

KONSEP METODOLOGIS PENAFSIRAN AL-QUR'AN
"Kajian Metodologi Tafsir atas Konsep al-Ghazālī"

Moh. Ali Wasik
STIU Al-Mujtama' Pamekasan
e-mail: aliamt.ganteng@gmail.com

Abstrak:

Artikel ini menjelaskan Konsep Metodologis atas penafsiran al-Qur'an yang dibangun al-Ghazālī, Konsep Metodologis ini merupakan salah satu upaya dia dalam memproyeksikan peran dan nilai al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat, sehingga al-Qur'an benar-benar menempati posisinya sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran tertinggi. Al-Ghazālī memandang bahwa al-Qur'an memiliki dimensi penafsiran yang sangat luas, karenanya tidak bisa ditafsirkan hanya dalam satu aspek penafsiran saja. Penafsiran itu dapat dilakukan dari dimensi eksoterik (makna lahir) melalui pendekatan *bi al-riwāyah (ma'thūr)* dan *bi al-ra'y* (ijtihad-rasional) maupun dari dimensi esoterik (makna batin) melalui pendekatan *irfānī*, yaitu dengan menggunakan pendekatan psikognosis melalui intuisi (*kashf*).

Kata Kunci: Metodologi, Tafsir, al-Qur'an, al-Ghazālī

Abstract:

His article explains the methodological concept of the exegesis of al-Qur'an that is conceived by al-Ghazali. This methodological concept is one of his efforts in projecting the rule of al-Qur'an and its value in society, so that al-Qur'an could ve really as a source of the highest knowledge and truth. Al-Ghazali views thad al-Qur'an has so broad dimension of interpretation, therefore it cannot be interpreted only in one aspect of interpretation. The interpretatoin can be applied from exoteric dimension (external meaning) by narrative approach (ma'tusr) and rational approach (ijtihad-rational) and from esoteric dimension (internal meaning) by the way of 'Ifrani, that is, by using psychgnosis approach of intuition (kashf)

Keywords: methodological, exegesis of al-Qur'an, al-Ghazali.

Prolog

Dalam Islam, al-Qur'an menempati posisi sentral dalam dinamika pemikiran dan peradaban, sejarah Islam tidak dapat dilepaskan dari

keberadaan al-Qur'an. Namun demikian harus diakui bahwa kandungan al-Qur'an dominan dengan nilai global dan multi interpretatif sehingga ketika ajaran al-Qur'an hendak dipahami dan dikomunikasikan dengan kehidupan empirik manusia yang pluralistik, diperlukan keterlibatan pemikiran yang merupakan kreatifitas manusia dalam bentuk penafsiran. Perlunya pemahaman yang tepat terhadap al-Qur'an menjadikan kedudukan tafsir semakin penting, karena penafsiran merupakan cara memediasi kesenjangan antara perkembangan kehidupan yang progresif dengan teks al-Qur'an yang sudah baku.

Berkaitan dengan aktifitas menafsirkan dalam sejarah intelektual Islam, banyak ditemui para tokoh di bidang keahliannya masing-masing yang berusaha merumuskan apa dan bagaimana kondisi dan cara memahami secara akurat, tepat, layak dan benar. Berbagai teori, konsep dan disiplin keilmuan pun muncul khusus membahas masalah ini.¹ Lahirnya berbagai metode dan pendekatan tafsir itu lebih banyak disebabkan oleh tuntutan perkembangan masyarakat yang selalu dinamis.

Salah satu tokoh yang muncul dengan teori penafsiran dan metode pendekatan untuk memahami al-Qur'an adalah Abū Hamid al-Ghazālī. Meski ia merupakan tokoh pemikir produk abad pertengahan, namun buah pikirannya sampai saat ini masih hidup subur, bahkan tertancap kuat dalam masyarakat Sunni Muslim. Ia adalah seorang pemikir yang tidak saja mendalam, tapi juga sangat produktif dengan karya-karyanya yang meliputi bidang kalam, filsafat, tasawuf, fikih dan politik.

Dalam peta pemikiran Islam, al-Ghazālī adalah salah seorang yang dikenal ahli dalam bidang fikih, teologi, filsafat dan tasawuf.² Sebagai seorang teolog hampir semua ahli sepakat memasukkan al-Ghazālī ke dalam barisan para teolog pendukung Asy'ariyah, meskipun sebagian mereka memberikan penilaian khusus terhadap kerja al-Ghazālī sebagai teolog yang unik. Dalam bidang tasawuf, al-Ghazālī mendapat perhatian yang luar biasa dari berbagai ahli, mulai yang pro hingga yang kontra. Sedangkan ketokohnya dalam bidang tafsir belum banyak dikenal. Padahal ia telah memberikan kontribusi yang cukup besar dalam diskursus kajian Tafsir al-Qur'an. Ia mempunyai gagasan cerdas dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an.

¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an, tema-tema kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2011), 1.

² Cryl Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufran A. Mas'udi, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 106.

Riwayat hidup dan Karya Abū Hāmid al-Ghazālī

Al-Ghazālī yang bernama lengkap Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī lahir pada 450 H./1058 M, di Gazaleh, sebuah kota kecil dekat Ṭūs di Khurasan (Iran). Ia dikenal dengan sebutan al-Ghazālī yang dinisbatkan kepada ayahnya yang seorang pemintal wol (*al-ghazzāl*) yang saleh. Sedangkan pendapat lain menyatakan bahwa gelar tersebut dinisbatkan kepada salah satu kampung di Ṭūs yaitu Gazāleh.³ Sedangkan gelar al-Ṭūsī adalah penisbatan kepada tempat kelahirannya, kota Ṭūs, Khurasan.⁴

Al-Ghazālī berasal dari keluarga miskin. Kehidupannya yang sederhana mengantarkan sang ayah untuk menjalani kehidupan sufi. Ketika ajalnya mendekat, ia berwasiat kepada sahabat karibnya, seorang sufi, untuk memelihara dua orang puteranya yang masih kecil dengan sedikit bekal warisan yang ditinggalkannya. Sang sufi pun menerimanya.⁵

Pada masa berada dalam bimbingan sufi, sahabat ayahnya tersebut, al-Ghazālī mulai belajar menulis (*khat*). Selain itu, dia juga mempelajari *al-Qur'an* dan *ḥadīth*, mendengarkan kisah tentang para ahli hikmah dan menghafal puisi cinta mistis. Kemudian, setelah itu sang sufi menyerahkan al-Ghazālī dan saudaranya pada sebuah madrasah untuk belajar sekaligus untuk menyambung hidup mereka, dikarenakan sudah tidak mampu memberikan nafkah kepada keduanya. Di madrasah ini, al-Ghazālī secara formal mulai mempelajari *fiqh* Shāfi'ī dan teologi Ash'arī di bawah bimbingan seorang guru yang bernama Aḥmad ibn Muḥammad al-Rādzkānī al-Ṭūsī.⁶ Sebelum beranjak 15 tahun usianya (sekitar 465/1073), al-Ghazālī melanjutkan studinya ke Jurjān di Mazardāran, yang mempunyai madrasah lebih besar di bawah pimpinan seorang ulama bernama Abu Naṣr al-Isma'īlī. Di madrasah ini Al-Ghazālī menunjukkan keseriusannya dalam menuntut ilmu dengan mencatat semua pelajaran dari sang Guru.⁷ Tidak diketahui pasti berapa lama berada di madrasah ini, selanjutnya dia kembali ke Ṭūs.

Sekembalinya dari Jurjān, al-Ghazālī mengisi hari-harinya dengan mengkaji ulang pelajaran yang diperoleh dari madrasah Abu Naṣr al-Isma'īlī

³Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, (New York: Macmillan Publishing Co., 1967), 326.

⁴Kurdi, "Hermeneutika al-Quran Abu Hāmid al-Ghazālī" dalam *Hermeneutika al-Quran dan Hadith*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 22.

⁵Abdul Hafim Mahmūd, *Qadiyyāt al-Taṣawwuf*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 269.

⁶Abd al-Karīm al-Sam'ānī, *Al-Ansāb*, Juz 6 (Hyderabad: Maṭba'at Dāirat al-Ma'ārif al-Uthmāniyah, 1966), 29.

⁷Margareth Smith, *Al-Ghazālī-the Mystic*, (London: Luzac, 1944), 13.

di Jurjān, hal ini dilakukan kurang lebih tiga tahun, hingga dia benar-benar menguasai pelajaran-pelajaran tersebut. Selain itu, dalam tenggang waktu tersebut al-Ghazālī sempat juga berguru kepada seorang *shaikh ṣūfi* bernama Yūsuf al-Nassāj (w. 487 H.).⁸

Menjelang 20 tahun usianya (470 H./1077 M.), al-Ghazālī bersama beberapa orang rekannya berangkat ke Nīshāpūr untuk berguru kepada Imām al-Haramain, Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik al-Juwainī (w.478 H./1085 M.), Pimpinan Perguruan Tinggi Nizāmiyyah pada masa itu. Di tempat ini, al-Ghazālī menimba banyak ilmu. Dia mendalami bidang *fiqh* dan *ushul fiqh*. Selain itu, juga berkenalan dengan kajian teologi (*kalām*), logika (*mantiq*), dan filsafat (*falsafah*). Di bawah bimbingan al-Juwainī, kemampuan intelektual al-Ghazālī menjadi berkembang pesat. Kecerdasannya mendapat pengakuan dari gurunya sendiri. Oleh gurunya, dia digelari dengan : “*bahr mughriq*” (samudera yang menenggelamkan) dan diangkat menjadi asisten untuk mengajar adik-adik kelasnya. Di tempat ini pula, al-Ghazālī memulai kariernya sebagai pengarang dengan menulis beberapa karya tulis di bidang *fiqh* dan *ushul fiqh* dalam *madhhab* Shāfi'ī. Dia sempat menyelesaikan karya pertamanya yang berjudul, *Al-Mankhūl fī 'Ilm al-Uṣūl* (Ikhtisar Ilmu tentang Prinsip-prinsip). Bidang studi lain yang juga sempat digeluti al-Ghazālī selama berada di Nīshāpūr adalah sufisme. Dia mempelajari teori dan praktik ajarannya di bawah bimbingan Abū 'Alī al-Farmadhī al-Ṭhūsī (w. 477 H.).⁹

Di tengah kesuksesan al-Ghazālī sebagai mahasiswa di Nīshāpūr, pada tahun 477 H./1084 M. al-Farmadhī meninggal dunia, setahun kemudian disusul oleh imām al-Juwainī (w. 478 H./1085 M.). Kematian kedua guru kharismatik tersebut menjadi momen penting dari fase awal periode karir akademis al-Ghazālī. Karena peristiwa ini kemudian menjadi titik tolak independensi otoritasnya sebagai seorang sarjana.

Pada tahun 478 H, al-Ghazālī meninggalkan kota Nīshāpūr pergi menuju Mu'askar. Dia bermaksud ikut bergabung dengan para intelektual di sana dalam majelis seminar yang didirikan oleh Nizām al-Mulk, perdana menteri Dinasti Saljūq. Di tempat ini dia aktif terlibat dalam interaksi ilmiah bersama para ulama. Selama itu ilmunya makin mendalam, terutama di bidang *fiqh* dan *kalām*. Akhirnya, setelah melihat reputasi ilmiahnya yang cemerlang itu, Nizām al-Mulk mengangkat al-Ghazālī sebagai guru besar

⁸Ibid. 13-14.

⁹M. M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, Vol. 1(Pakistan: Royal Book Company, 1983), 583-584.

dan sekaligus memimpin perguruan al-Nizāmiyah di kota Baghdād pada tahun 484 H/1091 M.

Selama menjadi guru besar, al-Ghazālī memberi kuliah teologi dan *fiqh* dan di sela-sela kegiatan mengajarnya tersebut, al-Ghazālī juga mempelajari filsafat secara otodidak. Dalam waktu kurang dari dua tahun, dia sudah dapat menguasai segala aspek filsafat Yunani, terutama yang sudah diolah para filosof Islam, seperti al-Fārabī (w. 339 H.), Ibn Sīnā (w. 428 H.), Ibn Maskawayh (w. 431 H.) dan mereka yang tergabung dalam “*Ikhwān al-Ṣafā*”. Penguasaan al-Ghazālī terhadap filsafat ini dibuktikan dengan sebuah karyanya yang berjudul: *Maqāsid al-Falāsifah* (Tujuan-tujuan Para Filosof). Buku ini mendeskripsikan tiga pokok bahasan filsafat Yunani (logika, metafisika dan fisika) dengan bahasa yang mudah, sehingga menurut penilaian Sulaimān Dunyā, cocok bagi para pemula yang ingin mengkaji filsafat Yunani, karena susunannya yang sistematis dan bahasanya yang relatif mudah.¹⁰

Di puncak reputasinya, al-Ghazālī mengalami krisis spiritual, dia menyadari bahwa selama ini apa yang telah dicapai dan dilakukannya, tidaklah benar-benar ikhlas karena Allah. Oleh karenanya, ilmu pengetahuan dan aktivitas yang dia tekuni tidaklah berharga secara religius. Dalam kondisi krisis seperti ini, al-Ghazālī akhirnya memutuskan untuk mengundurkan diri dari jabatan *prestige*-nya. Keputusan al-Ghazālī meletakkan gelar guru besar, meninggalkan karier dan kesuksesan hidup, sangat mengejutkan publik pada masanya. Dia memilih jalur sufistik sebagai kehidupan baru (*ultimate goal*). Baginya, satu-satunya harapan untuk mencapai kepastian dan kenikmatan dalam kehidupan nanti hanya terletak pada jalan kaum Sufi.

Pada tahun (499 H./1106 M.), al-Ghazālī memutuskan kembali ke Nīshāpūr untuk mengajar lagi di Akademi Nizāmiyyah Nīshāpūr. Setelah tiga tahun dia terlibat dengan aktifitas pengajaran di kampus tersebut, untuk alasan yang tidak diketahui, al-Ghazālī meninggalkan kegiatannya di Nīshāpūr dan kembali ke Ṭūs kota kelahirannya. Di sini, dia menghabiskan sisa hidupnya dengan aktifitas sufistik sampai kemudian wafat dalam usia 53 tahun pada 14 Jumadil Akhīr 505 H./19 Desember 1111 M., setelah melalui “satu lingkaran kehidupan yang indah dan berakhir di tempat permulaannya.”¹¹

Setiap pemikir selalu dipengaruhi oleh situasi dan kondisi di mana dia berada. Baik situasi politik maupun iklim pemikiran dan religiusitas pada

¹⁰Sulaimān Dunyā, *Maqāshid al-Falāsifah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1960), 24.

¹¹Margaret Smith, *Al-Ghazālī...*, 35-36.

zamannya, senantiasa mewarnai pemikiran dari seorang tokoh. Realitas ini juga berlaku bagi al-Ghazālī. Situasi kultural dan struktural pada masanya berpengaruh besar pada perkembangan intelektual dan spiritualnya berikut pemikiran-pemikirannya.

Situasi politik dan sosial keagamaan yang kurang baik terjadi pada masa al-Ghazālī. Umat Islam terpecah ke dalam beberapa *madhhab fiqh* dan kalam, yang dengan sadar menanamkan fanatisme kelompok kepada pengikutnya. Penanaman fanatisme *madhhab* itu banyak melibatkan para ulama. Ini berkaitan dengan status ulama yang memiliki posisi tinggi dalam stratifikasi sosial, di bawah status para penguasa. Dengan peran ulama, penguasa dapat memperoleh legitimasi atas kekuasaannya di mata umat. Sebaliknya, dengan para penguasa, para ulama dapat memperoleh jabatan dan kemuliaan di samping kemewahan hidup.¹²

Kondisi sosial lain yang terjadi pada masa al-Ghazālī adalah adanya kelompok sufi yang hidup eksklusif di *zāwiyah* (asrama sufi) dengan kehidupannya yang khas. Mereka dipandang kelompok yang tidak menghiraukan dunia. Perbedaan persepsi terhadap ajaran agama yang dipengaruhi kultur dan unsur-unsur eksternal juga memberi pengaruh pada terjadinya konflik sosial di kalangan umat Islam pada masa al-Ghazālī. Di antara unsur kultural yang paling berpengaruh pada waktu itu adalah filsafat. Filsafat Yunani banyak diserap para teolog, filsafat India diadaptasi kaum sufi, dan filsafat Persia banyak mempengaruhi doktrin Ṣhī'ah dalam konsep *imāmah*. Tetapi yang lebih penting lagi, pada masa itu dalam mempropagandakan pahamnya, setiap aliran menggunakan filsafat – terutama logika- sebagai alatnya, sehingga semua intelektual harus mempelajari filsafat terlebih dahulu.¹³

Dalam situasi sosial keagamaan dan politik seperti itulah al-Ghazālī lahir dan berkembang menjadi seorang pemikir terkemuka dalam catatan sejarah. Banyak peristiwa dan pengalaman pribadi Al-Ghazālī yang mengakibatkan krisis kepribadiannya. Secara khusus, krisis ini berkaitan dengan krisis menetapkan hubungan yang tepat antara akal dan intuisi intelektual. Al-Ghazālī telah dibingungkan oleh pertentangan antara kehandalan akal sebagaimana dalam kasus *mutakallimūn* dan para filsuf, di satu pihak, dengan kehandalan Pengalaman spiritual sebagaimana kasus para sufi dan Batiniyah, di lain pihak.

Setelah mencapai tingkat spiritualisme yang tinggi, pada 1106 M timbul kesadaran baru untuk keluar dari *'uzlah* dan *zāwiyah*, karena

¹² Sulaiman Dunya, *al-Haqīqah fi Nazr al-Ghazālī*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971), 15.

¹³ Abd al-Karim Usman, *Sīrah al-Ghazālī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, t.t), 29.

terjadinya dekadensi moral-religius pada kaum Muslimin, bahkan sampai ke kalangan ulama sehingga diperlukan penanganan serius untuk mengobatinya. Pada 1110 M al-Ghazālī kembali ke Ṭūs. Di sana dia mendirikan sebuah madrasah bagi para pengkaji ilmu-ilmu keagamaan dan tempat *khalwat* para sufi di samping rumahnya. Di tempat itu pula, dia menghabiskan sisa umurnya sebagai pengajar agama dan guru sufi dan banyak mencurahkan diri pada pendalaman ilmu hadis hingga wafat pada 18 Desember 1111 M pada usia 53 tahun.¹⁴

Al-Ghazālī adalah salah seorang ulama yang sangat produktif dalam menuangkan pemikirannya dalam tulisan. Di antara karya-karya pemikirannya yang dikenal adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, *Shifā*, *al-Ghafil*, *Qanūn al-Ta'wīl*, *Jawāhir al-Qur'ān*, *Tahdhīb al-Uṣūl* dan *al-Maknūn fī 'ilm al-uṣul*, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, *Minhaj al-'Abidīn*, dan lain-lain. Karya-karya tersebut muncul dalam fase yang berbeda-beda, mulai dari awal perkembangan hingga pada kematangan intelektualnya.¹⁵

Gambaran umum Metodologi al-Ghazali dalam menafsirkan Al-Qur'an

Kajian al-Ghazālī atas al-Qur'an merupakan titik tolak pemahamannya terhadap berbagai cabang pengetahuan keislaman. Metodologi menafsirkan al-Qur'an yang dibangunnya merupakan upaya dalam “menghidupkan” (*ihyā'*) ilmu-ilmu keagamaan, di samping untuk memproyeksikan peran dan nilai al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat. Konsepsi al-Ghazālī tentang al-Qur'an berangkat dari dua pijakan dasar; sebagai seorang teolog Asy'ari dan sebagai sufi gnostik. Al-Ghazālī berusaha memahami al-Qur'an dari berbagai dimensinya sesuai dengan karakteristik ayat dan surat. Berikut ini beberapa pandangan keilmuan al-Ghazālī tentang al-Qur'an:

a. Klasifikasi keilmuan dan ayat-ayat dalam al-Qur'an

Al-Qur'an adalah mengandung segudang ilmu pengetahuan dan menjadi sumber dari segala ilmu yang berkembang dari zaman ke zaman. Dalam melakukan refleksi terhadap al-Qur'an akan melahirkan ilmu-ilmu yang tak terhingga, tidak terbatas dan tidak pernah habis. Ilmu pengetahuan yang tersimpan dalam al-Qur'an bisa dikaji oleh setiap pengkaji al-Qur'an dari setiap generasi. Al-Qur'an memuat petunjuk yang hanya mampu dijangkau oleh orang-orang yang memiliki

¹⁴Kurdi, *Hermeneutika al-Quran*., 7-8.

¹⁵*Ibid.*

kecerdasan khusus. Selain itu, ayat-ayat dari al-Qur'an juga memiliki makna yang sangat dalam, bagi yang akan memahaminya perlu metode dan pendekatan untuk menemukan makna-makna tersebut.¹⁶

Dalam memahami al-Qur'an, al-Gazāli memulai dengan memberikan klasifikasi aspek-aspek keilmuan dalam al-Qur'an. Pengklasifikasian ini memberikan pengaruh terhadap penafsiran terhadap al-Qur'an. Dalam aspek pesan dan tujuan al-Qur'an, al-Ghazāli mengklasifikasikan ilmu-ilmu al-Qur'an ke dalam dua kategori; ilmu literal-tekstual (*eksoterik*) dan ilmu isi atau ilmu yang dimunculkan dari balik tekstualnya (*esoterik*).

Ilmu dalam aspek pertama diperoleh berdasarkan fenomena al-Qur'an berupa huruf-huruf dan bunyi yang terdiri dari lima ilmu. *Pertama*, ilmu *makhārij al-hurūf* (fonologi); ilmu yang berkaitan dengan cara membaca teks. *Kedua*, ilmu bahasa al-Qur'an (filologi); ilmu yang mengkaji kata-kata dari segala aspeknya. *Ketiga*, ilmu *i'rāb al-Qur'ān*. Dari sini muncul ilmu yang *keempat*, yaitu ilmu *qirāat* dan berakhir pada ilmu tafsīr *zahir*.¹⁷

Adapun ilmu klasifikasi yang kedua yaitu ilmu isi (*esoterik*) dibagi dua; ilmu inti (tingkat atas) dan ilmu pelengkap (tingkat bawah). Ilmu inti yang merupakan esensi al-Qur'an meliputi tiga bagian; ilmu *ma'rifatullah* (tauhid), ilmu *ṭarīq al-sulūk ilā Allāh* (tasawuf), dan ilmu *ta'rīf al-Hāl 'ind al-Wuṣūl* (eskatologi). Sedangkan ilmu pelengkap (tingkat bawah) berada pada lapisan bawah dari ilmu isi al-Qur'an. Yang tergolong ke dalam kelompok ini adalah cerita-cerita (*qaṣaṣ*) al-Qur'an, ilmu kalam dan ilmu-ilmu tentang ketentuan muamalat, munakahat atau masalah jinayat (*fiqh*).¹⁸

Dari klasifikasi ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an, al-Ghazāli membagi ayat-ayat dan surat-surat al-Qur'an ke dalam enam kelompok,¹⁹ yaitu: (1) Ayat-ayat yang berkarakter tauhid (teologi), adalah ayat-ayat tentang hakikat Allah, zat maupun sifat-Nya. Ayat-ayat yang demikian harus dipahami secara hati-hati. (2) Ayat-ayat yang berkarakter tasawuf, ayat yang berbicara tentang alam, manusia dan pengabdianya kepada Tuhan, dalam hal ini, al-Gazāli menggunakan pendekatan kebahasaan disamping pendekatan naṣ(3) Ayat-ayat yang berkarakter eskatologis, dalam menafsirkan ayat-ayat

¹⁶ *Ibid*, 15.

¹⁷ al-Ghazāli, *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruhū*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 18.

¹⁸ Kurdi, "Hermeneutika al-Quran ..", 16-17.

¹⁹ *Ibid*, 18-20. Al-Ghazāli, *Jawāhir..*, 10-12.

yang demikian al-Gazāli menolak peranan akal atau proses takwil yang bersifat pilosofis ataupun sufistik (4) Ayat-ayat yang berkarakter historis, dengan tujuan memperoleh hikmah dari ayat-ayat dengan karakter demikian maka al-Gazāli menggunakan pendekatan filosofis ataupun pendekatan ilmiah (5) Ayat-ayat yang berkarakter kalam al-Gazāli menggunakan pendekatan tekstual dan kandungan dalam teks (6) Ayat-ayat yang berkarakter fiqh. Keenam kelompok ayat tersebut jika dirinci menjadi sepuluh kelompok, yaitu: (1) Penjelasan dzat Allah, (2) Penjelasan sifat-sifat Allah, (3) Penjelasan perbuatan-perbuatan Allah, (4) Penjelasan hari akhir (eskatologis), (5) Penjelasan jalan lurus (*al-sirāt al-mustaqīm*) melalui penyucian jiwa, (6) Penjelasan jalan lurus melalui penghiasan diri dengan akhlak baik, (7) Penjelasan kisah kekasih Allah, (8) Penjelasan kisah musuh Allah, (9) Penjelasan argumentasi Allah terhadap orang kafir, dan (10) Penjelasan ketentuan-ketentuan hukum.

b. Metodologi Penafsiran

Al-Qur'an adalah sumber kebenaran dalam berbagai hal. Maka al-Qur'an harus dipandang dari berbagai sisi, karena ia mempunyai banyak dimensi dan dapat dipahami melalui berbagai bidang. Karena itu pluralitas penafsiran terhadap al-Qur'an tidak dapat dihindari, selain bahwa adanya faktor latar belakang dan kebutuhan subjek yang menafsirkan dan kapasitas keilmuannya.²⁰

Paradigma kebenaran penafsiran oleh setiap kelompok telah terbangun sejak awal adanya penafsiran tersebut hingga saat sekarang ini. Hal tersebut adalah suatu hal yang lumrah hingga taraf menghegemoni para subjek penafsir. Dalam rentan masa yang cukup lama, paling tidak ada dua paradigma penafsiran yang telah terbangun dalam aspek sumber atau referensi penafsiran, yaitu tafsir dengan paradigma logika dan paradigma riwayat. Paradigma pertama mengabaikan sisi lahir ayat dan sumber-sumber yang diperoleh secara *naql*, sehingga penafsiran mereka tidak terkendalikan. Di lain pihak, paradigma penafsiran yang dibangun adalah sisi lahir dan sumber-sumber *naql* sehingga al-Qur'an nampak sebagai dogma-dogma hukum dan agama yang statis.

Konflik antara keduanya mencuat, bahkan sampai pada taraf saling mengkafirkan. Kondisi inilah yang memunculkan kritik al-Ghazālī atas metode tafsir yang berkembang pada masanya. Bagi al-Ghazālī,

²⁰Kurdi, "Hermeneutikaal-Quran ..., 22.

seseorang tidak boleh hanya berpegang pada satu kebenaran tunggal dalam tafsir al-Qur'an. Seperti golongan *zāhiriyah* dan kelompok *bāṭiniyah*, ataupun yang hanya berpegang pada kebenaran tafsir *bi al-riwāyah*.²¹

Para mufassir tradisional dalam mempertahankan tafsir *bi al-Ma'thūr* selalu merujuk kepada hadis *Man fassara al-Qur'ān bi ra'yihī fa al-yatabawwa' maq'adahū min al-nār*, "Barangsiapa yang menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'yu*-nya, maka hendaklah dia menempati tempat di neraka".²²

Hadis ini kerap kali dipahami bahwa al-Qur'an hanya boleh dipahami dengan periwayatan (*ma'thūr*). Menurut al-Ghazālī, pandangan tersebut akan berakibat fatal karena dalam realitas sejarah penerapan prinsip tersebut sangat sulit dipertahankan. Hadith tersebut bukan berarti melarang seseorang untuk menafsirkan al-Qur'an dengan akal pikiran (*ijtihad*). Adapun larangan tersebut, berpulang pada adanya kemungkinan eksploitasi pemaknaan al-Qur'an dengan pemaknaan yang sektarian untuk kepentingan teori-teori aliran teologis tertentu, serta kembali juga pada simbol dan isyarat multi interpretatif yang mana para penganutnya sebenarnya tidak percaya akan kesahihannya.²³ Dengan demikian, menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'yu* yang sah dan tidak semata-mata mengikuti hawa nafsu adalah sah-sah saja. Sebab dengan akal itulah –meski bukan satu-satunya- wahyu al-Qur'an dapat dipahami.

Sanggahan al-Ghazālī itu didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama*, bila tafsir harus diperoleh melalui periwayatan dari Nabi saw saja, maka akan didapati sebagian kecil saja dari ayat al-Qur'an. Para pendukung pendapat ini seharusnya menolak penafsiran Ibn Abbas, Ibn Mas'ud dan yang lainnya, karena sebagian ucapan itu termasuk penafsiran yang dengan *ra'yu* yang tidak pernah didengar dari Nabi. *Kedua*, para sahabat seringkali berbeda pendapat dalam menafsirkan sebagian ayat satu dengan yang lainnya, sehingga tidak logis jika semua penafsiran itu berasal dari Nabi. *Ketiga*, Nabi saw pernah berdoa untuk Ibn Abbas, agar ia diberi pemahaman dan pengetahuan tentang agama

²¹Ibid.

²²Dalam riwayat al-Turmudhī, redaksinya berbunyi, *man qāla fī al-Qur'ān bi ghairi 'ilmin fa al-yatabawwa' maq'adahū min al-nār*. Lihat al-Turmudhī, *Ṣaḥīḥ al-Turmudhī*, kitab "Tafsīr al-Qur'ān, hadis no. 2874 dalam CD Room, *Mausū'āt al-Hadīth: Kutub al-Tis'ah*, (Jeddah: Sakhr, 1995)

²³Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*, (Yogyakarta: elSaq Press, 2010), 239.

dan *ta'wil*.²⁴ Jika *ta'wil* dimaksudkan berasal dari Nabi sebagaimana *tanzil*, maka apa makna keistimewaan itu? *Kcempat*, di dalam al-Qur'an sendiri pemikiran (*istinbāt*) dipuji Allah (QS. al-Nisā' [4]:83). Maka setiap orang boleh mengambil ketetapan hukum (ijtihad) sesuai dengan kemampuan intelektualitasnya.²⁵

Menurut al-Ghazālī *Tafsīr bi al-Ma'thūr* bukan satu-satunya penafsiran yang sah, tetapi merupakan salah satu metode yang penting dalam memahami al-Qur'an, karena tafsir ini dapat dijadikan penjaga kekeliruan sebagaimana halnya kedudukan bahasa yang menjadi alat pemahaman.

Di lain pihak, para filsuf dan *mutakallim* cenderung menggunakan *ra'yu* dengan sangat bebas. Akibatnya, mereka seringkali mengabaikan sumber-sumber *naqli*. Sikap tersebut, menurut al-Ghazālī, telah membuka peluang bagi pemahaman yang bebas terhadap al-Qur'an, di samping subyektifitas pribadi.²⁶

Menurutnya pengertian *ra'y* pada hadis tersebut bukan dalam arti akal pikiran atau ijtihad, melainkan hawa nafsu yang menjadikan mufassir memaksakan pra konsepsinya untuk menafsirkan ayat sesuai dengan kepentingannya (*vested interest*) tanpa didasarkan metodologi yang jelas dan dapat diverifikasi kebenarannya secara metodologis. Menurutnya, tidak semua penafsiran *bi al-Ra'yi* dilarang. Yang tidak diperkenankan adalah *al-Ra'yu al-Fāsid* (pikiran yang rusak), yakni menafsirkan al-Qur'an berdasarkan hawa nafsu semata.²⁷ Karena itu, meski al-Ghazālī memberi peluang bagi setiap orang untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai kemampuannya, namun ia juga mensyaratkan beberapa hal bagi mufassir.

Dengan demikian, al-Ghazālī tampaknya berusaha untuk menggabungkan kedua metode tersebut dalam memahami al-Qur'an. Baginya, penafsiran al-Qur'an tidak cukup mengandalkan akal saja dan mengabaikan periwayatan atau sebaliknya. Masing-masing metode tersebut perlu mendapat tempat sesuai dengan porsi masing-masing. Sementara itu, ada juga kelompok yang berpandangan bahwa al-Qur'an hanya bisa dipahami dari sisi zahirnya. Metode eksoterik ini banyak dianut para fuqaha. Pandangan tersebut, menurut al-Ghazālī, terlalu

²⁴ al-Ghazālī, , *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 342-343

²⁵ Kurdi, "Hermeneutika al-Quran...", 23.

²⁶ *Ibid*, 22-23.

²⁷ al-Ghazālī, *Ihyā'...*, juz 1, 343.

sempit, padahal kemampuan orang dalam memahami al-Qur'an bertingkat-tingkat.²⁸

Di pihak lain, ada kelompok yang banyak menggunakan metode esoterik dalam menafsirkan al-Qur'an. Al-Ghazālī melukiskan mereka sebagai orang-orang yang “mengklaim diri sebagai satu-satunya pemilik *al-ta'limi* dan penerima hak istimewa pengetahuan yang diperoleh dari imam yang *ma'sūm*”.²⁹ Ia juga mengkritik para sufi dan Ikhwan al-Ṣafa yang cenderung menafsirkan al-Qur'an dengan metode esoterik saja dan mengabaikan makna lahiriahnya. Lewat penafsiran tersebut, kerap kali mereka membuat kekacauan, kegelisahan dan merusak iman serta intelektual umat Islam. Dampak inilah yang dikecam al-Ghazālī. Untuk itu, ia mengemukakan syarat lain bagi seorang mufassir, yaitu penafsirannya harus sesuai dengan makna lahiriah, tidak boleh menyimpang darinya karena penafsiran *ishārī-ṣūfī* hanya sebagai pelengkap dan kesempurnaan pemahaman atas al-Qur'an, bukan makna satu-satunya dan bukan makna independen.³⁰

Tawaran metodologi al-Ghazālī dalam menafsirkan al-Qur'an didasarkan pada pemahamannya atas tujuan dan maksud al-Qur'an dan perjalanannya yang panjang dalam mencari kebenaran hakiki. Metode penafsirannya merupakan salah satu upaya al-Ghazālī dalam memproyeksikan peran dan nilai al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat dalam rangka menempatkan al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran tertinggi. Oleh karena, ia berupaya melibatkan berbagai disiplin yang dimilikinya, baik sebagai filsuf, teolog, faqih maupun sufi.

Al-Ghazālī berupaya meramu berbagai metode yang berkembang ke dalam corak penafsirannya. Meski ia memberi tempat dan menekankan metode penafsiran rasional (*bi al-Ra'yi*), ia juga menekankan dan memperhatikan penafsiran secara riwayat (*bi al-Ma'thūr*). Demikian halnya, meski ia sangat mengedepankan penafsiran sisi batin (esoterik), dia tidak mengabaikan makna lahirnya (eksoterik).³¹ Integralisasi berbagai metode penafsiran tersebut disamping penekanan syarat dan prinsipnya adalah upayanya untuk membuka dinamisasi metode penafsiran yang prospektif, disamping mempertahankan otentisitas nilai al-Qur'an

²⁸ *Ibid*, 346.

²⁹ Al-Ghazālī, *Jawāhir...*, 13.

³⁰ *Ibid*.

³¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab...*, 238.

Epilog

Sosok dan pemikiran al-Ghazālī adalah dua bagian yang menarik untuk diperhatikan. Kiprahnya dalam memberikan sumbangsih pemikiran dalam berbagai aspek pembaharuan cukup signifikan. Untuk menangkap aspek-aspek itu, pertama kali dapat ditelusuri dari posisi al-Qur'an dalam pemikiran al-Ghazālī. Dalam membangun dan mengembangkan pembaruannya, Kitab Suci tersebut dijadikan sebagai rujukan utama.

Kritik ataupun konsep Metodologis atas penafsiran al-Qur'an yang dibangun al-Ghazālī merupakan salah satu upaya dia dalam memproyeksikan peran dan nilai al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat, sehingga al-Qur'an benar-benar menempati posisinya sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran tertinggi.

Al-Ghazālī memandang bahwa al-Qur'an memiliki dimensi penafsiran yang sangat luas, karenanya tidak bisa ditafsirkan hanya dalam satu aspek penafsiran saja. Penafsiran itu dapat dilakukan dari dimensi eksoterik (makna lahir) melalui pendekatan *bi al-riwāyah (ma'tsūr)* dan *bi al-ra'y* (ijtihad rasional) maupun dari dimensi esoterik (makna batin) melalui pendekatan *irfānī*, yaitu dengan menggunakan pendekatan psikognosis melalui intuisi (*kashf*).

Dalam upaya untuk mencapai penafsiran yang sesuai, ia menggabungkan keserasian makna lahir (eksoterik) dan makna batin (esoterik) serta penafsiran rasional (*bi al-Ra'yi*) yang memperhatikan periwayatan (*bi al-Ma'thūr*). Ia juga berusaha memahami al-Qur'an dari berbagai dimensinya sesuai dengan karakteristik ayat dan surat. Ia tidak hanya menggunakan satu metode dalam menafsirkan al-Qur'an, sehingga tampak bahwa al-Ghazālī adalah mufassir yang sintesis-kreatif. Sintesis, karena al-Ghazālī menggunakan dan meramu pelbagai metode penafsiran al-Qur'an yang muncul pada masanya.

Daftar Pustaka

- Dunya, Sulaiman. *al-Haqīqah fī Nazr al-Ghazālī*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 197.
- , *Maqāsid al-Falāsifah*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- Edward, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York: Macmillan Publishing Co., 1967.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an, tema-tema kontroversial*, Yogyakarta, eLSAQ Press, 2011.
- Ghazālī (al). *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruhū*, Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

- , *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, juz 1, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufrān A. Mas'udi, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Kurdi. "Hermeneutika al-Qur'an Abu Hāmid al-Ghazālī" dalam *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadith*, ed. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Mahmud, Abdul Halīm. *Qadiyyat al-Tashawwuf*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta; Bulan Bintang, 1978.
- Sam'ānī (al), Abd al-Karīm. *Al-Ansāb*, Juz 6. Hyderabad: Mathba'at Dāirat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, 1966.
- Sharif, M. M. (ed.). *History of Muslim Philosophy*, Vol. 1. Pakistan: Royal Book Company, 1983.
- Smith, Margareth. *Al-Ghazālī-the Mystic*, London: Luzac, 1944.
- Turmudhī (al), *Ṣaḥīh al-Turmudhi*. kitab "Tafsīr al-Qur'ān, dalam CD Room, *Mausū'at al-Hadīth: Kutub al-Tis'ah*, Jeddah: Sakhr, 1995
- Usman, Abd al-Karim, *Sirah al-Ghazālī*, Damaskus: Dār al-Fikr, t.t.