah konsep *al-maqâmât* al-Gazâlî dalam tasawuf sebagai sebuah tahapan yang harus dilalui dalam melakukan perjalanan sipiritual menuju kepada keridhaan Allah swt. Dari sini tergambar bahwa al-Gazâlî sengaja mengurut sub pembahasan pada bagian keempat (terakhir) dalam "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*" berdasarkan konsep *al-maqâmât* yang ia rumuskan yang dimulai dengan proses taubat, sabar, *mahabbah* dan *murâqabah*.

a. Tobat

Tobat dalam terminologi al-Gazâlî adalah pengertian yang tersusun dan terkumpul dari tiga aspek secara tertib yaitu ilmu ('*ilm*), keadaan (*hâl*) dan perbuatan ('*amal*). Ilmu, berfungsi sebagai pengetahuan terhadap kadar dosa dan akibat dari dosa sebagai hijab antara hamba dengan Tuhannya. Dengan itu, ia merasa sakit dan kehilangan kekasihnya, kemudian menimbulkan rasa penyesalan (*al-nadm*) akibat perbuatannya sendiri. Keadaan (*hal*), dari penyesalan itu timbul kehendak dan maksud kepada perbuatan yang berhubungan dengan masa sekarang, masa lalu dan masa akan datang. Masa sekarang adalah meninggalkan dosa yang dilakukannya, masa lalu adalah berniat meninggalkan dosa yang pernah ia lakukan sampai akhir hayatnya, sedangkan masa akan datang adalah memperbaiki dan mengganti perbuatan yang lalu dengan perbuatan yang baik. Ketiga hal itulah yang disebut taubat.⁵⁶⁷

Dari pandangan itu, al-Gazâlî memahami bahwa taubat itu hukumnya wajib terus menerus, karena dalil-dalilnya, baik ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis sangat jelas. Pandangannya ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Qur'an, hadis Rasulullah saw. dan perkataan orang saleh, sebagaimana telah diakuinya sendiri.

Ayat Al-Qur'an yang dipandang menunjukkan kewajiban secara umum dan tidak seorangpun yang terlepas dari taubat adalah Surat al-Nûr/24: 31.

..وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

... Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (QS. al-Nûr/24: 31)

Berdasarkan petunjuk pandangan spiritualitas, maka kata "*al-taubah*" ditafsirkan oleh Al-Gazâlî sebagai berikut:

ونور البصيرة أيضا يرشد إليه إذ معنى التوبة الرجوع عن الطريق المبعد عن الله المقرب إلى الشيطان ولا يتصور ذلك إلا من عاقل

⁵⁶⁷ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, h. 2.

*Cahaya penglihatan mata hati menunjukkan bahwa makna al-taubah adalah kembali dari jalan yang menjauhkan dari Allah swt. yang telah mendekatkan kepada syetan, dan hal itu tidak bisa tergambar kecuali bagi orang yang berakal.*⁵⁶⁸

Untuk mengetahui bentuk taubat yang dimaksud pada ayat di atas dengan redaksi *amr* (perintah), maka menurut al-Gazâlî, dapat dilihat pada penjelasan Surat al-Tahrîm/66: 8.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ
عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...

Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai... (QS. al-Tahrîm/66: 8)

Dari ayat ini dipahami bahwa taubat yang diperintahkan adalah bentuk taubat "*nashûha*". Kemudian kata *nashûha* pada ayat tersebut di artikan oleh al-Gazâlî sebagai berikut:

ومعنى النصوص الخالص لله تعالى خاليا عن الشوائب

*Makna al-nashûh adalah taubat yang murni (ikhlas) karena Allah, serta bersih dari campuran-campuran selain Allah.*⁵⁶⁹

Ayat berikutnya menunjukkan keutamaan taubat sebagaimana dijelaskan dalam Surat al-Baqarah/2: 222.

... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

...Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang - orang yang mensucikan diri. (QS. al-Baqarah/2: 222)

Selain Al-Qur'an, Hadis Rasulullah saw. juga menggambarkan ketinggian kedudukan orang yang melakukan pertaubatan di sisi Allah swt., sebagai wujud dari kecintaan-Nya, maka ia (*at-tâib*) dijadikan kekasih-Nya, redaksi hadis berikut:

عن أبي عبيدة بن عبد الله عن أبيه قال قال صلى الله عليه وسلم : التَّائِبُ
حَبِيبُ اللَّهِ وَالتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ (أخرجه ابن ماجه من حديث
ابن مسعود)⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ al-Gazali, *Ihyā 'Ulûm al-Dîn ... Vol. IV, hal. 6*

⁵⁶⁹ al-Gazali, *Ihyā 'Ulûm al-Dîn ... Vol. IV, hal. 7*

Kami diceritakan Ahmad bin Sa'îd al-Dârimî, kami diceritakan Muhammad bin 'Abdillah, kami diceritakan Wuhaib bin Khâlîd Ma'mar dari 'Abd al-Karîm, dari Abu 'Ubaidah bin 'Abdillah dari ayahnya, ia berkata Rasulullah saw. bersabda "orang yang bertaubat itu kekasih Allah swt. dan orang yang bertaubat itu seperti orang yang tidak mempunyai dosa". (HR Ibnu Majah dari Ibnu Mas'ud)

Selanjutnya al-Gazâlî menjelaskan tentang kadar dosa dan kadar siksaannya, maka dapat dilihat pada empat aspek yang menjadi sumber maksiat yang menyebabkan dosa yang dinisbatkan kepada sifat manusia yakni sifat ketuhanan (*rubûbiyah*), sifat *syaiḥâniyah* (sifat kesetanan), sifat kebinatangan (*bahimiyah*), dan sifat *sabu'iyah* (sifat kebuasan).

Pertama, adalah maksiat berhubungan dengan sifat ketuhanan (*rub-ûbiyah*) seperti kesombongan, kebanggaan, kesewenang-wenangan, suka pujian dan sanjungan, kemuliaan dan kekayaan. *Kedua*, sifat *syaiḥâniyah* yaitu dengki, tipuan (manipulasi), provokator, khianat, bermuka dua, pelaku bid'ah yang menyesatkan. *Ketiga*, sifat *bahimiyah* seperti loba kepada memenuhi nafsu perut dan syahwat seks (zina), homo seksual, mencuri (korupsi), tamak dan serakah. *Keempat*, sifat kebinatangbuasan (*sabu'iyah*) seperti marah, dengki, anarkhis (kriminalitas), menghujat, pembunuhan, poya-poya (hura-hura). Pada prinsipnya dosa-dosa yang telah disebutkan terbagi kepada dosa besar dan kecil dan balasannya sesuai dengan kadar dosa yang telah dilakukan.

Mengenai hal ini, al-Gazâlî mengutip Surat Fushshilât/41: 46.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾

Barangsiapa yang mengerjakan amal yang saleh maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat, maka (dosanya) untuk dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Rabb-mu menganiaya hamba-hamba-Nya. (QS. Fushshilât/41: 46)

Ayat di atas yang menyatakan bahwa kebaikan dan keburukan yang dilakukan akan mendapat balasan dan Allah swt. tidak akan melakukan aniaya dalam memberikan sanksi, maka ayat ini ditafsirkan atau dijelaskan oleh Surat al-Mukmin/40: 17.

⁵⁷⁰ Ibnu Majah, at-Thabarâni, *al-Mu'jam al-Kabîr, Bab man yuknâ Abâ Sa'id*, no. 775...., hal. 306. Al-Baihaqî, *Syu'ab al-Imân, Bab Mu'âlajat al-dzanbi bi at-Taubah*, no. 6640, hal. 266

الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ۗ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ
الْحِسَابِ ﴿٤٧﴾

Pada hari ini tiap-tiap jiwa diberi balasan sesuai perbuatannya, tidak ada yang dirugikan pada hari ini. Sesungguhnya Allah amat cepat hisabnya. (QS. al-Mukmin/40: 17.)

Surat al-Najm/53: 39.

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٧٨﴾

Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya (QS. al-Najm/53: 39)

Surat al-Zalzalah/99: 7-8.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٧٨﴾

Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula. (QS. al-Zalzalah/99: 7-8.)

Surat al-Nisâ'/4: 40.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۗ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ
أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾

Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walaupun sebesar zarrah, dan jika ada kebajikan sebesar zarrah, niscaya Allah akan melipat gandakannya dan memberikan dari sisi-Nya pahala yang besar. (QS. al-Nisâ'/4: 40)

Sedangkan hadis yang menjelaskan makna ayat di atas bahwa Allah swt. Tidak akan pernah menganiaya hambanya karena lebih mengedepankan rahmatnya dari pada murkanya, sebagaimana Hadis Qudsi berikut:

قال الله تعالى فيما أخبر عنه نبينا صلى الله عليه وسلم : سَبَقَتْ رَحْمَتِي
غَضَبِي (أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة)⁵⁷¹

⁵⁷¹ Bukhari, *Shahîh al-Bukhārî, Bab Qauluhu Ta'ālā*, no. 7553,...., hal. 160. Muslim, *Shahîh Muslim, Bab Fī sa'ati Rahmatillāh*, no. 2751,...., Vol. . IV, hal. 2108.

Allah telah berfirman dengan apa yang telah disampaikan oleh Rasulullah saw. bahwa rahmat-Ku mendahului kemarahan-Ku. (HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah)

Demikian gambaran penafsiran al-Gazâlî terhadap permasalahan taubat yang kental dengan nuansa penafsiran esoterik, namun tidak meninggalkan teks Al-Qur'an, bahkan sangat didominasi tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan Al-Qur'an dengan hadis. Hal ini menunjukkan konsistensi Al-Gazâlî dengan pernyataannya bahwa penafsiran esoterik harus berdiri di atas pondasi Al-Qur'an dan hadis.

b. Sabar

Model penafsiran al-Gazâlî dengan sumber penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, juga tergambar sangat jelas dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an, ketika ia membahas tentang orang-orang sabar yang akan diberi pahala lebih baik dari apa yang mereka kerjakan sebagai buah kesabarannya. Firman Allah swt. yang ia jadikan landasan utama tentang hal ini adalah Surat al-Nahl/16: 96.

... وَلَنَجْزِيَنَّهُنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Dan sesungguhnya kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang sabar dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan. (QS. al-Nahl/16: 96)

Untuk mengetahui makna pada ayat di atas tentang balasan “pahala yang lebih baik” dari Allah swt. kepada orang-orang yang sabar, maka menurut al-Gazâlî, hal tersebut dijelaskan oleh Surat al-Qashash/28: 54.

أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا

رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٥٤﴾

Mereka itu diberi pahala mereka menolak kejahatan telah kami rezkikan kepada dua kali disebabkan kesabaran mereka, dan dengan kebaikan, dan sebagian dari apa yang mereka, mereka nafkahkan. (QS. al-Qashash/28: 54)

Dan Surat al-Zumar/39: 10.

قُلْ يٰۤعِبَادِ ٱللَّهِ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ فِي هَذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ

وَٱرْضُ ٱللَّهُ وَٱسِعَةٌ ۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾

Katakanlah: "Hai hamba-hamba-Ku yang beriman. bertakwalah kepada Tuhanmu". orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperoleh kebaikan. dan bumi Allah itu adalah luas. Sesungguhnya hanya orang-orang

yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas. (QS. al-Zumar/39: 10)

Surat Âli ‘Imrân/3: 125.

بَلَىٰ ۚ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ

ءَآلِفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾

Ya (cukup), jika kamu bersabar dan bersiap-siaga, dan mereka datang menyerang kamu dengan seketika itu juga, niscaya Allah menolong kamu dengan lima ribu malaikat yang memakai tanda. (QS. Âli ‘Imrân/3: 125)

Selain berbicara tentang besarnya balasan pahala bagi orang-orang sabar, al-Gazâlî juga melihat bahwa kesabaran memiliki kedudukan yang sangat tinggi di sisi Allah swt. Hal ini terlihat ketika ia mengutip Surat al-Anfâl/8: 46.

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ

مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٤٦﴾

Dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatanmu dan bersabarlah. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar. (QS. al-Anfâl/8: 46)

Tanpa melihat konteks yang dibicarakan oleh ayat dan redaksi yang digunakan serta sebab turunnya ayat, al-Gazâlî memahami makna ayat secara global yang hanya berfokus dan tertarik pada makna sabar, karena sabar adalah salah satu potensi atau sifat batin. Dari ayat ini, ia memahami bahwa Allah swt. menggantungkan pertolongan (hidayah), rahmat dan keberkahan atas sifat kesabaran seseorang. Kaitannya dengan kemuliaan sabar, ia mengutip beberapa hadis sebagai legitimasi terhadap pandangannya yaitu;

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصَّبْرُ نِصْفُ الْإِيمَانِ (أَخْرَجَهُ أَبُو نَعِيمٍ وَ الطَّبْرَانِيُّ وَالبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)⁵⁷²

Rasulullah saw. bersabda; kesabaran itu adalah setengahnya iman. (HR. Abu Nu’aim, Thabarani dan Baihaqi dari Abdullah bin Mas’ud)

⁵⁷² Abu Nu’aim, *Hilyat al-Auliā, Bab Zaid bin Harits,...* Vol. V, hal. 34. at-Thabarānsī, *al-Mu’jam al-Kabīr, Bab Khutbah Ibn Mas’ud*, no. 8544. Vol. 9, hal. 104. al-Baihaqī, *Syu’ab al-Imān, Bab As-Sabr*, no. 9265, hal. 193.

وقال صلى الله عليه وسلم : مِنْ أَقَلِّ مَا أُوتِيتُمْ الْيَقِينُ وَعَزِيمَةُ الصَّبْرِ (أخرجه أبو طالب المكي من حديث شهر بن حوشب عن أبي أمامة الباهلي)⁵⁷³

Rasulullah saw. bersabda; sebagian dari apa yang diberikan kepadamu ialah keyakinan dan kesungguhan sabar. (HR. Abu Thalib al-Makky dari Abi Umamah al-Bahili)

Selain itu al-Gazâlî mengetengahkan dua riwayat hadis tentang kesabaran sebagai bagian dari iman, sebagai berikut;

وروى جابر أنه سئل صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال الصَّبْرُ والسَّمَاةُ (أخرجه ابن أبي الدنيا فى مكارم الأخلاق من رواية جابر)⁵⁷⁴

Jabir meriwayatkan bahwasanya ketika Rasulullah saw. ditanya tentang iman, beliau menjawab adalah kesabaran dan kelapangan hati. (HR. Ibnu Abi Dunya dari Jâbir)

وَسُئِلَ مَرَّةً مَا الْإِيمَانُ فَقَالَ الصَّبْرُ (أخرجه أبو منصور الديلمي فى مسند الفردوس من رواية أنس مرفوعاً)⁵⁷⁵

Ketika Rasulullah saw. . ditanya tentang iman, beliau menjawab, kesabaran. (HR. al-Dailamî dari Anas bin Mâlik)

Untuk memperkuat pandangannya mengenai kesabaran, ia mengutip pendapat ‘Ali Karramahullah yang mengatakan;

وقال علي كرم الله وجهه : بُنِيَ الْإِيمَانُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ الْيَقِينُ وَالصَّبْرُ وَالْجِهَادُ وَالْعَدْلُ وَقَالَ أَيْضًا الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ وَلَا جَسَدَ لِمَنْ لَا رَأْسَ لَهُ وَلَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا صَبْرَ لَهُ (رواه البيهقي فى الشعب)⁵⁷⁶

‘Ali bin Abî Thâlib berkata: iman didirikan atas empat sendi yaitu keyakinan, kesabaran, jihad dan adil. Dan ‘Ali juga berkata kesabaran bagian dari iman seperti kedudukan kepala dari tubuh, dan tidak ada tubuh bagi orang yang tidak punya kepala dan tidak ada iman bagi orang yang tidak punya kesabaran. (HR. Baihaqi)

Dilihat dari sumber penafsiran al-Gazâlî, tergambar dengan jelas bahwa ia menggunakan sumber penafsiran yakni penafsiran Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, hadis dan pandangan sahabat (ijtihad). Namun jika dilihat dari aspek metode tafsir, ia menggunakan metode *tahlîlî* yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian

⁵⁷³ Abu Thâlib al-Makkî, *Qût al-Qulûb*,... Vol. I, hal. 194. Status hadis ini mursal.

⁵⁷⁴ Ibnu Abî Dunyâ, *Makarim al-Akhlaq*, no. 61. Abu Ya’lâ, *al-Musnad*, no. 1854.

⁵⁷⁵ al-Dailamî, *Musnad al-Firdaus*, no. 3840. Status riwayat hadis ini marfu’.

⁵⁷⁶ al-Baihaqî, *Syû’ab al-Imân*, no. 38. Abu Thalib al-Makky, *al-Qût*, Vol. I, hal.

yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya

c. Konsep *mahabbah* (cinta)

Konsep *mahabbah* al-Gazâlî berangkat dari stemen bahwa semua umat Islam sepakat tentang kecintaan kepada Allah swt. dan Rasulullah saw. adalah wajib karena ditetapkan oleh dalil yang *qath'i* (pasti). Persoalannya adalah bagaimana menafsirkan kecintaan itu dengan ketaatan, karena setelah cinta, maka ia akan mentaati yang dicintainya. Mengenai hal ini, maka ia menunjuk ayat Al-Qur'an yang dijadikan dasar dalam konsep *mahabbah* yakni Surat al-Mâ'idah/5: 54.

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...⁵⁷⁷

Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya... (al-Mâ'idah/5: 54)

Al-Gazâlî menafsirkan kalimat dalam ayat tersebut dengan ayat dalam Surat al-Baqarah/2: 165.

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...⁵⁷⁸

Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah... (QS. al-Baqarah/2: 165)

Al-Gazâlî dengan tegas menyatakan bahwa kedua ayat inilah yang menunjukkan konsep cinta dalam Al-Qur'an. Bahkan mengutip hadis yang menjelaskan tentang kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya sebagai syarat iman, sekaligus menjadi penjelasan maksud ayat di atas mengenai orang-orang yang termasuk mencinti Allah swt. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan dari Abû Râzin al-'Uqailî ketika bertanya kepada Rasulullah saw. tentang iman sebagai berikut:

إِذْ قَالَ أَبُو رَزِينِ الْعَقِيلِيِّ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِيمَانُ قَالَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِمَّا سِوَاهُمَا (أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ)⁵⁷⁷

Ketika Abu Râzin al-'Uqailî bertanya, ya Rasulullah saw. . apa itu iman? Rasulullah menjawab yaitu Allah dan Rasulnya lebih kamu cintai dari pada selain keduanya. (HR Ahmad dari Abû Razîn)

Hadis lain yang menjelaskan hal itu adalah:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Ahmad bin Hambal, *Musnad*, no. 13959,... Vol. . IV, hal. 11.

⁵⁷⁸ Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, no. 16. Muslim, *Shahîh Muslim*, no. 43. Redaksi hadis punya Ahmad bin Hambal, *al-Musnad*, no. 13151,... Vol. III, hal. 207.

Kami diceritakan Musaddad, kami diceritakan Yahya dari Syu'bah dari Qatâdah, dari Anas dari Nabi saw. bersabda, tidaklah beriman seseorang di antara kamu, hingga Allah dan Rasulnya lebih ia cintai dari pada yang lain. (HR Bukhari Muslim dari Anas ra)

Penjelasan lebih mendalam al-Gazâlî dalam menggagas konsep cinta dalam praktek tasawuf adalah ketika ia mengutip suatu riwayat seorang sahabat yang datang kepada beliau menyatakan cintanya, redaksi hadis:

أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِيَّيْ أُحِبُّكَ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعِدُّ لِلْفَقْرِ فَقَالَ إِيَّيْ أُحِبُّ اللَّهُ تَعَالَى فَقَالَ اسْتَعِدُّ لِلْبَلَاءِ (أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَنْفَلٍ)⁵⁷⁹

Diriwayatkan bahwa seorang laki-laki berkata kepada Rasulullah saw. ya Rasulullah sesungguhnya saya mencintaimu, Rasulullah bersabda bersiaplah untuk miskin, laki-laki itu berkata lagi saya mencintai Allah, maka Rasulullah bersabda bersiaplah menghadapi bala' (cobaan). (HR Tirmidzî dari 'Abdullah bin Manfal)

Kemudian mengutip pandangan taswuf dari dua tokoh yang cukup terkenal yakni Abû Bakr al-Shiddîq dan Hasan Bashrî. Abû Bakr al-Shiddîq mengatakan;

Siapa yang telah merasakan kemurnian cinta kepada Allah Swt. . Niscaya kecintaannya itu melalaikannya dari mencari dunia dan meliarkan hatinya dari semua manusia.⁵⁸⁰

Hasan Bashrî mengatakan;

Barang siapa yang telah mengenal Tuhannya, niscaya ia mencintai-Nya.

Dan barang siapa yang mengenal dunia, niscaya ia berzuhud kepadanya.

Orang mukmin itu tidak bermain-main sehingga berpikir, maka apabila ia berpikir, niscaya ia bersedih hati.⁵⁸¹

Kedua pandangan ini ditopang oleh salah satu Hadis Qudsi menjelaskan tentang gambaran orang yang mencintai Allah swt. sebagai berikut:

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ الْعَبْدُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ (أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ)⁵⁸²

Allah berfirman; seorang hamba yang senantiasa mendekatkan diri kepadaku dengan mengerjakan ibadah- ibadah sunnah, sehingga aku mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang mana ia akan mendengar dengan pendengaran itu, dan penglihatannya yang mana ia

⁵⁷⁹ Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî*, no. 2350. Al-Baihaqi, *Syu'ab al-Imân*, no 1397.

⁵⁸⁰ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn ...* Vol. IV hal.286

⁵⁸¹ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn ...* Vol. IV hal.286

⁵⁸² Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî, Bab al-Tawâdhu'*, no. 6502

melihat dengan penglihatan itu dan lisannya yang mana ia berbicara dengan lisan itu. (HR Bukhari dari Abu Hurairah)

Penjelasan selanjutnya, disebutkan pula adanya potensi dalam diri manusia untuk mendapatkan kelezatan cinta melalui ilmu (akal) dan makrifat, sebagaimana disebutkan dalam Surat al-Zumar/39: 22.

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۗ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾

Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. mereka itu dalam kesesatan yang nyata. (QS. al-Zumar/39: 22)

Dijelaskan bahwa *nûr*, terkadang disebut dengan nama yang berbeda seperti “akal”, terkadang juga disebut “mata hati” dan “*nûr al-imân wa al-yaqîn*”, namun kita tidak disibukkan dengan perbedaan nama-nama tersebut, karena pada prinsipnya *nûr* berkaitan dengan ilmu dan makrifat untuk mendapatkan kelezatan cinta kepada Allah swt.⁵⁸³

Untuk mendapatkan kehidupan akhirat yang bahagia, maka tidak bisa dipisahkan dari rasa cinta, karena kehidupan akhirat pada hakikatnya berarti “datang kepada Allah swt. dan mendapatkan kebahagiaan dengan bisa bertemu dengan-Nya”.

Tidak ada kenikmatan yang lebih besar ketika sampai kepada yang dicintainya setelah merindukannya cukup lama, kemudian bertemu (*musyâhadah*) selamanya.

Bertolak dari argumentasi ini, maka menurut al-Gazâlî, ada dua jalan untuk mencapai atau menguatkan kecintaan kepada Allah swt., hingga sampai pada tahap rindu. Hal ini telah digambarkan dalam ayat-ayat Al-Qur’an, sebagai berikut:

1) Memutuskan segala hubungan dengan keduniaan dan mengeluarkan kecintaan selain Allah swt. dari hati. Hati pada dasarnya seperti bejana, yang tidak bisa memuat cuka jika tidak mengeluarkan air di dalamnya.

Pandangan ini ditafsirkan dari Surat al-Ahzâb/33: 4.

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۗ ...

⁵⁸³ al-Gazâlî, *Ihyâ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, h. 299.

Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya. (QS. al-Ahzâb/33: 4)

Penyendirian dan pengosongan hati ini diperoleh dari isyarat dalam Surat al-An'âm/6: 91.

... قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾

Katakanlah: "Allah-lah (yang menurunkannya)", kemudian (sesudah kamu menyampaikan Al-Qur'an kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main dalam kesesatannya. (QS. al-An'âm/6: 91)

Surat al-Ahqâf/46: 13.

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ



Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan kami ialah Allah", kemudian mereka tetap istiqamah, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan mereka tiada (pula) berduka cita. (QS. al-Ahqâf/46: 13)

2) Makrifat kepada Allah swt. yang meluputi hati. Setelah itu, maka muncullah kalimat-kalimat yang baik yang diumpamakan oleh Allah swt. . dengan pohon.

Surat Ibrâhîm/14: 24.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا

فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit. (QS. Ibrâhîm/14: 24)

Surat Fâthir/35: 10.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا ۗ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ۗ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۗ وَمَكْرُ أُولَٰئِكَ

هُوَ يَبُورُ ﴿١٠﴾

Barangsiapa yang menghendaki kemuliaan, maka bagi Allah-lah kemuliaan itu semuanya. kepada-Nyalah naik perkataan-perkataan yang baik dan amal yang saleh dinaikkan-Nya. dan orang-orang yang merencanakan kejahatan bagi mereka azab yang keras. dan rencana jahat mereka akan hancur. (QS. Fâthir/35: 10)

Sementara untuk mendapatkan makrifat, maka dapat ditempuh dua jalan. Kedua jalan ini telah diisyaratkan Al-Qur'an:

a) Bagi orang yang kuat (berilmu), mereka memulai dari makrifat kepada Allah swt., kemudian dengan makrifat itu, ia mengenal makhluk dan kekuasaan Allah swt. Sebagaimana isyarat Surat Fushshilât/41: 53.

سُنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS. Fushshilât/41: 53)

Surat Âli 'Imrân/3: 18.

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan dia (yang berhak disembah), yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan melainkan dia, yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Âli 'Imrân/3: 18)

Dari penyaksian inilah, menurut al-Gazâlî munculnya pandangan sebagian orang (sufi) ketika ditanya tentang Tuhan dengan pertanyaan:

بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ قَالَ عَرَفْتُ رَبِّي وَلَوْلَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي
 “Dengan apa kamu mengenal Tuhanmu? ia lalu menjawab saya mengenal Tuhanku dengan Tuhanku, jikalau bukan Tuhanku, niscaya saya tidak mengenal Tuhanku”⁵⁸⁴

b) Bagi orang yang lemah (*‘awâm*), memulai makrifat mereka dari amalan (perbuatan), kemudian meningkat kepada pembuat amalan (Allah

⁵⁸⁴ al-Gazâlî, *Ihyâ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 308

swt.) Ayat-ayat yang menunjukkan isyarat terhadap hal ini adalah Surat Fushshilât/41: 53.

سُنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS. Fushshilât/41: 53)

Surat Yûnus/10: 101.

قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾

Katakanlah: "perhatikanlah apa yaag ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman". (QS. Yûnus/10: 101)

Surat al-Mulk/67: 3-4.

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ۗ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ ۗ
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ
الْبَصَرُ حَاسِدًا ۗ وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾

Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka Lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang? (QS. al-Mulk/67: 3-4)

Surat al-Kahfi/18: 109.

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي
وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾

Katakanlah: sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)". (QS. al-Kahfi/18: 109)

Dari kedua jalan yang telah disebutkan di atas, maka jalan kedualah yang banyak ditempuh kebanyakan orang, karena dianggap mudah dan terbuka luas bagi “*al-sâlikîn*” (orang yang berjalan di jalan Allah). Untuk itulah kebanyakan perintah Al-Qur’an mengajak untuk *tadabbur*, dan *tafakkur*, untuk mengambil iktibar dan memperhatikan tanda-tanda kekuasaan-Nya yang luar biasa banyaknya.

Setelah al-Gazâlî menguraikan secara detail gagasannya tentang konsep *al-mahabbah* berdasarkan ayat-ayat Al-Qur’an dan hadis yang pada substansinya adalah bagaimana seorang hamba lebih mengutamakan dan lebih mencintai Allah dan Rasul-Nya dari segala sesuatu yang ia miliki di dunai (bentuk kecintaan hamba kepada Allah). Selanjutnya, al-Gazâlî menjelaskan bentuk kecintaan Allah swt. terhadap hambaNya. Menurutnya hal ini memiliki dasar yang sangat kuat dalam Al-Qur’an dan hadis. Ayat-ayat Al-Qur’an yang dimaksud adalah Surat al-Shaff/61: 4.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَنٌ مَّرْصُومٌ



Sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang dijalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh. (QS. al-Shaff/61: 4)

Surat Âli ‘Imrân/3: 31.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ

غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Âli ‘Imrân/3: 31)

Surat al-Baqarah/2: 222.

... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. (QS. al-Baqarah/2: 222)

Hadis yang digunakan al-Gazâlî untuk menjelaskan bentuk cinta Allah swt. kepada hambaNya yang bertaubat adalah hadis yang diriwayatkan Anas dari Rasulullah saw., sebagai berikut:

قد روى عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ وَالتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ ثُمَّ تَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ
Anas meriwayatkan dari Rasulullah saw. bahwasanya beliau bersabda, jika Allah swt. mencintai hambanya, maka dosanya tidak akan mendatangkan kemudharatan baginya dan orang yang bertaubat seperti orang yang tidak memiliki dosa, kemudian Rasulullah membaca ayat pada Surat al-Baqarah/2: 222, “sesungguhnya Allah saw. mencintai hambanya yang bertaubat”.

Makna hadis kemudian dijelaskan lagi bahwa ketika Allah swt. Mencintai hambaNya, Dia mengampuninya sebelum ia meninggal dunia dan dosanya yang lalu tidak menyebabkan ia disiksa walaupun dosanya itu banyak sebagaimana tidak berbekasnya dosa yang dilakukan oleh orang kafir setelah masuk Islam.⁵⁸⁵

Hadis-hadis lain yang menjelaskan tentang bentuk kecintaan Allah swt. kepada hambanya, cukup beragam seperti:

Redaksi aslinya sebagai berikut:

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعْطِي الدُّنْيَا مَنْ يُحِبُّ وَمَنْ لَا يُحِبُّ وَلَا يُعْطِي الْإِيمَانَ إِلَّا مَنْ يُحِبُّ (أخرجه الحاكم وصححه إسناده من حديث ابن مسعود)⁵⁸⁶

Rasulullah saw. bersabda sesungguhnya Allah swt. memberikan dunia kepada orang yang disukai-Nya dan kepada orang yang tidak disukai-Nya, namun ia tidak memberi iman kecuali kepada orang yang disukainya. (HR al-Hâkim dan beliau mensahihkan sanad hadis ini dari Ibnu Mas’ud)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ وَمَنْ تَكَبَّرَ وَضَعَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَكْثَرَ ذِكْرَ اللَّهِ أَحَبَّهُ اللَّهُ (أخرجه ابن ماجه بإسناد حسن من حديث أبي سعيد)⁵⁸⁷

Rasulullah saw. bersabda; barang siapa rendah diri karena Allah swt. . niscaya Allah mengangkat derajatnya. Barang siapa yang sombong, niscaya Allah merendahkan derajatnya. Barang siapa memperbanyak zikir

⁵⁸⁵ al-Gazâlî, *Ihyâ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 318

⁵⁸⁶ Hâkim, *al-Mustadrak*. Status hadis ini sahih menurutnya. Abu Nu’aim, *Hilyat al-Aulia, Bab ‘Ubaid bin ‘Umair Tâbi’I Makkah*,... Vol. IV, hal. 165. Ahmad, *al-Musnad*,... Vol. I, hal. 387.

⁵⁸⁷ Ibnu Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*. No. 4176. Sanad hadis ini hasan. Abu Nu’aim, *Hilyat al-Aulia, Bab Sufyân al-Tsaurî*,... Vol. VII, hal. 129. Al-Baihaqî, *Syû’ab al-Imân, fashal al-Taqa’dhu*, no. 7790.

kepada Allah, niscaya ia akan dicintai oleh Allah swt. (HR Ibnu Mâjah dari Abî Sa'id)

Hadis-hadis tersebut di atas, sangat jelas menggambarkan bentuk-bentuk kecintaan Allah swt. kepada hamba yang dicintainya disebabkan karena ibadahnya. Selain itu, ada pula hadis yang menunjukkan adanya indicator seorang hamba telah mendapatkan cinta dari kekasihnya yakni Allah swt. Hadis yang dimaksud al-Gazâlî ialah:

قال صلى الله عليه وسلم : إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا ابْتَلَاهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ أَحْبَبَ الْخَبِيءَ الْبَالِغَ افْتَنَاهُ قَيْلٌ وَمَا افْتَنَاهُ قَالَ لَمْ يَنْزُكْ لَهُ أَهْلًا وَلَا مَالًا (أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي عْتَبَةَ الْخَوْلَانِيِّ)⁵⁸⁸

Rasulullah saw. Bersabda; Apabila Allah swt. mencintai seorang hamba, niscaya Allah mengujinya. Apabila Allah sangat mencintainya, niscaya Allah mencukupkannya. Lalu seorang bertanya, apakah kecukupan itu beliau bersabda, Allah tidak meninggalkan untuknya keluarga dan harta. (HR Thabarânî dari 'Utbah al-Khaulânî)

Hadis berikutnya ialah

إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا ابْتَلَاهُ فَإِنْ صَبَرَ اجْتَبَاهُ فَإِنْ رَضِيَ اصْطَفَاهُ (مِنْ حَدِيثِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ)⁵⁸⁹

Ketika Allah swt. mencinyai seorang hamba, niscaya Dia mengujinya, jika hamba itu sabar, niscaya Dia memilihnya, dan jika ia ridha, niscaya Dia memilihnya. (HR Dailami dari 'Ali bin Abî Thâlib)

Mengenai makna hadis ini, maka dikutiplah pernyataan sebagian ulama sufi yang mengatakan bahwa “ketika saya melihat kamu mencintai Allah swt. dan mendapat cobaan, maka katahailah bahwa Allah hendak memilihmu”.

Hadis berikutnya adalah hadis yang menunjukkan bahwa seorang hamba yang dicintai oleh Allah swt., memiliki kepekaan spiritual (kontrol) dalam melakukan segala aktivitas yang bersumber dari dalam dirinya sendiri, sebagaimana redaksi hadis berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدًا جَعَلَ لَهُ وَاعِظًا مِنْ نَفْسِهِ وَزَاجِرًا مِنْ قَلْبِهِ يَأْمُرُهُ وَيَنْهَاهُ (أَخْرَجَهُ الدَيْلَمِيُّ مِنْ حَدِيثِ أُمِّ سَلْمَةَ بِإِسْنَادٍ حَسَنٍ)⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ al-Thabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*. Lebanon, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah. Al-Baihaqī, *Syu'ab al-Imān, Bab fī ayyi an-Nas*, no. 9329.

⁵⁸⁹ al-Dailamī, *Musnad al-Firdaus*, no. 971. Abu Thālib al-Makkī, *al-Qūt*, Vol. II, hal. 53.

⁵⁹⁰ al-Dailamī, *Musnad al-Firdaus*. Al-Iraqī memberi status hadis ini dengan sanad hasan. Al-Zabidī, *Ithāf*,..., Vol. IX, hal. 614. Abu Nu'aim, *al-Hilyah*,... Vol. II, hal. 264.

Rasulullah saw. bersabda, apabila Allah swt. mencintai seorang hamba, niscaya Allah menjadikan penasihat dalam dirinya sendiri dan pencegah dalam hatinya, meynuruh dan melarangnya. (HR Dailamî dari Ummi Salamah)

إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا بَصَّرَهُ بِغُيُوبِ نَفْسِهِ (أَخْرَجَهُ الدَّيْلَمِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ)⁵⁹¹

Jika Allah swt. menghendaki seorang hamba itu baik, niscaya Allah swt. memperlihatkan akan kekurangannya sendiri. (HR Dailamî dari Anas)

Sepanjang uraian di atas, telah tergambar bagaimana al-Gazâlî melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an. Jika dilihat dari aspek metodologi tafsir, maka sangat konsisten terhadap sumber penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, dengan hadis dan pandangan ulama, hanya saja terkadang tidak memperhatikan konteks yang dibicarakan oleh ayat. Jika ia melihat konteks yang dibicarakan ayat, maka itu hanya memahami secara *ijmali* (global) kemudian mencari ayat lain yang berbicara tentang hal tersebut.

Bentuk penafsiran al-Gazâlî yang sangat menonjol dalam memahami Al-Qur'an adalah memilih kata dalam ayat tersebut yang mengandung makna spiritualitas (potensi-potensi hati), kemudian mencoba mencari ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang makna kata yang dipilihnya, kemudian mencari hadis yang menjelaskan atau senada.

Dari sinilah sebenarnya al-Gazâlî memulai melakukan penafsiran esoterik terhadap Al-Qur'an yang dianggap sebagian ulama keluar dari konteks ayat yang pertama. Walaupun dalam uraian selanjutnya al-Gazâlî sangat konsisten dengan Al-Qur'an, hadis maupun pandangan ulama.

Aspek yang menonjol lainnya dalam penafsiran al-Gazâlî adalah melakukan penafsiran yang terkesan mengikuti pandangan tasawufnya. Hal ini senada dengan kritikan ulama terhadapnya bahwa kaum sufi dalam menafsirkan Al-Qur'an hanya mencari-cari legitimasi terhadap pandangan tasawufnya agar terkesan itu adalah bersumber dari Al-Qur'an.

d. Konsep *murâbathah*: *murâqabah* dan *muhâsabah*

Murâqabah dan *muhâsabah* adalah istilah yang dikenal dalam konsep tasawuf sebagai *maqâm* yang harus di lalui oleh seorang sufi dalam perjalanannya menuju pencarian ridha Tuhan. Konsep ini merupakan bagian dari *maqâm-maqâm* yang telah dirumuskan oleh al-Gazâlî yang menjadi salah satu kitab atau sub pembahasan pada jilid empat (*al-munjiyât*).

⁵⁹¹ al-Dailamî, *Musnad al-Firdaus*, no. 935. al-Iraqî memberi status hadis ini lemah. al-Baihaqî, *asy-Syu'ab*, *Bab Muhammad bin Ka'ab al-Qurasyî*, no. 10053. Hadis ini diriwayatkan secara mursal.

Konsep tasawuf tersebut sebagai salah satu *maqâm* dalam tasawuf lahir dari sebuah transformasi penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa konsep tasawuf dalam Islam adalah bersumber dari Al-Qur'an. Konsep ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an yang redaksinya menyebutkan kata “*râbithû*” (bersiap siaga). Surat Âli ‘Imrân/3: 200.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ

تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾

Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung. (QS. Âli ‘Imrân/3: 200)

Pada ayat tersebut terdapat kata “*رابطوا*” (bersiap siaga). Kemudian kata ini melahirkan istilah “*murâbathah*” dalam konsep *maqâm* tasawuf al-Gazâlî. Di sinilah al-Gazâlî mulai menafsirkan ayat Al-Qur'an, tanpa memperdulikan *munâsabah* ayat sebelumnya yang berbicara dalam konteks keimanan ahli kitab terhadap apa yang diturunkan kepada mereka, ada yang percaya dan ada pula yang tidak percaya (Surat Âli ‘Imrân/3: 200). Namun al-Gazâlî meninggalkan *munâsabah* dan *asbâb al-nuzûl* sebagai salah satu aspek yang memiliki peran penting dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Dari kata “*râbithû*” inilah al-Gazâlî melakukan penafsiran esoterik yang terlihat keluar jauh dari konteks ayat Al-Qur'an dengan menyeret ke dalam konsep tasawuf (*maqâm*) dengan mengatakan bahwa “*murâbathah*” dalam ayat ini mengandung enam hal untuk mendapatkan keberuntungan dalam hidup sebagaimana urainnya berikut ini;

Maqâm pertama adalah *musyârathah* (mengadakan persyaratan), *murâqabah* (pengintaian/pengawasan), *muhâsabah* (penghitungan atau pemeriksaan) *mu'âqabah* (memberi hukuman), *mujâhadah* (bersungguh-sungguh), *mu'âtabah* (mengadakan teguruan), maka kesemua itu adalah *murâbathah* yang mengandung enam *maqâmât*. Pada prinsipnya adalah *muhâsabah* dan setiap *muhâsabah* sesudahnya adalah *musyârathah* dan *murâqabah*.⁵⁹²

1) *Maqâm musyârathah*

Maqâm musyârathah ini adalah *maqâm* pertama dari “*murâbathah*” yakni bagaimana seorang hamba harus membuat persyaratan sendiri terhadap anggota tubuhnya dengan berwasiat untuk memeliharanya dari perbuatan maksiat. Misalnya mata, agar mensyaratkan agar mata tidak memandang kepada yang haram seperti aurat yang bukan mahramnya dan

⁵⁹² al-Gazâlî, *Ihyâ'Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 320

memandang hina orang lain, akan tetapi memandang keajaiban-keajaiban cinta Tuhan, kitab Tuhan, hadis dan kitab-kitab hikmah.

Demikian pula lisan, dipersyaratkan untuk tidak mengumpat, berdusta, mencaci, mengutuk, akan tetapi harus melakukan kebaikan seperti senantiasa digunakan untuk berzikir, menasehati, membaca Al-Qur'an, mendamaikan orang yang bertikai dan kebaikan lainnya. Surat Qâf/50: 18. menyebutkan:

مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾

Tiada suatu ucapanpun yang diucapkannya melainkan ada di dekatnya malaikat pengawas yang selalu hadir. (QS. Qâf/50: 18)

Sedangkan perut dipersyaratkan untuk meninggalkan kerakusan, membatasi makanan dan makan yang halal, menjauhi yang subhat. Kemudian memulai wasiat anggota tubuh untuk tugas-tugas taat. Inilah syarat-syarat yang diperlukan setiap hari atas dirinya dan istiqamah atasnya.⁵⁹³

Untuk memperkuat penafsirannya, ia mengutip Surat al-Dzâriyât/51: 55.

وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٥﴾

Dan tetaplah memberi peringatan, karena sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang-orang yang beriman (QS. al-Dzâriyât/51: 55)

Surat al-Baqarah/2: 235.

... وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ^٥ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

حَلِيمٌ ﴿٢٣٥﴾

...Ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepada-Nya, dan Ketahuilah bahwa Allah Maha pengampun lagi Maha penyantun. (QS. al-Baqarah/2: 235)

Surat Qâf/50: 16.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ^٦ نَفْسَهُ^٧ وَخُنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ

حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

⁵⁹³ al-Gazāfi, *Ihyā 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 383.

Dan Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya. (QS. Qâf/50: 16)

Aya-ayat tersebut di atas mengandung makna *murâbathah* terhadap diri sendiri dan *muhâsabah* sebelum berbuat dan setelah berbuat.

2) *Maqâm murâqabah* (pengintaian/pengawasan)

Maqâm kedua ini ditafsirkan dari Surat al-Nisâ/4: 1.

...إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

...*Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.* (QS. al-Nisâ/4: 1)

Surat al-‘Alaq/96: 14.

أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾

Tidaklah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya? (QS. al-‘Alaq/96: 14)

Surat al-Ma’ârij/70: 32-33.

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿٣٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَتِهِمْ قَائِمُونَ

﴿٣٣﴾

Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya. Dan orang-orang yang memberikan kesaksiannya. (QS. al-Ma’ârij/70: 32-33)

Hadis yang menjadi penjelasan terhadap ayat-ayat di atas adalah hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah dan ‘Umar bin Khatthâb, ketika malaikat Jibril bertanya kepada Rasulullah saw. tentang ihsân, sebagaimana berikut:

سَأَلَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِحْسَانِ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ (متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب و أبي هريرة)⁵⁹⁴

Malaikat Jibril as. bertanya tentang ihsân dan Rasulullah saw. menjawab sembahlah Allah swt. seolah-olah melihatnya, jika kamu tidak dapat melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu. (HR. Bukhari Muslim dari Abu Hurairah dan Umar bin Khattab)

⁵⁹⁴ Takhrij hadis ini sudah dikemukakan pada Bab III, pada sub “D” tentang pemikiran al-Gazâlî tentang tasawuf dan tafsir.

Untuk mempertegas penafsirannya, ia mengutip beberapa pendapat ulama, seperti Ibn Mubârak ketika ditanya oleh seorang laki-laki mengenai penafsiran *murâqabah*, maka Ibn Mubarak menjawab “jadilah kamu selama-lamanya seolah-olah melihat Allah ‘Azza wa Jalla. ‘Abdu al-Wâhid berkata “apabila Tuhanku selalu mengawasiku, maka saya tidak peduli dengan yang lain-Nya. Abû ‘Utsmân al-Magribî berkata “paling utama sesuatu yang diharuskan oleh manusia kepada dirinya adalah *muhâsabah* dan *murâqabah*”. Ibn ‘Athâillâh berkata “ketaatan yang paling utama adalah *murâqabah* kepada Allah swt. dalam setiap waktu”.⁵⁹⁵

Al-Jarir berkata “urusan kita didirikan atas dua hal pokok yaitu bahwa kamu mengharuskan dirimu *murâqabah* kepada Tuhanmu dan ilmu berdiri di atas zahiriyahnya. Abu ‘Utsmân berkata” Abu Hafshah berkata kepadaku apabila kamu duduk dengan orang lain, maka jadilah kamu penasihat kepada dirimu dan hatimu dan janganlah terbujuk atas berkumpulnya mereka, karena sesungguhnya mereka mengawasi atas zahiriyahmu dan Allah swt. selalu mengawasi atas batinmu”.

Akhir dari sebuah *murâqabah* terhadap Tuhan kepada dirinya dalam menyiapkan perbekalan akhiratnya, menurut al-Gazâlî tergambar dalam Surat al-Bayyinah/98: 8.

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ

Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah syurga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah ridha terhadap mereka dan merekapun ridha kepadanya. yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya. (QS. al-Bayyinah/98: 8)

Selain ayat ini, ia juga mengutip pendapat Dzûn Nûn al-Mishrî untuk mendukung pemahamannya yakni ketika Dzûn Nûn ditanya “dengan apa seorang hamba memperoleh surga”? Dzûn Nûn menjawab “dengan lima perkara yaitu *istiqamah* yang tidak ada padanya penyimpangan, *ijtihad* yang tidak dilakukan dengan kelalaian, *murâqabah* kepada Allah swt. pada tempat yang tersembunyi maupun yang terang, bersiap menghadapi kematian dengan bekal dan *muhâsabah* kepada dirinya sebelum dilakukan *muhâsabah*.” Sementara al-Murtasyî al-Naisabûrî berpendapat bahwa *murâqabah* adalah menjaga hati dan memperhatikan yang gaib beserta setiap keajaiban mata dan perkataan.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, h. 384.

⁵⁹⁶ al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 385

3) *Maqâm muhâsabah* (perhitungan/pemeriksaan)

Konsep *muhâsabah* ini didasarkan pada Surat al-Hasyr/59: 18.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ
 إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرَ نَفْسٌ
 مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Hasyr/59: 18)

Al-Gazâlî begitu tegas menyatakan bahwa ayat inilah yang menunjuk adanya konsep *muhâsabah* dalam Islam yang kemudian diformulasikan dalam konsep tasawuf menjadi suatu *maqâm* melalui amal perbuatan manusia. Berdasarkan ayat ini pulalah ‘Umar mengatakan bahwa;

حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا⁵⁹⁷

“Umar berkata; periksalah dirimu sebelum kamu diperiksa dan timbanglah dirimu sebelum kamu ditimbang”.

Untuk lebih memperkuat, ia mengutip sebuah hadis, sebagai berikut:

وفى الخبر أنه عليه الصلاة والسلام جاءه رجل فقال يا رسول الله أوصني فقال أُمْسِتُوْصِ أَنْتَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنْ كَانَ رُشْدًا فَاْمُضِهِ فَإِنْ كَانَ غَيًّا فَانْتِهِ عَنْهُ⁵⁹⁸

Dalam sebuah hadis bahwasanya Rasulullah saw. . didatangi seorang laki-laki dan berkata ya Rasulullah saw. berilah aku wasiat! beliau menjawab apakah anda meminta wasiat? laki-laki itu menjawab, “ya” maka Rasulullah saw. bersabda apabila bercita-bercita dengan suatu perkara, maka berfikirlah dengan akibatnya, jika cita-cita itu benar, maka laksanakanlah dan jika sesat, maka berhentilah dari padanya.

Ayat lain yang menjadi landasan konsep *muhâsabah* adalah Surat al-A’râf/7: 201.

⁵⁹⁷ al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 391

⁵⁹⁸ al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 391

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَٰئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa bila mereka ditimpa was-was dari syaitan, mereka ingat kepada Allah, maka ketika itu juga mereka melihat kesalahan-kesalahannya. (QS. al-A'râf/7: 201)

Surat al-Qiyâmah/75: 2.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوٰمَةِ ۖ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوٰمَةِ ۖ

Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri). (QS. al-Qiyâmah/75: 2)

Al-Hasan mengomentari ayat ini dengan mengatakan bahwa; tidak dijumpai seorang mukmin kecuali ia mencaci dirinya. Apa yang kamu kehendaki dengan perkataanku, makananku, dan minumanku? dan orang yang zalim melangsungkan langkah dengan tidak mencaci dirinya.

4) *Maqâm mu'âqabah* (penyiksaan diri)

Maqâm mu'âqabah ini adalah suatu upaya untuk memberlakukan sanksi kepada anggota tubuh yang teledor atau melakukan maksiat. Misalnya ketika perutnya memakan sesuap makanan subhat, maka ia menyiksa perutnya dengan lapar. Riwayat lain dari Manshûr bin Ibrâhîm bahwa seorang laki-laki ahli ibadah berbicara dengan seorang wanita yang bukan muhrimnya, hingga ia meletakkan tangannya di atas pakaian wanita tersebut, kemudian ia menyesal, lalu ia meletakkan tangannya di atas api sampai kering.

5) *Maqâm al-mujâhadah*

Maqâm mujâhadah ini adalah makam yang di dalamnya juga berusaha memberlakukan sanksi kepada anggota tubuh yang telah melakukan maksiat karena keteledorannya meninggalkan beberapa amalan, sehingga apa yang ditinggalkan itu akan diberi macam-macam tugas untuk penambahan terhadap apa yang hilang dan memperoleh kembali terhadap apa yang teledor.⁵⁹⁹ Misalnya 'Umar bin Khatthab menghukum dirinya ketika meninggalkan salat jama'ah dengan menyedekahkan tanahnya seharga 2000 dirham. Ibn 'Umar juga pernah meninggalkan salat berjama'ah dan mengakhirkannya salat magrib, maka ia menggantinya dengan menghidupkan malam itu beribadah semalam suntuk dan memerdekakan dua budak karena mengakhirkannya salat magrib. Masih banyak kisah-kisah

⁵⁹⁹ al-Gazâfi, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 395.

orang sufi yang bersungguh-sungguh dalam wirid mereka, namun sering dianggap berlebihan dalam ibadahnya.

Al-Gazâlî dalam hal ini justru membenarkan perilaku seperti itu dengan mengambil dasar dari ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana disebutkan dalam Surat al-Mukmin/40: 60.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي
سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

Dan Tuhanmu berfirman: "berdoalah kepada-Ku, niscaya akan kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka jahannam dalam keadaan hina dina". (al-Mukmin/40: 60)

Ayat ini, dijelaskan dalam sebuah hadis sebagai berikut:

رَجِمَ اللَّهُ أَقْوَامًا يَحْسَبُهُمُ النَّاسُ مَرْضَىٰ وَمَا هُمْ بِمَرْضَىٰ (رواه أحمد في الزهد موقوفا)⁶⁰⁰

Rasulullah saw. bersabda; Allah swt. menyayangi suatu kaum yang disangka oleh manusia bahwa mereka adalah sakit, padahal mereka tidak sakit. (HR Ahmad)

Mengenai penafsiran ayat dan hadis ini, al-Gazâlî merujuk kepada penafsiran al-Hasan yang menjelaskan bahwa yang dimaksud hadis ini adalah "mereka yang disungguhkan oleh beribadah", sedangkan ayat tersebut dijelaskan sebagai berikut:

قَالَ الْحَسَنُ يَعْْمَلُونَ مَا عَمِلُوا مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ وَيَخَافُونَ أَنْ لَا يُنْجِيَهُمْ ذَلِكَ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ⁶⁰¹

Al-Hasan berkata; mereka mengerjakan amalan kebaikan dan mereka takut bahwa yang demikian itu tidak dapat menyelamatkan dari siksa Allah swt.

6) *Maqâm al-mu'âtabah* (mencela diri)

Dalam *maqâm* ini, al-Gazâlî berangkat dari sebuah asumsi bahwa musuh yang paling besar dalam diri setiap individu manusia adalah hawa nafsu (nafsu amarah) yang cenderung kepada kejelekan dan lari dari kebaikan.

Asumsi ini didasarkan pada firman Allah swt. Surat Yûsuf/12: 53.

⁶⁰⁰ Ahmad, *Kitab Al-Zuhd*, hal. 80. Hadis ini diriwayatkan secara *mauqûf*.

⁶⁰¹ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 395

﴿ وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

﴿ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha pengampun lagi Maha penyanyang. (QS. Yûsuf/12: 53)

Selanjutnya, manusia senantiasa diperintahkan untuk mensucikan jiwanya dari sifat-sifat yang buruk. Surat al-Syams/91: 7-9.

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۚ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۖ ﴾

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan Sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (QS. al-Syams/91: 7-9)

Ayat ini menunjukkan adanya perjuangan (*mujâhadah*) yang terkandung di dalamnya unsur paksaan (poses) untuk beribadah kepada Tuhan agar tecegah dari hawa nafsu, maka lakukan pencelaan, pencacian, penghinaan dan perendahan, maka nafsumu menjadi *lawwâmah* (nafsu pencela) untuk mengharap agar menjadi nafsu *muthmainnah* (nafsu yang tenang) yang masuk dalam golongan hamba yang ridha dan diridhai.⁶⁰²

Terdapat pula dalam firman Allah swt. kepada Nabi 'Isâ as. yang mengatakan "hai anak cucu Adam! nasehatilah, jika kamu menerima nasehat, maka nasehatilah manusia. Firman Allah swt. Surat al-Anbiyâ'/21: 1-3.

﴿ أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ۚ ﴾ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرِ

﴿ مِّن رَّبِّهِمْ تُحْدِثِ إِلَّا أَسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۚ ﴾ لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ ۖ وَأَسْرُوا

﴿ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۖ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ

﴿ تَبْصُرُونَ ۚ ﴾

Telah dekat kepada manusia hari menghisab segala amalan mereka, sedang mereka berada dalam kelalaian lagi berpaling (daripadanya). Tidak datang kepada mereka suatu ayat Al-Qur'an pun yang baru (di-turunkan) dari

⁶⁰² al-Gazâfi, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... Vol. IV, hal. 403.

Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main, (lagi) hati mereka dalam keadaan lalai. (QS. al-Anbiyâ'/21: 1-3)

Hadis yang menjelaskan tentang kriteria orang yang pintar, salah satunya adalah orang yang mampu menundukkan hatinya dalam beramal kebajikan, sebagaimana hadis berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْأَحْمَقُ مَنْ اتَّبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ الْأَمَانِيَّ (أخرجه الترمذي وابن ماجه وأبو داود وأحمد)⁶⁰³

Orang pandai adalah orang yang dapat menundukkan dirinya dan beramal untuk sesudah mati dan orang yang dungu adalah orang yang mengikuti dirinya kepada hawa nafsunya dan berangan-angan kepada Allah swt. dengan segala angan-angan. (HR. Tirmidzi, Ibn Majah dan Abu Dawud)

Pada sub ini, al-Gazâlî membuat pernyataan setelah mengetengahkan beberapa kisah orang-orang sufi dalam bermunajat kepada Allah dengan mencaci umurnya (introspeksi diri) yang panjang dengan ibadah yang kurang. Dalam pernyataannya ia menegaskan bahwa inilah jalan hidup kaum sufi bermunajat kepada Allah, mereka mencaci dirinya dalam rangka mencari keridhaan dengan tujuan memperoleh peringatan dan penjagaan, “barang siapa yang meninggalkan *mu’atabah* dan munajat, maka ia termasuk orang yang tidak menjaga dirinya”.

Dari uraian di atas, tergambar bagaimana al-Gazâlî merumuskan konsep-konsep tasawuf yang berpijak pada Al-Qur’an dan hadis sehingga melahirkan suatu rumusan atau konsep tasawuf. Al-Gazâlî meyakini betul bahwa konsep *maqâm-maqâm* (tahapan-tahapan) seperti ilmu, tobat, *khauf rajâ*, sabar dan syukur yang ia gagas dalam tasawufnya itu memiliki landasan syar’i atau bersumber dari Al-Quran dan hadis. Meskipun dalam teori dan konsep beliau ini dikritik oleh al-Bantani⁶⁰⁴ karena teori *maqâmât* ini sangat berat dan begitu panjang memakan waktu yang lama. Beda halnya dengan teori Imam Ahmad ‘Athailah dalam kitab *Hikam*-nya yang sangat mudah dan praktis karena cukup dengan konsep “*syuhûd*” yakni memandang seluruhnya sebagai rahmat anugerah Allah tanpa melalui *maqâm-maqâm* tertentu.⁶⁰⁵ Hal inilah yang dianggap Al-Gazâlî berbeda

⁶⁰³ al-Tirmidzî, *As-Sunan*, no. 2459, Vol. IV, hal. 638. Ibnu Mājah, *as-Sunan*, *Bab dzikri al-Maut*, no. 4260. Vol. II, hal. 1423. Abu Dāwūd, *as-Sunan*, *Bab Syaddād bin Aus*, no. 1218,.. Vol. II, hal. 445. Ahmad, *al-Musnad*, *Bab Syaddād bin Aus*, no. 17123, hal. 350. Lihat al-Gazālî, *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*,... Vol. IV, hal. 405

⁶⁰⁴ Nama lengkapnya ialah Muhammad Nawawi bin Umar, lahir di Banten tahun 1230 H dan wafat di Makkah tahun 1314 H (1813 M-1897M)

⁶⁰⁵ al-Bantani, *Mihbāh al-Zhulam fi Tabwīb al-Hikam*, hal. 8.

dengan sufi lainnya, sekaligus alasan mengapa Al-Gazâlî disebut sufi yang mengkopromikan syariah dan tasawuf atau zahir dan batin.

F. Relevansi Penafsiran Esoterik Al-Gazâlî dalam Konteks Masyarakat Era Modern

1. Dialektika pemikiran tasawuf dan fikih

Dalam sejarah perjalanan keilmuan Al-Gazâlî, telah banyak mengalami dinamika dari berbagai disiplin ilmu, misalnya dari seorang fuqaha, teolog, filosof dan yang terakhir menjadi seorang sufi. Dari situ Al-Gazâlî terlihat sangat matang dalam membahas suatu persoalan, karena secara tidak langsung ia melihat suatu permasalahan tidak secara parsial, akan tetapi dari berbagai dimensi disiplin ilmu secara holistik dan komprehensif.

Dalam bagian ini, penulis merasa penting untuk menegaskan kembali bahwa penelitian ini adalah penelitian terhadap penafsiran esoterik yang menjadikan kitab *“Thyâ ‘Ulûm al-Dîn”* karya al-Gazâlî sebagai obyek penelitian. Kitab *“Thyâ ‘Ulûm al-Dîn”* ditulis ketika ia sudah menjadi seorang praktisi tasawuf (sufi), maka pembahasan ini akan lebih banyak menyentuh hal-hal yang berbau intuitif yang hubungannya dengan epistemologi dan penafsiran Al-Gazâlî dalam memberi interpretasi terhadap Al-Qur’an.

Dasar empiris al-Gazâlî membentuk kekhasannya dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang lebih memilih pendekatan intuitif dengan bangunan epistemologi tafsir esoterik untuk menjelaskan dan mendukung keutamaan religius dalam menemukan kebenaran yang hakiki. Al-Gazâlî sebenarnya hendak menegaskan tersedianya ruang kosong untuk ilmu keislaman dalam perkembangan pengetahuan ilmiah adalah mungkin seiring pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman jika dilihat dalam perspektif Indonesia, maka yang dibutuhkan adalah bagaimana melestarikan bangunan epistemologi ulama abad pertengahan untuk menjawab problem umat manusia, seperti problem kekeliruan mental, kekeliruan intelektual, kekeliruan rasio, hilangnya aspek-aspek manusiawi pada manusia, ketidakpastian sejarah, ketidakpastian realitas, ketidakpastian dalam pengetahuan, dan pemikiran reduktif. Teori empiris al-Gazâlî memiliki keunggulan dalam melahirkan kekhasan ilmu-ilmu keislaman, yang relevan untuk pengembangan dan pelestarian ilmu keislaman di Indonesia.

Dalam perspektif pemikiran esoterik al-Gazâlî dalam konteks Indonesia dapat di arahkan pada beberapa hal berikut:

- a. Kontribusi kehidupan sosial keagamaan dan kehidupan akhirat, berupa penyentuhan jiwa, perbaikan akhlak, pendekatan diri kepada Allah
- b. Kontribusi keilmuan agama berdasarkan kebutuhan model keberagamaan.
- c. Kontribusi kebudayaan, kesejahteraan manusia serta keterlibatan pada kehidupan kemasyarakatan

Salah satu ide cemerlang al-Gazâlî, dalam khazanah intelektual Islam adalah memadukan atau mencari formulasi tasawuf dengan fikih dalam satu kemasan yang sangat dinamis. Sebagian kalangan dalam masyarakat modern menganggap bahwa cara berpikir ala fikih, tidak selalu bisa menyelesaikan masalah-masalah yang terjadi dalam masyarakat Islam yang semakin berkembang, apalagi kalau sudah menyangkut kasus-kasus yang sifatnya multidisipliner. Misalnya, ketika muncul isu-isu tentang globalisasi, kerukunan antar umat beragama, multikulturalisme dan sebagainya, cara berpikir ala fikih terkesan kaku ketika menjawab masalah-masalah tersebut, bahkan terkesan justru menghalang-halangi munculnya konsep-konsep tersebut.

Pola pikir fikih dan pola pikir tasawuf merupakan dua hal yang terlihat memiliki perbedaan dalam menyikapi persoalan. Fikih cenderung memfonis dengan bahasa hukum yakni halal atau haram ataukah boleh dan tidak boleh. Sedangkan tasawuf cenderung bebas dan serba boleh. Cara berfikir ala tasa uf, menjadikan sebagian penganutnya lepas dari ranah-ranah hukum syariat, sehingga muncullah pemikiran-pemikiran yang permisif dalam segala bidang. Mereka mengibaratkan semua jalan yang ditempuh manusia itu, seperti sungai-sungai yang bermuara ke laut. Ada di antara sungai-sungai itu yang besar, ada yang kecil ada yang jernih, ada yang keruh, ada yang bersih dan ada yang kotor, tetapi tatkala sungai-sungai yang bermacam-macam itu sampai di laut, maka semuanya menjadi bersih karena sifat-sifat air laut yang dapat membersihkan dan menjernihkan segala macam air yang masuk ke dalamnya.

Dalam perjalanan sejarah umat Islam, kedua pola pikir itu, yaitu pola pikir fikih dan tasawuf itu, pernah mengalami kejayaannya masing-masing, sehingga pada periode tertentu muncul kitab-kitab fikih yang hebat-hebat seperti "*Al-Umm*" karya Al-al-Syâfi'î, "*Bidâyah al-Mujtahid*" karya Ibn Rusyd dan sebagainya. Pada periode lainnya, muncul kitab-kitab tasawuf yang hebat.

Oleh karena itu, tanpa disadari cara berpikir ala fikih justru berkembang di zaman modern, terutama pada masa-masa industrialisasi dan modernisasi hingga sekarang. Tampaknya manajemen dunia industri dan perusahaan-perusahaan modern, justru cocok dengan gaya berpikir ala fikih,

bukan gaya berpikir ala tasawuf, karena manajemen perusahaan memerlukan ketertiban, akuntabilitas, penghargaan dan hukuman. Karena itu, setiap perusahaan maju, memiliki standar mutu pelayanan yang jelas, target yang jelas, dan aturan-aturan yang jelas. Pelanggaran peraturan-peraturan atau tidak memenuhi standar yang ditetapkan, maka dia akan terkena sanksi-sanksi administratif dan tidak bisa bergabung dengan sistem yang diperlakukan di dalam organisasi perusahaan tersebut. Dengan dasar itulah muncul konsep-konsep manajemen ala fikih seperti *Total Quality Manajemen* (TQM), Manajemen Mutu Terpadu (MMT), sistem ISO (International Standard of Organisation) 9001: 2015 dan sebagainya, yang menetapkan standar dan aturan-aturan tertentu yang harus dipatuhi secara ketat oleh anggota perusahaan (organisasi).

Sementara itu, cara berpikir tasawuf tidak bisa berkembang dalam dunia perusahaan, tetapi justru berkembang pada dunia sosial dan politik. Ketika menyangkut masalah sosial dan kehidupan sosial, masalah fikih banyak dikesampingkan, karena dinamika kehidupan sosial berkembang jauh lebih cepat daripada dunia-dunia lain, sehingga gaya berpikir tasawuf cenderung lebih pas digunakan daripada berpikir ala fikih. Banyak para aktivis sosial yang berpikir jauh melampaui fikih, karena fikih selalu datang belakangan dengan bahasa boleh ataukah tidak boleh, sehingga para aktivis sosial enggan berpikir ala fikih.

Bila menginginkan suatu keadaan yang tertib dan aman, maka fikih perlu ditegakkan, bila keadaan sosial tidak stabil, banyak pelanggaran HAM, dan banyak kejahatan, maka fikih perlu ditegakkan. Tetapi jika masyarakat statis, tidak ada perkembangan, tidak ada dinamika, maka perlu menerapkan ala berpikir tasawuf dengan sedikit mengabaikan fikih agar muncul gejolak, muncul isu-isu, muncul dinamika dan seterusnya.⁶⁰⁶

Terlepas dari perbedaan pola pikir tersebut dalam kehidupan masyarakat, al-Gazâlî datang dengan memberi inspirasi bahwa fikih dan tasawuf dua hal yang tidak terpisahkan. Fikih adalah landasan dalam implementasi praktis dan tasawuf sebagai semangat ketuhanan bahwa setiap perbuatan pada hakikatnya bermuara atau menjadi media pendekatan kepada Allah swt. yang menjadi tujuan akhir manusia.⁶⁰⁷

Oleh karena itu, gagasan yang paling mendasar Al-Gazâlî dalam mewujudkan masyarakat yang dinamis, tentram dan damai adalah manusia harus memiliki akhlak mulia sebagai acuan dalam berinteraksi sosial, karena

⁶⁰⁶ [http://www.scribd.com/doc/Published by Dr. Munirul Abidin./Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer/diakses/23/8/2020](http://www.scribd.com/doc/Published%20by%20Dr.%20Munirul%20Abidin./Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer/diakses/23/8/2020).

⁶⁰⁷ M. Amin Abdullah, *Al-Gazâlî di Muka Cermin Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsep Etika dalam Agama, dalam Ulumul Al-Qur'an*, Jakarta: LSAF & ICMI, No. 1, Vol. V, 1994, hal. 47.

akhlak mulia akan menciptakan rasa kasih sayang dan saling menghormati dalam setiap individu sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

2. Penafsiran esoterik Al-Gazâlî dalam konteks masyarakat modern

Pada bagian ini, peneliti akan berusaha melihat realitas gaya hidup manusia modern yang sangat membutuhkan sentuhan tasawuf yang dianggap sudah mulai kehilangan spiritualitas dalam segala aspek kehidupannya.⁶⁰⁸ Pada dasarnya kehidupan modern tidak berarti tercela, namun tasawuf ingin jika kehidupan modern tidak lari dari tujuan penciptaan manusia yaitu beribadah kepada Allah. Hal ini dapat dilihat pada tujuan tasawuf yakni menghendaki agar sufi (manusia) berada sedekat mungkin dengan Tuhan untuk menemukan kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat.⁶⁰⁹ Dalam praktiknya, sufi lebih menekankan pada aspek rohani dari pada jasmani, aspek akhirat dari pada dunia, dan aspek *esoterik* dari pada *eksoterik*.⁶¹⁰

Jika dilihat dari segi karakteristiknya, tampak ada tiga sasaran dari tasawuf. *Pertama*, bertujuan untuk pembinaan aspek moral yang meliputi perwujudan kestabilan jiwa dan pengendalian hawa nafsu, sehingga manusia konsisten hanya pada keluhuran moral. Tasawuf yang bertujuan moralitas ini, pada umumnya bersifat praktis. *Kedua*, bertujuan untuk *ma'rifatullâh* (mengenal Allah) melalui metode *kasyf al-hijâb* (penyingkapan tabir). Tasawuf jenis ini bersifat teoritis dengan seperangkat ketentuan khusus yang diformulasikan secara sistematis analisis. *Ketiga*, bertujuan untuk membahas sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Tuhan secara mistis, pengkajian garis hubungan antara Tuhan dengan makhluk, terutama hubungan kedekatan dengan Tuhan.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Menurut Achmad Mubarak, zaman modern ditandai dengan dua ciri, yaitu: (1) penggunaan teknologi dalam berbagai aspek kehidupan manusia, dan (2) berkembangnya ilmu pengetahuan sebagai wujud dari kemajuan intelektual manusia. Nurcolish Madjid, sebagaimana ditulis oleh Budhy Munawar Rachman, mengatakan bahwa zaman modern adalah zaman ketika orang berpendapat bahwa kebutuhan pokok manusia (sandang, pangan, dan papan) harus diatur seserasi mungkin, sehingga bisa ditingkatkan sejauh mungkin. Lihat Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif* Cet. I; Jakarta: Kerjasama IIMaN dan Hikmah, 2002, hal. 167. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, *Ensiklpedi Nurcholish Madjid*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2006, h. 3312

⁶⁰⁹ Muhammad Solikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*, Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004, hal. 97.

⁶¹⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 2.

⁶¹¹ A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 57.

Menurut M. Amin Syukur, manusia yang hidup di zaman modern, ternyata menyimpan problema hidup yang sulit dipecahkan. Rasionalisme, sekularisme, materialisme, dan kemajuan teknologi, ternyata tidak menambah kebahagiaan dan ketenteraman hidup manusia, tetapi justru sebaliknya, menimbulkan kegelisahan hidup.⁶¹² Dari kenyataan inilah yang oleh Hossein Nashr, dalam Mulyadhi Kartanegara, menyebabkan munculnya manusia-manusia yang mengalami krisis spiritual.⁶¹³

Gangguan kejiwaan yang dialami oleh manusia modern, menurut Achmad Mubarak, antara lain: (1) kecemasan yang bersumber dari hilangnya makna hidup; (2) kesepian yang bersumber dari hubungan interpersonal di kalangan masyarakat yang tidak lagi tulus dan hangat; (3) kebosanan yang bersumber dari kepalsuan, kepura-puraan, dan kenikmatan sesaat; (4) perilaku menyimpang yang disebabkan oleh kekosongan jiwa sehingga mengantar mereka pada perilaku perampokan, perkosaan, atau bahkan pembunuhan, serta (5) psikosomatik yang disebabkan oleh faktor-faktor kejiwaan dan sosial.⁶¹⁴

Abû al-Wafâ al-Taftâzânî, dalam M. Amin Syukur, mengatakan bahwa gangguan kejiwaan manusia modern, disebabkan oleh empat faktor: (1) kegelisahan karena takut kehilangan apa yang dimiliki, seperti harta dan jabatan; (2) kegelisahan karena timbul rasa takut terhadap masa depan yang tidak disenangi; (3) kegelisahan yang disebabkan rasa kecewa terhadap hasil kerja yang tidak memenuhi harapan; serta (4) kegelisahan yang disebabkan karena dirinya banyak melakukan pelanggaran dan dosa.⁶¹⁵

Di tengah kegelisahan itulah banyak di antara manusia modern yang beralih ke praktik spiritual dan beramai-ramai mengikuti kajian mistik. Kerinduan untuk merasakan nikmat spiritualitas dan menemukan nilai-nilai estetis, menyebabkan mereka berbondong-bondong menghadiri berbagai kegiatan yang menjanjikan kepuasan spiritual dan pemenuhan gelora mistik.

⁶¹² M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Cct. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 177.

⁶¹³ Menurut Mulyadhi, krisis spiritual terjadi sebagai akibat dari pengaruh sekularisasi yang telah cukup lama menerpa jiwa manusia-manusia modern. Pengaruh teknologi yang besar dalam kehidupan modern, dengan sengaja atau tidak, telah menyebarkan pandangan sekuler tersebut sampai ke lubuk jantung dan hati manusia modern. Lihat selengkapnya Mulyadhi Kartanegara, *Menyclami Lubuk Tasawuf*, hal. 264.

⁶¹⁴ Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, hal. 171-174.

⁶¹⁵ M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*,... hal. 177.

Oleh karena itu, tidak salah jika abad 21 ini disebut sebagai abad spiritualitas.⁶¹⁶

Masyarakat Indonesia yang sedang mengalami perkembangan ke arah modernitas,⁶¹⁷ juga tidak luput dari fenomena tersebut. Belakangan ini, berbagai seminar tasawuf, paket kajian spiritualitas, dan buku-buku mistik menjadi produk yang paling digandrungi oleh masyarakat perkotaan, dari kelas menengah dan atas. Melihat antusiasnya masyarakat Indonesia, yang mayoritas beragama Islam, untuk terjun ke praktik spiritual, maka ajaran tasawuf dapat memainkan peranan penting. Olehnya itu, para ulama dan cendekiawan Muslim berupaya melakukan reinterpretasi terhadap ajaran-ajaran tasawuf yang sesuai dengan kondisi masa kini. Upaya seperti ini telah dirintis oleh Hamka di penghujung abad ke-20 dalam karyanya “*Tasawuf Modern*”.⁶¹⁸

Dalam bukunya tersebut, Hamka mengatakan bahwa *zuhud* (membenci kemegahan dunia) bukan merupakan ajaran Islam. Semangat Islam merupakan semangat berjuang, berkorban, dan bekerja. Islam selalu menyeru umatnya mencari rezki dan mengambil hal-hal yang bisa mengantar manusia mencapai kemuliaan, ketinggian, dan keagungan dalam perjuangan hidup.⁶¹⁹

A. Rivay Siregar menilai bahwa, dari keseluruhan isi buku Hamka tersebut, ditemukan adanya kesejajaran prinsip-prinsip dengan tasawuf Al-Gazâlî, kecuali dalam hal ‘*uzlah* (mengasingkan diri dari dunia ramai). Kalau Al-Gazâlî mensyaratkan ‘*uzlah* dalam penjelajahan menuju kualitas hakikat, maka Hamka justru menghendaki agar seorang pencari kebenaran hakikat tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat.⁶²⁰

Penilaian yang sama juga dikemukakan oleh Nurcholish Madjid. Ia mengatakan bahwa tasawuf modern Hamka, sebetulnya masih merupakan satu garis kelanjutan dengan tasawuf yang sudah ada pada abad ke-12, tetapi minus ‘*uzlah*-nya. Sufisme baru ini merupakan suatu sufisme yang

⁶¹⁶ Budhy Munawar Rachman, “*Spiritualitas: Abad Baru dalam Beragama*”, dalam Hasan M. Noer (ed.), *Agama di Tengah Kemelut*, Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2001, hal. 41.

⁶¹⁷ Sri Mulyati, dkk., *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, Cet. II; Jakarta: Prenada Media, 2005, hal. 4-5.

⁶¹⁸ Yang dimaksud istilah tasawuf modern adalah mengembalikan pemahaman tasawuf kepada sumber aslinya, yaitu keluar dari budi pekerti yang tercela dan masuk kepada budi pekerti yang terpuji, dengan keterangan modern. Makna semula dari tasawuf harus ditegakkan kembali, yaitu membersihkan jiwa, mendidik, mempertinggi budi pekerti, menekan segala kelobaan dan kerakusan, serta memerangi syahwat yang melebihi keperluan individu. Lihat selengkapnya Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1991, hal. 17.

⁶¹⁹ Hamka, *Tasawuf Modern*,... hal. 15-16.

⁶²⁰ A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*,... hal. 248.

terlibat, artinya bahwa para sufi tidak boleh melepaskan diri dari persoalan-persoalan masyarakat sehari-hari.⁶²¹

Jika ditarik garis persamaan, pada prinsipnya tasawuf modern Hamka, tidak berbeda dengan neo-sufisme yang digagas oleh Fadhl al-Rahmân dalam bukunya yang berjudul *Islâm*.⁶²²

Menurut Nurcholish Madjid, terjadinya persamaan itu disebabkan oleh kedua tokoh tersebut sama-sama mendalami pemikiran Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah. Bedanya, neo-sufisme terasa lebih netral, sedangkan tasawuf modern terasa lebih optimistik. Namun, keduanya menunjuk kenyataan yang sama, yaitu jenis sufisme yang terkait erat dengan syari'ah.⁶²³

Di awal abad ke-21, Haidar Bagir membentuk IIMaN (*Indonesian Islamic Media Network*), sebuah lembaga kajian tasawuf di Jakarta yang mempopulerkan "Tasawuf Positif".⁶²⁴ Haidar Bagir mengatakan bahwa, tasawuf positif ingin meyakinkan bahwa seorang sufi yang baik adalah orang yang mementingkan amal saleh, yakni amal-amal untuk memperbaiki kualitas lingkungan masyarakat. Seorang sufi yang benar adalah sufi yang giat bekerja untuk kepentingan kehidupan dunianya. Jika ada kelebihan hartanya, dialokasikan untuk kegiatan pemberdayaan masyarakat yang membutuhkan.

Mulyadhi Kartanegara, menilai bahwa tasawuf positif merupakan sebuah alternatif bagi masyarakat muslim Indonesia, sebab ia merupakan ajaran spiritual yang seimbang, tidak terpuruk ke dalam jerat panteisme dan tidak juga kehilangan pandangannya terhadap realitas yang melampaui metafisika. Alam adalah tanda-tanda Tuhan dan merupakan petunjuk untuk bisa mengenal Tuhan, bahkan dari alam semesta memungkinkan manusia menyusun berbagai disiplin ilmu pengetahuan.⁶²⁵

Dari uraian di atas jika dilihat dari gagasan tafsir esoterik Al-Gazâlî, maka sangat relevan, karena menurutnya bahwa esoterik bukan berarti meninggalkan yang zahir akan tetapi memadukan yang zahir dengan yang

⁶²¹ Budhy Munawar Rachman, *Ensiklpedi Nurcholish Madjid*,... hal. 3316.

⁶²² *Neo-Sufisme* adalah sufisme yang diperbaharui. Kalau sufisme konvensional lebih menekankan pada aspek mistis-filosofis, maka dalam sufisme baru ini digantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks. Kalau dalam sufisme terdahulu terkesan lebih bersifat individual, maka sufisme baru ini mengalihkan pusat pengamatan kepada sosio-masyarakat muslim. Karakter keseluruhan neo-sufisme adalah puritanis dan aktivis. Lihat Faidh al-Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mu'ammad, *Islam*, Cet. I; Bandung: Pustaka, 1994, hal. 194-196.

⁶²³ Budhy Munawar Rachman, *Ensiklpedi Nurcholish Madjid*,... hal. 3316. Lihat juga A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*,... hal. 248.

⁶²⁴ Sudirman Tebba, *Tasawuf Positif*, Cet. I; Bogor: Kencana, 2003, hal. 1.

⁶²⁵ Mulyadhi Kartanegara, "*Alam Semesta sebagai Cermin Allah*",... hal. 278-281.

batin bahkan dari yang zahirlah menjadi dasar untuk menemukan yang batin. Walaupun dalam penjelasan tasaw. ufnya bahwa unsur batiniyahlah yang menjadi hakikat dari segala sesuatu, akan tetapi ia sangat bijaksana melihat kapasitas setiap individu bahwa apa yang diungkapkan tidaklah berlaku pada setiap muslim, tetapi berdasarkan kapasitas keilmuannya. Misalnya dalam penafsirannya terhadap Surat Thâhâ/20: 14. yang mensyaratkan *khusyû'* sebagai syarat sahnya salat, akan tetapi Al-Gazâlî menyatakan bahwa "bagi manusia awam, setidaknya kehadiran hati dalam salat harus ada walaupun secara singkat yakni ketika *takbîr al-ihram*".⁶²⁶

Contoh berikutnya bahwa al-Gazâlî sangat realistis dan tetap mengacu kepada usaha zahir dalam suatu kesuksesan, misalnya dalam menafsirkan ayat-ayat dakwah (amar makrûf dan nahi munkar) yakni Surat Âli 'Imrân/3: 104. Al-Gazâlî menyatakan bahwa untuk mewujudkan kebaikan di muka bumi ini, wajib dilakukan amar makrûf dan nahi munkar, tapi bukan berarti semua orang muslim harus menjadi da'i, dan jika terjadi kegagalan, maka perlu kembali meninjau ulang dua hal yaitu metode dan kualitas pribadi da'i (akhlak). *Pertama* adalah metode, mungkin metode yang digunakan tidak tepat dan tidak sesuai konteks kapan dan di mana ia menyampaikan amar makrûf dan nahi munkar. *Kedua* adalah kualitas pribadi, mungkin muballighnya tidak lagi memperhatikan akhlak yakni tidak memperlihatkan perilaku seorang da'i yang menjadi panutan, perkataannya tidak sesuai perilakunya.

Hal tersebut di atas tergambar dalam pernyataan Al-Gazâlî bahwa ada beberapa hal yang harus menjadi faktor keberhasilan amar makrûf dan nahi munkar yaitu *al-muhtasib* (pelaksana), *al-muhtasab 'alaih* (obyek), *al-muhtasab fih* (perbuatan yang dilakukan), dan *nafs al-ihlisâb* (substansi). Kemudian mempertegas terhadap pernyataannya tentang tiga sifat yang harus dimiliki oleh seorang *muhtasib* yakni berilmu, wara' dan berbudi pekerti baik (lemah lembut).

Demikianlah gambaran pokok pikiran al-Gazâlî dalam melihat unsur-unsur batin dan zahir terhadap berbagai persoalan keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Namun demikian, aspek batiniyahlah yang lebih menonjol dalam setiap pandangan keagamaannya, karena menurutnya bahwa setiap ibadah ritual memiliki unsur batin sebagai esensi kebenaran.

Analisis

Sebelum mengakhiri uraian ini, penulis mengetengahkan beberapa poin yang dianggap sebagai temuan dari obyek penelitian sebagai berikut:

1. Sistematika penyusunan kitab "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*"

⁶²⁶ al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*,... hal. 161.

Mencermati sistematika penyusunan kitab “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*” ditinjau dari aspek materi bahasan yang telah disajikan yakni pada jilid pertama memuat tiga materi bahasan mendasar yaitu mulai dari pembahasan tentang ilmu, akidah dan fikih. Selanjutnya pada jilid kedua memuat bahasan tentang adab atau segala hal yang berhubungan etika dan akhlak berinteraksi, baik interaksi antara manusia, lingkungan dan sebagainya yang pada esensinya adalah melaksanakan tugas kekhilafan di muka bumi dengan sebaik-baiknya, dengan satu tujuan yaitu mendekatkan diri kepada Allah dan mencari rida-Nya.

Pada jilid ketiga, diperkenalkan segala bentuk sifat-sifat dan perilaku yang menyimpang (*al-muhlikât*) yang potensial dilakukan oleh manusia, agar dapat menghindarinya. Bagi yang telah terjebak ke dalam perilaku tersebut, maka kesadaran spiritualitaslah sebagai hamba Allah merupakan metode paling efektif untuk mencegah diri dari kemaksiatan tersebut melalui introspeksi diri, bagian ini bisa disebut teori *takhallî*.

Pada jilid keempat, diuraikan secara detail tentang sifat-sifat terpuji (*mahmûdah/al-munjiyât*) agar manusia dapat melaksanakannya, serta bagaimana membangun hubungan baik dengan Allah swt. melalui potensi-potensi fitrah batiniyah manusia agar lebih dekat dengan Tuhan. Maka pada jilid inilah lahir konsep-konsep tasawuf al-Gazâlî yang populer dengan istilah *maqâm* dan *ahwâl*, sebagai media mendapatkan petunjuk langsung dari Allah melalui kemampuan *kasyf*, konsep ini bisa juga disebut teori *tahallî*.

Dari sistematika penyusunan kitab “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*” yang terbagi kepada empat jilid sebagaimana pengakuan al-Gazâlî sendiri, penulis memahami bahwa sistematika penyusunan itulah yang menggambarkan pokok pikiran al-Gazâlî terhadap tasawuf yang harus melalui beberapa tahapan yaitu berilmu, akidah yang mantap, ibadah harus berdasarkan syariah, berakhlak, tidak melakukan maksiat, tetapi justru memperbanyak ketaatan kepada Allah. Setelah melalui semua tahapan tersebut, barulah melakukan penghayatan agama secara mendalam dengan suatu metode melalui konsep-konsep tasawuf yang telah dibangun oleh para tokoh tasawuf terdahulu, namun baru diformulasikan oleh al-Gazâlî dalam kitab *Ihyâ*-nya, termasuk konsep yang digagasnya sendiri yakni konsep *maqâm* dan *ahwâl* dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah swt.

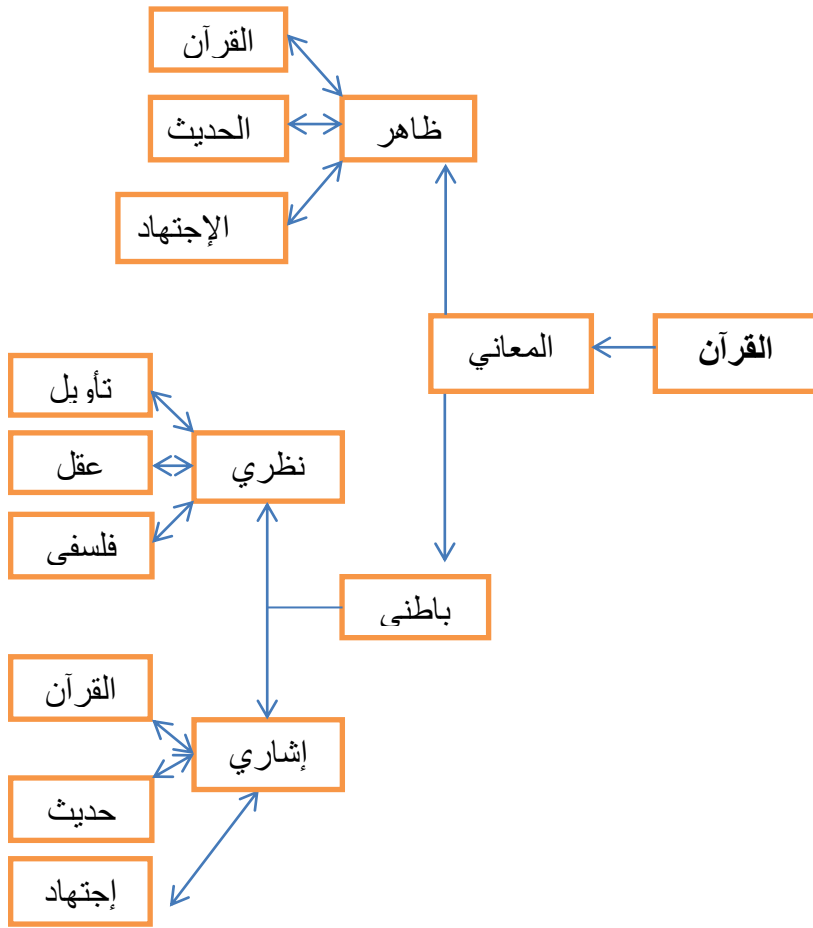
2. Epistemologi tafsir esoterik Al-Gazâlî

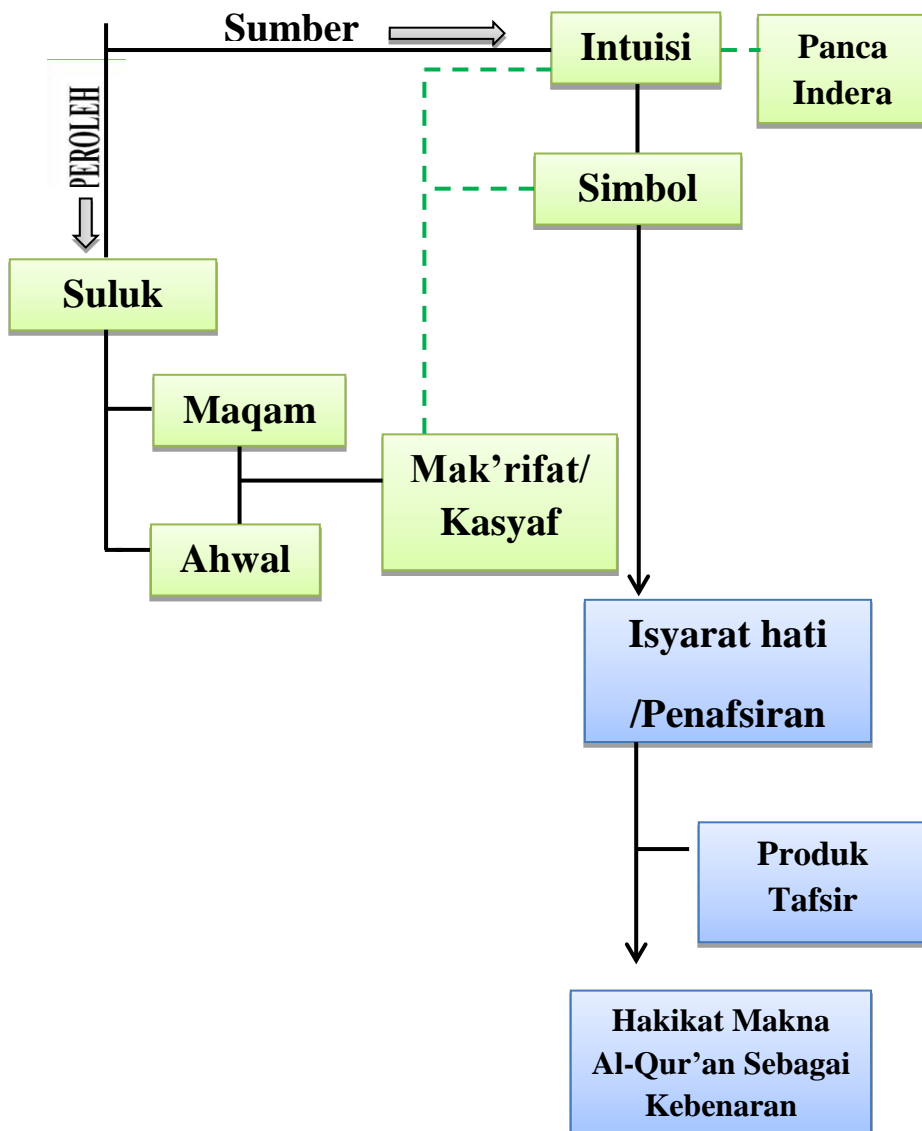
Berdasarkan hasil penelitian penulis, bahwa al-Gazâlî telah membangun suatu epistemologi tafsir esoterik yang mengkompromikan antara “makna zahir dan makna batin” yakni tafsir esoterik harus mengacu pada makna zahir. Menurutnya, hal itu telah disampaikan sendiri oleh Al-

Qur'an dan hadis. Bangunan epistemologi ini bermula dari prinsip mendasar bahwa Al-Qur'an memiliki makna zahir dan batin sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Makna zahir dapat diketahui secara langsung dengan menggunakan kemampuan intelektual (pikiran), dan kaedah-kaedah tafsir zahir. Sedangkan makna batin diperoleh dari isyarat-isyarat (simbol) batiniyah yang hanya mampu ditangkap oleh seorang sufi yang telah melakukan *sulûk* (perjalanan rohani) sebagai prasyarat. Kemampuan ini mengacu pada potensi intuitif manusia sebagai suatu fitrah ketuhanan yang apabila disucikan bisa menerima pancaran nur Ilahi melalui simbol-simbol, kemudian dipahami sebagai sebuah isyarat makna (penafsiran).

Sedangkan anggapan bahwa tafsir sufistik adalah tafsir tercela karena keluar dari metode tafsir yang telah disepakati para ulama, mengakibatkan munculnya kritikan pedas yang dialamatkan kepada al-Gazâlî, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, tidaklah sepenuhnya benar, karena setelah penulis melakukan penelitian tentang penafsiran sufistik al-Gazâlî dalam kitab "*Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*", menunjukkan bahwa penafsiran sufistik Al-Gazâlî tidak pernah keluar dari konteks makna zahir ayat, bahkan seringkali menjelaskan kaidah *ushul* sebelum menjelaskan makna ayat secara luas. Misalnya dalam menafsirkan ayat tentang perintah salat, terlebih dahulu menjelaskan kaidah *ushul amr* dan *nahy*. Dengan demikian, secara tidak langsung penelitian ini membantah tuduhan yang dialamatkan kepada Al-Gazâlî.

Berikut gambaran epistemologi tafsir esoterik dalam bentuk skema; Skema Tafsir Esoterik Secara Umum



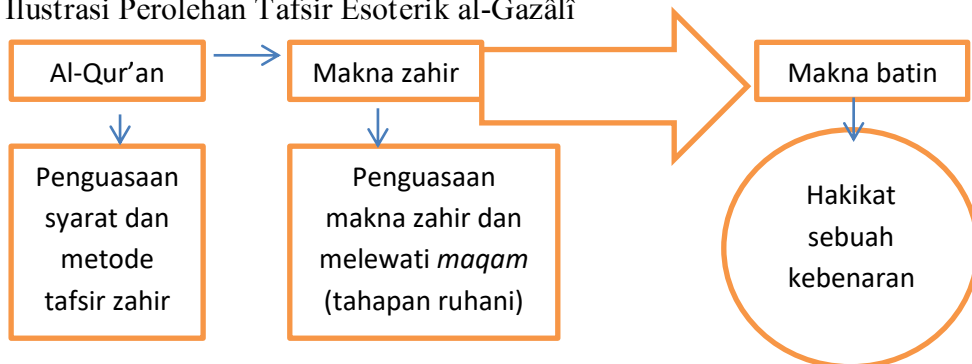


Keterangan :

————— : Hubungan Langsung

- - - - - : Hubungan Tidak Langsung

Ilustrasi Perolehan Tafsir Esoterik al-Gazâlî



2. Model penafsiran esoterik Al-Gazâlî

Dalam uraian penafsiran al-Gazâlî terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, sangat jelas dan menonjol menggunakan pendekatan sufistik dengan mengambil dalil-dalil yang mengandung makna batin, baik itu berupa ayat Al-Qur'an, hadis maupun pandangan ulama. Sementara teknik interpretasi yang digunakan adalah teknik interpretasi inter-tekstual yakni objek yang diteliti ditafsirkan menggunakan teks-teks Al-Qur'an ataupun dengan hadis Nabi saw. dengan dasar bahwa Al-Qur'an berfungsi sebagai penjelasan terhadap dirinya sendiri dan tugas rasul sebagai *mubayyin* terhadap Al-Qur'an.

Mengenai metode tafsir yang digunakan, lebih dekat kepada metode *tahlîlî* yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya.

3. Tafsir esoterik Al-Gazâlî; “*Kompromi makna zahir dan batin*”

Mengenai pernyataan di atas yakni tafsir esoterik al-Gazâlî adalah “kompromi makna zahir dan batin”, merupakan bangunan tafsir yang dianggap baru, karena belum ditemukan satu tokoh sufi yang melakukan hal yang sama selain al-Gazâlî.

Kompromi makna zahir dan batin ini maksudnya adalah al-Gazâlî dalam mengawali suatu pembahasan terhadap satu masalah senantiasa berusaha mengutip suatu ayat sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Selanjutnya ia melihat kata yang mengandung makna batin atau potensi-potensi batin, kemudian mendapat porsi pembahasan lebih besar dan

seluas mungkin untuk memperkuat makna sebelumnya dan kata yang menunjukkan makna zahir ditinggalkan dan dibiarkan begitu saja.



Hal itu menunjukkan bahwa al-Gazâlî tidak pernah lepas dari ayat-ayat Al-Qur'an, bahkan dalam menguraikannya ia konsisten terlebih dahulu mengutip ayat-ayat (Al-Qur'an dengan Al-Qur'an), kemudian hadis (Al-Qur'an dengan hadis) sebagai penjelasan. Selanjutnya ia mengutip pandangan sahabat atau sufi (Al-Qur'an dengan ijtihad) untuk melegitimasi pemahamannya dari ayat tersebut. Terkadang juga memahami ayat secara universal (*ijmâli*) yang mengarah pada makna batin (potensi-potensi batin) kemudian menguraikan secara panjang lebar.

4. Karakteristik penafsiran esoterik Al-Gazâlî

Karakteristik penafsiran sufistik al-Gazâlî secara garis besar dapat dilihat pada beberapa poin sebagai berikut:

- a. Sistematika penafsiran, mulai dari masalah ilmu, akidah, fikih, akhlak dan tasawuf (konsep *al-muhlikât* dan konsep *al-munjiyât*). Sistematika ini mengikuti faham tasawufnya yakni proses *maqâmât* (tahapan-tahapan jiwa).
- b. Memilih salah satu ayat sebagai acuan dalam memulai pembahasan terhadap suatu masalah.
- d. Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dikutip, al-Gazâlî hanya tertarik dan memilih kata yang mengandung makna batin atau yang bermakna sifat. Kata itulah kemudian diberi penjelasan panjang lebar tanpa memperdulikan konteks apa yang dibicarakan oleh ayat.
- e. Mengambil pemahaman secara global dari suatu ayat yang mengandung makna batin dan yang mengarah kepada makna zahir tidak dihiraukan.
- f. Dalam menafsirkan Al-Qur'an, al-Gazâlî terlebih dahulu mencari ayat untuk menafsirkan ayat yang menjadi pijakan awal dalam suatu masalah, kemudian berusaha mencari hadis untuk menafsirkan ayat tersebut, terkadang menggunakan hadis secara riwayat, namun yang paling banyak adalah hadis yang ia pahami sebagai penjelasan terhadap apa yang dimaksud oleh ayat tersebut, tanpa memilah hadis yang berkualitas sahih, dan selanjutnya mengutip pandangan para sufi.

Contoh penafsiran sufistik tentang Ibadah

سورة	مسألة	رقم
طه 14	<p>إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي</p> 	1
	Dari ayat tersebut, kata yang mendapatkan porsi penafsiran panjang lebar adalah kata لذكري karena kata tersebut bermakna bathiniyah dan tidak menghiraukan kata lain dalam ayat yang sama sebagaimana uraian berikut:	
الأعراف 205	<p>وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ</p> 	
النساء 43	<p>يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا .</p>	
الحدِيث	<ol style="list-style-type: none"> 1. وقوله صلى الله عليه وسلم إنما الصلاة تمسكن وتواضع (أخرجه الترمذي والنسائي بنحوه من حديث الفضل بن عباس بإسناد مضطرب) 2. وقوله صلى الله عليه وسلم من لم تنته صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلا بعدا (أخرجه علي بن معبد في كتاب الطاعة والمعصية من حديث الحسن مرسلا بإسناد صحيح) 3. وقال صلى الله عليه وسلم كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب (أخرجه النسائي من حديث أبي هريرة - ولأحمد إسناده حسن) 4. وقال صلى الله عليه وسلم ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها (أخرجه أحمد بإسناد صحيح) 5. وروى محمد بن نصر المروزي من رواية عثمان ابن أبي دهرش (مرسلا) لا يقبل الله من عبد عملا حتى يشهد قلبه مع بدنه (ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي بن كعب ولابن المبارك في الزهد موقوفا على عمار) 6. المصلي يناجي ربه: (متفق عليه من حديث أنس كما ورد به الخبر) 7. وعن معاذ بن جبل من عرف من على يمينه 	

	8. وشماله متعمدا وهو في الصلاة فلا صلاة له قالت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدثنا ونحدثه فإذا حضرت الصلاة كأنه لم يعرفنا ولم نعرفه	
الإمام الغزالي	1. والتحقق فيه أن المصلي مناخ ربه عز وجل والكلام مع الغفلة ليس بمناجاة 2. وحاصل الكلام أن حضور القلب هو روح الصلاة	

Contoh penafsiran esoteric tentang akhlak

سورة	مسألة	رقم
الفتح: 29	<p>تُحَمَّدَ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ...</p>	1.
	Dari ayat tersebut, kata yang mendapat porsi penafsiran panjang lebar adalah kata رَحَمَاءُ, karena kata tersebut bermakna batiniyah dan tidak menghiraukan kata lain dalam ayat yang sama, sebagaimana uraian berikut:	
الحجرات: 12	<p>1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾</p> <p>2. وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾</p>	
النور: 22		
الحديث	1. وقال ابن عباس رضي الله عنهما في معنى قوله تعالى رحماء	

	<p>بينهم قال يدعو صالحهم لطالحهم وطالحهم لصالحهم فإذا نظر الطالح إلى الصالح من أمة محمد صلى الله عليه وسلم قال اللهم بارك له فيما قسمت له من الخير وثبتته عليه وانفعنا به إذا نظر الصالح إلى الطالح قال اللهم اهده وتب عليه واغفر له عثرته</p> <p>2. مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى سائرته بالحمى و السهر (الحديث متفق عليه)</p> <p>3. وروى أبو موسى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ومنها أن لا يؤذي أحدا من المسلمين بفعل ولا قول (الحديث متفق عليه)</p> <p>4. قال صلى الله عليه وسلم المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو)</p> <p>5. قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاوية إنك إن تتبع عورات الناس أفسدتهم أو كدت تفسدهم (أخرجه أبو داود بإسناد صحيح من حديث معاوية)</p> <p>6. قال صلى الله عليه وسلم يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فإنه من يتبع عورة أخيه المسلم يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته يفضحه ولو كان في جوف بيته</p>	
--	--	--

Contoh penafsiran sufistik tentang *al-muhlikât*


سورة	مسألة	رقم
البقرة: 86	<p>أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ</p> <p>فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ</p> 	.1
	<p>Dari ayat tersebut, Al-Gazâlî memahaminya secara ijmalî (global) yakni kehinaan dunia, sehingga yang muncul dalam penafsirannya adalah ayat-ayat dan hadis-hadis yang menggambarkan bahwa kehidupan dunia yang berlebihan adalah hal yang mencelakakan. Namun Al-Gazâlî di</p>	

	<p>akhir penafsirannya tetap menggiring pada hal-hal yang batiniyah, sebagaimana berikut:</p>	
<p>الكهف: 7</p> <p>آل عمران: 14</p>	<p>إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾</p> <p>زَيْنٍ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَّعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْبُ الْمَآبِ ﴿٨﴾</p>	
<p>الحديث</p>	<p>الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر (أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ما كان منها (أخرجه الترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث أبي هريرة) وقال أبو موسى الأشعري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحب دنياه أضر بآخرته ومن أحب آخرته أضر بدنياه فأتروا ما يبقى على ما يفنى (أخرجه أحمد والبخاري والطبراني وابن حبان والحاكم وصححه) حب الدنيا رأس كل خطيئة (أخرجه ابن أبي الدنيا والبيهقي مرسلًا)</p>	
<p>Al- Gazâlî</p>	<p>1. Aspek <i>batiniyah</i>; semua benda-benda yang telah disebutkan dalam ayat di atas memiliki hubungan dengan hati yaitu</p>	

	<p>manusia memiliki kecenderungan mencintai barang-barang mewah secara berlebihan, sehingga menimbulkan penyakit-penyakit hati seperti takabur, iri hati, hasud, riya, <i>sum'ah</i>, prasangka buruk, senang dipuji, menjilat, memperbanyak harta dan berbangga-bangga dengan harta</p> <p>2. Aspek <i>zahiriyah</i>; semua benda-benda yang telah disebutkan ayat di atas memiliki peluang mendapat keuntungan yang berlipat ganda dari harta tersebut, sehingga waktu dan perhatian terkuras habis disebabkan karena kesibukan untuk mengurusnya, sampai manusia lupa terhadap dirinya sebagai seorang hamba dan akan kembali kepada Allah swt.</p>	
--	--	--

Contoh penafsiran esoteris tentang *al-munjiyat*

سورة	مسألة	رقم
	<p>يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾</p>	.1
	<p>Dari ayat tersebut, kata yang mendapatkan porsi penafsiran panjang lebar adalah kata <i>يحبهم ويحبونه</i>, karena bernakna batiniyah dan tidak menghiraukan kata lain, dalam ayat yang sama, sebagaimana uraian berikut :</p>	

	 وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ	
الحديث	<p>1 إذ قال أبو رزین العقیلی: یا رسول الله ما الإيمان قال أن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما قال أن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما (أخرجه أحمد)</p> <p>2 لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما (متفق عليه)</p> <p>3 ويروى أن رجلا قال: يا رسول الله أني أحبك فقال صلى الله عليه وسلم استعد للفقير فقال إني أحب الله تعالى فقال استعد للبلاء (الحديث أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن منفل)</p> <p>4 قال الله تعالى لا يزال يتقرب العبد إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به (الحديث أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة)</p> <p>5 وقال عليه السلام قال الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به (أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة)</p>	

6. Kesamaan model penafsiran dalam setiap pembahasan. Model penafsiran yang dibangun al-Gazâlî dalam membahas suatu persoalan, baik itu persoalan fikih, akhlak maupun konsep *al-muhlikât* dan konsep *al-munjiyât*, tetap terlihat sama modelnya yaitu memilih ayat atau kata yang memiliki makna batin, kemudian dijelaskan panjang lebar, dan dalam uraiannya tetap menonjol pendekatan sufistik dan teknik interpretasi kontekstual.

7. Al-Gazâlî penganut tafsir esoterik

Berangkat dari analisis terhadap pandangannya tentang tasawuf, Al-Qur'an dan tafsir, kemudian bangunan epistemologi tafsir sufistik serta metode penafsiran yang lebih banyak memilih kata yang mengandung makna batin serta penafsirannya mengikuti sistematika faham tasawufnya, khususnya dalam konsep *maqâm*. Atas dasar inilah dapat disimpulkan bahwa Al-Gazâlî adalah penganut tafsir bercorak *sufî isyârî*.

8. Jilid keempat kitab “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*”

Sehubungan dengan penelitian ini yakni penelitian tafsir yang dikaitkan dengan sufistik, maka hasil penelitian menunjukkan bahwa jilid keempat kitab “*Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*” adalah inti dari konsep tasawuf yang ia gagas berdasarkan ayat-ayat Alquran. Hal ini dapat dilihat dari susunan sub pembahasannya yakni dimulai dari *maqâm* taubat, sabar, mahabah dan

murâbathah yang kemudian *murâbathah* ini melahirkan enam konsep yakni *musyârathah*, *murâqabah*, *muhâsabah*, *mu'âqabah*, *mujâhadah* dan *al-mu'âtabah*. Salah satu pernyataan al-Gazâlî yang sangat eksplisit tentang *maqâm* sabar yaitu:

اعلم أن الصبر مقام من مقامات الدين ومنزل من منازل السالكين

*Ketahuiilah bahwasanya kesabaran adalah salah satu dari beberapa maqâm dalam Agama Islam dan salah satu posisi dari banyak posisi yang dilalui oleh orang yang menempuh jalan suluk.*⁶²⁷

Keseluruhan susunan sub dari jilid keempat menggambarkan jenjang atau tahapan perjalanan kehidupan manusia yang sesuai dengan petunjuk agama jika ia ingin menjadi manusia paripurna (*insân kâmil*).

9. Metodologi penafsiran esoterik Al-Gazâlî

No	Metodologi Penafsiran	
1.	Bentuk-bentuk penafsiran	Memilih kata dalam satu ayat yang bermakna batin (sifat/abstrak), walaupun dalam ayat tertentu memilih kata bermakna zahir, namun pada akhirnya digiring pada persoalan batin
2.	Metode Penafsiran	Lebih dekat pada metode tafsir <i>tahfîlî</i> yakni mengandalkan pada makna harfiah ayat dan penjelasan Al-Qur'an dan hadis
3.	Corak penafsiran	Corak penafsiran esoterik yakni mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an lebih pada aspek-aspek batiniyah berdasarkan konsep-konsep tasawuf
4.	Sumber penafsiran	Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan hadis dan Al-Qur'an dengan ijtihad
5.	Pendekatan	1. Mendekati Al-Qur'an dengan potensi intuisi (spiritual ketuhanan) untuk mencari isyarat-isyarat batin yang tersembunyi di

⁶²⁷ al-Ghazâlî, *Ihyâ...* Vol. IV. hal. 54

		<p>balik teks</p> <ol style="list-style-type: none">2. Teologis normatif yakni mengutip ayat dan hadis sebagai legitimasi teori-teorinya.
6	Teknik interpretasi	<ol style="list-style-type: none">1. Teknik interpretasi tekstual dan kontekstual2. Komparasi yakni mengambil ayat yang dianggap semakna dengan ayat yang sedang dibahas

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari keseluruhan pembahasan dalam disertasi dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya Al-Qur'an perspektif al-Gazali, memiliki dimensi makna yang dapat diungkapkan berdasarkan tingkat intelektualitas dan kemampuan penafsirnya. Al-Qur'an tidak hanya menyampaikan maksudnya dalam teks tersurat, namun juga dalam isyarat-isyarat yang tersirat di balik ungkapan-ungkapan ayat Al-Qur'an. Keberadaan makna-makna ini didukung oleh argumentasi-argumentasi *naqliyah* berupa ayat-ayat Al-Qur'an, hadis nabi dan perkataan sahabat.

Upaya untuk menjelaskan makna batin Al-Qur'an telah dilakukan oleh pelbagai kelompok dalam Islam dengan metode yang berbeda-beda. Di antaranya adalah kalangan sufi. Tafsir esoterik tumbuh seiring dengan munculnya tasawuf dalam Islam. Keberadaan tafsir ini menuai pro dan kontra di kalangan ulama. Ada ulama yang menolak dan menyamakannya dengan tafsir *bâthiniyyah*, ada yang menerima secara mutlak, dan ada yang menerima dengan mensyaratkan beberapa persyaratan. Perbedaan ulama terkait legalitas tafsir sufi disebabkan oleh perbedaan metode dan sumber yang digunakan.

Tafsir esoterik al-Gazâlî memiliki konstruksi hermeneutika (penafsiran) yang berbeda dengan metode tafsir yang lain. Perbedaan tersebut bisa dilihat dari sumber dan metode yang digunakan. Selain

menggunakan perangkat kebahasaan, penafsiran esoterik al-Gazâlî menggunakan pengetahuan intuitif yang di kalangan praktisi tasawuf dikenal dengan istilah ‘*irfân*, yaitu suatu pengetahuan yang di dapat melalui *kasyf* atau ilham. Ilmu tersebut tidak didapat dengan mudah tetapi harus melalui *sulûk*, *riyâdhâh rûhiyyah* dan *mujâhadah*. Bagi al-Gazâlî,, mengetahui maksud Allah yang tertuang dalam kalam-Nya hanya bisa dilakukan dengan menggunakan pengetahuan yang berasal langsung dari Allah, bukan dengan melihat konteks (situasi atau kondisi) teks ketika diturunkan, namun prasyarat yang harus dikuasai seorang mufasir harus menguasai kaidah-kaidah tafsir eksoterik (zahir) terlebih dahulu.

Formulasi tafsir Al-Gazâlî adalah sebuah jembatan untuk menghubungkan dan menyatukan antara pemikiran ahli fikih yang terlalu mengutamakan domain fikihnya dengan pemikiran para ahli sufi yang sangat menfokuskan ke ranah domain tasawufnya hingga terkadang bisa berlebihan dengan indikasi menelantarkan hukum syari’at. Oleh karena itu formulasi yang dikonsepskan oleh al-Gazâlî menghasilkan teori-teori perpaduan antara jalan syari’at, tarekat dan hakikat melalui penyucian jiwa seperti teori konsep ilmu *mu’amalah*, mahabah dan makrifat.

Hubungannya dengan konteks masyarakat modern, maka penafsiran esoterik al-Gazâlî sangat penting dan dibutuhkan mengingat masyarakat modern memiliki kecenderungan materialistik, sehingga terkesan mengalami kegersangan spiritualitas. Berangkat dari realitas ini, maka penafsiran esoterik al-Gazâlî hadir untuk melakukan pencerahan, bukan saja secara spiritual (batiniyah), tetapi juga secara intelektual, yakni mengedepankan kejujuran, moralitas dan ibadah dalam setiap amal perbuatan.

B. Saran-saran

Kajian metode tafsir al-Gazâlî seperti ini diharapkan dapat menyegarkan dan meningkatkan penelitian selanjutnya terhadap beberapa aspek Al-Qur’an, khususnya terhadap tafsir esoterik dan segala bentuk metode tafsir yang digunakannya. Sejauh ini, belum ditemukan penjelasan yang memadai untuk menggambarkan metode tafsir ini. Selain itu, diskursus terhadap aspek esoterik Al-Qur’an bisa dikatakan relatif lebih sedikit dibandingkan dengan aspek eksoteriknya.

Hal yang perlu dilakukan lebih jauh lagi adalah penerapan metode tafsir al-Gazâlî secara luas pada keseluruhan ayat Al-Qur’an. Kebutuhan terhadap penafsiran Al-Qur’an secara esoterik semakin hari semakin dibutuhkan, karena kebutuhan manusia semakin tua akan semakin haus terhadap kebutuhan rohani yang hanya bisa didapatkan pada esoteric ayat-ayat Al-Qur’an. Penulis menyakini bahwa solusi sebagian besar persoalan

negeri ini (Indonesia) bahkan dunia, dapat dimulai dari menghadirkan penafsiran-penafsiran Al-Qur'an secara esoterik kepada publik dunia. Diharapkan, ke depan lahir sejumlah musafir esoterik Nusantara, yang ikut mewarnai diskursus dan dinamika kajian tafsir dunia.

Hemat penulis, masih terdapat ruang kosong untuk diselami lebih dalam lagi tentang tafsir esoterik. Misalnya, tentang kaidah-kaidah tafsir esoterik yang dilabel sebagai kaidah kaku dan baku, fondasi-fondasi tafsir esoterik, persamaan dan perbedaan sumber tafsir esoterik dalam literatur Sunni dan Syi'ah, keterpengaruhan tafsir esoterik Syi'ah terhadap Sunni atau sebaliknya, peta perkembangan tafsir esoterik di Sunni dan Syiah, dan lain sebagainya. []

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Muḥammad. *al-A’ṁâl al-Kâmilah li al-Syaikh Muḥammad ‘Abduh*, tahq. Muḥammad ‘Imârah, Cairo: Dâr al-Syurq, 2009
- al-‘Akk, Khâlîd ‘Abdurrahmân, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ’iduh*, Cet. II; Beirut: Dâr al-Nafâ’is, 1406 H/1996 M
- al-‘Arabî Abû Abdullâh bin ‘Alî, *al-Futûhât al-Makkiyyah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyyah, 2010
- al-‘Arayyân, Muḥammad Sa’îd, *Hayâh ar-Râfi’î*, t.tp: Maktabah at-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1375 H/ 1955 M
- al-‘Atha’, Muḥammad ‘Abdulqadîr. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H/1985 M
- al-‘Idrûs, Abd al-Qâdir. *Ta’rîf al-Ahyâ’ bi Fadhâil al-Ihyâ’*, Beirut: Dâr al-Minhâj, 2013
- Abdullah, Amin. *Prolog dala m Dekonstruksi Pemahaman Teks Kitab Suci Agama*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2008
- Abdullah, M. Amin. *Al-Gazâlî di Muka Cermin Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsep Etika dalam Agama, dalam Ulumul Al-Qur’an*, Jakarta: LSAF & ICMI, No. 1, Vol. V, 1994
- Abdurrahim, Habil. “*Traditional Esoteric Commentaries on The Qur’an*”, dalam Seyyed Husein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundation*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1997
- Ahmad, Izzan. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011
- Akhtar, Ali Humayun. *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain: The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic*

- Mysticism and the Evolution of Political Thought and Authority in al-Andalus*, Disertasi New York University, 2012
- Ali, Yunasril. *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Cet. II; Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997
- Allee, Joh Gage. (ed.). *Websters's Dictionary*, (USA: The Leterary Press, 1995
- al-Rahman, Faidh. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, *Islam*, Cet. I; Bandung: Pustaka, 1994
- Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, Lebanon, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2014
- Anwar, Rosehan. *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, Bandung: Erlangga, 2010
- Arkoun, M. Gardet. Louis. *Islam, Hier, Demain*, terj. M. Arkoun, *Islam al-Amsu wa al-Islâm al-Gadd*, Beirut: Dâr at-Tanwîr li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, t.th
- Ashgar, Seyyed Amir Husein. *Mystical Interpretation of the Qur'an*, Burhan Journal of Qur'anic Studies, vol. 1, no. 1, 2016
- Azhar, Khalid. *Catatan-Catatan Spiritual Ibn Taimiyah*, Jakarta: Akbar Media Eka Saran, 2008
- al-Bagdâdî, Abdulqâhir bin Thâhir bin Muḥammad. *al-Farq baina al-Firâq*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010
- al-Bantanî, M. Nawawi. *Marâqî al-'Ubûdiyyah*, Surabaya: Dâr al-'Abidîn, 2010
- , *Misbâh al-Dzulam fî Tabwîb al-Hikam*, tp. 2018
- al-Bugâ, Musthafâ Dîb, dan Muḥy ad-Dîn, *Al-Wâdhih fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 H/1998 M
- al-Bukhârî, Abû 'Abdullâh Muhammad bin Ismâ'il bin Ibrâhîm bin Mugîrah bin Bardazbah al-Ja'fî. *Shahîh al-Bukhârî*, Baerut: Dâr al-Fikr, 1414 H./1994 M
- Corbin, Hendry. *Creatif Imagination in Sufism of Ibnu 'Arabî* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999
- Daḥlân, Ihsân. *Sirâj al-Thâlibîn Syarḥ Minhâj al-'Abidîn*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2009, vol. 2.
- al-Dailamî, *Musnad al-Firdaus*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2015
- al-Dâruquthnî, 'Ali bin 'Umar Abû Ḥasan ad- *Sunan ad-Dâruquthnî, kitâb an-Nawâdir*. tahkik: 'Abdullâh Hâsyim Yamânî al-Madanî, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1386 H/1966 M
- Dawud, Abu. *Sunan Abî Dâwûd*, Lebanon, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2014
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Cet. IV; Ictiar Baru Van Hoeve, 1997
- Djalal, Abd. *Urgensi Tafsir Maudlui pada Masa Kini*, Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1990

- Durori, Khoiron. *Tafsir Sufistik Rukun Islam: Menghayati Makna - Makna Batiniyah Syahâdat, Salat, Zakat, Puasa dan Haji*, Cet. I; Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005
- al-Dzaky, Hamdani Bakran. *Konseling Dan Psikoterapi Islam : Penerapan Metode Sufistik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002
- al-Dzahabî. *Buḥûs fî ‘Ulûm at-Tafsîr wa al-Fiqh wa ad-Da‘wah*, bab: *al-Itijâhât al-Munḥarifah fî Tafsîr al-Qur‘ân*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1426 H/2005 M
- , *Siyâr A‘lâm al-Nubalâ*, dalam Maktabah al-Syamilah, CD-ROM, Harf Information Technology Company, 2001.
- Elias, Jamal J. *The Throne Carrier of God*, New York: State University of New York Press, 1995
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, New York Oxford: Universitas Press, 1995
- Essack, Farid. *The Al-Qur‘an: A User’s Guide*, Oxford: Oneworld, 2005, G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin: t.p, 1980
- Fattâh, ‘Irfân ‘Abdulḥamîd. *Nasy‘ah al-Falsafah ash-Shûfiyah wa Tathawwuruhâ*, Beirut: Dâr al-Jaih, 1413 H/1993 M,
- Faudah, Maḥmûd Basyûnî. *al-Tafsîr wa Manâhijuhum fî al-Masdzâhib al-Islâmiyah*, Beirut: Dâr at-Tanwîr li ath-Thibâ‘ah wa an-Nasyr, t.th
- al-Galâb, Muḥammad. *at-Tashawwuf al-Muqârin*, Mesir: Maktabah an-Nahdhah, t.th
- al-Gazâli, Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad. *Bidâyah al-Hidâyah*, Surabaya: Dâr al-‘Abidîn, 2010
- , *al-Iqtishâd fî al-I‘tiqâd*, Lebanon: Dar al-kotob al-ilmiyah, 2013
- , *Ihyâ‘ Ulûm al-Dîn*, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2002
- , *Jawâhir al-Qur‘ân wa Duraruhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1417 H/1997 M
- , *Ma‘ârif al-Quds fî Madârij Ma‘rifah an-Nafs*, Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1995
- , *Majmu‘ Rasâil*, Lebanon, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2011
- , *Minḥâj al-‘Abidîn*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2009
- , *Misykât al-Anwâr* dalam *Majmu‘ah Rasâ’il al-Imâm al-Gazâlî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996
- , *Mukâsyafah al-Qulub*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2006
- , *Risâah al-Ladunniyyah*, dalam *al-Qushûr al-Awwâlî*, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1990
- al-Habsyi, Ahmad bin Zain. *al-Maslak al-Saw.î Syarh al-Masyra’ al-Rawî*, Mesir: Dâr Maqâm al-Al- Ahmad, 2010
- Hambal, Ahmad. *al-Musnad*, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2002

- al-Hamidî, Abdulkarîm. *Dhawâbith fî Fahm an-Nash*, Qathar: Wazârah al-Auqâf wa asy-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 2005 M
- Hamka. *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1991
- Hasan, Langgung. *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*, Bandung: al-Ma'arif, 1990
- Hasan, Ismail. "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan," *Jurnal An-Nuha* 1, no. 1 2014.
<http://www//senaru.wordpress.com/2009/06/07/penyelarasan-tasawuf-dengan-syariat-dalam-pemikiran-al-ghazali>
- <http://irwanmasduqi.blogspot.com/>, Irwan Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis, di akses 4/7/2020.
- [http://www.scribd.com/doc/Published by Dr. Munirul Abidin, /Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer](http://www.scribd.com/doc/Published%20by%20Dr.%20Munirul%20Abidin,%20/Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer)
- Hughes, Thomas. Patrick. *Dictionary of Islam, Being A Cyclopaedia of the Doctrines, rites, ceremonies and custom, together with the technical and theological terms, Of The Muhammadan Religion*, London: W. H. Allen & Co, 1927
- Husnaini, Rovi. "Hati, Diri Dan Jiwa (Ruh)," *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, 2010
- Ibrâhim, Anîs. dkk. *Al-Mu'jam al-Wasîth*, Istanbul: Maktabah al-Islâmiyyah, 1992
- Ibrahim, Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah Bandung, 2002
- al-Ifriqî, Muḥammad bin Makram bin 'Alî Abû al-Faḍl, Jamâl al-Dîn Ibn Manzûr al-Anshârî al-Ruwaifi'i. *Lisân al-'Arab*, Mishr: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1997
- al-Isfarâyînî, Abû al-Muzhaffar. *at-Tabshîr fî ad-Dîn wa Tamyîz al-Firqah an-Najiyah 'an al-Firq al-Hâlikîn*, Beirut: Mazru'ah Binâyah al-Imân, 2008
- al-Iyazi, Muḥammad 'Alî. *al-Mufasssirûn Ḥayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mu'assas al-Siba'iyah wa Nasyr Wizarah al-Tsaqafah al-Islâmiyyah, 1415 H
- al-Jâbirî, Muḥammad 'Âbid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Rabiyyah, 2004
- Jumantoro, Totok. Dan Amin, Samsul. Munir. *Kamus Ilmiah Tasawuf*, Cet. I: ttp:, Sianar Grafika Offset, 2005
- al-Jurjani. *Kitab al-Ta'rifât*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003
- al-Kailânî, 'Abd al-Razâk. *Min Mawâkil al-Muslimîn*, Cet. I; T.pt: Dâr al-Nafâ'is, 1994

- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006
- Kerwanto. *Metode Tafsir Esoeklektik*, Bandung: Mizan Pustaka, 2018
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*
- Khalîli, Aḥmad. *Dirâsât fî al-Qur'ân*, Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 2009
- Khazin, Ma'ruf. *Mengkaji Ulang Hadist-hadis Palsu dalam Kitab Ihya*, Depok: Sahifa, 2021
- al-Khûli, Âmin. dan Nashr, Hâmid Abû Zaid. *Metode Tafsir Sastra*, terj. Knysh, Alexander D. *Esoterisme Kalam Tuhan; Sentralitas Al-Qur'an dalam Tasawuf*, diterjemahkan oleh Faried F. Saenong dari judul "*Sufism and The Qur'an*", Jurnal Studi Al-Qur'an. 1998
- al-Magribî, al-Qâdhî an-Nu'mân bin Ḥayyûn at-Tamîmî. *Asâs at-Ta'wîl*, tahkik: 'Arif Tâmir, Libanon: Dâr ats-Tsaqafah, 2000
- al-Majlisî, Muhammad Bâqir. *al-Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr*, Beirut. Mu'assasah al-Wafâ', 1994
- Makrifah, Muḥammad. Hadi. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, Iran: Mu'assasah ath-Thibâ'ah al-Âsanâtah al-Ridhawiiyyah al-Muqaddasah, t.th
- al-Marâgî, Aḥmad bin Mushthafâ. *al-Tafsîr al-Marâgî*, Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabî, t.th
- Marjuni, Kamaluddin. Nuruddin. "*Juhûd az-Zaidiyyah fî ar-Radd 'alâ al-Bâthiniyyah*," *Disertasi*, Fakultas Dâr al-Ulûm Kairo University 2005
- Massignon, Lois. Dan 'Abdurrazâq, Muhammad. *at-Tashawwuf*, Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnânî, 1984
- Miswar. *Akhlak Tasawuf Membangun Karakter Islami*, Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Morewedge, Parvis. *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, Caravan Books, 1991
- al-Mubârak, Muhammad Zakî. 'Abd al-Salâm. *Al-Akhlâq 'Inda Al- Ghazâlî*, Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1998
- Muhaemin, dkk., *Dimensi-dimensi Studi Islam*, Surabaya: Abditama, 1994
- al-Muḥsin, Abdulḥâmid, *Ḥaqîqah al-Bâbiyyah wa al-Bahâ'iyyah*, Kairo: Dâr ash-Shafwah li an-Nasyr, 1985 H
- Muin, Salim Abd. *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu* "Orasi Pengukuhan Guru Besar Tafsir pada IAIN Alauddin Ujungpandang" tanggal 28 April 1999
- Mujieb, M. Abdul dkk. *Ensiklopedia Tasawuf Al-al-Gazâlî*, Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009

- Mulyati, Sri. Dkk. *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, Cet. II; Jakarta: Prenada Media, 2005
- Munawar, Rachman Budhy. “*Spiritualitas: Abad Baru dalam Beragama*”, dalam Hasan M. Noer (ed.), *Agama di Tengah Kemelut*, Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2001
- al-Mundziri, Zakiyy al-Dîn. Abdul’azhîm. *al-Targîb wa al-Tarhîb*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2015
- al-Muni‘, ‘Abdulḥalîm Mahmûd. *Manâhij al-Mufassiîn*, Kairo: Dâr al-Kutub lil-Mishr, 1421 H/2000 M
- Musâ‘id, Muslim Âlî Ja‘far. *Manâhij al-Mufassiîn*, Dâr al-Ma‘rifah, 1980 H
- Muslim. *Shahih Muslim*, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2002
- Mustaqim, Abd. *Epistomologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010
- al-Nâbalsî. *Asrâr asy-Syañ‘ah al-Fatḥ ar-Rabbânî wa al-Faidh ar-Rabbânî*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, cet VI, 2015
- Nahdliyyin, Khoiron. *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Nanji, Nazim. *To Word a Hermeneutics of Qur’anic and Other Narratives of Isma‘ili Thought*, dalam Richard C. Martin, (ed), *Approach to Islam in Relegious Studies*, Tuscon, The University of Arizona Press, 1985
- Nashr, Seyyed Ḥossein. *The Garden of Trutsh: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Traditional*, terj. Yuliani Liputo, *The Garden of Trutsh: Mereguk Sari Tasaw. uf*, Cet. I; Bandung: Mizan Pustaka, 2010
- Nasional, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: t.pt, 2008
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1995
- , *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam* Jakarta: Bulan-Bintang, 1999
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam* Cet. III; Jakarta: PT. Raja Grafindio Persada, 1999
- , *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000
- al-Nawawî, Yahya. *al-Adzkâr al-Nawawiyyah*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2004
- al-Qaradhawi, Yûsuf. *Al-GhazâlîBaina Mâdihîhi wa Nâqidhîhi*, dialih bahasakan oleh Abrori Hasan dengan judul *Al-GhazâlîAntara Pro dan Kontra*, Cet. III; Surabaya: Pustaka Progresif, 1996
- Quasem, Muḥammad. Abdul. *The Ethics of Al Ghazali; A composite Ethics in Islam*, terj. J. Mahudin, *Etika al-Ghazali; Etika Majmuk di dalam Islam*, Bandung: pustaka, 1998

- al-Qusyairi, Abî Qâsim. *Risâlah al-Qusyairiyah*, Lebanon; Beirut, Dâr al-kutub al-‘Ilmiyyah, 2009
- , *Lathâ’if al-Isyârat*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015
- al-Râfi‘î, Mushthafâ Shâdiq. *I‘jâz al-Qur’ân wa al-Balâgah an-Nabawiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1393 H/1973 M
- Rahmat, Jalaluddin. *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*, Cet.I; Bandung: Rosda Karya, 1999
- , *Tafsir Sufi al-Fatihah, Mukadimah*, Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2000
- al-Raihânî, Muhammad. *Tafsîr al-Imam al-Gazâlî*, Mesir: Dar al-Hadits, 2014.
- Ramayulis, Nizar. Dan Samsul. *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam*, Cet. I; Jakarta: Ciputat Press Group, 2005
- Royani, Ahmad. *Makalah Ilmu Tasawuf Takhalli, Tahalli Dan Tajalli*, UIN Hasanuddin: Fakultas Ushuluddin dan Adab, 2019.
- Salamullah, M. Alaika. *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, Cet. III; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006
- Satori, Ismail. Ahmad. *Pro Kontra Pemikiran al-Ghazali*, Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1997
- Sells, Michael. A. (ed.) *Sufisme Klasik; Menelusuri Tradisi Teks Sufi*, diterjemahkan oleh Slamet Riyadi dari judul *Early Islamic Mysticism*, Bandung: Mimbar Pustaka, 1424 H/2003 M
- Setiawan, M. Nur Khalis. *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005
- al-Shâbunî, Ali. *at-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Pakistan: Maktabah al-Busrâ, 1432 H/2011 M
- al-Shalâh, Taqî ad-Dîn. *Fatâwâ*, Kairo: Idâra Thabâ‘ah al-Munîriyya, 1348 H
- Shâleh, ‘Abd. al-Qâdir. Muḥammad. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1424 H/2003 M
- Shihab, M. Quraish. *Sejarah & ‘Ulum Alqur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001
- , *Membumikan Alquran*, Cet. XVII; Bandung: Mizan, 1998
- , *Tafsir Al-Qur’an al-Karim; Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Fridaya, 1997
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2002
- Siraj, Said. Aqil. *Dialog Tasawuf Kiai Said*, Surabaya: Khalista, 2012
- Siregar, A. Rivai. *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000

- al-Sirrâj, Abû Nashr ‘Abdillâh bin ‘Alî. *Kitâb al-Luma‘ fî at-Tashawwuf*, Leiden/London: t.p, 1994 M
- Solihin, Muhammad. Dan Anwar, Roschan. *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2008
- Solihin, Muhammad. *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*, Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* Yogyakarta: Kanisius, 2002
- al-Sulamî, Abû ‘Abdurrahmân Muhammad bin al-Husein bin Mûsa. *Tafsîr as-Sulamî wa huwa Haqâ’iq Tafsîr*, tahkik: Said ‘Imrân, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421 H/2001 M
- , *Thabaqât ash-Shûfiyyah*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2015
- Supriyanto, Mustamin. Zainal. *Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual Al-Gazâlî dari Teolog, Filosof Hingga Sufi* Cet. I; Jakarta: FKDMI dan CV. Cahaya Putra Utama, 2003
- al-Suyûthî, Abdurrahman. *al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2015
- al-Sya‘ranî, ‘Abdulwahrâb. *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 1416 H/2005 M
- al-Syafrawi, Anas. *Tahqiq kitâb Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*. Lebanon, Dâr al-Kotob al-Ilmiyyah, 2016
- Syakur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan IAIN Walisongo, 2007
- Syaraf, Muhammad Jalâl. *Tasawuf Islam Mazhab Baghdad*, terjemah, “*Tasawwuf Islâm fî Madrasah Bagdad*”. Penerjemah; Subhan Anshari, Tangerang: Gaya Media Pratama, 2014
- al-Syaukânî, Muhammad. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min ‘Ilm al-Ushûl*, Mekah: al-Maktabah al-Tijâriyyah, 1993
- Syukur, M. Amin. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Gazâlî*, Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002
- , *Zuhud di Abad Modern*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- al-Syurbâ’i, Ahmad. *Qishshah al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Jayl, 1999
- al-Taftânî, Sa‘ad ad-Dîn Mas‘ûd bin ‘Umar. *Syarh al-‘Aqâ‘id an-Nasafiyyah*, Pakistan: Maktabah al-Madînah, 1433 H/2012 M
- al-Taftâzanî, Abû Wafâ’ al-Ganimî. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi’ Utsmani dari judul *ad-Madkhal ilâ at-Tashawwuf*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997
- Taimiyah, Ibnu. *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, , Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2015

- al-Tamîmî, Muḥammad bin Hibbân bin Aḥmad Abû Hâtîm. *Shahîh Ibnî Hibbân, bâb az-Zajr ‘an Kitbah al-Mar’i*, Beirut: Mu’assasah ar-Risâlah, 1414 H/1993 M
- Tebba, Sudirman. *Tasawuf Positif*, Cet. I; Bogor: Kencana, 2003
- al-Thabarânî. Sulaimân bin Aḥmad bin Ayyûb bin al-Qâshim. *al-Mu’jam al-Kabîr*, (t.tp: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hukm, 1404 H/1983 M
- al-Thabathaba’i, *Islam Syi’ah; Asal Usul dan Perkembangannya*, Jakarta, Pustaka Utama Graffiti, 1993
- al-Thâhir, Muḥammad. Ya‘qub. *Asbab al-Khata’ fî Tafsîr*, Beirut: Dâr Ibnu al-Jauzî, 1425 H
- al-Thâwîl, Muḥammad bin Gâib. *Thârikh al-‘Uluwiyyîn*, Beirut: Dâr al-Andalus, 1385 H
- al-Tirmidzî, Muhammad bin ‘Îsâ bin Saurah bin Mûsa bin al-Dahak. *Tahshîl Nazhâir al-Qur’ân*, tahkik: Husnî Nashr, t.tp: t.p: 1429 H/2009
- , *Sunan al-Turmudzi*, Beirt: Dâr Ihyâ’ al-Turâst ‘Arabî, 2021
- al-Tustarî, Maḥmûd ‘Abdulḥalîm. *al-‘Ârif billâh Sahal bin ‘Abdillâh at-Hayâtuhû wa Arâ’uhû*, Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.
- Uwais, ‘Abdulḥalîm. *al-Mazhab azh-Zhâhirî; Nasya’atuhu wa Manâhijuhu al-Ushûliyyah wa Asyharu Rijâlihî*, Jazâ’ir: Mu’assasah al-‘Ashr, 1423 H/2003 M
- al-Zabidî, Mohammed bin Mohammed. *Ithâf al-Sâdah al-Muttaqîn*, Lebanon: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah, 2017
- al-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2015
- al-Zarqânî, Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm. *Manâhil al-‘Irfân fî al-‘Ulûm Al-qur’ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2010
- Zoerni, Mochtar. Ali Abd. Dan Barokat, Muhammad. *Minhâj al-‘Abidîn: Tangga Menuju Surga*, Cet. X; Bandung: Irsyad Baitu Salam IBS, 2008

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Akhmad Rijali Elmi
 Tempat,tanggal lahir : Murung Abuin, 12 Juli 1985
 Jenis Kelamin : Laki-Laki
 Alamat : Ponpes Tahfidz Al-Qur'an Jabal Husna
 Samarinda, Jl. Teuku Umar, Perum Bukit Indah
 Permai, Karang Asam, Kec Sei Kunjang, Kota
 Samarinda, Kalimantan Timur.
 Email : ahmadrijal0785gmail.com

Riwayat Pendidikan

1. 1991-1997: SDN Murung Abuin Paringin Kota Balangan.
2. 1997-2000: MTs Mu'awanah Baruh Bahinu Dalam Kota Balangan.
3. 2000-2003: MAS Darussalam Awaysan Kota Balangan
4. 2003-2008: S1 PBA STIQ Amuntai
5. 2011-2014: Magister Konsentrasi Al-Qur'an dan Hadits IIQ Jakarta

Riwayat Pekerjaan

1. 2015-sekarang Pengasuh Ponpes Tahfidz Al-Qur'an Jabal Husna Samarinda.
2. 2016-sekarang Dosen Tetap Non PNS UINSI Samarinda Kalimantan Timur.
3. 2016-2018 Staf Lembaga Penjamin Mutu UINSI Samarinda.

Riwayat Organisasi

1. 2016-2019, Wakil Ketua Rijalul Ansor PW NU Kaltim
2. 2016-2019, Sekretaris Lembaga Bahsul Masail Pengurus Cabang NU Kota Samarinda

TAFSIR ESOTERIK IMA

ORIGINALITY REPORT

30%

SIMILARITY INDEX

30%

PRIMARY SOURCES

4%

PUBLICATIONS

4%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	journal.uin-alauddin.ac.id	4%
2	ejournal.stitpn.ac.id	3%
3	repository.ptiq.ac.id	2%
4	iatbajgur.files.wordpress.com	2%
5	bumipannitakitta.blogspot.com	1%
6	123dok.com	1%
7	www.kuittho.edu.my	1%
8	ia600602.us.archive.org	1%
9	eprints.iain-surakarta.ac.id	1%
10	repository.iainbengkulu.ac.id	1%

