

# TA'WIL DALAM EPISTEMOLOGI ULŪM AL-QUR'ĀN IMĀM AL-GHAZĀLĪ

M. Muhsin\*

## Abstrak:

Karya Imam al-Ghazālī yang berjudul *Jawāhir al-Qur'ān*, *Fayṣal al-Tafrīqah* dan *Qanūn al-Ta'wīl* menjawab adanya dugaan absennya pemikiran al-Ghazālī di bidang 'Ulūm al-Qur'ān. Khusus dalam *Fayṣal al-Tafrīqah* dan *Qanūn al-Ta'wīl*, ia membahas teori dan kaidah ta'wil. Dalam konsepsi al-Ghazālī, bangunan dan struktur al-Qur'an terdiri dari ajaran kulit (*al-Ṣadf wa al-Qaṣr*), dan ajaran inti: rahasia (*Asrār wa al-Jawhār*). Demikian juga ilmu-ilmu al-Qur'an terdiri dari ilmu yang berkaitan dengan lapisan luar, ajaran kulit (*al-Qaṣr*); dan ilmu yang berkaitan dengan permata (ilmu *Jawhār*). Posisi al-Ghazālī sebagai seorang sufi acapkali menjadikan hati sebagai ukuran dalam melakukan ta'wil. Di sisi lain, dia menyatakan bahwa ukuran penta'wilan adalah akal. Jika mengacu pada yang pertama, maka ta'wil al-Ghazālī bercorak ta'wil batini; dan jika mengacu pada yang kedua ia bercorak ta'wil rasional. Bertolak pada latar belakang dan kegelisahan akademik tersebut, maka penelitian berfokus pada teori ta'wil al-Ghazālī. Penelitian ini menggunakan metode berfikir deduktif, dengan teori hermeneutika teoritis dan teori ta'wil. Hermeneutika teoritis dimaksudkan untuk "membaca" dan "mengungkap secara obyektif" pemikiran al-Ghazālī di bidang Ulūm al-Qur'ān, sedang alat yang akan digunakan untuk "menilai" teori ta'wil al-Ghazālī adalah teori ta'wil. Berangkat dari teori ta'wil al-Ghazālī yang bercorak rasional serta berada di bawah naungan teori keilmuannya yang bercorak sufistik, bisa dikatakan teori ta'wilnya merupakan teori ta'wil rasional batini. Itu terlihat dari prinsip ta'wilnya, yakni menjadikan akal sebagai pijakan penta'wilan; di sisi lain, pembagian al-Qur'an yang menjadi dua kategori: *ẓāhir* dan *batin*, baik pada sisi struktur ajarannya maupun sisi maknanya pada lafaz.

**Kata Kunci:** *ẓāhir* dan *batin*, rasional, batini, rasional batini.

---

\*Penulis adalah dosen tetap Jurusan Syari'an STAIN Ponorogo.

## PENDAHULUAN

Selama ini al-Ghazālī lebih dikenal sebagai kritikus filsafat dengan karyanya *Tahāfūt al-Falāsifah*; dan sebagai penghidup ilmu agama dengan karyanya *Ihyā' Ulūm al-Dīn*. Oleh karena itu, jarang sekali ada penelitian tentang pemikiran al-Ghazālī di bidang lain, seperti Ulūm al-Qur'ān. Namun beberapa karyanya seperti *Jawāhir al-Qur'ān*,<sup>1</sup> *Fayṣal al-Tafrīqah*<sup>2</sup> dan *Qanūn al-Ta'wīl*,<sup>3</sup> menjadi bukti bahwa al-Ghazālī memiliki perhatian yang besar juga di bidang Ulūm al-Qur'ān. Di dalam *Jawāhir al-Qur'ān*, ia membahas hakikat al-Qur'an dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya dan di dalam *Fayṣal al-Tafrīqah* serta *Qanūn al-Ta'wīl*, al-Ghazālī membahas teori dan kaidah ta'wil.

Ada kemungkinan konsep ta'wil yang ditawarkan al-Ghazālī berbeda dengan ulama yang lain. Kemungkinan perbedaan itu selain terletak pada konsepnya tentang hakikat al-Qur'an, juga terletak pada otoritas keilmuan yang dimiliki al-Ghazālī yang selama ini dikenal sebagai mistikus. Secara konseptual, kajian ta'wil al-Ghazālī bertolak pada pembagian lahir dan batin, baik berkaitan dengan dilalah lafziah dimensi kebahasaan al-Qur'an maupun berkaitan dengan konsep dan kandungan al-Qur'an.

Dalam konsepsi al-Ghazālī, bangunan dan struktur al-Qur'an terdiri dari ajaran kulit (*al-Qaṣr*), dan ajaran inti (*al-Jawhār*).<sup>4</sup> Pembagian bangunan dan struktur al-Qur'an ini tentu menuntut pula pembagian ilmu yang digunakan untuk mengetahui kedua dimensi al-Qur'an itu. Bangunan dan struktur ajaran kulit al-Qur'an bisa diketahui dengan menggunakan tafsir, sedang bangunan dan struktur ajaran inti al-Qur'an bisa diketahui dengan menggunakan ta'wil.

Kajian berikutnya muncul pertanyaan, apakah ukuran ta'wil yang ditawarkan al-Ghazālī adalah akal sebagaimana filsuf, atau hati sebagaimana pijakan tasawuf. Pertanyaan ini pantas diajukan, karena disebabkan di satu sisi al-Ghazālī berposisi sebagai sufi yang acapkali

<sup>1</sup>Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān wa Durārūh*, pentahqiq: Ridwan Jami' Ridwan, Muraja'ah: Thaha Abdur Rauf Said (Kairo: Dar al-Haram li al-Turats, 2004).

<sup>2</sup>Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah bayn al-Islām wa Zindīqah* (al-Thab'ah al-Qāhirah: 1907); lihat juga, "Faiṣal al-Tafrīqah bayna al-Islām wa Zindīqah", dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006).

<sup>3</sup>Al-Ghazālī, "Qanūn al-Ta'wīl", dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 579-585.

<sup>4</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. ke-5 (Beirut: Markaz al-Thaqafi- Dār al-Bayda'-al-Maghrib, 2000), 248.

menjadikan hati sebagai ukuran dan alat menemukan kebenaran,<sup>5</sup> di sisi lain dia menyatakan bahwa ukuran pena'wilan adalah akal.<sup>6</sup> Jika mengacu pada yang pertama, maka ta'wil al-Ghazālī bercorak ta'wil batini, sebaliknya jika mengacu pada yang kedua ia bercorak ta'wil rasional. Untuk mengetahui kepastian corak ta'wil itu, maka sesungguhnya sebuah penelitian, telah mengarah pada meneliti lebih mendalam tentang teori al-Ghazālī mengenai Ulūm al-Qur'an .

Bertolak pada latar belakang dan kegelisahan akademik di atas, maka yang menjadi fokus penelitian ini adalah teori ta'wil al-Ghazālī. Jika diajukan dalam bentuk pertanyaan, maka pertanyaan tersebut adalah: bagaimana teori interpretasi ta'wili al-Ghazālī terhadap al-Qur'an?

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsi, mengetahui dan menilai secara hermeneutis teori ta'wil al-Ghazālī. Apakah ta'wilnya bercorak rasional, bercorak batini atau perpaduan keduanya. Hasil penelitian ini diharapkan memberikan sumbangan pemikiran dalam bidang Ulūm al-Qur'an, terlebih khususnya tentang interpretasi ta'wili atas al-Qur'an. Temuan dari penelitian ini akan memudahkan para pemerhati pemikiran al-Ghazālī dalam memahami wacana (qur'ani) atau wacana tasawufnya secara obyektif. Sebab, pemikiran tasawuf al-Ghazālī selama ini acapkali dipahami secara sepotong-sepotong dan terlepas dari aspek metodologisnya. Fokus kajian penelitian ini adalah teori ta'wil al-Ghazālī.

Dalam penelitian ini, akan digunakan beberapa sumber data primer, yakni: *Mishkāt al-Anwār*, *Jawāhir al-Qur'an*, *Fayṣal al-Tafriqah*, dan *Qānūn al-Ta'wīl*, semuanya karya al-Ghazālī; dan sumber data sekunder, yakni: *Qanūn al-Ta'wīl*, karya Ibnu 'Arabī,<sup>7</sup> *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'an*, karya Imām al-Zarkazī,<sup>8</sup> *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*, karya Imām al-Suyūṭī,<sup>9</sup> dan *Mafhum al-Naṣ*, karya Naṣr Hamīd Abū

<sup>5</sup>Al-Ghazālī, "al-Munḍid min al-Ḍalāl", dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 537-564.

<sup>6</sup>Faṭīmah Ismā'il, *Qānūn al-Ta'wīl bayn al-Ghazālī wa Ibnu Rushd* (Kairo: Kulliyat li-al-Banāt, Jāmi'ah Ain al-Syam, tth), 20.

<sup>7</sup>Abū Bakar Ibnu 'Arabī, *Qanūn al-Ta'wīl*, pentahqiq Muhammad Sulayman (Beirut-Libanon: Dār al-Gharb al-Islami), 1990.

<sup>8</sup>Al-Zarkazi, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'an*, penta'liq: Muṣṭafā 'Abd al-Qādir Aṭā, (Beirut Libanon: Dār al-Fikr, 2004).

<sup>9</sup>Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*, pentahqiq: Abdurrahman Fahmi al-Zawawi (Dār al-Ghaddi al-Jadīd, 2006).

Zayd, dan karya-karya yang lainnya di bidang Ulūm al-Qur’ān dan di bidang ta’wil. Untuk selanjutnya dalam analisisnya akan digunakan metode berfikir deduktif, dengan teori hermeneutika teoritis dan teori ta’wil. Penggunaan teori hermeneutika teoritis dalam penelitian dimaksudkan untuk “membaca” dan “mengungkap secara obyektif” pemikiran al-Ghazālī di bidang Ulūm al-Qur’ān, khususnya mengenai teori ta’wilnya. Sedang alat yang hendak digunakan untuk “menilai” teori ta’wil al-Ghazālī adalah teori ta’wil.

Al-Ghazālī merupakan pemikir yang sangat kompleks yang bisa masuk ke dalam pelbagai disiplin keilmuan Islam. Dia bisa dikatakan sebagai ahli usul fiqh dengan karyanya, *al-Mushtasfā fī Uṣūl Fiqh*; ahli kalam dengan karyanya, *al-Faḍāih al-Tawhidiyah*; filsuf dengan karyanya, *Maqāsid Falāsifah* dan *Tahāfut al-Falāsifah*; ahli logika melalui karya besarnya, *Mi’yār al-Ilmi* dan *Mihakkun al-Nadr*; sebagai sufi dengan karyanya, *Mishkāt al-Anwār*; dan ahli Ulūm al-Qur’ān dengan karya kecilnya, *Jawāhir al-Qur’ān*. Maka untuk mengetahui teori ta’wil al-Ghazālī, dengan berpijak pada hermeneutika objektif, akan disusun logika penelitian yang melibatkan kajian atas biografi al-Ghazālī dengan kajian atas karya-karyanya di bidang Ulūm al-Qur’ān. Kajian terhadap berikutnya mengambil bentuk logika deduktif: dimulai dari umum menuju yang khusus. Yang umum berkaitan dengan teori al-Ghazālī tentang Ulūm al-Qur’ān, sedang yang khusus berkaitan dengan teori ta’wilnya. Khusus terhadap teori ta’wilnya akan dikaji dua hal: *pertama*, unsur-unsur ta’wilnya meliputi: penggagas, teks serta subyek (pembaca dan penerima); *kedua*, mekanisme ta’wilnya, yaitu bagaimana al-Ghazālī menerapkan unsur-unsur ta’wilnya dalam menggali pesan teks al-Qur’an.

## KEHIDUPAN AL-GHAZALI

Nama lengkap al-Ghazālī adalah Abū Hamīd Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī.<sup>10</sup> Ia dilahirkan pada tahun 450 H/1058 M di Thus wilayah Khurasan (Iran) dari keluarga yang sangat sederhana dan taat menjalankan agama, yang dikenal sebagai tokoh sufi berpengaruh. Ayah al-Ghazālī mempercayakannya untuk dibesarkan oleh seorang sufi yang saleh, yang mengajarkannya menulis dan mendidiknya sampai uang yang ditinggalkannya habis.<sup>11</sup>

<sup>10</sup>Sulayman Dunyā, *al-Haqīqah fī Naẓri al-Ghazālī* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, tt), 18.

<sup>11</sup>Abd al-Qayyum, *Letters of Al-Ghazālī*, terj. Haidar Bagir (Jakarta: Mizan, 1993), 2.

Al-Ghazālī mengawali pendidikan di Thus, dengan belajar al-Qur'an dan hadis, kemudian belajar fiqh kepada Aḥmad bin Muḥammad al-Ṭūsi. Menginjak umur 25 tahun, al-Ghazālī berguru kepada Alī Naṣr al-Ismā'īl, seorang ulama terkenal di Thusi. Pada tahun 473 H, ia pergi ke Naisabur untuk belajar kepada al-Juwaynī, darinya al-Ghazālī memperoleh ilmu kalam, dialektika, ilmu alam, filsafat dan logika.<sup>12</sup> al-Juwaynī kemudian meminta al-Ghazālī untuk mengajar di sana hingga dia meninggal dunia (478/1085). Selain itu, di Naisabur, al-Ghazālī juga belajar ilmu tasawuf dari al-Farmadhi. Di sana pula, dia mempelajari ajaran ta'limiyah syi'ah yang mengklaim diri sebagai pemilik otoritas atas kebenaran Tuhan. Ajaran ini merupakan ajaran fundamental shi'ah Ismailiyah yang sudah lama mereka anut, sebelum al-Ghazālī lahir.<sup>13</sup>

Dari Naisabur al-Ghazālī pergi ke Mu'askar sebuah kota yang indah bagi tempat tinggal keluarga Sultan Saljuk, terutama wazirnya yang sangat terkenal, yaitu Nizam al-Mulk. Selama enam tahun di kota itu al-Ghazālī menghabiskan waktunya dalam forum diskusi dan perdebatan ilmiah, tafakkur. Dia juga berhasil menulis karya mengenai ilmu kalam.<sup>14</sup>

Karena kehebatannya, Nizam al-Muluk mengangkat al-Ghazālī menjadi guru besar di bidang fiqh dan teologi sekaligus rektor Universitas Nizamiyah di Baghdad dalam usia yang relatif muda yaitu 34 tahun.<sup>15</sup> Al-Ghazālī menjadi pengajar dan rektor di Universitas tersebut selama kurang lebih 4,5 tahun. Pada fase ini dikenal dengan fase Baghdad di mana beliau banyak menghabiskan waktunya untuk belajar, menelaah buku-buku filsafat secara otodidak dan menulis buku.<sup>16</sup>

Selama waktu itu ia ditimpa keragu-raguan tentang kegunaan pekerjaannya, akhirnya ditinggalkannya pada tahun 484 H, untuk menuju Damsyik, selama kurang lebih dua tahun, kemudian

<sup>12</sup>Quasem, *The Ethics of*, 17.

<sup>13</sup>Osman Bakar, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Quthub al-Din Al-Syirazi*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997), 181-182; Mahfudz Masduki, *Spiritualitas dan Rasionalitas Al-Ghazālī* (Yogyakarta: TH Press, 2005), 13-16.

<sup>14</sup>Al-Ghazālī, *Al-Munqid min al-Dalāl* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 32.

<sup>15</sup>Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 80.

<sup>16</sup>D. B. MacDonald, *Development of Muslim Theology and Constitutional Theology* (New York: Charles Scribner's Son, 1903), 127.

mengembara lagi ke Palestina sampai kemudian menunaikan ibadah haji. Sekembalinya dari ibadah haji ia kembali ke Thus. Selama rentang waktu itulah ia mengarang buku yang kemudian terkenal sebagai *magnum opus*-nya, yaitu *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Karena desakan penguasa di masanya, Al-Ghazālī bersedia kembali mengajar di sekolah Nizamiah pada tahun 499 H.<sup>17</sup> akan tetapi hal ini hanya berlangsung selama dua tahun, untuk akhirnya ia kembali ke Thus di mana pada masa inilah, al-Ghazālī baru menemukan hakekat yang dicarinya, yaitu “Tariqah Sufi”,<sup>18</sup> jalan hidup abadi, kemudian ia mendirikan sebuah sekolah untuk para *fuqahā'* dan sebuah pondok untuk para *mutasawwifin*, dan di kota ini pula al-Ghazālī meninggal dunia pada tahun 505 H/1111 M.

## ULUM AL-QUR'AN DALAM BINGKAI EPISTEMOLOGI KEILMUAN ISLAM AL-GHAZĀLĪ

Dengan bertolak pada dualisme *ẓāhir* dan *bātin* dalam tradisi tasawuf ini, dalam studi *Ulūm al-Qur'ān* nya, al-Ghazālī juga membagi *al-Qur'ān* menjadi dua kategori: *ẓāhir* dan *bātin*. Dualisme *ẓāhir* dan *bātin* ini tidak hanya dari segi makna dan signifikansinya (dilalah-nya) sebagaimana umum dipegang kaum sufi, tetapi juga dari segi bangunan (*binā'*) ajarannya dan struktur (*tarkīb*) atau sistem teksnya.<sup>19</sup>

Kategori *ẓāhir* oleh al-Ghazālī dinilai sebagai ajaran lapisan luar (*ṣādf*) dan ajaran kulit (*Qaṣr*). Ajaran atau ilmu yang berkaitan dengan bidang ini dalam pandangan al-Ghazālī hanya dilihat dari segi kebahasaannya. Sedang kategori *bātin* merupakan bagian dalam yang penuh dengan rahasia-rahasia dan mutiara-mutiara *al-Qur'ān*. Bagian ini, menurut al-Ghazālī merupakan realitas sejati yang di-kandung naṣ.<sup>20</sup>

Sedangkan ilmu atau ajaran lapisan luar (*ṣādf*) dan ilmu atau ajaran kulit (*Qaṣr*) dari *al-Qur'ān* menurut al-Ghazālī terdiri dari lima bagian: *pertama*, ilmu makhārij al-Huruf. Ilmu ini berkaitan dengan metode membaca *al-Qur'ān*. *Kedua*, ilmu tentang bahasa *al-Qur'ān*. Ilmu ini membahas dimensi lafziyah *al-Qur'ān* dilihat dari

<sup>17</sup>A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992), 114.

<sup>18</sup>Heri Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam* (Jakarta: Hikmah, 2003), 164.

<sup>19</sup>Naṣr Hamīd Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāṣah fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. Ke-5 (Beirut: Markaz al-Thaqafi- Dār al-Bayda'-al-Maghrib, 2000), 248.

<sup>20</sup>Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 18; Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, 248.

berbagai sudutnya. Ilmu ini kemudian diikuti ilmu *i'rāb* al-Qur'an sebagai bagian ketiga.

Dari ilmu ketiga ini, lahirlah ilmu keempat, yakni *ilm qarā'at*. Selanjutnya, rentetan ilmu ini berakhir pada ilmu tafsir yang bersifat *zahiri* belaka.<sup>21</sup> Urutan-urutan ilmu lapisan luar dan kulit ini bersifat hirarkis, dimulai dari nilai paling rendah, yakni ilmu *makhārij hurūf* menuju nilai paling tinggi, yakni tafsir yang *zahir*.<sup>22</sup> Kendati demikian, al-Ghazālī tampaknya tetap memberi nilai rendah terhadap tafsir, yang merupakan kategori paling tinggi dalam wilayah ilmu lapisan luar dan kulit, sesuai dengan definisi yang diberikannya sebagai ilmu yang berkaitan dengan penggantian lafaz dengan bahasa lain.<sup>23</sup> Tafsir menurut al-Ghazālī hanya mampu mengungkap dimensi kulit luar dari al-Qur'an,<sup>24</sup> dan tidak mampu mengungkap rahasia-rahasia dan mutiara-mutiara ajaran inti al-Qur'an. Oleh karena itu pula, para ulama' tafsir oleh al-Ghazālī dimasukkan ke dalam kategori ulama' dunia.<sup>25</sup>

Lebih lanjut ilmu inti (*ilm al-lubāb*) yang dimiliki oleh al-Qur'an menurut al-Ghazālī terdiri dari dua bagian lagi, yakni ilmu inti yang tinggi (*al-Ṭabaqāt Ulyā*), dan yang rendah (*al-Ṭabaqāt al-Suflā*). Ilmu inti yang rendah ini menjadi "penyempurna" bagi ilmu inti yang tinggi.<sup>26</sup> Ilmu inti yang tinggi (*al-Ṭabaqāt Ulyā*) terdiri dari tiga unsur utama: Unsur *pertama*, adalah mengetahui Allah, unsur *kedua* adalah metode menempuh jalan menuju Allah sedang unsur *ketiga* adalah pemahaman terhadap kondisi ketika telah sampai ke tujuan.<sup>27</sup>

Klasifikasi ilmu kulit dan ilmu inti dalam studi *Ulūm al-Qur'an* sebagaimana ditawarkan al-Ghazālī ini cukup menarik, setidaknya sikapnya yang "menomorduakan" tafsir, yang oleh para ulama' justru ditempatkan sebagai ilmu alat paling otoritatif dalam studi al-Qur'an. Atas dasar itu, lalu muncul pertanyaan, bagaimana cara memahami ilmu-ilmu inti al-Qur'an? Di sinilah, al-Ghazālī menawarkan ta'wil,<sup>28</sup> sebagaimana akan dibahas selanjutnya.

<sup>21</sup> Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 18.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>23</sup> Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 18; Al-Ghazālī, "al-Iljam al-'Awām 'an ilm al-Kalām", dalam *Majmū'at Rasā'il al-Ghazālī*, 306; Al-Ghazālī, "al-Risalat al-Ladunniyah", dalam Al-Ghazālī, *Majmū'at Rasā'il Al-Ghazālī*, 228.

<sup>24</sup> Zayd, *Mafhūm al-Naş*, 248-249.

<sup>25</sup> Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 22; Zayd, *Mafhūm al-Naş*, 250.

<sup>26</sup> Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 20.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 15-16.

<sup>28</sup> Zayd, *Mafhūm al-Naş*, 269.

## TA'WIL MENURUT AL-GHAZĀLĪ: INTERPRETASI MENEMUKAN AJARAN INTI AL-QUR'AN

### 1. Pengertian Ta'wil

*Ta'wīl* dari segi bahasa berasal dari *Awwala*, bermakna kembali pada yang awal. Sedang dari segi istilah, *takwīl* berarti mengembalikan sesuatu kepada tujuannya semula. Atau memalingkan makna *ḥaqīqī* pada makna *majāzī*.<sup>29</sup> Kata ta'wil dalam al-Qur'an terungkap sebanyak tujuh belas kali, dengan demikian popularitas ta'wil dalam bahasa Arab pada masa turunnya al-Qur'an sangatlah besar.<sup>30</sup>

Dalam al-Qur'an, kata ta'wil digunakan untuk konteks yang bermacam-macam. Ada yang terkait dengan pembacaan terhadap mimpi, seperti yang dilakukan Yusuf; pembacaan terhadap peristiwa yang akan terjadi, seperti yang dilakukan oleh Hidhir<sup>31</sup> dan pembacaan terhadap bahasa (teks) terutama yang terkait dengan ayat-ayat *mutashabbih* dalam al-Qur'an.<sup>32</sup> Dari sekian bentuk penkta'wilan itu, yang populer di kalangan generasi pasca Nabi adalah bentuk ta'wil ketiga, yang lain hilang di telan zaman.

Ayat al-Qur'an yang menjadi landasan pembacaan ta'wil yang terfokus pada teks adalah QS. Ali Imran: 7. Ayat ini menyatakan dengan tegas bahwa al-Qur'an memuat dua kategori ayat; *muhkamāt* dan *mutashabbihāt*. Keduanya bukan dua hal yang terpisah apalagi bertentangan, melainkan saling berdialektika. Yang pertama diletakkan sebagai posisi inti, sedang yang kedua berada dalam posisi cabang yang acapkali dirujuk pada yang pertama.

Pada titik inilah lalu muncul persoalan. Apakah seseorang boleh melakukan pena'wilan terhadap ayat-ayat *mutashabbihāt* atau tidak. Jawaban atas pertanyaan itu berpulang pada pembacaan terhadap posisi huruf "wa" pada ayat 7, surat Ali Imran di atas, yang terletak antara potongan kalimat "*Dan tidak mengetahui ta'wilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya yang mengatakan kami meyakiniya berasal dari sisinya*". Sebagian pembaca berpendapat bahwa huruf "wa"

<sup>29</sup>Shālāh 'Abd al-Fatāh al-Khāmīdī, *al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fi al-Qur'ān* (Urdun: Dār al-Nafa' Islām, 1996), 29-30;

<sup>30</sup>Naṣr Hamīd Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl* (al-Thaqaf al-'Arabi: Beirut, 2000), 175.

<sup>31</sup>Zayd, *Mafhum al-Nas*, 226-227; Naṣr Hamīd Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 201.

<sup>32</sup>Naṣr Hamīd Abū Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Muktaẓilah* (Bandung: Mizan, 2003), 267.

sebagai huruf “*athaf*”, sehingga posisi antara unsur kata atau kalimat yang ada sesudahnya, yaitu “orang-orang yang mendalam ilmunya” sama dengan unsur kata yang ada sebelumnya, yaitu “Allah”. Ada pula yang berpendapat bahwa huruf “wa” sebagai huruf “permulaan” dalam struktur kalimat ayat di atas. Menurut pendapat ini, antara sebelum dan sesudah huruf “wa” posisinya berbeda satu sama lain.<sup>33</sup>

Implikasi lebih lanjut dari perdebatan itu terletak pada pemegang otoritas dalam memahami al-Qur'an. Oleh karena selama ini para pembela tafsir yang mampu menguasai pentas pemikiran Islam terutama dalam studi al-Qur'an, maka mereka mampu menyingkirkan para pembela ta'wil yang terutama dipegang para filsuf yang diwakili Ibnu Rushd dan sufi yang diwakili Al-Ghazālī, yang menjadi kajian utama penelitian.

Al-Ghazālī mencatat ada lima pandangan terhadap penggunaan ta'wil dalam studi al-Qur'an.<sup>34</sup> *Pertama*, ada seseorang yang hanya puas dengan melihat teks al-Qur'an semata, tanpa memberikan ruang bagi akal. Dia menolak ta'wil dan cukup menerima apa yang secara lahiriah dikatakan oleh al-Qur'an, baik secara global maupun terinci. *Kedua*, ada seseorang yang semata-mata menerima dan menggunakan akal, namun sama sekali tidak memperhatikan teks al-Qur'an. Kelompok ini akan menerima sesuatu yang datang dari al-Qur'an jika dapat diterima oleh akal. Saat itulah dia acapkali melakukan pena'wilan. *Ketiga*, ada seseorang atau kelompok yang menjadikan akal sebagai prinsip dasar. Mereka kemudian menolak teks yang tidak bisa diterima oleh akal melalui ta'wil. *Empat*, sebaliknya, ada seseorang atau kelompok yang menjadikan teks al-Qur'an sebagai prinsip dasar. Mereka membahas teks secara panjang lebar dari segi bahasanya. Kendati tidak menolak akal, dia sedikit sekali menggunakan akal. *Kelima*, adalah kelompok yang memadukan peran akal dan teks al-Qur'an. Keduanya merupakan sumber kebenaran; dan kedua sumber ini sama-sama dijadikan prinsip dasar dalam memahami al-Qur'an. Kelompok ini menolak adanya kontradiksi antara akal dan teks al-Qur'an. Bagi mereka keduanya adalah benar. Seseorang yang mendustakan akal sama saja dengan mendusta-

<sup>33</sup>Qaḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah* (Mesir (kairo): Wahbah Librari, tt.), 602.

<sup>34</sup>Al-Ghazālī, “Qānūn al-Takwīl”, dalam al-Ghazālī, *Majmū'at Rasā'il al-Ghazālī*, 580-582.

kan syari'at, sebab, dengan akallah syari'at agama mudah dipahami. Menurut al-Ghazālī, kelompok kelima adalah kelompok yang benar.<sup>35</sup>

Kemudian bagaimana teori ta'wil yang ditawarkan al-Ghazālī? Ketika menawarkan ta'wil, al-Ghazālī sebenarnya mengkritik tafsir. Ia mendefinisikan tafsir sebagai penggantian lafaz dengan lafaz yang berasal dari bahasa lain.<sup>36</sup> Dengan pengertian seperti itu, tafsir berarti bersifat lahiriah belaka. Karena itu, menurut al-Ghazālī, tafsir hanya mampu mengungkap ajaran kulit dari al-Qur'an.<sup>37</sup> Sementara itu, ta'wil menurutnya sebagai usaha menjelaskan makna al-Qur'an setelah terlebih dulu menghilangkan dimensi lahiriahnya.<sup>38</sup> Ta'wil yang dimaksud al-Ghazālī dalam hal ini mengacu pada pengungkapan makna batin al-Qur'an sebagai ajaran intinya.

Untuk membahas teori ta'wil al-Ghazālī, di bawah ini akan dibahas tiga unsure: *pertama*, unsur-unsur teori ta'wil al-Ghazālī; *kedua*, mekanisme interpretasi ta'wilnya, *ketiga*, wacana ta'wil qur'aninya.

## 2. Unsur-unsur Teori Ta'wil Al-Ghazālī

Secara hermeneutis, ada dua unsur utama dalam sebuah interpretasi terhadap teks, termasuk teks kitab suci seperti al-Qur'an. *Pertama*, harus ada subyek. Subyek ini terdiri dari dua unsur: pembaca dan penerima. Pembaca berposisi sebagai pihak yang aktif membaca dan mengungkap makna teks, sedang penerima adalah pihak yang secara pasif hanya berposisi sebagai penerima wacana yang berhasil digali pembaca.

Al-Ghazālī membagi manusia menjadi tiga tingkatan: masyarakat awam yang disebutnya sebagai ahli surga; masyarakat khusus yang disebutnya sebagai cendikiawan, dan kelompok masyarakat yang berada di anantara keduanya yang disebut ahli metode dialektika.<sup>39</sup> Dilihat dari

<sup>35</sup>Al-Ghazālī, "Qānūn al-Takwīl", dalam al-Ghazālī, *Majmu'at Rasā'il al-Ghazālī*, 582; 'Abdul Faṭāh al-Maghribī, "al-Ta'wīl Bayna al-Ash'ariyah wa Ibnu Rushd", dalam Muḥammad Atif al-Irāqī (*Ishārāt wa Taṣḍīr*) *Ibnu Rushd: Mufakkiran 'Arabīyyan wa Raydan li-al-Ittijah al-'Aqli*, 208.

<sup>36</sup>Al-Ghazālī, "al-Iljam al-'Awām 'an Ilmi al-Kalām", dalam *Majmu'ah Rasā'il al-Ghazālī*, 306.

<sup>37</sup>Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'an*, 18.

<sup>38</sup>Al-Ghazālī, "al-Iljam al-'Awām 'an ilmi al-Kalām", dalam *Majmu'at Rasā'il al-Ghazālī*, 307.

<sup>39</sup>Al-Ghazālī, "al-Qiṣṭās al-Mustaqīm", dalam *Majmu'at Rasā'il al-Ghazālī*, 202-206; Faṭīmah Ismā'il, *Qanūn al-Ta'wīl bayn al-Ghazālī wa Ibnu Rushd*, 25-27.

segi metode, kelompok masyarakat yang pertama menurut al-Ghazālī menggunakan metode retorika (*maw'izah hasanah*); kelompok kedua menggunakan demonstratif (*hikmah*); sedang kelompok ketiga menggunakan metode dialektika (*mujādilah*).<sup>40</sup>

Namun dari ketiga kategori masyarakat itu, dalam hubungan dengan interpretasi terhadap al-Qur'an, al-Ghazālī membaginya lebih sederhana lagi menjadi dua kategori: masyarakat yang berposisi sebagai penerima wacana qur'ani; dan masyarakat yang berposisi sebagai pembaca.<sup>41</sup> Masyarakat kategori pertama diwakili masyarakat awam yang hanya mampu menggunakan metode retorika, sedang masyarakat kategori kedua diwakili dua kategori masyarakat lainnya, yakni: masyarakat cendekiawan yang menggunakan metode demonstratif dan masyarakat tengah yang menggunakan metode dialektika.

Menurut al-Ghazālī yang boleh menerima wacana ta'wil adalah masyarakat kategori kedua. Tentu saja, pembaca atau pena'wil sejatinya memenuhi beberapa syarat agar dia boleh melakukan pena'wilan, seperti menguasai bahasa arab dan kaidah-kaidah dasarnya, menguasai kebiasaan masyarakat arab dalam penggunaan isti'arah, menguasai dan menggunakan syi'ir, dan terutama syi'ir jahiliyah.<sup>42</sup> Kendati penggunaan syi'ir jahiliyah itu mendapat tantangan keras dari sebagian pemikir modern seperti Thaha Husein.

Unsur *kedua* adalah adanya teks sebagai obyek bacaan. Dalam hal ini, teks terdiri dari tiga unsur utama: lafaz, makna dan referens. Secara singkat kedua unsur interpretasi ta'wili ini akan dibahas di bawah ini.

Secara hermeneutis sebenarnya terdapat tiga unsur yang saling terkait dalam hubungannya dengan teks, termasuk teks kitab suci seperti al-Qur'an: lafaz, makna dan referens. Ketiganya menjalin relasi yang erat. Relasi teks dan makna tidak akan sempurna tanpa melibatkan relasinya dengan referens, meskipun bisa saja ada kata dan makna tanpa memiliki referens. Sebaliknya, jika kita menganggap terdapat hubungan antara teks, makna dan referens, maka kata "Allah" adalah jenis teks atau kata yang mempunyai hubungan alamiah

<sup>40</sup> Al-Ghazālī, "al-Qisṭās al-Mustaqim", dalam *Majmu'at Rasā'il al-Ghazālī*, 181;

<sup>41</sup> Ismā'il, *Qanun al-Ta'wil*, 29.

<sup>42</sup> Al-Ghazālī, "Faysal al-Tafriqah", dalam *Majmu'at Rasā'il al-Ghazālī*, 248-249; al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyah", dalam *Majmu'at Rasā'il al-Ghazālī*, 228.

dengan referens yang diacunya. Konsep teks seperti ini menandakan adanya *wujūd* aktual di luar bahasa dan kesadaran manusia. Allah adalah *Wājib al-Wujūd*, yang mempunyai *wujūd* aktual di luar bahasa dan kesadaran manusia.<sup>43</sup>

Kondisi hermeneutis yang sama berlaku dalam teori interpretasi ta'wil Al-Ghazālī. Sebagaimana dibahas di atas, Al-Ghazālī membagi al-Qur'an menjadi dua kategori: *ẓāhir* dan *batin*, baik itu pada sisi struktur ajarannya maupun sisi maknanya pada lafaz. Dari segi struktur ajarannya, yang masuk ke dalam kategori makna *ẓāhir* adalah ajaran-ajaran al-Qur'an yang bersifat ilmu-ilmu lapisan (*ṣadf*) dan ilmu kulit (*qaṣr*), dan menurut al-Ghazālī ia terdiri dari lima bagian: ilmu makhārij al-huruf, ilmu tentang bahasa al-Qur'an, ilmu i'rāb al-Qur'an, ilmu qarā'at, dan ilmu tafsīr.<sup>44</sup> Sedang struktur batin adalah ajaran-ajaran inti (*ilmu al-lubab*) al-Qur'an.

Sejalan dengan dualisme makna lafaz ini, al-Ghazālī kemudian beralih pada konsep wujud, yang menurut hemat peneliti sebenarnya merupakan bahasan mengenai referens atau acuan dari lafaz dan makna al-Qur'an. Al-Ghazālī membagi wujud menjadi lima kategori:<sup>45</sup>

"Wujud pada dasarnya ada lima: pertama, *Wujūd Esensial (al-Wujūd al-Dhātī)* atau *wujūd ḥaqīqī*. Kedua, *Wujūd Indrawi (Wujūd al-Hisī)* adalah sesuatu yang menjelma di dalam penglihatan mata, sementara sesuatu itu tidak mempunyai *wujūd* di luar mata. Ketiga, *Wujūd Khayal (Wujūd Khayālī)*, yakni bentuk benda-benda indrawi ketika ia menghilang dari indra, misalnya bentuk *wujūd* gajah dan kuda di dalam khayal. Keempat, *Wujūd Rasional (wujūd al-'Aqlī)*, sesuatu itu mempunyai ruh, hakikat dan makna, dan akal hanya dapat menangkap maknanya tanpa menetapkan bentuknya di dalam khayal dan indra atau di luar keduanya, seperti "tangan" ketika yang dimaksud dari kata itu adalah kemampuan rasional. Kelima, *Wujūd imitatif (Wujūd Shibhī)*, sesuatu itu sendiri tidak ada, baik melalui bentuknya, hakikatnya, di luar, di dalam indra, dan di dalam khayal, dan tidak pula di dalam akal, namun, ada sesuatu lain yang menyerupai salah satu karakternya dan salah satu sifatnya.<sup>46</sup>

<sup>43</sup>Aksin Wijaya, *Kritik Atas Kritik Interpretasi al-Qur'an: Telaah Kritis Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushd*, Disertasi di UIN Sunan Kalijaga (belum diterbitkan), 214.

<sup>44</sup>Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'an*, 18.

<sup>45</sup>Al-Ghazālī, "Fayṣāl al-Tafīqah", dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imam al-Ghazālī*, 240-241.

<sup>46</sup>*Ibid.*, 241.

### 3. Mekanisme Interpretasi Ta'wili Menurut al-Ghazālī

Yang dimaksud pembahasan ini adalah bagaimana al-Ghazālī memperlakukan unsur-unsur ta'wil: *pembaca*, *penerima*, dan *teks*, dalam mengungkap makna yang dikandung al-Qur'an. Pena'wilan terhadap ayat-ayat yang boleh dita'wil harus melihat kondisi wujud yang menjadi acuannya. Itu disebabkan, al-Ghazālī memandang kelima kategori wujud di atas bersifat hierarkis, sehingga tidak ada alasan untuk mena'wil ayat-ayat al-Qur'an sebelum melalui penelitian atas tahapan-tahapan wujud. Ketika tidak ditemukan argumen yang mendukung untuk memaknai ayat-ayat al-Qur'an secara harfiah, dan setelah melalui penelitian atas tahapan-tahapan wujud tersebut, baru diperkenankan melakukan pena'wilan dengan catatan ayat-ayat tersebut berhubungan dengan *Wujūd* non-Esensial.

Jika “kategorisasi wujud” berfungsi menentukan “kategori ayat yang boleh dan tidak boleh dita'wil” sebagaimana dinyatakan di atas, maka “urutan wujud” berfungsi dalam menentukan “tahapan-tahapan” kapan seseorang boleh melakukan tindakan pena'wilan. Selain didasarkan pada kondisi wujud yang menjadi referens lafaz} dan makna, kaidah-kaidah dan mekanisme pena'wilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang ditawarkan al-Ghazālī juga didasarkan pada prinsip akal. Ketika akal melihat mustahil mengambil makna lahiriah suatu lafaz, maka saat itu, akal diperkenankan melakukan pena'wilan.<sup>47</sup> Sebaliknya, seorang *muawwil* tidak boleh melakukan pena'wilan terhadap ayat-ayat yang boleh dita'wil selama akal belum melihat mustahilnya lafaz itu dibawakan pada makna lahiriahnya. Ini membuktikan, teori ta'wil yang ditawarkan al-Ghazālī, tidak membuat bercorak mistis sebagaimana inti ajaran tasawuf. Dengan prinsip ta'wil yang mengacu pada prinsip akal, menunjukkan kuatnya sisi rasionalitas ta'wil yang ditawarkan al-Ghazālī. Bisa dikatakan, teori ta'wil yang digagas al-Ghazālī bercorak rasional.

### 4. Wacana Ta'wil dalam Bingkai Interpretasi Ta'wili al-Ghazālī

Sebenarnya, banyak sekali contoh ayat atau hadith yang berkaitan dengan “wujud perasaan” (*al-Wujūd al-Hissi*) yang perlu dita'wil. Namun, al-Ghazālī hanya memberikan dua contoh saja, salah satunya berkaitan dengan berita yang disampaikan Nabi tentang surga.

---

<sup>47</sup>*Ibid.*, 244.

Nabi bersabda: *'urīdat 'alayya al-jannah fi 'aradi hādha al-ḥā'it*. “Surga ditampakkan kepadaku, pada permukaan dinding ini”.<sup>48</sup>

Menurut al-Ghazālī, hadis ini harus dita'wil, karena menurut logika, seluruh benda jism tidak akan saling memasuki. Benda yang lebih kecil tidak mungkin memuat benda yang lebih besar. Lalu, bagaimana mungkin, surga yang luasnya tak terbatas, mampu ditempelkan pada dinding (ḥā'it) yang terbatas? Al-Ghazālī menilai hal itu tidak mungkin terjadi. Yang mungkin adalah gambaran surga yang terpatri di dalam perasaan. Jadi, bukan sesuatu yang mustahil kiranya, kita menyaksikan gambar suatu benda yang berukuran besar dalam sebuah media yang kecil, sebagaimana kita bisa melihat langit yang luas dan besar melalui media cermin yang kecil.

Sedang contoh ta'wil yang berkaitan dengan “wujud imajinatif” (al-Wujūd al-Khayālī) adalah sabda Nabi tentang pertemuannya dengan Yunus bin Matta. Rasulullah Saw. bersabda *“ka'annū anzuru ilā Yunus Ibni Mattā, 'alayhi 'abā'atāni qutwāniyyatāni, yuabbī wa tujibuhū al-jibāl. wa Allāhu Ta'ālā yaqūlu: labbayka yā Yunūs”*.<sup>49</sup>

Bagaimana mungkin Nabi Muhammad melihat Yunus bin Matta, padahal pada masa beliau, Yunus bin Matta telah tiada. Karena itulah, al-Ghazālī melakukan penta'wilan terhadap hadis ini. Menurutnya, ungkapan Nabi “seolah-olah saya melihat...” menunjukkan bahwa Muhammad tidak benar-benar melihat Yunus bin Matta, melainkan hanya “seolah-seolah melihatnya”. Ungkapan ini hanya berada dalam “hayal” Nabi mengenai Yunus bin Matta.<sup>50</sup>

Contoh yang berkaitan dengan “wujud rasional” adalah hadis nabi: *“ākhiru man yakhruju min al-nār yu'ū min al-janna'ī ashratu amthālī ḥadhihi al-dunyā”*. Artinya, orang yang terakhir kali keluar dari neraka, akan diberi dari surga sepuluh kali lipat dunia.”<sup>51</sup> Jika dilihat dari segi lahiriahnya, hadis ini menunjukkan bahwa “sepuluh kali lipat dunia” itu berkaitan dengan ukuran “panjangnya, lebarnya dan luasnya”. Ini adalah ukuran fisik yang bisa diindera dan diimajinasi. Menurut al-Ghazālī, seseorang yang mempunyai kemampuan mena'wil secara benar dan rasional akan berkata bahwa yang dimaksud hadis di atas

<sup>48</sup> Al-Ghazālī, “Fayṣal al-Ta'riqah”, dalam *Majmu'at Rasā'il al-Ghazālī*, 241.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 242.

adalah dalam arti perbedaan yang bersifat maknawi dan rasional, bukan perbedaan yang bersifat inderawi dan imajinatif.

Salah satu interpretasi ta'wil al-Ghazālī terhadap al-Qur'an ketika dia mena'wil ayat cahaya (nur). Di sini akan digambarkan sekilas mengenai pena'wilan al-Ghazālī terhadap ayat cahaya.<sup>52</sup>

Firman Allah dalam surat al-Nur: 35 "*Allah adalah Cahaya langit dan bumi*" dimaknai secara ta'wili oleh al-Ghazālī, sebagai istilah yang bersifat majazi, bukan hakiki. Karena itu, kata itu harus dita'wil, khususnya ketika hendak diberikan pada manusia khusus.<sup>53</sup> Dalam hubungannya dengan Allah, makna indrawi tentunya tidak cocok. Sebab, Allah yang biasa disebut sebagai cahaya di atas cahaya (nur alā nur) bukanlah dzat yang berbentuk fisik. Dia adalah Dzat yang supra natural, yang Maha Sempurna. Karena itu, maka ayat "Allah adalah cahaya langit dan bumi" tidak dalam pengertian Allah menyinari langit dan bumi sebagaimana matahari, melainkan secara maknawi. Langit dan bumi merupakan simbol kegelapan, sedang Tuhan merupakan simbol cahaya.<sup>54</sup> Cahaya Tuhan merupakan cahaya yang sebenarnya, sebab ia merupakan cahaya yang tidak saja ada karena dirinya, dan menerangi dirinya, tetapi juga menerangi selain dirinya.<sup>55</sup> Karena itu, sebagai pencipta keduanya, maka Tuhan menerangi keduanya. Seseorang yang hidup di bumi harus mengikuti ajaran Tuhan jika dia tidak mau tersesat hidup di bumi yang gelap. Maka di situlah, Islam menjadi cahaya bagi orang yang beriman.<sup>56</sup>

## 5. Kategori Ta'wil al-Ghazālī

Jika dilihat dari segi hermeneutika objektif yang menjadi kerangka teori penelitian ini, sekaligus tipologi pemikiran ta'wil yang mengacu pada kategori ta'wil rasional batini dan ta'wil rasional falsafi, model ta'wil al-Ghazālī bisa dilihat pada dua unsur: "subyek" dan sisi "bahasa" itu sendiri. Apakah seorang muawwil "subyek" akan menempatkan diri misalnya sebagai orang yang mengambil sisi "batin" bahasa, ataukah

<sup>52</sup>Pembahasan lengkap mengenai pemahaman al-Ghazālī terhadap ayat cahaya dapat dilihat al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār*, pentahkik: Ridwān Jāmi' Ridwān (Kairo: Dār al-Harām li al-Turāth), 2004.

<sup>53</sup>*Ibid.*, 33-35.

<sup>54</sup>*Ibid.*, 50.

<sup>55</sup>*Ibid.*, 37-38.

<sup>56</sup>Banyak ayat yang menunjuk pada istilah Nur dalam al-Qur'an seperti al-Tagh-Ghābūn: 8; al-Nisā': 147 dan sebagainya.

menempatkan diri sebagai orang yang mengambil sisi “rasional” bahasa. Kedua model ini berbeda dari segi pemaknaan, kendati tetap mengacu pada satu bahasa. Yang pertama, menjadikan bahasa sebagai “ pijakan ” dalam memahami, yang kedua menjadikan bahasa sebagai “jastifikasi” pemahamannya. Yang pertama mengambil pesan “rahasia” bahasa, yang kedua mengambil pesan “rasional” bahasa. Yang pertama biasanya dilakukan sufi, yang kedua biasanya dilakukan filsuf.<sup>57</sup>

Sementara itu, al-Ghazālī berpendapat bahwa dengan berpijak pada nash (teks), kita akan sampai pada dunia supra natural yang merupakan rahasia bahasa, dan itu hanya bisa dilakukan dengan melakukan *mi’rāj* ala sufi.<sup>58</sup> Apakah itu berarti, al-Ghazālī masuk ke dalam tipe muawwil sufi sehingga ta’wilnya bisa dikatakan ta’wil sufistik atau ta’wil batini?

Jika melihat karya al-Ghazālī di dalam *Jawāhir al-Qur’an* dan *Mishkāt Anwār*, yang menjadi objek penelitian ini, akan ditemukan fakta bahwa al-Ghazālī tidak hanya menggunakan model tasawuf untuk menemukan rahasia al-Qur’an, tetapi juga menggunakan model filsafat. Di satu sisi al-Ghazālī berposisi sebagai sufi yang acapkali menjadikan hati sebagai ukuran dan alat menemukan kebenaran,<sup>59</sup> dan di sisi lain dia juga mengambil posisi filsuf dengan menyatakan bahwa ukuran penta’wilan adalah akal,<sup>60</sup> kendati al-Ghazālī memberikan rambu-rambu tentang kategori teks serta subyek yang boleh dan tidak boleh dita’wil. Jika mengacu pada kerangka di atas, bisa dikatakan, al-Ghazālī menempatkan diri sebagai muawwil sufi sekaligus filsuf,<sup>61</sup> sehingga teori ta’wilnya bisa disebut sebagai ta’wil rasional-batini.

Indikasi model ta’wil rasional batini ini bisa dilihat dari pilihan yang dilakukan al-Ghazālī terhadap lima tipe muawwil yang dia singgung di dalam *Qanūn al-Ta’wīl*, yakni, *pertama*, muawwil yang hanya mengutamakan nash, *kedua*, yang hanya mengutamakan akal, *ketiga*, yang memadukan keduanya, yang dibagi lagi menjadi tiga: *pertama*, yang menjadikan akal sebagai sumber utama, *kedua*, yang

<sup>57</sup>Naṣr Hamīd Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Ta’wīl* (Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī: Beirut, 2000), 46-47.

<sup>58</sup>*Ibid.*, 46-47.

<sup>59</sup>Al-Ghazālī, “al-Munqidh min al-Dalāl”, dalam Majmū‘at Rasāil al-Imām Al-Ghazālī (Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 537-564.

<sup>60</sup>Ismāil, *Qanūn al-Ta’wīl*, 20.

<sup>61</sup>Anwār Za’bi, *Mas’alah wa Manhaj al-Baḥṭi ‘inda al-Ghazālī* (Damaskus-Suriyah: Dar al-Fikr, 2000), 299-300.

menjadikan teks sebagai sumber utama, *ketiga*, yang mendialokkan akal dan teks secara kreatif dan keduanya sama-sama sebagai dasar yang asal. Sebagaimana diakuinya sendiri bahwa al-Ghazālī mengambil posisi yang kelima, yang mendialokkan akal dan teks secara kreatif.<sup>62</sup>

## PENUTUP

Dari analisis di atas kini bisa disimpulkan bahwa teori interpretasi ta'wil al-Ghazālī bercorak rasional kendati teori itu berada dibawah naungan teori keilmuannya yang bercorak sufistik. Bisa dikatakan teori ta'wil rasional batini. Itu terlihat dari prinsip ta'wilnya, yakni menjadikan akal sebagai pijakan pena'wilan. Ayat-ayat atau hadits tertentu boleh dan tidak boleh dita'wil tergantung pada sejauh mana akal melihat mustahilnya pengambilan makna lahiriah suatu ayat atau hadis, khususnya yang berhubungan dengan wujud non-esensial.

Demikianlah hasil penelitian ini. Dengan hasil ini, diharapkan, para pemerhati pemikiran keislaman al-Ghazālī untuk mempertimbangkan kembali pandangannya mengenai pandangan al-Ghazālī dalam memahami al-Qur'an. Sebab, hasil penelitian ini membuktikan bahwa interpretasi yang dilakukan al-Ghazālī tidak selamanya bercorak sufistik sebagaimana dia dikenal selama ini, tetapi bercorak rasional.

---

<sup>62</sup>Al-Ghazālī, "Qānūn al-Ta'wīl", dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 579-585.

## DAFTAR PUSKATA

- Abū Zayd, Naṣr Ḥamīd. *Maḥmūm al-Naṣ: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. Ke-5, Beirut: Markaz al-Thaqafi- Dār al-Bayda'-al-Maghrib, 2000.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamīd. *Al-Khiṭāb wa al-Takwīl*. Markaz al-Thaqafi al-'Arabi: Beirut, 2000.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamīd. *Al-Qur'an, Hermeneutika, dan Kekuasaan*. Bandung: RQiS, 2003.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamīd. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Abū Ashiy, Muḥamad Sālim. *Maqālatāni fi al-Ta'wīl, Ma'ālim fi al-Minhāj wa Rashdun li-al-Inḥirāf*. Kairo: Dār al-Bashā'ir, 2003.
- Alī al-Fallaḥ, Abd Allah Muḥammad. *Naqd bayna al-Ghazālī wa Kant: Dirāsāt Tahliyah-Muqāranah*. Libanon. Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'ah li al-Dirāsāt wa al-Naz'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2003.
- Bakar, Osman. *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Quthub al-Din al-Syiraz*. terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997.
- Dunyā, Sulaymān. *al-Haqīqah fi Nazri al-Ghazālī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, Tt.
- Al-Ghazālī. *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruhū*. pentahqiq: Ridwan Jami' Ridwan, muraja'ahl: Thaha Abdur Rauf Said, Kairo: Dar al-Haram li al-Turats, 2004.
- Al-Ghazālī. *al-Muṣtashfā fi Ilmi al-Uṣūl*. pentaṣhi: Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Thāfi, Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-Iliyyah.
- Al-Ghazālī. "al-Qiṣṣasi al-Mustaqīm", dalam *Majmū'ah Rasāil al-Imam al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Ghazālī. "al-Madmūnu bihi 'alā Ghayri ahlihi", dalam *al-Ghazali. Majmū'ah Rasāil al-Imam Al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

- Al-Ghazālī. “al-Iljam al-‘Awām ‘an ilmi al-Kalam”, dalam al-Ghazali. *Majmū’ah Rasāil al-Imam Al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Ghazālī. “Miskāt al-Anwar”, dalam al-Ghazali. *Majmū’ah Rasāil al-Imam al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Ghazālī. *Miskāt al-Anwar*. pentahkik: Ridwān jāmi’ Ridwan, Kairo: Dār al-Harām li al-Turāth, 2004.
- Al-Ghazālī. “Fayṣāl al-Tafriqah Bayna al-Islam wa Zindiqaḥ”, dalam *Majmū’ah Rasāil al-Imam al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- al-Ghazālī. *Fayṣāl al-Tafriqah*. Sulaiman Dunya, Kairo: Dār Ihyā’i al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1961.
- Al-Ghazālī. “Qanūn al-Ta’wil”, dalam *Majmū’ah Rasāil al-Imam al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Ghazālī. *Fayṣāl al-Tafriqah bayna al-Islām wa Zindiqaḥ*. Al-thab’ah al-Qāhirah: 1907.
- Al-Ghazālī. “Faishal al-Tafriqah Bayna al-Islam wa Zindiqaḥ”, dalam *Majmū’ah Rasāil al-Imam al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Ghazālī. “Al-Munkid min al-Dalal”, dalam *Majmū’ah Rasāil al-Imam al-Ghazālī*. Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- al-Khāmidi, Shōlah Abdul Fatāh. *al-Tafsīr wa al-Ta’wīl fi al-Qur’an*. Urdun: Dār al-Nafa’ Islām, 1996.
- Al-Ghazālī. *Al-Munqid min al-Dalāl*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988.
- Al-Suyuti. *al-Itqān fi Ulūm al-Qur’ān*, pentahqiq: Abdurrahman Fahmi al-Zawawi, Dār al-Ghaddi al-Jadīd, 2006.
- Al-Zarkazi. *al-Burhān fi ulūm al-Qur’an*. penta’liq: Musthafa Abdul Qadir Atha, BeirutLiano: Dār al-Fikr, 2004.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992.

- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Ibnu Rushd, *Faṣl-Maqāl*. pentahkik: Abdul Wāhid al-Asrīn, pengantar Muhammad Ābid al-Jābirī, Cet. ke-3, Libanon, Beirut: Markaz Dirāsāt al-‘Arabiyyah, 2002.
- Ibnu Arabi, Abu Bakar. *Qanūn al-Ta’wil*. pentahqiq: Muhammad Sulayman, Beirut-Libanon: Dār al-Gharb al-Islami, 1990.
- Ismā’īl, Fāṭimah. *Qānūn al-Ta’wīl bayna al-Ghazālī wa Ibnu Rushd*. Kairo: Kulliyah al-Banāt Ainu al-Sham, t.th.
- Jabbar, Qādli Abdul, *Sharkh Uṣūl al-Khamsah*. Kairo: Wahbah Librari, t,t.
- Masduki, Mahfudz. *Spiritualitas dan Rasionalitas Al-Ghazali*. Yogyakarta: TH Press, 2005
- MacDonald, D.B. *Development of Muslim Theology and Constitutional Theology*. New York: Chareles Scrigner’s Son, 1903.
- Sucipto, Heri. *Ensiklopedi Tokoh Islam*. Jakarta: Hikmah, 2003.
- Wijaya, Aksin. *Kritik Atas Kritik Interpretasi al-Qur’an: Telaah Kritis Teori Interpretasi al-Qur’an Ibnu Rushd*. Disertasi di UIN Sunan Kalijaga (belum diterbitkan) 2008.