

TAFSIR SUFISTIK TENTANG CAHAYA  
Studi Kitab Misykât al-Anwâr Karya al-Ghazâlî  
Oleh : Hakki Akmal Labib\*

[haki@staiamc.ac.id](mailto:haki@staiamc.ac.id)

\*Prodi Ahwal Asy-Syakhsyiyah STAI Almuhammad

**Abstrak**

*Menafsirkan ungkapan “Allah adalah cahaya langit dan bumi,” al-Ghazâlî mengatakan bahwa Allah-lah satu-satunya yang bisa disebut cahaya, dalam arti yang sebenarnya, dan dalam hal ini Ia adalah unik dan tidak ada yang setara dengan-Nya, karena cahaya-cahaya yang lain bisa disebut cahaya hanya secara alegoris (majâzî). Artikel ini membahas dua topik permasalahan. (a) Bagaimana biografi Imam al-Ghazâlî, (b) Bagaimana penafsiran dan metode yang digunakan Imam al-Ghazali yang terdapat dalam kitab Misykât al-Anwâr yang digunakan dalam tafsir sufistik. Metode yang digunakan penulis dalam penelitaian ini adalah metode kepustakaan dengan mengkaji kitab karya Imam al-Ghazali. Dari hasil penggalian data, penulis menyimpulkan bahwa Penafsiran alquran tidak hanya secara lahiriyah saja, tetapi juga harus menyingkap ma’na bathiniyah sesuai dengan penafsiran al-Ghazâlî di dalam Kitab Misykât al-Anwâr, sehingga penafsiran yang dilakukan Imam al-Ghazali. hasilnya lebih komprehensif*

**Kata Kunci :** *Misykât al-Anwâr, mishbâh, zujâjah, nûr ‘alâ al-nûr.*

**A. Pendahuluan**

Kajian al-Quran selalu mengalami perkembangan yang dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban umat manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir, mulai dari yang klasik hingga kontemporer dengan berbagai corak, metode dan pendekatan yang digunakan. Keinginan umat islam untuk selalu mendialogkan al-Qur’an sebagai teks yang terbatas dengan problem sosial kemanusiaan yang tak terbatas merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir al-Qur’an<sup>1</sup>

Mulai dari masa klasik, seperti *Jâmi’ al-Bayân fi Tafsîr al-Qur’ân* karangan *al-Thabarî*, *Mafâtîh al-Ghayb* karangan Fakhr al-Din al-Râzî, dan *al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl* karangan Mahmûd al-Zamakhsyârî, hingga modern, seperti *Fî Zhilâl al-Qur’ân* karangan Sayyid Quthb, *Tafsîr al-Marâghî* karangan Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Mîzân* karangan ‘Allamah al-Thabathaba’i, dan di Indonesia sendiri seperti *Tafsir al-Mishbâh*, karya Prof. Dr. M. Quraish Shihab. Berbagai metode dan pendekatan telah dilakukan oleh mereka, dan telah memperkaya secara signifikan, khazanah penafsiran al-Qur’ân yang kita miliki selama ini.

---

<sup>1</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis, 2011), h. 01.

Dalam artikel ini, saya ingin mencoba membahas sebuah tafsir al-Qur'ân yang bercorak sufistik, yang di sini akan diwakili oleh Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (w. 1111) dalam kitabnya yang berjudul *Misykât al-Anwâr*.<sup>2</sup> Kajian ini, menurut saya, penting sebagai sebuah upaya memperluas wawasan tafsir al-Qur'ân, dengan menyadari bahwa al-Qur'ân ternyata bisa dan telah didekati dari berbagai perspektif. Memang selama ini tafsir al-Qur'ân pada umumnya dilakukan secara tekstual, yakni dengan mengambil makna lahiriah ayat-ayat yang sedang dikajinya. Namun, seperti yang akan saya tunjukkan nanti, ternyata kesarjanaan Islam telah melahirkan juga karya-karya yang berusaha menyingkap makna batin yang tersembunyi dari ayat-ayat tertentu al-Qur'an.

*Misykât al-Anwâr* adalah salah satu contoh yang representatif dari karya jenis ini. Selain itu, *Misykât al-Anwâr* adalah kitab, yang bukan saja besar karena nama pengarangnya Abu Hâmid al-Ghazâlî, tetapi juga karena pengaruhnya yang sangat menentukan atas para pemikir Muslim yang datang kemudian, khususnya para filosof *Isyrâqî*<sup>3</sup> dan Sufi.

## B. Biografi

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad Al-Ghazali ath-Thusi<sup>4</sup>. Dia adalah seorang Persia asli lahir di Thus, wilayah Khurasan (sekarang Iran), pada tahun 450 H/1058 M, dan termasuk salah seorang pemikir Islam yang terbesar dengan gelar *Hujjatul Islam* (bukti kebenaran Islam) dan *Zainud-Din* (Hiasan Agama).<sup>5</sup>

Ayahnya seorang sufi yang sangat wara' yang hanya makan dari usaha tangannya sendiri. Kerjanya memintal dan menjual wool. Ia meninggal sewaktu anaknya itu masih kecil. Sebelum meninggal, ia menitipkan al-Ghazali dan

---

<sup>2</sup> Tulisan ini didasarkan pada Kitab *Misykât al-Anwâr*, karangan al-Ghazâlî, yang diedit dan diterjemahkan oleh David Buchman. Muhammad al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), ed. David Buchman.

<sup>3</sup> Dikatakan misalnya bahwa Suhrawardi sangat menyukai *Misykât al-Anwâr*, sehingga ia dikatakan telah menerjemahkannya ke bahasa Persia. Dan bukan suatu kebetulan bahwa dalam bukunya *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardi menggunakan simbolisme cahaya sebagai dasar bagi filsafatnya.

<sup>4</sup> Terdapat perbedaan Nama "Al-Gazali" kadang-kadang di ucapkan Al-Ghazzali yang diambil dari kata Ghazzal artinya tukang pemintal benang karena ayahnya tukang pemintal benang. Sedang Al-Ghazali di ambil dari kata Ghazalah nama kampung kelahiran Al-Ghazali sebutan inilah yang banyak dipakai. Lihat A. Hanafi, pengantar filsafat Islam, (Cet. 5, Jakarta, Bulan Bintang, 1991). 135.

<sup>5</sup> Margareth Smith, *Al-Ghazali the Mystic* diterjemahkan oleh Drs Amrouni M.Ag dengan judul *Pemikiran dan Dokrin Imam Al-Ghazali* (Cet I. Jakarta Riova Cipta, 2000)h.,1 dan Lihat juga Dr. HM. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali*, (Cet I. Yogyakarta : Pustaka Pelajar Offset 1996). 63.

saudaranya, Ahmad pada seorang sufi lain untuk mendapat pendidikan dan bimbingan<sup>6</sup>

Pada mulanya, Al-Ghazali belajar di tempat asalnya, Thus. Disini ia belajar ilmu fiqh pada seorang ulama yang bernama Ahmad ibn Muhammad Ar-Razakani. Setelah itu, ia belajar di Jurjan pada Imam Abu Nashr al-Isma'ili, di mana ia menulis suatu ulasan dalam ilmu fiqh.

Al-Ghazali melanjutkan studinya di Naisabur pada seorang ulama terkenal, Imam Al-Haramain Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini. Di sini, ia belajar mazhab-mazhab fiqh, retorika, logika dan juga ilmu filsafat, sehingga melebihi kawan-kawannya. Dan setelah Imam Al-Juwaini meninggal tahun 478 H. Al-Ghazali meninggalkan Naisabur menuju Mu'askar untuk bertemu dengan Nizhamu'I-Muluk Perdana Menteri Bani Saljuk. Mu'askar adalah suatu lapangan luas di sebelah Kota Naisabur dimana didirikan barak-barak militer oleh Nizham Al-Muluk. Di sini, Al-Ghazali diterima dengan penuh kehormatan olehnya, terutama karena kemampuannya dalam mengalahkan para ulama setempat dalam munazharah<sup>7</sup>.

Dengan bantuan Nizhamu'I-Mulk, Al-Ghazali pergi ke kota Baghdad pada tahun 484 H/1090 M. Untuk mengajar pada madrasah Nizdhamiyah di kota itu. Ia melaksanakan tugasnya dengan baik sekali, sehingga banyak para penuntut ilmu memadati halqahnya. Namanya menjadi lebih dikenal di kawasan itu karena berbagai fatwa agama yang dikeluarkannya. Di samping mengajar, ia mulai berpikir dan menulis dalam ilmu fiqh dan Al-Kalam dan juga kitab-kitab yang berisi sanggahan terhadap aliran-aliran Batiniyyah, Ismailiyyah dan falsafah<sup>8</sup>.

Akan tetapi, ia mulai mengalami krisis rohani pada tahun 488 H/1098 M. Yakni krisis keraguan yang meliputi aqidah dan semua jenis ma'rifah, baik yang empiris maupun yang rasional. Krisis itu tidak lebih dari pada dua bulan. Setelah itu, ia memperdalam studi tentang sekte-sekte teologi, ilmu kalam, falsafah serta menulis berbagai kitab dalam bidang falsafah, batiniyyah, fiqh dan lain-lain.

Namun, Al-Ghazali tidak merasa puas terhadap kerjanya itu, lalu ia meninggalkan kota Baghdad menuju Damaskus, di mana ia tinggal selama lebih

---

<sup>6</sup> Drs Amrouni M.Ag, *Pemikiran dan Doktrin Imam Al-Ghazali* (Cet I. Jakarta Riova Cipta, 2000). 2.

<sup>7</sup> Imam Al-Ghazali, *Menyingkap Hati Menghampiri Ilahi* (Cet I. Bandung IKAPI Pustaka Hidayah, 1999). 12.

<sup>8</sup> Imam Al-Ghazali, *Menyingkap Hati Menghampiri Ilahi* (Cet I. Bandung IKAPI Pustaka Hidayah, 1999). 13.

kurang dua tahun. Dalam masa ini, ia menghabiskan waktunya untuk berkhawah dan beribadah serta beri'tikaf di Masjid kota ini, mengurung diri di menara mesjid pada waktu siang hari.

Kemudian ia berpindah ke Baitulmakdis untuk melanjutkan khalwah dan ibadahnya kepada Allah. Pada masa ini timbullah gerak hatinya untuk naik haji, lalu ia pergi ke Mekah dan selanjutnya ke Madinah untuk ziarah ke makam Nabi setelah lebih dulu ia menziarahi makam Nabi Ibrahim di Qudus.

Setelah lebih kurang sepuluh tahun mundar-mandir di Negeri Syam, Baitulmakdis dan Hijaz, maka pada tahun 499 H/1106 M. Al-Ghazali kembali ke Naisabur atas desakan Fakhrul Muluk, anak Nizhamul Muluk untuk mengajar di Madrasah Nizhamiyyah kota itu. Tidak diketahui berapa tahun ia mengajar di sana. Dan setelah Fakhrul Muluk mati terbunuh pada tahun 500 H / 1107 M., ia kembali ke rumah asalnya di Thus, di mana ia menghabiskan sisa umurnya untuk membaca Al-Qur'an, hadis serta mengajar. Di sebelah rumahnya, ia membangun madrasah untuk para penuntut ilmu dan tempat khalwat (Khaniqah) bagi para sufi. Pada hari Senin, 14 Jumadil Akhirah, tahun 505 H. (18 Desember, 1111 M), Imam Al-Ghazali berpulang ke rahmatullah di tempat asalnya, Thus dalam usia lima puluh lima tahun dengan meninggalkan sejumlah anak perempuan.<sup>9</sup>

Apa yang menarik perhatian dalam sejarah hidup Al-Ghazali ialah kehausannya akan segala macam pengetahuan serta keinginannya untuk mencapai keyakinan dan mengetahui hakikat segala sesuatu. Tidak mengherankan kalau ia selamanya bersikap kritis, dan kelanjutannya ialah bahwa ia tidak percaya akan kebenaran semua macam pengetahuan, kecuali yang bersifat inderawi dan pengetahuan yang aksioma. Akan tetapi akhirnya, terhadap kedua macam pengetahuan ini pun, ia tidak mempercayainya. Ia menceritakan keragu-raguannya terhadap kedua macam pengetahuan itu dalam Al-Mungidz-nya sebagai berikut :

Keragu-raguan yang menimpa diriku dan yang berlangsung lama, telah berakhir dengan suatu keadaan, dimana diriku tidak lagi memberikan kepercayaan kepada perkara-perkara inderawi pula, bahkan keragu-raguan semakim mendalam, serta berkata : "Bagaimana perkara-perkara inderawi bisa dipercayai. Kita ambil penglihatan, sebagai indera yang terkuat. Ketika engkau melihat bayangan di

---

<sup>9</sup> Ahmad Daudy, Kuliah Filsafat Islam (Cet.3 Jakarta PT. Bulan Bintang 1992), 97-99.

sangkahnya diam tidak bergerak. Tetapi dengan percobaan dan penelitian, sesudah beberapa saat, engkau baru mengetahui bahwa bayangan itu sebenarnya bergerak, meskipun tidak sekaligus, melainkan perlahan-lahan, sedikit demi sedikit, sehingga sebenarnya bayangan itu tidak mengenal diam. Ketika engkau melihat bintang, maka dikira dia kecil sebesar uang dinar. Tetapi bukti-bukti matematika menunjukkan bahwa bintang tersebut lebih besar dari pada bumi.<sup>10</sup>

Begitulah krisis yang menimpa Al-Ghazali seperti yang diceritakannya sendiri, baik yang bersifat psikologis maupun mental. Ia meragukan indera dan akal pikiran, serta berjalan tak menentu dalam keragu-raguannya itu, kemudian mencari obatnya, tetapi tiak pula didapatnya, karena keragu-raguan baru bisa hilang dengan suatu dalil, sedang dalil ini baru bisa dibuat dengan penyusunan alasan dan pikiran-pikiran yang aksioma, tetapi pikiran-pikiran aksioma inipun tidak pula dipercayainya.

Krisis yang menimpanya hanya berlaku dua bulan saja dimana ia kemudian dapat sembuh dari penyakit tersebut, bukan karena suatu dalil melainkan karena cahaya Tuhan yang dilimpahkannya dalam hatinya. Cahaya inilah yang menjadi kunci segala pengetahuan bagi Al-Ghazali. Krisis tersebut merupakan penutup bagi salah satu dari fase kehidupannya, dan merupakan permulaan fase kehidupan yang lain, dimana tasawuf dan kehidupan rohani mendapat tempat yang seluas-luasnya pada dirinya, bahkan lapangan pikiran diganti dengan ilmu al-Mu'amalah wa al-Mukasyafah (Ilmu pergaulan dengan Tuhan, dan ilmu Pembuka Hati). Buku-buku al-Ghazali yang bercorak tasawuf dikarang pada fase kedua tersebut.

### C. Sekilas tentang Kitab Misykât al-Anwâr

Kitab Misykât al-Anwâr adalah kitab mistik-filosofis karya Imam al-Ghazâlî, untuk seseorang yang ia sapa sebagai “saudara yang mulia” (al-akh al-karîm),<sup>11</sup> yang dipandang khawwâs (orang-orang khusus) oleh beliau. Pada masa itu, pembagian orang-orang kepada kategori ‘awwâm (orang kebanyakan) dan khawwâsh (orang-orang khusus) telah berlaku umum. Bahkan al-Ghazâlî memberi kategori ketiga, yaitu khawwâsh akhawwâsh.<sup>12</sup> Menurut al-Ghazâlî, karya-karya mistik-filosofis seperti Misykât al-Anwâr ini, tidak boleh tembus ke tangan awam, tetapi tidak boleh juga

---

<sup>10</sup> Ahmad Hanafi, Pengantar Filsafat Islam (Cet. 5, Jakarta, Bulan Bintang, 1991). 138.

<sup>11</sup> al-Ghazâlî, Misykât al-Anwâr, h. 1.

<sup>12</sup> al-Ghazâlî, Misykât al-Anwâr, h. 1.

disembunyikan kepada orang khawwash, apalagi khawwash-al-khawwash. Nah karena orang yang bertanya tentang ini, masuk kategori khawwash (bahkan mungkin khawwash al-khawwash), maka al-Ghazâlî tidak berkeberatan, dan lalu memutuskan untuk menulis karya ini untuknya. Karena kepada orang seperti itu kebenaran tidak boleh ditutup-tutupi.

Hal lain yang menarik dari Misykât al-Anwâr ini, adalah sifatnya yang sangat filosofis. Tidak seperti dalam kitab Ihya' 'Ulûm al-Dîn, di mana ia banyak berbicara tentang hati -terutama kitab 'Ajâ'ib al-Qulûb-nya- dalam karya ini, al-Ghazâlî berbicara dengan begitu respeknya tentang daya rasional, yang disebut akal. Akal, misalnya dipandang lebih cocok disebut sebagai cahaya dibanding dengan indra. Bahkan ia menyebut akal sebagai contoh dari cahaya Tuhan.<sup>13</sup> Kenyataan ini telah menimbulkan kecurigaan di kalangan para ahli tentang al-Ghazâlî, khususnya Montgomery Watt, kalau-kalau Misykât al-Anwâr bukan karya asli al-Ghazâlî, tetapi sebuah karya orang lain yang dinisbatkan kepadanya.<sup>14</sup> Terlepas dari benar-tidaknya, atau, otentik-tidaknya karya ini sebagai karya al-Ghazâlî, namun dari sudut isinya karya ini tetap sangat menarik, baik untuk para sarjana tafsir, tasawuf, maupun filsafat Islam. Di sini pengaruh teori psikologi filosofis seperti yang dikembangkan Ibn Sina<sup>15</sup> cukup kentara.

Poin terakhir yang ingin disampaikan berkenaan dengan kitab ini adalah berkaitan dengan struktur atau komposisi dari karya ini. Pada dasarnya karya ini dibagi ke dalam dua bagian besar; pertama berkenaan dengan tafsir cahaya sebagaimana tercantum dalam Q.S. al-Nûr [24]: 35 yang terkenal itu:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِكَاهِ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةِ الرَّجَاةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35)

*Artinya : 35. Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus<sup>[1039]</sup>, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-*

<sup>13</sup> al-Ghazâlî, Misykât al-Anwâr, h. 6.

<sup>14</sup> Montgomery Watt, "A Forgery in al-Ghazâlî's Mishkat," dalam *Jurnal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 194, h. 5-22.

<sup>15</sup> Misalnya, konsep al-Ghazâlî tentang khayal, sebagai daya retentif, yang merekam gambar fisik sebuah benda, setelah benda itu tidak ada. Ini sangat mirip dengan apa yang dikatakan Ibn Sina di dalam *Kitâb al-Najâh-nya*. Lihat Ibn Sina, *Kitâb al-Najâh*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdiyah, 1985), h. 201.

*akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya)<sup>[1040]</sup>, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*

Di sini, bahkan judul buku *Misykât al-Anwâr* itu sendiri, menurut saya, terinspirasi oleh ayat ini, yang memuat di dalamnya kata “*misykât*” (yang artinya ceruk/niche) sebagai salah satu cahaya yang diberikan Tuhan kepada manusia, di samping yang lainnya. Bagian kedua berkenaan dengan hijab yang ada mengantarai Tuhan dengan hamba-Nya, dan ini merupakan penjelasan atau tafsir sufistik terhadap sebuah Hadis Nabi yang mengatakan “Allah memiliki tujuh puluh hijab cahaya dan kegelapan. Kalau hijab ini tersingkap kepada mereka niscaya keagungan wajah-Nya akan membakar siapa saja yang matanya memandang-Nya.”<sup>16</sup> Namun, dalam bagian pertama, sebelum ia berbicara secara terperinci tentang tafsir cahaya ini, al-Ghazâlî mendiskusikan secara panjang lebar makna kata “cahaya. Sedangkan pada bagian kedua, ia menjelaskan secara komprehensif satu persatu dari tujuh puluh hijab yang disinggung dalam Hadis tersebut. Namun dalam makalah ini pembahasan hanya akan dibatasi pada bagian pertamanya saja, yang berkenaan dengan tafsir al-Ghazâlî atas Q.S. al-Nur [24]: 35.

#### **D. Tafsir al-Ghazâlî atas Q.S. al-Nûr [24]: 35.**

Bagian pertama dari *Misykât al-Anwâr* jelas merupakan upaya Imam al-Ghazâlî untuk menafsirkan Q.S. al-Nûr [24]: 35 yang artinya: “Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya adalah seperti relung atau ceruk (*misykât/niche*) yang di dalamnya ada sebuah lampu (*mishbâh*), sedangkan lampu tersebut berada di dalam kaca (*zujâjah*). Adapun kaca tersebut adalah ibarat bintang-bintang gemerlap yang disulut dari sebuah pohon yang diberkati; sebuah pohon zaitun yang bukan Timur, bukan pula Barat, tetapi yang minyaknya akan menyala sekalipun tidak tersentuh oleh api. Cahaya di atas cahaya. Tuhan membimbing dengan cahayanya itu siapa-siapa yang dikehendaki-Nya. Ia memberi berbagai perumpamaan kepada manusia. Ia Maha Tahu segala sesuatu.”

---

<sup>16</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 44.

Di bawah ini akan didiskusikan tafsir al-Ghazâlî terhadap ayat di atas, khususnya yang berkenaan dengan beberapa istilah seperti nûr, misykat, mishbâh, zujâjah, syajarah mubâraakah, al-zayt dan nûr ‘alâ nûr.” Cahaya didefinisikan oleh beliau sebagai sesuatu yang terang atau tampak (al-zhâhir) pada dirinya dan bisa membuat yang lain terang atau tampak (al-muzhir).<sup>17</sup> Cahaya menurutnya memiliki beberapa tingkatan, dan berbagai istilah yang terdapat dalam ayat di atas adalah juga merupakan tingkat-tingkat cahaya yang dimiliki manusia yang akan membimbing manusia pada kebenaran atau Tuhan. Di sini, ia menyandarkan filsafat hirarki cahayanya pada ungkapan yang ada dalam ayat di atas, “nûr ‘alâ al-nûr.”<sup>18</sup>

Menafsirkan ungkapan “Allah adalah cahaya langit dan bumi,” al-Ghazâlî mengatakan bahwa Allah-lah satu-satunya yang bisa disebut cahaya, dalam arti yang sebenarnya, dan dalam hal ini Ia adalah unik dan tidak ada yang setara dengan-Nya. Adapun cahaya-cahaya yang lain bisa disebut cahaya hanya secara alegoris (majâzî).<sup>19</sup> Hanya Allah yang betul-betul ada, sedangkan keberadaan yang selain Allah adalah pinjaman, dan karena itu bukan wujud pada dirinya, tetapi wujud karena yang lain.

Al-Ghazâlî menafsirkan istilah-istilah lain selain cahaya yang dijabarkan secara panjang lebar, seperti misykat, mishbâh, zujâjah dan lainnya, secara relatif singkat, tetapi sangat penting dan mengesankan. Bagi al-Ghazâlî, istilah-istilah di atas, yakni, misykat, mishbâh, zujâjah, syajarah mubâraakah, al-zayt, merujuk kepada lima daya ruhani manusia yang bercahaya (al-arwâh al-basyariyyah al-nurâniyyah),<sup>20</sup> yaitu jiwa indrawi (hissî), imajinasi (khayâlî), daya rasional (‘aqlî), daya reflektif (fikrî), dan (qudsî/nabawî). Dan seperti yang akan dijabarkan, penafsiran sufistik atas mereka dilakukan dengan menarik paralelisme di antara keduanya.

Marilah kita mulai dengan yang pertama, misykat. Al-Ghazâlî menafsirkan misykat sebagai daya-daya indrawi (al-rûh al-hisas), karena kalau kita perhatikan karakteristik daya jiwa ini, maka kita akan mendapatkan cahayanya keluar dari berbagai lobang, seperti dua mata, dua telinga, dua lubang hidung dan sebagainya.

---

<sup>17</sup> al-Ghazâlî, *Misykat al-Anwâr*, h. 4.

<sup>18</sup> Ada contoh yang menarik tentang hirarki cahaya ini yang diberikan al-Ghazâlî. Misalnya cahaya yang kita terima dari bulan, tetapi yang terpantul lewat tembok. Cahaya yang berasal dari tembok, tentu tidak akan begitu terang, dibandingkan dengan cahaya yang dipantulkan oleh kaca kepada tembok itu. Demikian juga cahaya cermin yang dipantulkan ke tembok, tidak akan seintensif cahaya bulan yang dipancarkan kepada cermin tersebut. Namun cahaya bulan pun, kata al-Ghazâlî, tidak akan seintensif cahaya matahari yang dipancarkan ke bulan. Lihat al-Ghazâlî, *Misykat al-Anwâr*, h.14.

<sup>19</sup> al-Ghazâlî, *Misykat al-Anwâr*, h. 3.

<sup>20</sup> al-Ghazâlî, *Misykat al-Anwâr*, h. 36.

Karena itu menurut beliau, perumpamaan yang paling cocok dengan daya spiritual pada dunia lahiriah ini adalah ceruk atau misykat.<sup>21</sup> Daya ini adalah yang dapat menerima apa yang diberikan oleh panca-indra, dan ini dipandang sebagai akar dan penampakan pertama jiwa hewani, karena melalui inilah maka hewan menjadi hewan.

Beralih kepada mishbâh, al-Ghazâlî menyamakannya dengan daya rasional (al-rûh al-‘aqlî), di mana persepsi terhadap pengetahuan yang mulia dan ilahi terjadi. Perumpamaan daya akliah dengan lampu ini menjadi jelas, karena ia bisa menyebarkan cahayanya yang terang ke seluruh penjuru dunia, sebagaimana matahari yang memancarkan cahaya terangnya ke seluruh dunia, sehingga disebutnya “lampu-lampu yang memberi cahaya” (al-sirâj al-munîr), yang pernah dijadikan sebagai julukan bagi para Nabi.

Adapun zujâjah (kaca) ia tafsirkan sebagai daya jiwa yang disebut imaginal (al-rûh al-khayâlî), yang dipandang memiliki tiga karakteristik atau ciri yang menyerupai kaca. Pertama, seperti kaca, daya imajinasi masih terkait dengan, atau berasal dari, materi dunia rendah yang padat, karena benda-benda yang dikhayalkan memiliki ukuran, bentuk dan arah, dan juga jarak. Kedua, ketika imajinasi yang masih pekat ini dimurnikan, dihaluskan dan digosok, ia menjadi setara dengan maknamakna dan titik-titik rasional yang mengarah pada cahaya mereka. Imajinasi yang telah mencapai tingkat ini tidak akan merintang cahaya yang datang dari lampu (mishbâh), yakni daya-daya rasional. Karakteristik yang ketiga adalah pada mulanya imajinasi sangat dibutuhkan, karena melalui inilah seseorang dapat menyusun pengetahuan rasionalnya sehingga tidak terombang-ambing, tergoncang atau berserakan.<sup>22</sup> Ketiga ciri ini, menurut pandangan alGhazali, dapat ditemukan perumpamaannya di dunia lahir, hanya dalam kaca. Meski pada awalnya, kaca terbuat dari bahan yang pekat, tetapi sekali dimurnikan dan dibuat terang, maka ia tidak menghalangi cahaya sang lampu, bahkan ia mampu merambatkan cahaya tersebut dengan cara yang baik. Selain itu, ia juga memelihara cahaya dari terpaan angin kencang atau gerakan kasar yang bisa memadamkannya.

Beralih kemudian pada “pohon yang diberkati” (syajarah mubâraakah), al-Ghazâlî menyamakannya dengan jiwa reflektif (al-rûh al-fikrî). Seperti pohon, jiwa reflektif dimulai dengan sebatang akar dan kemudian muncullah darinya

---

<sup>21</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 39.

<sup>22</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 39.

cabangcabang, dan dari masing-masing cabang tumbuh dua cabang lainnya, dan dari tiap cabang tersebut tumbuh lagi dua cabang demikian seterusnya sehingga cabang-cabang ilmu rasional menjadi banyak.<sup>23</sup> Tetapi mengapa kemudian pohon yang diberkati tersebut disebut zaitun. Menurut al-Ghazâlî, pohon zaitun adalah istimewa, karena intisari dari buahnya adalah minyak zaitun, yang bisa dijadikan minyak bagi lampu. Sedangkan disebut diberkati (mubarakah) adalah karena dalam masyarakat Arab, ketika hewan piaraan atau pohon menghasilkan banyak turunan atau buah, maka mereka disebut “diberkati.” Karena itu akan lebih pantas untuk menyebut pohon yang buahnya tidak mengenal batas (daya reflektif manusia) dengan “pohon yang diberkati.” Sedangkan disebut “tidak Timur dan tidak juga Barat (lâ syarqiyya memiliki arah, atau jarak dekat atau jauh,<sup>24</sup> dan karena itu tidak pantas untuk disebut Timur atau Barat.

Terakhir, minyak zaitun yang akan menyala sekalipun tidak disentuh api (yakâdu zaytu-hû yudhî’u wa-law lam tamsashu nâr), menurut al-Ghazâlî, merujuk pada daya-daya suci/ kenabian, yang dinisbatkan kepada para wali ketika ia mencapai tingkatnya yang paling mulia dan murni. Daya reflektif terbagi kepada dua jenis; pertama, yang membutuhkan pengajaran, penyadaran dan bantuan dari luar, sehingga ia dapat terus mengambil bagian dari banyak jenis ilmu pengetahuan. Jenis kedua, karena memiliki kemurniannya yang begitu intens. Ia tersadarkan dengan sendirinya tanpa bantuan dari luar. Yang terakhir inilah yang pantas disebut “minyak yang akan menyala sekalipun tidak tersentuh api.”<sup>25</sup> Begitu intensnya kemurnian mereka, sehingga di antara para wali, menurut al-Ghazâlî, ada yang cahayanya bersinar demikian intensnya sehingga bisa terlepas dari bantuan Nabi, sebagaimana di antara para Nabi ada yang dapat terlepas dari bantuan malaikat. Tetapi kalau minyak tersebut disulut api, maka inilah yang disebut dalam ayat di atas “nûr ‘alâ nûr” (cahaya di atas cahaya).<sup>26</sup>

Dengan ini jelas bagi kita bahwa yang dimaksud dengan “cahaya” dalam ayat “Allah akan membimbing dengan cahayanya, siapa yang dikehendaki,” bukan hanya berupa agama, sebagaimana yang sering dipikirkan, tetapi juga juga melipuri semua daya-daya jiwa yang dimiliki manusia, seperti indra, akal, imajinasi, daya fikir, dan

---

<sup>23</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 40.

<sup>24</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 40.

<sup>25</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 41.

<sup>26</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 13.

intuisi. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Allah membimbing manusia melalui indra, akal, imajinasi, dan hati atau intuisi. Karena itu kalau kita ingin mendapat bimbingan dari Allah, kita harus menggunakan dayadaya tersebut sebaik-baiknya.

### **E. Metode Tafsir Sufistik**

Dalam bagian akhir ini saya ingin menyinggung sedikit berkenaan dengan metode tafsir sufistik yang digunakan al-Ghazâlî dalam karya ini. Setidaknya al-Ghazâlî telah meluaskan, melalui karyanya ini, wawasan kita tentang tafsir, yang selama ini cenderung hanya kepada tafsir lahiriyah saja. Al-Ghazâlî, dengan ini, ingin mengatakan bahwa selain makna lahiriyah, al-Qur'ân juga perlu ditafsirkan secara batiniyah. Karena menurut beliau Nabi pernah bersabda bahwasanya “al-Qur'ân memiliki makna lahir dan batin, batas dan tempat mendaki (al-mathla’).”<sup>27</sup> Kalau kita hanya menafsirkannya secara lahiriah, maka kita akan menjadi kaum literalis, dan ini tidak cukup. Demikian juga kalau kita hanya memakai makna batiniyah, kita akan menjadi kaum batini, yang juga tidak ia sukai. Adapun jalan yang benar adalah yang memperhatikan kedua makna tersebut.

Kalau kita simak tafsir *Misykât al-Anwâr*, tentu kita tahu bahwa ia adalah tafsir batini. Tetapi al-Ghazâlî meminta kita untuk tidak beranggapan bahwa ia memperbolehkan penghapusan makna lahiriah sehingga ia akan berkata, misalnya, bahwa Nabi Musa tidak punya dua terompah dan bahwa ia tidak mendengar Tuhan yang memerintahkannya untuk melepas kedua terompahnya. Tidak, itu terlarang! Yang benar, menurut al-Ghazâlî adalah, “dengan perintah melepaskan dua terompah, Musa memahaminya sebagai melepaskan dua dunia. Dengan begitu Musa melaksanakan perintah tersebut, secara lahiriah dengan melepaskan terompah yang digunakannya, dan secara batiniyah dengan melepaskan dua dunia tersebut. Inilah yang disebut “crossing over” yakni menyeberang dari yang satu kepada yang lain dari makna lahir ke rahasia.”<sup>28</sup> Dengan demikian ia tidak meninggalkan kedua makna dari ayat tersebut. Mengambil hanya makna batiniyah saja, adalah seperti kaum Batiniyah dengan hanya satu mata dan bisa melihat hanya satu dari dua dunia tanpa mengakui kesejajaran antara keduanya atau memahami maknanya. Demikian juga sama kelirunya mereka

---

<sup>27</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 32.

<sup>28</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 32.

yang menafikan makna batin al-Qur'ân, seperti kaum zhâhirî. Yang sempurna adalah yang menggabungkan kedua makna tersebut.

Selain terhadap ayat Qur'an, tafsir sufistik juga bisa diterapkan pada Hadis Nabi. Al-Ghazâlî sendiri memberi contoh sebagai berikut. Orang-orang berbeda pendapat, demikian al- Ghazâlî menulis, ketika mendengar sabda Nabi yang berbunyi. "Malaikat tidak akan masuk ke sebuah rumah yang di dalamnya ada seekor anjing" tetapi membawa masuk anjing ke dalam rumahnya. Ia berkata: "Makna lahiriah bukan yang dimaksud. Tetapi yang dimaksud adalah singkirkan anjing kemarahan dari rumah hatimu, karena ia akan mencegah masuknya pengetahuan, yang berasal dari cahaya-cahaya malaikat, karena kemarahan adalah roh jahat (ghawl) dari daya rasional. Seseorang mengambil makna lahiriahnya, maka ia berkata kepadanya: "Anjing bukan menjadi anjing karena bentuk luarnya, tetapi karena esensinya, yaitu sifat memangsa dan keganasannya. Jika kita perlu menjaga rumah kita, yang merupakan tempat beristirahat seseorang dan tubuh, dari bentuk anjing, maka akan lebih perlu lagi untuk menjaga rumah hati —tempat bertirahnya substansi sejati khas manusia— dari kejahatan yang serupa dengan anjing." Dengan demikian, "saya," kata al-Ghazâlî, "telah menggabungkan makna yang lahir dan makna batinnya."<sup>29</sup>

Catatan terakhir berkenaan dengan penafsiran sufistik ini adalah pengetahuan apa yang melatar-belakangi penafsirannya itu. Tentu saja sebelum menafsirkan ayat "cahaya" di atas, al- Ghazâlî harus telah memiliki pengetahuan yang memadai tentang daya-daya jiwa yang disebutnya "al-arwâh albasyariyyah al-nûriyyah." Dan kalau dilihat dari deskripsinya, boleh jadi bahwa ia telah banyak belajar dari teori-teori psikologi yang telah berkembang sebelumnya, khususnya oleh para filosof, seperti Ibn Sînâ' dalam al-Syifâ' atau al-Najâh, dan sumber-sumber lain yang lebih bersifat sufistik. Dengan demikian kita bisa belajar dari sini, bahwa penafsiran al-Qur'ân, apakah itu bersifat konvensional, sufistik atau filosofis, banyak tergantung pada perkembangan ilmiah pada masanya. Dan kalau al-Ghazâlî bisa menafsirkannya berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya, maka kemungkinan itu juga bisa kita miliki oleh orang-orang pada masa ini dan di masa yang akan datang, mengikuti irama perkembangan ilmu pengetahuan.

## **F. Kesimpulan**

---

<sup>29</sup> al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, h. 33.

1. Nama lengkap al-Ghazâlî adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad Al-Ghazali ath-Thusi. Dia adalah seorang Persia asli lahir di Thus, wilayah Khurasan (sekarang Iran), pada tahun 450 H/1058 M, dan termasuk salah seorang pemikir Islam yang terbesar dengan gelar *Hujjatul Islam* (bukti kebenaran Islam) dan *Zainud-Din* (Hiasan Agama).

2. Yang dimaksud dengan “cahaya” dalam ayat “Allah akan membimbing dengan cahayanya, siapa yang dikehendaki,” bukan hanya berupa agama, sebagaimana yang sering dipikirkan, tetapi juga juga melipuri semua daya-daya jiwa yang dimiliki manusia, seperti indra, akal, imajinasi, daya fikir, dan intuisi. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Allah membimbing manusia melalui indra, akal, imajinasi, dan hati atau intuisi. Karena itu kalau kita ingin mendapat bimbingan dari Allah, kita harus menggunakan daya daya tersebut sebaik-baik

#### Daftar Pustaka

- al-Ghazali, Imam, *Menyingkap Hati Menghampiri Ilahi*, Cet I. Bandung IKAPI Pustaka Hidayah, 1999)
- al-Ghazâlî, Muhammad, *Misykât al-Anwâr*, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), ed. David Buchman.
- Amrouni M.Ag, Drs, *Pemikiran dan Dokrin Imam Al-Ghazali* ( Cet I. Jakarta Riova Cipta, 2000).
- Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam* (Cet.3 Jakarta PT.Bulan Bintang 1992)
- Hanafi, A. *Pengantar Filsafat Islam*, (Cet. 5, Jakarta, Bulan Bintang, 1991).
- HM. Zurkani Jahja, Dr, *Teologi Al-Ghazali* ,(Cet I. Yogyakarta : Pustaka Pelajar Offset 1996)
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis, 2011).
- Sina, Ibn, *Kitâb al-Najâh*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdiyah, 1985).
- Watt, Montgomery, “A Forgery in al-Ghazâlî’s *Mishkat*,” dalam *Jurnal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Irland*, 194.