

## **DIHLIZ AL-GHAZALI: Seni Hibrida dalam Formulasi Epistemologi Islam**

**Chafid Wahyudi**

STAI AL FITHRAH SURABAYA

hafiz\_why@yahoo.co.id

**Abstract:** *The word dihliz often becomes a narrative of the sufism in the truth to find his God. Abu Hamid al-Ghazali in his al-Munqiz; “wa ma qabla dhalika ka al-dihliz li al-salik Ilaihi” [“And whatever precedes it, it is like dihliz (threshold position) for the seeker if it (God)”. This word is not much to glance at, not even a lot of articulate it, on the contrary the translators only focus on the expression “seeker of it” (li al-salik Ilaihi), rather than the word dihliz itself. Dihliz in articulation is “threshold position.” It is an offer of an epistem that seeks to negotiate things that are seen as contradictory. In practice, subjectivity from subject autonomy, discourse of mediation, and hybrid and decolonization of knowledge. By being accepted as an Islamic epistemology provides the foundations of insight and reconciliation to bridge different religious traditions. His ideas can serve as a model and provide the foundations for an emancipatory and pluralism. In contrast to the epistemology of Islamization of science, there is a solid barrier between Islamic scholarship and Western scholarship.*

**Keywords:** *Dihliz Al-Ghazali, Hibrida*

### **PENDAHULUAN**

Kata *dihliz* kerap menjadi narasi kaum sufis/gnosis dalam pencarian kebenaran untuk menemukan Tuhannya, sebagaimana ungkapan Abu Hamid al-Ghazali dalam kitab karyanya *al-Munqiz*; yang berbunyi “*wa ma qabla dhalika ka al-dihliz li al-salik Ilaihi* [“Dan apapun yang mendahului, ia seperti *dihliz* (ruang antara) bagi yang mencariNya.”].<sup>1</sup> Kata ini tidak banyak yang melirikinya, bahkan tidak banyak yang mengartikulasikannya, sebaliknya para penerjemah hanya fokus pada ekspresi “yang mencarinya” (*li al-salik Ilaihi*), ketimbang kata *dihliz* itu sendiri. Hal ini tentu mendatangkan pertanyaan, mengapa sedemikian rupa menempatkan kata *dihliz* sebelum *salik*.

Sebagai gagasan epistem, kata ini tentu tidak lepas dari pergulatan pengukapnya, yakni al-Ghazali. Ebrahim Moosa melihatnya drama kehidupan al-Ghazali mirip dengan perjuangan Islam kontemporer terhadap benturan tradisi dan modernitas disamping pemikiran Barat dan kekuatan pasca-imperialisme, maupun globalisasi. Bagi Moosa, al-

---

<sup>1</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Munqiz min al-Dalal* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 62.



Ghazali menerima dan memilih ajaran para filsuf sekaligus menolak yang lainnya. Pendek kata, al-Ghazali mencapai “dekolonisasi intelektual” dan “pembebasan dari sisi gelap Hellenisme.”<sup>2</sup> Moosa juga memandang bahwa al-Ghazali membawa sintesis, sekaligus untuk menunjukkan bahwa ia menolak untuk menyerah pada wacana hegemonik pada waktu itu dan menunjukkan tidak adanya “kontradiksi antara dua disiplin yang tampaknya bertentangan”.<sup>3</sup>

Drama kehidupan al-Ghazali ini persis “lokasi interstitial, *dihliz*” sebagaimana ia ungkapkan dalam autobiografinya (*Al-Munqiz min al-Dalal*). Ia berfungsi membingkai semua disiplin. Dengan kata lain, *dihliz* adalah hibrida antar budaya yang berbeda untuk membuka kemungkinan-kemungkinan kreatif. Sebuah metafora yang dipandang Moosa sebagai *locus* baru epistemik dari diri dan subjektivitas.<sup>4</sup> Ini sekaligus dapat menjadi model epistemologi Islam kontemporer untuk pembebasan dari sisi gelap dari modernitas.

Sebagaimana diketahui bahwa modernitas menempatkan *Islamic Studies* teralienasi dari komunitas keilmuan global seperti yang disinyalir oleh Moosa, ketika memberikan kata pengantar buku Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Fundamentalism*, “....studi agama akan mengalami kesulitan berat –untuk tidak menyebutnya menderita jika pandangan-pandangan tidak menyadari dan berkembang dalam politik, ekonomi, dan budaya berpengaruh terhadap penampilan dan perilaku keagamaan, begitu juga sebaliknya.”<sup>5</sup>

Tawaran *dihliz* sebagai kerangka epistemologi Islam juga sekaligus menjadi anti-tesis terhadap kerangka epistemologi Islamisasi Ilmu yang banyak dipublikasi oleh pemikir-pemikir Islam, seperti Naquib Al-Attas, Ismail al-Faruqi, dll. Anti tesis tersebut karena Islamisasi Ilmu meniscayakan tembok pembatas yang kokoh antara keilmuan Islam dengan keilmuan Barat. Entah itu epistemologi yang dibangun oleh Islam maupun Barat maupun Islam sebagai sebuah pisau analisis kajian. Baik Timur (Islam) dan Barat sama-sama kokoh dengan pendirian epistemologinya seakan tidak ada titik temu sebagai hasil dari bentuk dialogis. Barat merasa jumawa dengan hasil apa yang diraihinya saat ini yang tidak lepas dari produk bangunan epistemologinya. Sedangkan Timur merasa angkuh dan semalu untuk menyapanya lantaran Barat dibangun atas epistemologi sekuler.

Menarik beda dengan karakteristik epistemologi yang dilahirkan oleh dunia Barat yang demikian itu, para pemikir Islam tergopoh-gopoh membangun gagasan epistemologi sebagai respon baik untuk kritik diri maupun guna mengimbangi sekaligus mensejajarkan dengan epistemologi Barat. Sebut saja, Hasan Hanafi, Abid Al-Jabiri, Abdullah al-Na’im, Fathi Osman dan lain sebagainya. Namun sayangnya, jika ditelisik lebih dalam lagi-lagi mereka masih terjebak pada kerangka dualisme. Lebih parah lagi mereka tidak mampu mengolah secara otentik basis metodisnya, sehingga dalam dataran tertentu warna epistemologi Barat masih kental terlibat dalam pemikirannya.

<sup>2</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics Of Imagination*, (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2005), 49 dan 51.

<sup>3</sup> Ibid., 40-41 dan 272

<sup>4</sup> Ibid., 49

<sup>5</sup>Ebrahim Moosa, “Introduction” dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publication, 2000), 28.

Sebaliknya, *dihliz* sebagai epistem adalah mencoba merangkai keilmuan dari manapun baik dari *insider* mencakup tradisi maupun dari *outsider*, menuju keutuhan sebuah ilmu. Berdasar pada pembacaan di atas, tulisan ini akan mengeksplorasi *dihliz* sebagai Epistemologi Islam.

## ARKEOLOGI DIHLIZ

Dalam *al-Munqiz* terdapat sebuah baris tunggal –hampir sebuah baris yang tersendiri dan terpisah–. Ia berada dalam fragmen dari sebuah kalimat di mana Ghazali membuat pernyataan yang paling menonjol; *Wa ma qabla dhalika ka al-dihliz li al-salik Ilaihi* [“Dan apapun yang mendahului, ia seperti sebuah ruang antara (*dihliz*) bagi yang mencarinya.”].<sup>6</sup> Para penerjemah telah fokus pada ekspresi “yang mencarinya” (*li al-salik Ilaihi*), tidak begitu pasti apakah “ia” merujuk pada diskusi yang mendahului, yang mengandung beberapa acuan yang mungkin seperti “peleburan” spiritual (*fana'*) dan “jalan” mistik, atau apakah “ia” merujuk pada “Tuhan.” Tanpa kehendak untuk memangkas argumen, Ibrahim Moosa menyakinkan, sebagaimana beberapa penerjemahan yang ada, bahwa “ia” dalam fragmen ini merujuk pada Tuhan.<sup>7</sup>

*Dihliz* adalah sebuah kata dari bahasa Persia yang telah di Arab-kan. Ia berarti “ruang antara pintu dan rumah.”<sup>8</sup> Yaitu posisi ambang pintu (*threshold position*). Sebuah ruang perbatasan antara sisi dalam dan sisi luar, sebuah ruang yang mensublimasi lokasi dan proses berpikir seseorang. Makna yang jauh dari pengertian menjadi sejenis pemikir jalan tengah, sebaliknya terdapat upaya melampaui dan menegosiasikan antinomi-antinomi (kontradiksi antara dua prinsip). Metafor *dihliz*-ian ini, adalah kunci bagi lokus interpretasi Ghazali dalam sebuah dunia pengetahuan yang heterogen dan subyektif.<sup>9</sup>

*Dihliz* juga dapat diartikulasikan sebuah ruang liminar (perbatasan). *Dihliz* menandai adanya ruang dan juga tindakan dari dua *entry* (jalan masuk): *entry* dari *luar* dan *entry* ke *dalam*. Ia adalah ruang perantara yang penting antara luar dan dalam, antara eksoterik (*zahir*) dan esoterik (*batin*). *Dihliz*, layaknya imajinasi yang berperan seperti penyeberangan, jembatan yang menghubungkan dua tepian sungai. Penyeberangan itu sendiri pada hakikatnya adalah suatu hermeneutika simbol (*ta'wil ta'bir*), metode pemahaman yang mengalih bentukkan data inderawi dan konsep-konsep rasional menjadi simbol-simbol (*mazahir*) dengan cara membuat mereka menjalani penyeberangan ini.<sup>10</sup> Dengan begitu, *dihliz* adalah imajinasi menjadi perantara dunia misteri ke dunia kasat mata, sebab alam wujud dan alam kesadaran yang ditampilkan adalah alam di mana wewujudan tak berjasad dari dunia misteri menjadi “menjasad” (yang tetap saja belum berupa tubuh fisik yang materi), dan di mana secara timbal balik hal-hal yang iderawi dan alami di-rohaniah-kan atau di-immaterialisasi-kan.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Munqiz...*, 62.

<sup>7</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics ..*, 47

<sup>8</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, 2:1443

<sup>9</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics ..*, 29

<sup>10</sup> Henri Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, terj. Moh Khozin dan Suhadi, (Yogyakarta: LKiS, 2002), 243.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 243-244.



la adalah ruang di mana seseorang dapat menjelajah agar dapat masuk atau keluar, sebagai fungsi riil dari sebuah area ambang pintu. Ruang *dihliz*-ian membentuk sebuah ruang yang sekelilingnya dibatasi oleh sebuah ambang antara pintu (*bab*) dan rumah (*dar*). Ia bukan sebuah ruang yang tidak berguna, tapi yang dapat digunakan oleh seseorang untuk banyak tujuan. Dipandang dari kelayakan dan kesempurnaan rumah, *dihliz* terletak di luar. Tapi, dipandang dari pintu yang mengarah ke jalan, *dihliz* berada di dalam. Sebuah halaman, lorong, beranda, atau sebuah pendopo yang dapat membentuk *dihliz*. Ia adalah ruang di mana aroma-aroma dari dalam rumah berhembus dan bercampur dengan aroma yang dihasilkan dari luar rumah atau bisa pencampuran yang bisa lebih banyak lagi.<sup>12</sup>

*Dihliz* juga dapat diartikulasikan sebagai hibrida, yakni persilangan maupun transfer nilai-nilai budaya. Dalam pengertian hibrida ini, Moosa memandang peran *dihliz* adalah untuk memastikan melalui analogi bahwa seseorang memasuki pintu dengan sikap sopan sambil memelihara tata krama yang patut terhadap integritas dari para penghuni rumah dan orang-orang di jalanan. Ia bukan ruang privat sepenuhnya dan juga bukan ruang publik yang sepenuhnya, tapi sesuatu diantara keduanya. Namun, dimensi yang penting adalah fakta bahwa tanpa *dihliz*, seseorang tidak dapat berbicara tentang wujud “pintu” dan “rumah”, tidak juga seseorang dapat berbicara tentang sebuah “ruang luar” dan sebuah “ruang dalam.” Meskipun ia terletak diantara kedua ruang ini, *dihliz* membingkai semua ruang-ruang lain. Jadi, kebutuhan untuk berada di ruang antara (*the space in-between*) menghasilkan pengetahuan *dihliz*-ian, atau *gnosis dihliz*-ian.<sup>13</sup>

Dengan demikian kita dapat mengandaikan adanya potret bahwa *dihliz* adalah suatu medan kekuatan yang *mobile*, sekaligus ia juga meminjamkan dirinya sendiri untuk menjadi sebuah model epistemologi pemikiran.

## DIHLIZ SEBAGAI EPISTEMOLOGI ISLAM

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya tentang arkeologi *dihliz*, ia yang dalam bahasa Arab dan Persia adalah bermakna posisi ambang pintu. Dalam beberapa pengertian, ini adalah sebuah ruang perbatasan antara sisi dalam dan sisi luar, sebuah ruang yang mensublimasi lokasi dan proses berpikirnya sendiri. Jauh dari menjadi sejenis pemikir jalan tengah, dalam potret drama kehidupan Ghazali, menggambarkan bagaimana ia berupaya untuk melampaui –dengan upaya keras– dan menegosiasikan antinomi-antinomi (kontradiksi antara dua prinsip). Dia memasuki medan kekuatan ide-ide, di mana kejadian-kejadian baru yang bersifat anti-tesa sangat kuat, yang menyediakan mandat-mandat mengikat yang setara bagi topik etika. Metafor *dihliz*-ian ini, adalah kunci bagi lokus epistemologi Islam dalam sebuah dunia pengetahuan yang heterogen dan subyektif.

Lokus *dihliz* sebagai kunci sebagai epistemologi Islam dapat dipaparkan sebagaimana berikut:

---

<sup>12</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics ...*, 48.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 62

### **Dihliz Sebuah Subyektifitas dari Otonomi Subjek**

“Dunia manusia adalah realitas sepanjang merupakan persekitaran arti-arti,” demikian tutur Drijarkara S.J.<sup>14</sup> Pendeknya, dunia sebagai realitas tidak lepas dari usaha manusia di dalam memberi arti kepadanya, yakni menentukan fungsi bagi kehidupannya, maka dengan penciptaan arti-arti itulah manusia membangun dunianya. Manusia membangun dunianya itulah yang akan mengantarkan pada gagasan tentang *world view* personal maupun komunitas tertentu.

Dalam bahasa filsafat eksistensial, Søren Kierkegaard (1813-1855) atas perlawanannya terhadap Friedrich Hegel (1770-1831),<sup>15</sup> menyebut bahwa tesis Hegel sudah mereduksi manusia menjadi “kawan” (*crowd*) yang anonim. Kemampuan subyektif manusia untuk mengambil keputusan yang sangat pribadi dan berkomitmen dianggap tidak autentik dalam sistem itu, sebab yang real itu bukan individu melainkan Roh yang menjadi semakin sadar diri melalui individu itu. Bagi Kierkegaard, manusia secara individu memiliki kemampuan untuk membuat keputusan bebas secara personal dan menuaikan komitmen yang bermakna. Dengan jalan itu menurut Kierkegaard, “manusia individual menerima martabatnya.”<sup>16</sup> Masih menurut Kierkegaard, eksistensi adalah “diri autentik”. Hanya “diri autentik” atau aku yang konkret yang bisa mengambil keputusan eksistensial. Sebagai eksistensi, aku ini bertindak. “Aku ini”, dengan istilah Kierkegaard, “Aktor” kehidupan yang berani mengambil keputusan dasariah bagi arah hidupku sendiri, bukan “spectator” kehidupanku belaka.<sup>17</sup>

Pendasaran *world view* dan eksistensial di atas meniscayakan bagaimana pengetahuan seseorang tersusun. Dalam dunia sufistik, pengetahuan (*ma’qul*) bertumpu bertumpu pada perwujudan keseimbangan dari etika dan estetika sebagai bagian dari subyektifitasnya.<sup>18</sup> Al-Ghazali memahami rasionalitas itu terletak di hati bukan pada otak.<sup>19</sup> Sedangkan hati adalah bagian dari entitas jiwa. Ia berpendapat bahwa jiwa adalah tempat bersemayamnya subjektivitas.<sup>20</sup> Menurut Moosa, al-Ghazali mengartikulasi gagasan tentang individualitas dengan menggunakan penanda-penanda yang berbeda dan

<sup>14</sup> N. Drijarkara S.J., *Filsafat Manusia*, cet. 26 (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 68

<sup>15</sup> Friedrich Hegel (1770-1831) sendiri membangun pemikirannya dengan melukiskan kenyataan sebagai dialektika Roh (*Geist*), Hegel mengabstraksi segala sesuatu menjadi sebuah sistem abstrak yang meremehkan manusia konkret atau individu. Yang merupakan kenyataan adalah idea abstrak atau Roh, dan bukan pengalaman individual. Dalam sistem abstrak itu bahkan kesadaran manusia konkret hanyalah sebuah momen dalam dialektika Roh. Bukan manusia yang sadar diri, melainkan Roh menyadari dirinya dalam manusia konkret itu. Oleh karena itu juga, Hegel memandang tinggi idea-idea yang semakin bersifat kolektif, sebab semakin obyektif sebuah idea semakin benar dan semakin real-lah idea itu. Dengan demikian yang makin benar adalah “kita”, “ras”, “zaman kita”, “abad kita”, “roh dunia”, dan bukan “aku” atau “pikirananku.” Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 248

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid, 250.

<sup>18</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics..*, 105.

<sup>19</sup> al-Ghazali, *Ihya’ Ulum al-Din*, III/ 4.

<sup>20</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics ..*, 224



konstruksi-konstruksi yang kompleks tentang ide-ide.<sup>21</sup> Istilah-istilah seperti *shakhs*, menunjuk seseorang pada individu,<sup>22</sup> atau kata-kata seperti *wahid*, yang mengindikasikan subjektifitas seseorang, yang maknanya tersebar diseluruh prosanya. Masih dalam pandangan Moosa, bagi al-Ghazali, seorang individu adalah melalui jiwanya. Individu ini yang kemudian selalu menjadi subjek. Tidak benar jika subjektivitas hanya terkonstruksi oleh bahasa dan ideologi karena sebuah subjektivitas bisa dihasilkan dari identifikasi imajiner dari jiwa.

Tidak salah jika kemudian Althusser menyebut, subjektivitas yang berpusat dari diri adalah produk-produk dan akibat dari fantasi.<sup>23</sup> Sedangkan menurut Dallmayr, subjektifitas menunjukkan sebuah pondasi yang mendasari atau substansi *pre-given* dimana pengalaman-pengalaman manusia berakar. Keberakaran ini menunjukkan bahwa subjektivitas itu tersusun oleh sebuah formasi diskursif. Sebuah formasi diskursif yang menandai jalan menuju sebuah upaya sistematis untuk mengelola pengalaman-pengalaman manusia dari dunia sosial sebagai sebuah pengetahuan. Dalam pengertian ini, subjektivitas merupakan bagian tidak terpisahkan dalam usaha memahami realitas. Bagi al-Ghazali, subjektivitas bukan didefinisikan oleh relasi-relasi sosial akan tetapi oleh sebuah pemahaman batin tentang kehadiran jiwa karena jiwa adalah tempat bersemayam subjektivitas.<sup>24</sup>

Pada akhirnya, adalah estetika yang menginspirasi Ghazali untuk hampir secara intuitif menghindari “dialektika doksologis atau dialektika ideologis” (*mujadala*), sebuah wacana yang dia anggap sebagai sangat berbahaya dan mengganggu bagi berlangsungnya pencerahan sejati. Di sini, yang ingin ditekankan bahwa pergeseran-pergeseran secara bertahap dan jelas dari ucapan ke tulisan dalam preferensi-preferensi diskursif Ghazali tidaklah bersifat insidental maupun aksidental bagi proyek reformasi dia tentang sang diri. Pergeseran ke arah tulisan dalam sebuah bentuk dialogis menandakan adanya transmudasi dalam diri Ghazali yang merefleksikan perjumpaan kosmologis dan diskursif sebagaimana juga mencerahi ambivalensi ruang ambang pintu (*dihliz*), dalam dirinya. Dalam *dihliz* sang diri inilah estetika dan etika saling berjaln berkelindan dalam proses kimiawi tulisan.<sup>25</sup> Tegangan-tegangan produktif mereka ini, memberi energi dan menyinari karyanya melalui penambahan campuran ide-ide dan artefak-artefak yang kaya. Ghazali memperkenalkan campuran ini dengan sengaja, sementara para kritikus gencar menuduhnya dengan mencampurkan berbagai wacana adalah tak dapat dipertanggungjawabkan. Sebaliknya, Ghazali menyertakan proposisi-proposisi filosofis ke dalam teologi dan wawasan mistik menjadi praktik-praktik esoterik tentang hukum. Dia melakukan yang demikian ini karena dia sadar tentang langkah dekonstruktif dia sendiri: dia bergerak dari semiotika dalam *concern*-nya tentang estetika menuju somatik (bentuk atau bodi), dengan memberikan prioritas pada tubuh sang subyek, dan

---

<sup>21</sup> Ibid., 222.

<sup>22</sup> Kajian yang dilakukan Ebrahim Moosa merujuk pada istilah al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din*, “*fa kam min shakhs fi al-ulum*”. Lihat Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., 222-224.

<sup>25</sup> Ibid., *Ghazali & The Poetics* ..,105

kemudian beranjak untuk mendemonstrasikan antar-perubahan semiotika dan somatik yang komprehensif.

### **Dihliz Sebentuk Mediasi Diskursus**

Arkeologi pemikiran Ghazali adalah sebuah karya imajinatif dari tradisi. Yakni dalam ruang dia yang kompleks, semacam *dihliz*, ruang perantara atau ruang ambang pintu yang diidentifikasi oleh Ghazali – sebuah ruang dengan batas-batas wilayah yang saling bersimpangan dan gagasan-gagasan yang beragam tentang praktik-praktik dan waktu –, di mana dia menempa narasi-narasi hasil dari perjumpaan tradisinya dia dengan bentuk-bentuk pengetahuan kontemporer saat itu. Dengan kata lain, ada semacam imajinasi dialogis antara tradisi masa lalunya dengan pengetahuan yang berkembang pada masanya.

Karenanya, *dihliz* adalah sebentuk mediasi dialogis, meminjam bahasa Paul Ricoeur semacam integrasi dialektik,<sup>26</sup> sebuah pemahaman dalam bentuk dialektika bahwa semua makna adalah bagian dari sebuah keseluruhan yang lebih besar dan bahwa bagian-bagian yang berbeda dari makna, saling berinteraksi secara terus-menerus satu sama lain tanpa memandang apakah makna-makna ini dianut oleh orang mukmin atau orang kafir, agnostik atau mistik, laki-laki atau perempuan, teman atau musuh.

Hal yang sama *dihliz* juga terjadi pada ruang dan waktu yang akan terus terjadi proses dialektika sebagaimana Hans-Georg Gadamer tentang *fusion horizons* dalam bentuk dialektika.<sup>27</sup> *Dihliz* dalam pengertian ini adalah upaya mendialogkan sebuah tradisi masa lalu dengan masa sekarang. Bagaimanapun bicara konsep ‘tradisi’ terutama dalam kaitannya dengan kebangkitan Islam seperti tidak pernah usai. Terdapat kontradiksi yang kita temukan bahwa setiap kelompok mengklaim sebagai tradisi atau menegaskan dirinya untuk menghadirkan tradisi. Perdebatan tentang tradisi mengilustrasikan setidaknya dua karakteristik yang berbeda dari kelompok-kelompok ini. Satu kelompok menginginkan keterhubungan atau koneksitas dengan masa lalu yang menghasilkan sikap hormat yang berlebihan terhadap masa lalu sepanjang garis *palingenetik*: yaitu, mengantisipasi reproduksi tradisi yang tidak berubah. Kelompok yang kedua adalah sebuah pandangan tentang tradisi yang mirip dengan *ontogenesis* biologis, sebuah proses yang memetakan perkembangan sebuah organisme dari tahap embrio hingga tahap dewasa.<sup>28</sup>

Terlepas dari kontradiksi terhadap pengejawantahan tradisi di atas, untuk menerapkan Islam sebagai sebuah tradisi, Eliot mengingatkan kita, ini tidak mencukupi untuk menandai sebuah “ke-masa lalu-an dari masa lalu.” Penerapan semacam ini harus juga mengindikasikan “kehadiran masa lalu.” Tradisi, oleh karena itu, bukan masa lalu yang statis dan homogen yang dijalin dengan nostalgia romantik. Ia mengalami kepenuhannya ketika ia merefleksikan suatu kepekaan ontologis dalam mana aspek yang temporal dan

---

<sup>26</sup> Lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu-Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006).

<sup>27</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutik: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger dan Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 267-274.

<sup>28</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics ..*, 59



aspek yang abadi dilihat sebagai saling berdampingan dalam suatu kompleksitas, seringkali misterius, dan kese-jaman-an.<sup>29</sup>

Merujuk pada pemikiran Islam kontemporer, terdapat dua kecenderungan yang menyedihkan; yakni menyerah pada otoritas tradisidi satu sisi, disisi lain membuang tradisi sepenuhnya. Sarjana Perancis, Jacques Berque, dengan penuh arti menyimpulkan perjuangan Islam kontemporer menegosiasikan kemajuan yang sebenarnya telah menjadi korban dari suatu imperialis positivisme. “Sekarang ini, semuanya, baik kaum militan dan kaum intelektual,” dia mencermati, “adalah para pendukung dari sebuah keotentik-an tanpa masa depan atau pendukung modernisme tanpa akar.”<sup>30</sup>

Agar dapat meyakini tradisi, seseorang butuh untuk melakukan beberapa hal: untuk meniru, mengajukan pertanyaan, dan menafsirkan secara serentak masa lalu dengan masa sekarang. Untuk berbicara dengan tradisi adalah memastikan mediasi dialogis ini supaya dapat bertahan pada realitas hidup maupun subyektivitas kita agar terus menginformasikan pembacaan kita tentang tradisi yang bersinergi dengan kekinian.

Dengan demikian, *dihliz* di sini adalah upaya membaca kembali masa lalu sehingga dapat memproyeksikan harapan tentang harapan masa depan yang ditandai oleh persahabatan dan hidup berdampingan (*coexistence*)– sebagai sebuah kemungkinan yang riil di antara pluralitas dari pengetahuan-pengetahuan diskursif. Menurut Moosa, ia bekerja dalam pusran, dipaksa untuk bernegosiasi beberapa posisi berlawanan (*antitesis*). Sebaliknya, tawaran epistemologi ini juga tidak sepenuhnya setuju dengan suatu epistemologi yang totalitarian, tapi yang untuk sebagian terbuka pada rekonstruksi yang sangat hati-hati.<sup>31</sup>

### **Dihliz Sebuah Hibrida dan Dekolonisasi Pengetahuan**

*Dihliz* juga berfungsi hibrida. Hibrida menurut Homi Bhabha, adalah bergabungnya dua jenis yang menghadirkan sifat-sifat tertentu sekaligus meniadakan sifat-sifat tertentu yang dimiliki keduanya. Masih menurutnya, postkolonialitas telah menciptakan budaya atau praktek hibridasi sekaligus menciptakan bentuk-bentuk resistensi dan negoisasi baru bagi sekelompok orang dalam relasi sosial dan politik mereka.<sup>32</sup> Hibriditas juga dapat diterima sebagai suatu alat untuk memahami perubahan budaya lewat pemutusan strategis atau stabilisasi temporer kategori budaya.

*Dihliz* dalam pengertian hibriditas adalah menegosiasikan pengetahuan antar budaya dan peradaban. Dalam pandangan Samuel P. Huntington, bahwa konflik di dunia ini yang paling berbahaya bukanlah pertentangan antar kelas sosial atau antar kelompok-kelompok (kekuatan) ekonomi, tetapi konflik antara orang-orang yang memiliki entitas-entitas budaya yang berbeda-beda.<sup>33</sup> Tegasnya semacam benturan peradaban antara Timur dan Barat. Namun sebuah benturan yang tidak berimbang. Meminjam Edward Said, bahwa Barat telah mendefinisikan Timur, seperti yang diungkap Edward Said

---

<sup>29</sup> Ibid., 60

<sup>30</sup> Ibid., 61

<sup>31</sup> Ibid., 140

<sup>32</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 113-114.

<sup>33</sup> Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Qalam, 2000), 9.



dalam karyanya *Orientalisme*, terdapat legitimasi praktik kolonialisme bangsa Barat atas peradaban Timur. Penjajahan adalah sesuatu yang alamiah, bahkan semacam tugas bagi Barat untuk memberadabkan bangsa Timur.<sup>34</sup> Dalam teorinya kolonialisme adalah pengembangan kekuasaan sebuah negara atas wilayah dan manusia di luar batas negaranya, seringkali untuk mencari dominasi ekonomi dari sumber daya, tenaga kerja, dan pasar wilayah tersebut. Istilah ini juga menunjuk kepada suatu himpunan keyakinan yang digunakan untuk melegitimasi atau mempromosikan sistem ini, terutama kepercayaan bahwa moral dari pengkoloni lebih hebat ketimbang yang dikoloni.<sup>35</sup>

*Dihliz* pada posisi ini membawa setidaknya dua bahasa epistemik; perangkat-perangkat konseptual dan kerangka-kerangka interpretatif yang dihasilkan dari keragaman tradisi Muslim dan Barat. Kedua bahasa epistemik itu merefleksikan lokasi-lokasi dan pengalaman-pengalaman ganda tentang hidup dalam sebuah *dihliz*, sebuah ruang antara, yang menegosiasikan dan berjuang dengan tradisi-tradisi pengetahuan kolonial dan hegemonik dan juga sistem-sistem pengetahuan Islam yang direndahkan (*subalternized*) untuk memperoleh tingkat emansipasi yang secukupnya dan pembebasan dasar dari cara-cara eksistensi yang total.

Sampai di sini dapat dipahami bahwa al-Ghazali dalam pandangan Moosa, dalam konteks *dihliz* ini, Ghazali adalah seorang *bricoleur* yang berani, seorang yang dengan kreatif berupaya untuk menangani ide-ide yang berbeda dalam sebuah kerangka yang koheren untuk dirinya sendiri, untuk masyarakatnya dan untuk komunitas tempat di mana dia mengabdikan.<sup>36</sup> Lebih lanjut, pada garis besarnya, upaya untuk memahami Ghazali dengan sumber-sumber kultural ganda dari masa sekarang. Pada waktu yang sama, harus diakui bahwa kita tidak dapat memahami masa sekarang tanpa menjelaskan bagaimana *world view* Ghazali, alam semesta dia, dan peran dirinya yang sangat penting dalam formasi ide-ide yang mempengaruhi kita. Tidak untuk menjadi sadar tentang tekanan kritis ini yang dibawa serta oleh proses berpikir dialogis untuk terjatuh pada bentuk-bentuk kasar dari penjajahan pengetahuan.

## **PENUTUP**

*Dihliz* dalam pengertiannya adalah “ruang antara” merupakan sebuah tawaran epistem yang berusaha menegosiasikan hal-hal yang dipandang kontradiktif. Dalam prakteknya *dihliz* bertumpu subyektifitas dari otonomi subjek, mediasi diskursus, dan Hibrida dan Dekolonisasi Pengetahuan. Dengan *dihliz* sebagai epistemologi Islam menyediakan landasan-landasan yang penuh wawasan dan mendamaikan untuk menjembatani tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda. Ide-idenya dapat berfungsi sebagai sebuah model dan menyediakan dasar-dasar bagi suatu pluralisme yang emansipatoris. Tujuan dia adalah untuk mengembangkan suatu epistemologi yang berskala luas, yang menerima dan mengizinkan pluralitas. Berbeda dengan epistemologi Islamisasi ilmu, meniscayakan tembok pembatas yang kokoh antara keilmuan Islam

---

<sup>34</sup> Lihat Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

<sup>35</sup> Leela Gandhi, *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, Terj. Yuwan Wahyutri, (Yogyakarta: Qalam, 1998). 4.

<sup>36</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali & The Poetics ..*, 28.





dengan keilmuan Barat. Entah itu epistemologi yang dibangun oleh Islam maupun Barat maupun Islam sebagai sebuah pisau analisis kajian. Sebaliknya, melalui kerangka *dihliz* pada gilirannya menempatkan identitas hibrida muslim kontemporer, yang mencoba mendamaikan religiusitas tradisional dengan tantangan budaya Barat. □

## DAFTAR PUSTAKA

- sBhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge,
- Corbin, Henri. 2002. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, terj. Moh Khozin dan Suhadi. Yogyakarta: LKiS,
- Gandhi, Leela, 1998. *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, Terj. Yuwan Wahyutri, Yogyakarta: Qalam
- Al-Ghazali, Abu Hamid, 1993. *Al-Munqiz min al-Dalal*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, ..... 1993 *Ihya' Ulum al-Din*, III/ 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah,.
- Hardiman, F. Budi Hardiman. 2004. *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama,.
- Huntington, Samuel P. , 2000. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Qalam
- Moosa, Ebrahim , 2005. *Ghazali & The Poetics Of Imagination*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Palmer, Richard E. , 1969. *Hermeneutik: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger dan Gadamer*, Evenston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul, , 2006. *Hermeneutika Ilmu-Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana
- Said, Edward W. , 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books
- S.J., N. Drijarkara , 2007 *Filsafat Manusia*, cet. 26 Yogyakarta: Kanisius

