# BAB IV

# ANALISIS EPISTEMOLOGI TA'WĪL AL-GHAZĀLĪ DAN IBN 'ARABĪ

## A. Komparasi Epistemologi Tafsir al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī

Dalam epistemologi *ta'wīl* al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī terdapat sisi keserupaan dalam beberapa hal di antaranya :

1. Tidak mengingkari *ẓahir* ayat

Bagi al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadis) tidak hanya mengandung makna yang tersurat (*ẓahir*) tetapi juga memiliki makna yang tersirat (*baṭin*). Aspek lahir adalah bacaan sedang aspek *baṭin* adalah *ta'wīl*-nya.[1] Dalam konsep *ẓahir-baṭin* ini, keduanya bukanlah sesuatu yang saling bertentangan akan tetapi merupakan pasangan yang tidak dapat dipisahkan.[2] Dikotomis *ẓahir-baṭin* ini didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an di antaranya surat Luqman ayat 20:

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ

> Tidakkah kamu memperhatikan bahwa Allah telah menundukan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untuk (kepentingan) mu dan menyempurnakan nikmat-Nya untuk lahir dan *baṭin*. Tetapi di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan.[3]

---

[1]Abu Ḥamd Muhammad bin Muhammad Al-Ghazāli, *Mishkāt al-Anwār* (Kairo: Dar al-Qaumiyah, 1964), 73. Lihat juga, Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Vol. II (Kairo: Bulaq, 1967), 2.
[2]Khudari Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer,* (Jogjakarta: ar-Ruzz Media, 2013), 270.
[3]Depag, *al-Hikmah: Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit Dipenegoro, 2008), 213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Surat al-An'am ayat 120 :

وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ

Dan tinggalkanlah dosa yang terlihat ataupun yang tersembunyi. Sungguh orang-orang mengerjakan (perbuatan) dosa kelak akan diberi balasan seusai dengan apa yang mereka kerjakan.[4]

Dan surat al-Hadid ayat 3 yang sekaligus sebagai landasan metafisisnya:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dia-lah Yang Awal, Yang Akhir, Yang *Ẓahir* dan Yang *Baṭin*, dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.[5]

Selain ayat-ayat al-Qur'an di atas, pemahaman *ẓahir baṭin* juga berlandaskan pada hadis Nabi :

لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع

Dalam pandangan al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī, *ẓahir* dan *baṭin* dari teks keagamaan bukanlah dua hal yang kontradiktif. *Ẓahir* adalah sarana menuju *baṭin*. Ia adalah badan bagi ruh, ruh tanpa badan adalah benda mati. Sebagaimana yang dikatakan oleh Nasiruddin Khasru selaku figur yang paling intens dengan ranah pemikiran tasawuf: "Penafsiran teks secara literal adalah badan akidah. Sementara itu penafsiran yang lebih mendalam menempati posisi ruh. Badan manakah yang bisa hidup tanpa ada ruh?"[6]

---

[4]Ibid., 143.
[5]Ibid., 537.
[6]Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmy,* Terj. 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār. (Kairo: Maktabah al-Khānjā 1955), 203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Konsepsi ini jelas berbeda dengan kaum *baṭiniyah* yang menegasikan arti literal dari teks keagamaan. Dalam pandangan kaum *baṭiniyah* yang dikehandaki oleh Allah adalah makna *baṭin* dari ayat, bukan pengertian tekstualnya. Dengan kata lain, kaum *baṭiniyah* mengabaikan makna tekstual dari teks keagamaan dan menyakini yang benar dan dihendaki Allah adalah makna *baṭin* yang mereka temukan melalui *ta'wīl*. Hal ini bisa saja menjadikan kaum *baṭiniyah* cenderung mengabaikan perilaku *ẓahir* dari syariat-syariat Islam.[7] Argumentasi yang mereka gunakan adalah ayat al-Qur'an surat al-Ḥadīd ayat 13 :

فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ

> Lalu di antara mereka dipasang dinding (pemisah) yang berpintu. Di sebelah dalam ada rahmat dan di luarnya hanya ada azab.[8]

Hal ini bertolak belakang dengan pemahaman al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī yang tetap mengakui laku syariat yang merupakan *ẓahir* teks. Dalam *Ihya' Ulūm al-Dīn* al-Ghazālī memberikan keterangan bahwa orang yang yang mengaku telah sampai pada makna *baṭin* al-Qur'an tanpa memperdulikan hukum-hukum syariat yang tersurat dalam *ẓahir* teks, seperti orang yang telah mengaku masuk dalam ruangan rumah padahal belum melewati pintu.[9] Ibn 'Arabī sepaham dengan al-Ghazālī. Dalam perspektif Ibn 'Arabī syariat memiliki dua makna, makna umum dan makna teknis.

---

[7]Husayn al-Dhahāby, *al-Tafsīr wa al-Munfasirūn,* Vol II (t.t. : Maktabah Muṣ'ab bin 'Amr al-Islamiyah, 2004), 9.
[8]Depag, *al-Hikmah: Al-Qur'an dan Terjemahnya,* 539.
[9]Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazāli, *'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005), 344.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Makna umum syariat identik dengan jalan raya (makna harfiyah syariat) yakni agama yang diwahyukan sebagaimana yang terkandung al-Qur'an. Di dalamnya terkandung semua aspek agama bukan hanya fiqih (hukum yang terkodifikasi) yang merupakan makna teknis dari syariat. Tidak ada hakekat yang bertentangan dengan syariat. Ibn 'Arabī menolak jika ada yang berpendapat bahwa para pejalan spiritual tidak lagi butuh menaati syariat.[10]

Dilihat dari sudut pandang ideologi keagamaan, secara sepintas al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī sama-sama terpengaruh oleh madhab al-'Ash'ariyah yang menyakini bahwa teks keagamaan (al-Qur'an) adalah "sifat"dari zat Ketuhanan bukan sebagai perbuatan. Oleh karena itu merupakan keniscayaan adanya pemisah antara sifat qadim yang inheren dalam zat Tuhan dengan *tajalli* di dunia yang berupa teks al-Qur'an. Teks al-Qur'an yang dibaca merupakan "imitasi" dari sifat kalam Tuhan yang qadim. Sehingga bahasa dalam teks adalah kulit yang di dalamnya tersimpan kandungan yang imanen dan qadim.[11]

Persoalan seputar hakekat keabadian al-Qur'an dapat dianalisis menggunakan istilah kaum strukturalis mengenai *parole* dan *langue* dalam sebuah bahasa. Dalam pandangan strukturalisme, sebagaimana yang diungkapkan oleh Ferdinad de Saussure (1857-1913 M), *parole* (percakapan) adalah bahasa individual (*speech langue use*) dalam arti cara seseorang dalam menggunakan bahasa, sedang *langue* merupakanbaasa sejauh menjadi

---

[10]Haidar Bagir, *Semesta Cinta; Pengantar Kepada Pemikiran Ibn 'Arabī* (Jakarta: Mizan, 2015), 125.

[11]Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an,* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Amāh lī al-Kitāb, 1990), 277-280.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

milik bersama suatu sistem bahasa. Dengan kata lain, *langue* merupakan istrumen penyajian buah fikiran sedang *parole* adalah peristiwa atau buah pikiran yang akan disajikan oleh *langue*. Dengan ungkapan sederhana bisa dikatakan *langue* adalah lafal sedangkan *parole* adalah makna.[12]

Jika menggunakan terminologi di atas, maka dapat dikatakan bahwa al-Qur'an dapat dibedakan ke dalam *parole* (*kalam*) yaitu berupa inspirasi atau firman Tuhan dan *langue* (*lughat*) yaitu instrumen yang digunakan Tuhan untuk mengkomunikasikan firman-firman-Nya, yang berupa bahasa Arab. Dalam menyikapi hubungan antara *parole* dan *langue* tersebut, epistemologi tafsir sufi berpendapat bahwa antara *parole* dan *langue* terdapat satu kesatuan. Dalam epistemologi ini al-Qur'an diyakini sepenuhnya berasal dari Allah dan bersifat Qadīm.[13]

Antara *parole* (makna) dan *langue* (lafal) memiliki hubungan yang subtansial sehingga keduanya memiliki keterkaitan yang tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu langkah penting dalam penafsiran al-Qur'an adalah dengan memahami teksnya terlebih dahulu. Dengan bekal pengetahuan kebahasaan ini penafsir/sufi dapat memahami makna yang dikandung oleh teks.[14]

Dualisme teks keagamaan ini ditinjau dari perspektif filasafat mirip dengan pemikiran filsafat plato yang mengajukan gagasan dualisme, yaitu

---

[12]Ilyas Supena, "Epistemologi Tafsir (Relasi *Signified* dan *Signifier* dalam Penafsiran Teks al-Qur'an)", *Teologia,* Vol. XIX, No. 1 (Januari, 2008), 42.
[13]Ibid., 43.
[14]Ibid., 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dunia idea (nyata) dan dunia non-idea (tidak nyata).[15] Idea adalah tujuan akhir dari segala wujud indrawi. Meskipun al-Ghazālī secara ekplisit tidak menjelaskan akar pemikirannya tersebut berasal dari plato, namun al-Ghazālī menyebutkan bahwa yang paling banyak mempengaruhi pemikiran filosofisnya adalah Ibn Sina dan al-Farabi.[16] Sedang al-Farabi merupakan filsuf Muslim yang terpengaruh oleh gagasan dualisme Plato dan diklaim sebagai pendiri neo-platonisme Arab[17] Gagasan dualisme ini dalam perspektif al-Farabi disebut dengan istilah *al-mawjūdāt al-rūḥiyyah* (wujud spiritual) dan *al-mawjūdāt al-mādiyah* (wujud-wujud material).[18]

Sebagaimana al-Ghazālī, Ibn 'Arabī juga terpengaruh pemikiran filsafat neo-platonisme.[19] Ignaz bahkan men-generalisir bahwa pandangan sufi tentang al-Qur'an berasal dari filsafat neo-platonisme dan helenisme. Ignaz menyatakan bahwa memahami al-Qur'an dengan pendekatan *ta'wīl*

---

[15]Nasirudin Khasru memberikan pendapat bahwa kalau diteliti asal usul dari lahirnya kemungkinan penafsiran melalui simbol dan isyarat (dualisme lahir-*baṭin*) maka pada akhirnya akan bersinggungan dengan lembaran-lembaran ketuhanan Plato dan aliran idealismenya. Hal ini karena alam semesta yang terpampang dengan fenomena-fenomena tertentu, apabila wujud nyatanya merupakan kepanjangan dari akal universal, maka intisari perumpaan tersebut juga dapat diterapkan pada lafal yang tersurat sebagai alam semesta yang tampak. Kemudian aspek lafziah ini menjadi multi interpretatif, sementara hakikat terletak di alam idea yang lafal-lafalnya dianggap sebagai korpus yang mewadai. Lihat Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmy,* 204.

[16]Abu Hamd Muhammad bin Muhammad Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966), 20. Meski kemudian al-Ghazālī mengklaim bahwa pemikiran kedua filsuf Islam ini dibagi menjadi tiga bagian yakni, yang wajib dikafirkan, wajid dibid'ahkan dan bagian yang tidak wajib diingkari sama sekali. Lihat, Abu Hamd Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *al-Munqiẓ min al-Ḍalāl* (Beirut: Maktabah al-Sa'biyyah, t.t. ), 45-46.

[17]Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman; Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2004), 215.

[18]A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer,* 144.

[19]Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmy*, 279. Tokoh pendiri aliran pneo-platonisme adalah plotinus, ia dilahirkan di Lykopolis, mesir pada tahun 205. Ia banyak terpengaruh oleh filsafat plato. Di antara paham filsafatnya adalah dunia bukanlah tujuan, ia hanyalah alat untuk mencapai persatuan dengan Tuhan. Lihat Poedjawijayatna, *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat* (Jakarta: P.T. pembangunan, 1980), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan upaya kaum sufi ekstrim dalam upaya mengkompromikan antara teks suci dengan pemikiran-pemikiran yang baru. Al-Qur'an tidak hanya mengespreksikan maksudnya dalam redaksi tekstual lafalnya, tetapi di balik petunjuk lafal terpendam ide-ide yang lebih mendalam. Makna hakiki turunnya Tuhan (*al-Tanzih al-ilāhy*) tidak berhenti pada apa yang terbentang dalam redaksional teks.[20]

Dalam konsepsi *ta'wīl* al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī terlihat bahwa teks menjadi simbol untuk makna yang lebih jauh bagi teks. Simbol sebagaimana yang diungkapkan oleh Paul Ricour adalah "*all expression double meaning*", yang di dalamnya terdapat makna pertama yang menunjuk ke balik dirinya menuju ke makna kedua yang tidak pernah disampaikan secara langsung. Makna kedua yang tidak disampaikan secara langsung inilah yang disimbolkan.[21] Pada akhirnya teks menjadi sesuatu yang misterius yang perlu ditelaah makna-makna yang dikandungnya secara lebih dalam.

2. Mengakui Penafsiran yang bersumber dari intuisi

Dalam upaya pena'wilan al-Qur'an al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī membenarkan sumber pengetahuan intuitif. Metode ini mendasarkan pada pengalaman intuitif individual, yang tidak diupayakan melalui pemikiran diskursif. Asumsinya adalah pengetahuan intuitif akan mampu menyerap secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya bisa

[20]Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmy* ,255.
[21]Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermenutika Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2011), 97-98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditangkap secara fragmental. Metode ini ingin menjembatani ketegangan klasik antara filsafat dan ortodoksi.[22]

Metode intuitif menganggap bahasa hanya sebagai pengantar bagi pemahaman. Dalam metode ini, pengetahuan adalah sebuah bentuk perasaan individu, sehingga metode ini kerap mengkomunikasikan teori-teorinya dengan metafora dan perumpaan ketimbang melalui mekanisme linguistik yang pasti. Teori-teorinya bisa diaplikasikan dalam bentuk puisi dan kisah ketimbang dalam eksposisi yang jujur.[23]

Hal ini dapat dilihat dalam *Jawāhir al-Qur'ān* bagaimana al-Ghazālī menggunakan metafora dalam menggambarkan kandungan al-Qur'an. Dalam pandangan al-Ghazālī al-Qur'an adalah lautan luas yang di dalamnya terkandung permata dan mutiara. Oleh karena itu hanya orang-orang yang mau menyelam (menjalani suluk) yang dapat memperolehnya. Di antara metafor yang digunakan al-Ghazālī dalam mengunngkapkan kandungan al-Qur'an adalah *al-kibrīt al-aḥmar* (belerang merah), *al-yāqūt, durar* (mutiara), *zabarjud* (batu permata), *anbar* (minyak wangi), *al-'ūd* (kayu gaharu), *al-tiryāq* (obat penawar racun) dan misik. Semua istilah tersebut digunakan secara non-alegoris atau metaforis.[24]

---

[22]Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman;* 244.
[23]Ibid.
[24]Abū Ḥāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, (Bairut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1990), 57-59. *Al-Kibrīt al-aḥmar* adalah pengetahuan tentang Allah dan dari sini muncul *al-yāqūt al-aḥmar* yang mengisyaratkan pada ilmu zat, *al-yāqūt al-akhab* yang menunjuk pada ilmu sifat, *al-yāqūt al-aṣfar* pada ilmu perbuatan maka bagian kedua dari ilmu al-Qur'an adalah mengenal terhadap cara berjalan menuju Allah *Ta'ala*, yang di isyaratkan dengan *al-dur al-azhar*. Bagian ketiga yang khusus berkenaan dengan pengenalan tentang kondisi diisyaratkan dengan sebutan *al-zamrud akhdar*. Jika ketiga ilmu ini merupakan ilmu-ilmu prinsip maka wajar apabila *al-kībrīt al-aḥmar, a;-yāqūt, durar,* dan *zabarjud* berada dalam dasar lautan al-Qur'an tanpa pantai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn ‘Arabī tidak jauh berbeda dengan al-Ghazālī dalam menjelaskan makna intuitif yang ia dapatkan. Haidar bagir menyebut penggunaan bahasa Ibn ‘Arabī dengan *language game* (permainan bahasa). Sehingga orang akan tersesat jalan jika membaca Ibn ‘Arabī tidak berangkat dari pemahaman *language game* ini. Bahasa yang digunakan Ibn ‘Arabī bersifat analogis. Analogi berupaya memperkenalkan gagasan tentang kata yang memiliki dua jenis makna. Pertama univok (*mushtarak al-ma’na*) dimana satu kata memiliki makna yang seragam dan identik kapanpun dan dimanapun. Kedua equivok (*mushtarak al-lafẓ*) yakni sebuah kata bisa memiliki makna yang berbeda dalam konteks yang berbeda. Kata yang equivokal tidak sama dengan homonimi. Dalam homonimi, satu kata yang sama dapat memiliki makna yang sama sekali tidak ada hubungannya. Misal kata “bisa” yang dapat berarti mampu atau racun ular. Kata yang bersifat equivok memiliki makna yang sama sekaligus berbeda, seperti kata wujud ketika dilekatkan kepada Tuhan dan manusia, keduanya sama-sama memiliki arti keberadaan. Tapi keberadaan Tuhan dan manusia tidak sama.[25]

Menurut ‘Abid al-Jabiri ada tiga cara pengungkapan pengetahuan intuitif (pengalaman spiritual). Pertama menggunakan *i’tibār* atau *qiyas ‘irfāni*, yaitu analogi pengetahuan spiritual dengan pengetahuan lahir atau analogi makna *baṭin* yang ditangkap melalui *kashf* kepada makna lahir yang

---

atau daratan. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’an,* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Amāh lī al-Kitāb, 1990), 316.

[25]Haidar Bagir, *Semesta Cinta; Pengantar Kepada Pemikiran Ibn ‘Arabī*, 140-141.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ada pada teks. Contoh *qiyas* yang dilakukan oleh al-Qushairi atas surat ar-Rahman ayat 19-22 :

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢١﴾ يَخْرُجُ مِنْهُمَا

اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾

> Dia membiarkan dua lautan mengalir (kemudian) keduanya bertemu (19). Di antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing (20). Maka nikmat Tuham-mu yang mana yang kamu dustakan (21). Dari keduanya keluar mutiara dan marjan.[26]

Menurutnya dalam hati ini ada dua lautan yaitu *khauf* (takut) dan *raja'* (harapan), dari sana keluar mutiara dan marjan, yaitu *aḥwāl al-ṣūfiyyah* dan *laṭāif al-mutawāliyah*. Di antaranya ada batasan yang tidak terlampaui, yaitu pengawasan Tuhan atas ini dan itu.[27] Artinya, pengalaman *raja'* dan *khauf* dinisbatkan kepada *bahrain* sedang *aḥwāl* dan *laṭāif* dinisbatkan kepada mutiara dan marjan.[28]

Kedua dengan menggunakan simbol-simbol. Menurut al-Ghazālī pengungkapan pengetahuan *'irfān* dengan simbol-simbol ini dilakukan berdasarkan adanya kesulitan menjelaskan pengalaman spiritual kepada orang lain yang belum tentu ada padanannya dalam dunia empirik.

---

[26]Depag, *al-Hikmah: Al-Qur'an dan Terjemahnya,* 532.

[27]'Abd al-Karīm bin Hawāzin Al-Qusayri, *Laṭāif al-Ishārāt*, Vol. III (Kairo: al-Haiahal al-Miṣriyyah, 1981), 507.

[28]Qiyas *'irfāni* tidak sama dengan qiyas *bayāni* atau silogisme. Qiyas *'irfāni* berusaha menyesuaikan pengalaman atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* dengan teks, sehingga yang terjadi adalah *qiyās al-ghāib 'alā al-syāhid* bukan *qiyās al-far' 'alā al-aṣl* sebagaimana dalam fiqh. Qiyas *'irfāni* tidak memerlukan persyaratan *illat* atau pertalian lafal dan makna (*qarīnah lafẓdiyah 'an ma'nawiyah*) sebagaimana dalam qiyas *bayāni*, tetapi berpedoman pada isyarat (petunjuk *baṭin*). A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer,* 267.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurutnya, pengelaman spiritual sufisme sangat dalam rumit sehingga kata-kata yang berusaha menjelaskannya pasti akan salah dan tidak tepat. Selain itu, pengetahuan *'irfāni* sebenarnya adalah pengetahuan yang spesial dan tertutup dan tidak boleh disampaikan kepada khalayak ramai sebagaimana pengetahuan muamalah dan syariat, ia hanya diperuntukan kalangan khusus saja yang telah mengenal Tuhan dan telah disingkapkan rahasia-rahasia ketuhanan.[29]

Ketiga, diungkapkan dengan *shaṭahāt* merupakan ungakapan lisan tentang perasaan *(al-wijdān*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan *Subhāna anā* (Maha Suci aku) dari Abu Yazid al-Bustami, *Anā al-Haqq* (Akulah Tuhan) dari al-Hajjaj. Berbeda dengan *qiyas 'irfāni* yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *shaṭahāt* sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. Ungkapan-ungkapan seperti itu keluar saat seseorang mengalami suatu pengelaman intuitif yang sangat mendalam sehingga sering tidak sesuai dengan kaidan ontologis maupun epistemologis tertentu. Sehingga sering kali dihujat dan dianggap menyimpang dari ajaran agama Islam.[30]

Dari ketiga cara pengungkapan pengetahuan intuitif di atas al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī menggunakan media simbol. Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, dalam perspektif al-Ghazālī simbol adalah metode yang paling tepat digunakan untuk menjelaskan makna yang diperoleh melalui *kashf.* Dengan alasan tidak adanya padanan yang sesuai antara

[29]Ibid., 269.
[30]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengalaman spriritual dengan alam empirik. Hal ini menjadi alasan kenapa simbol dipilih oleh al-Ghazālī dalam menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

Bagi Ibn 'Arabī simbol merupakan metode memecahkan dan mengurai realitas hakiki yang terkait dengan konsep dasar kebenaran, alam dan manusia. Kerangka bahasa simbol (*ishāri*) dapat diketahui oleh orang-orang tertentu yang mempunyai hati bersih dan jernih. Istilah yang sering digunakan Ibn 'Arabī adalah ishārat dari pada istilah lain seperti misteri (*laghzun*) dan analogi. Ia menyatakan bahwa *mukashafah* merupakan jalan pembuktian terhadap sebuah isyarat.[31] Oleh karena itu Ibn 'Arabī maupun al-Ghazālī dalam menafsirkan al-Qur'an masuk dalam kategori ulama yang menggunakan pendeketan *symbolism interpretation,* yakni men-*ta'wīl*-kan ayat-ayat al-Qur'an tidak sesuai dengan *ẓahir* teks, dengan simbol-simbol yang abstrak (*bi muqtaḍat ishārat khafiyyat*). Namun tetap memperhatikan makna lahir teks.

## B. Posisi bangunan epistemologi *Ta'wīl* al-Ghazāli dan Ibn 'Arabī dalam perspektif epistemologi *burhāni*, *bayāni* dan *'irfānī*

Dalam diakronik sejarah kebudayaan Arab, mulanya ada tiga epistema besar, yakni *bayāni, burhāni* dan *'irfāni. Bayāni* merupakan epistemologi (metode berfikir) khas Arab yang menekankan otoritas teks, langsung maupun tidak langsung dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istiḍlāl*). Secara langsung artinya teks dipahami sebagai pengetahuan jadi yang

[31]Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn 'Arabī; Menyingkap Kode dan Menguak Simbol di Balik Wihdah al-Wujud*, Terj. Imam Ghazali Masykur (Jakarta: Gelora Aksara Pratama, 2007), 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bisa langsung diaplikasikan tanpa perlua adanya telaah, secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah yang belum bisa diaplikasikan sebelum melalui proses tafsir dan penalaran. Meski demikian bukan berarti rasio dapat berperan secara bebas dalam menentukan makna dan maksud teks, ia tetap harus tunduk pada atau bersandar pada teks. Dalam epistemologi *bayāni*, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan kepada teks.[32]

Secara etimologi *bayāni* berarti *al-faṣl wa al-infiṣāl* (memisahkan dan terpisah) dan *al-ẓuhur wa al-izhār* (jelas dan penjelasan). Sementara secara terminologi bayan memiliki dua arti yaitu, aturan-aturan penafsiran wacana (*qawānin tafsīr al-khiṭābi*) dan syarat-syarat memproduksi wacana (*shurūṭ al-intāj al-khitāb*).[33] Berbeda dengan makna etimologi yang telah ada sejak awal peradaban Islam, maka makna terminologis ini baru dikenal belakangan yakni pada masa kodifikasi (*tadwīn*). Antara lain ditandai dengan lahirnya kitab karangan Muqātil bin Sulayman, *al-Ashbāh wa al-Naẓair fī al-Qur'ān* dan *Ma'āni al-Qur'an* karya Ibn Ziyad al-Farra'. Kedua kitab ini sama-sama menjelaskan makna atas kata-kata dan ibarat yang ada dalam al-Qur'an.[34]

---

[32]Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Bairut: Markaz al-Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2009), 38.

[33]Tradisi menafsirkan wacana sudah muncul sejam masa Rasulullah saw , yaitu ketika sahabat meminta penjelasan mengenai suatu lafaẓ atau ungkapan dalam al-Qur'an. Atau minimal semenjak masa *khulafa' al-Rashidīn* di mana banyak umat Islam yang bertanya kepada sahabat mengenai pengertian suatu lafaẓ atau ungkapan dalam al-Qur'an. Sementara, mengenai syarat memproduksi wacana, maka tradisi *bayāni* baru dimulai ketika muncul faksi-faksi politik dan aliran teologi setelah majlis tahkim di mana wacana dan debat teologis menjadi instrumen untuk menyebarkan pengaruh dan propaganda kepada "yang lain" atau bahkan mengalahkan musuh. Lihat, 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* 20.

[34]Ibid., 20-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Operasional memperoleh pengetahuan dalam epistemologi *bayāni* menggunakan du jalan. Pertama berpegang pada redaksi teks kemudian dianalisis dengan menggunakan kaidah kebahasaan, seperti *naḥw* dan *ṣarf.* Kedua menggunakan metode analogi (*qiyās*) dan inilah prinsip utama epistemologi *bayāni*. Dalam *qiyās* ada beberapa hal yan harus dipenuhi yaitu, *aṣl* yaitu teks suci (*naṣ*) yang memberikan hukum dan dijadikan ukuran, Ada *Al-far'*, sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam *naṣ, ḥukm al-aṣl*, merupakan ketetapan hukum yang diberikan oleh *aṣl* dan *Illah* yaitu keadaan tertentu yang dijadikan dasar penerapan hukum *aṣl*.[35]

Disamping epistemologi *bayāni* yang menghegemoni nalar berfikir Arab, ada epistemologi *'irfāni*. Epistemologi *'irfāni* ini berkembang dan digunakan masyarakat sufi berbeda dengan *bayāni* yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada Umumnya.[36] Istilah *irfān* berasal dari bahasa Arab *'arafa* yang memiliki makna sama dengan *ma'rifah,* yang berarti pengetahuan, namun berbeda dengan ilmu ('*ilm*).[37]

Pengetahuan *irfān* diperoleh secara langsung dari Tuhan (*kashf*) lewat olah rohani (*riyāḍah*) yang dilakukan atas dasar *ḥub* (cinta) atau *irādah* (kemauan kuat), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh melalui transformasi (*naql*) ataur rasionalitas (*aql*).[38] Dalam khazanah filsafat Barat pengetahun *'irfāni* ini disbeut dengan istilah *knowledge of* (pengetahuan tentang) yaitu pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung. Berbeda dengan

[35]A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer,* 248.
[36]Ibid., 253.
[37]Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* 251.
[38]A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer,* 253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*knowledge about* (pengetahuan mengenai) yang merupakan pengetahuan diskursif yang diperoleh melalui perantara indra atau rasio.[39]

Pengalaman-pengalaman *baṭin* yang amat mendalam, otentik, *fitri*, *hanafiyyah samhah* dan hampir-hampir tak terkatakan oleh logika dan bahasa inilah yang disebut dengan istilah *al-'ilm al-hudury* (*direct experince*) oleh tradisi ishraqy di Timur atau *preverbal, prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge* oleh tradisi eksistensial Barat. Validitas kebenaran epistemologi *irfān* hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*direct experience*), intuisi atau psiko-gnosis.[40]

Jika epistemologi *bayāni* merupakan nalar yang tumbuh dari dalam rahim kebudayaan Arab, dan jika epistemologi *'irfāni* pada awalnya merupakan manifestasi dari perlawanan politik terhadap otoritas sekelompok kaum yang disebut dengan *ahl al-sunnah wa al-jama'ah,* maka tidak dengan epistemologi *burhāni*. Kehadiran epistemologi buhrani di tengah masyarakat Arab-Islam dapat dikategorikan sebagai upaya dalam menyelaraskan antara epistemologi *burhāni* itu sendiri dengan epistemologi *bayāni*. Tidak seperti epistemologi *'irfāni* yang kontradiktif dengan epistemologi *bayāni*. Hal ini mengingat para pemikir *burhāni* menyadari penuh bahwa epistemologi *bayāni* merupakan satu-satunya nalar yang "*genuine*" dari rahim kebudayaan Arab-Islam.[41]

---

[39]Loius O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 141.
[40]Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 208-209.
[41]M. Faisol,"Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri" *Jurnal Tsaqafah*, Vol. VI, No, II (Oktober, 2010), 356.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam bahasa Arab, *burhān* berarti bukti yang rinci dan jelas, sedang dalam bahasa latin adalah *demonstration* yang berarti isyarat, gambaran dan jelas. Dalam arti yang sempit *burhān* berarti cara berfikir yang dalam memutuskan sesuatu menggunakan metode deduksi (*istintāj*). Sementara itu secara umum, *burhān* berarti memutuskan sesuatu.[42]

Epistemologi ini mendasarkan pemikirannya pada rasio atau akal yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Epistemologi ini pertama kali dikenalkan dalam budaya Islam-Arab oleh al-Kindi dengan buku *al-Falsafah al-Ula*. Sebuat tulisan filsafat yang disadur dari filsafat Aristoteles. Meskipun al-Kindi berjasa dalam memperkenalkan nalar *burhāni* di tengah-tengah peradaban Arab-Islam, namun menurut 'Abid al-Jabiri usaha al-Kindi hanya bersifat parsial. Usaha al-Kindi dengan menulis *al-Falsafah al-Ula* tidak berada dalam konteks memperkenalkan nalar raisonal seperti yang dicirikan oleh filsafat Aristetoles. Kepentingan al-Kindi menurut al-Jabiri tidak lain adalah menyerang kalangan *fuqaha'* yang saat itu menyerang menolak mati-matian filsafat. Usaha yang dilakukan oleh al-Kindi merupakan usaha yang pragmatis.[43]

Dalam perkembanganya ketiga epistemologi di atas saling berbenturan satu sama lain. Benturan-benturan epistema tersebut merupakan perdebatan antagonistik *fuqaha' vis a vis* kaum sufi (*bayāni* bs *'irfāni*), *fuqaha' vis a vis* filosof (*bayāni* vs *burhāni*), filosof *vis a vis* kaum sufi (*burhāni* vs *'irfāni*).[44]

---

[42]Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 383.
[43]M. Faisol,"Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri", 356
[44]Status dan keabsahan *'irfāni* selalu dipertanyakan baik oleh tradisi berfikir *bayāni* atau *burhāni*. Epistemologi *bayāni* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap terlalu liberal karena tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan teks, sedang epistemologi *burhāni* mempertanyakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Benturan-benturan itu dianggap sebagai ekspresi basis epistemologi pada abad ke-5 Hijriah. Untuk meredam dan menjembatani krisis basis epistemologi ini, kaum sufi sunni dan kaum filosof berupanya melakukan harmonisi elektik. Suhrawardi mencoba mensintesikan antara tradisi *burhāni* dan *'irfāni* dengan *hikmah al-Ishrāqiyyah*-nya yang kemudian dikenal dengan *madhhab* tasawuf falsafi-nya. Muhāsibi juga mencoba mengharmonisasikan secara elektif antara nalar *bayāni* dan *'irfāni* yang kemudian dikenal dengan *madhhab* tasawuf sunni.[45]

Sebagaimana Suhrawardi dan Muhasibi yang melakukan dialektika antara dua epistema, al-Ghazali juga melakukan upaya penyelarasan antara epistemologi *bayāni* dan *'irfāni*. Bagi al-Ghazali kedudukan sentral teks (*naql*) sebagai sumber pengetahuan adalah hakikat bayānī. Oleh karena itu al-Ghazali mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *bayāni* sebenarnya adalah dalil *sami'* (wahyu) yang merupakan dalil yang paling kuat. Hal ini dikarenakan kemunculan dalil *sami'* tidak dengan cara yang wajar, melainkan dengan cara mu'jizat. Untuk memperkuat pendapatnya, al-Ghazali mengutip pendapat Qāḍī 'Abd al-Jabbār, bahwa bayan adalah dalil yang sesungguhnya. Hal ini terungkap misalnya melalui kalimat *bayyana Allāh al-āyā li 'ibādih* (Allah telah menjelaskan/memberi dalil tanda-tanda bagi para hamba-Nya). Jadi sebenarnya al-Ghazali menyakini dan konsisten bahwa teks adalah sumber pengetahuan.[46]

---

keabsahannya karena dianggap tidak mengikuti aturan-aturan dan analisis yang berdasarkan logika. Lihat, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi,* 206-207.

[45]Waryani Fajar Riyanto, "Antisinonimitas Tafsir Sufi Kontemporer", *Epistema* Vol 9, No 1, (Juni 2014), 145.

[46]Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman,* 167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun di sisi lain al-Ghazali juga menyatakan bahwa teks memiliki sisi *ẓahir* dan sisi *baṭin*. Dikotomis lahir-*baṭin* merupakan isu sentral dari epistemologi *'irfāni*. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, dikotomis ini bukan merupakan hal yang kontradiktif namun merupakan pasangan. Aspek *ẓahir* teks adalah tilawah sedangkan aspek *baṭin* adalah *ta'wīl*-nya.[47]menurut Nicholson (1868-1945 M) dan TJ. Dr Boer (1866-1942), di tangan al-Ghazali epistemologi *'irfān* menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai ma'rifat dalam tauhid dan kebagiaan.[48]

Kolaborasi antara epistemologi *bayāni*[49] dan *'irfāni* yang diupayakan oleh al-Ghazali terlihat jelas dalam karya momentalnya *'Ihya' 'Ulūm al-Dīn*. Secara redaksional, susunan dari kitab ini mengikuti susunan kitab fiqh pada umumnya, namun kemudian dalam pembahasannya selain membahas masalah fiqh yang merupakan salah satu cabang pengertahuan yang mennggunakan epistemologi *bayāni*, al-Ghazali juga membahas masalah tasawuf yang menggunakan epistemologi *'irfāni*.

Dalam *al-Tafsīr wa al-Munfasirūn* al-Dhahabi mengkategorikan Ibn 'Arabi ke dalam aliran sufi-falsafi.[50] Ibn 'Arabi berupaya memadukan antara epistemologi *'irfāni* (sufi) dengan epistemologi *burhāni* (falsafi). Dalam menjelaskan hasil intrepretasi dan pemahaman spritualnya, Ibn 'Arabi

---

[47]A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer,* 270.
[48]Ibid., 259.
[49]Menurut Amin Abdullah kelemahan yang paling mencolok dalam tradisi berfikir epistemologi *bayāni* adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamma yang dimiliki komunitas, kultur,bangsa atau masyarakat yang beragama lain. Ketika berhadapan dengan komunitas agama lain, corak argumen berpikir keagamaan model *bayāni* biasanya mengambil sikap mental yang dogmatik, defensif, apologis dan polemis dengan semboyan kurang lebih semakna dengan "*right or wrong my country*".
[50]Husayn al-Dhahāby, *al-Tafsīr wa al-Munfasirūn,* Vol II, 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan banyak sandaran. Di antaranya, dari pemikiran-pemikiran tasawuf, ada beberapa tokoh yang digunakan yaitu, Abu Yazid al-Bustami (804-877 M), Hakim al-Tirmidhi (818-933 M), Husein al-Hallaj (858-913 M) dan al-Ghazali (1058-1111 M). Menurut Husein Nasr, Ibn 'Arabi mencontoh al-Bustami dalam hal penggunaan simbol-simbol untuk menjelaskan realitas metafisika. Mengikuti al-Tirmidhi dan al-Hallaj dalam masalah istilah-istilah teknis yang digunakan dan mengambil al-Ghazali dalam hal cara menyampaikan ide-ide yang beraneka ragam.[51]

Selanjutnya dari pemikiran filsafat, baik filsafat Islam maupun filsafat sebelumnya. Dari tokoh filsafat Islam adalah pemikiran Ibn Sina (980-1037 M), sedang dari tokoh filsafat sebelumnya di antaranya adalah Neo-Platonisme yang dibangun oleh Platonis. Ibn 'Arabi mengambil pemikiran Ibn Sina dan neo-Platonisme dalam hal menjelaskan hubungan antara Tuhan dan alam. Sedang dalam hal mendiskusikan masalah jiwa dalam upaya mencapai Tuhan Ibn 'Arabi menggunakan pemikiran *Ihwan al-Ṣafa*.[52]

Persinggungan antara filsafat dan tasawuf terjadi pasca Ibn Rusyd. Kebanyakan sarjana Barat menyatakan setelah Ibn Rusyd pemikiran filsafat Islam telah habis dan mati. Namun sebenarnya tidak demikian, pemikiran filsafat Islam tetap berkembang namun dengan format yang berbeda. Filsafat Islam tidak lagi murni filsafat yang selalu menggunakan rasio dan bersifat mandiri. Filsafat pasca Ibn Rusyd telah bersinergi dengan pemikiran tasawuf sehingga muncul istilah tasawuf nazari atau tasawuf falsafi, yaitu tasawuf yang

[51]A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer,* 202-203.
[52]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggabungkan antara epistemologi *burhāni* yang filosofis dan epistemologi *'irfāni* yang intuitif.[53]

Upaya penggabungan ini disadarkan atas kritik Suhrawardi terhadap kekurangan dan kelemahan *burhāni*. Menurutnya rasionalisme *burhāni* mengandung beberapa kelamahan antara lain, bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tidak bisa dijelaskan dengan atau didekati dengan rasio, misalnya hal-hal yang berkaitan dengan substansi atau konsep mental, ada eksisntensi di luar pikiran yang bisa dicapai dengan nalar namunn tidak bisa dijelaskan secara logika, seperti soal warna, bau, rasa atau bayangan. [54]

Contoh pen-*ta'wīl*-an Ibn 'Arabi yang terpengaruh pemikiran filsafat wahdah al-wujud adalah ketika Ibn 'Arabi menjelaskan tentang surat al-Fajr ayat 27-30:

يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ٢٨ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ٢٩
وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ٣٠

> (27). Hai jiwa yang tenang. (28). Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. (29). Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, (30). masuklah ke dalam syurga-Ku.[55]

Dan demikian halnya dengan setiap jiwa-jiwa yang tenang, dikatakan kepada mereka "kembalilah kepada Tuhanmu", mereka hanya akan kembali kepada Tuhan yang memanggilanya, sehingga mereka akan sepenuhnya mengetahui Tuhan, "dalam keadaan ridha dan diridhai", maka masuklah di antara

---

[53]Ibid., 54.
[54]Ibid., 55.
[55]Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* 893

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hamba-hamba-Ku" dalam tempat selayaknya bagi mereka. Hamba-hamba tersebut merupakan setiap hamba yang mengenali Tuhannya yang hanya menyembah kepada-Nya dan tidak melihat Tuhan selain-Nya dalam ke-esa-an dzat-Nya. "masuklah ke dalam surga-Ku" yang dengannya Aku tertutupi. Dan Surga-Ku tiada lain adalah dirimu, hanya saja kamu menutupiku dengan dirimu. Aku tidak akan diketahui oleh selain dirimu, sebagaimana kamu tidak akan ada kecuali dengan sebab (penciptaan)-Ku. Maka siapa saja yang mengetahuimu maka ia akan mengetahui-Ku, dan jika Aku tidak diketahui maka kamu tidak akan diketahui.[56]

Bagi Ibn 'Arabi, seluruh realitas yang ada ini meskipun tampak beragam adalah satu adanya yaitu, Tuhan sebagai satu-satunya realitas dan realitas yang sesungguhnya. Apapun selain Dia tidak bisa dikatakan wujud dalam arti yang sebenarnya. Ibn 'Arabi menyatakan bahwa alam adalah Tuhan (*al-Ḥaqq*) sekaligus bukan Tuhan, ia menggunakan istilah Dia tetapi bukan Dia (*Huwa lā Huwa*). Alam semesta adalah penampakan (*tajalli*) Tuhan dan dengan demikian, segala sesuatu yang ada di dalamnya tidak lain adalah perwujudan-Nya. Karena itu, Tuhan dan semesta tidak bisa dipahami kecuali sebagai satu kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Kontradiksi-kontradiksi ini tidak hanya bersifat horizontal tetapi juga vertikal, sebagaimana yang diuraikan dalam al-Qur'an bahwa Tuhan adalah Yang Tersembunyi (*al-Baṭīn*) sekaligus Yang Tampak (*al-Ẓahīr*).[57]

---

[56]Muhyidin Ibn 'Arabi, *Fuṣuṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dar al-Kitābah al-'Araby, 1946), 75.
[57]A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer,* 207-208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Beragam realitas yang ada tidak memiliki wujud sendiri, ia hanya sebagai pengungkapan dari Realitas atau Wujud Tunggal. Baik yang bersifat indrawi maupun imajinasi dan intelektual (non-indrawi), hanyalah seperti bayangan. Bayangan yang bermain di dalam pikiran sebagai citra kedua sebuah objek di mata seorang yang juling. Meskipun demikian, tidak bisa dikatakan realitas-realitas itu semu, semua itu benar-benar ada hanya saja keberadaan realitas itu bergantung dan meminjam dari ada dan Wujud Tuhan. Keberadaannya dalam kapasitas sebagai pengungkapan (*tajalliyat-Nya*).[58]

Ada dua asumsi yang berbeda mengenai interaksi antara sufi dan al-Qur'an. Asumsi pertama menyatakan kontak sufisme dengan al-Qur'an adalah *eisegesis* (dari gagasan ke teks). Pendapat ini dianut oleh Ignaz Goldziher, ia berpendat bahwa doktrin sufisme bukanlah gagasan yang bersifat Qur'ani, melainkan lebih terpengaruh oleh gagasan neo-platonisme. Kaum sufi dalam perspektifnya hanya mencari basis untuk memperkuat doktrinnya. Sedang asumsi kedua menyatakan *exegesis* (dari teks ke gagasan), ini diikuti oleh Louis Massignon ia berkeyakinan bahwa ajaran sufisme adalah menifestasi dari al-Qur'an sendiri yang dibaca, direfleksikan dan di amalkan. Al-Dhahabi menawarkan jalan perspektif baru dengan menyatakan bahwa kontak tradisi sufisme dengan al-Qur'an berlangsung dalam aktivitas *eisegesis* dan *exegesis* sekaligus.[59]

---

[58]Haidar Bagir, *Semesta Cinta; Pengantar Kepada Pemikiran Ibn 'Arabī*, 174.
[59]Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)", *Farabi,* Vol. XII, No. 1 (Juni 2015)110-111

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari pola penafsiran yang terpengaruh oleh konsepsi filsafat *waḥdah al-wujūd*, agaknya Ibn 'Arabi masuk dalam ketegori aliran *eisegesis.* Al-Dhahahi mengkategorikan Ibn 'Arabi dalam aliran ini, atau dalam istilah lain ia menyebutnya dengan aliran sufi *naẓari* sebagai perkembangan dari sufi *'amali.* Persinggungan antara sufi *naẓari* yang filosofis dengan al-Qur'an melahirkan corak penafsiran tafsir sufi *naẓari.* Dalam kasus tafsir sufi *naẓari,* seorang sufi terlebih dahulu membangun doktrin sufisme secara teoritis, kemudian ia mencari ayat al-Qur'an dan memproduksi sebuah tafsir yang sesuai dengan pandangan tersebut.[60]

[60]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id