

## HISTORISITAS TRADISI TA'WIL AL-QUR'AN AHL AS-SUNNAH (Kajian Sejarah Ta'wil dengan Kerangka Analisis *History of Ideas*)

Syamsul Wathani \*<sup>1</sup>

\*Affiliasi: Pascasarjana Program Doktorat UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

---

### Abstract

---

**Keywords :**

History of  
Thought  
Ta'wil  
ahl as-Sunnah  
Lughawi  
Ushuli  
Falsafi  
Sufi  
Theology

*"The tradition of Ta'wil al-Qur'an has not developed as rapidly as the tradition of interpretation. It could be that this is because the study of the ta'wil of the Quran has received less attention, even though the history of the representation of the Quran is very developed. This article Discuss the history of the ta'wil al-Qur'an in the Ahl as-Sunnah Theology tradition. The study framework used is the history of thoughts/ideas. Within the framework of this study, this article finds several conclusions: As an exegetical method, classical Islamic discourse has developed many ta'wil as a means of interpretation and theory in understanding the text of the Qur'an. The Historical Discussion of thinking about the ta'wil of the Qur'an in the tradition of ahl as-Sunnah shows the development of the diversity of thoughts and knowledge used in interpreting the al-Qur'an. Ibn Qutaybah in Ta'wil Musykil Al-Qur'an uses linguistic analysis, gives birth to linguistic takwil (at-ta'wil al-lughawi), al-Ghazali wrote Qanun at Ta'wil which depicts the work of the Qur'anic representations with a ta'wil Theological, al-Razi wrote Mafatih al-Ghaib with a style of thought ta'wil falsafi, Ibn' Arabi wrote al-Futuhah al-Makkiyyah with a Sufistic interpretation / ta'wil, and asy-Syatibi wrote al-Muwafaqat offering a paradigm of Ta 'wil Ushuli."*

---

### Abstrak

---

**Kata Kunci :**

Sejarah

"Tradisi penakwilan al-Qur'an tidaklah berkembang pesat sebagaimana tradisi penafsiran. Bisa jadi hal demikian disebabkan karena kajian terhadap ta'wil al-

---

<sup>1</sup> Coressponde to the author: Pascasarjana Program Doktorat UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Email address: [Wathoni89@gmail.com](mailto:Wathoni89@gmail.com)

---

<i>Pemikiran Ta'wil ahl as-Sunnah Lughawi Ushuli Falsafi Sufi Teologi</i>	Qur'an kurang mendapatkan perhatian, padahal sejarah penakwilan al-Qur'an sangat berkembang. Artikel ini mengkaji sejarah penakwilan al-Qur'an dalam tradisi Teologi Ahl as-Sunnah. Kerangka kajian yang digunakan adalah sejarah pemikiran/ide. Dengan kerangka kajian ini, artikel ini menemukan beberapa kesimpulan: Sebagai metode penafsiran, diskursus Islam klasik sudah banyak mengembangkan ta'wil sebagai perangkat penafsiran dan teori dalam memahami teks al-Qur'an. Perjalanan pemikiran takwil al-Qur'an dalam tradisi ahl as-Sunnah memperlihatkan perkembangan keragaman pemikiran dan ilmu pengetahuan yang digunakan dalam menakwilkan al-Qur'an. Ibnu Qutaybah dalam <i>Ta'wil Musykil Al-Qur'an</i> menggunakan analisis kebahasaan, melahirkan takwil kebahasaan ( <i>at-ta'wil al-lughawi</i> ), al-Ghazali menulis <i>Qanun at-Ta'wil</i> yang merupakan karya penakwilan al-Qur'an yang bercorak Ta'wil Teologis, al-Razi menulis <i>Mafatih a-Ghaib</i> dengan corak pemikiran <i>ta'wil falsafi</i> , Ibn 'Arabi menulis <i>al-Futuh al-Makkiyah</i> dengan model interpretasi/ta'wil sufistik, serta asy-Syatibi menulis kitab <i>al-Muwafaqat</i> , menawarkan paradigma <i>Ta'wil Ushuli</i> . <sup>2</sup>
---	---

---

## Pendahuluan

Dalam kajiannya mengenai pemikiran Islam (*Islamic Thought*), Abdullah Saeed memberikan penjelasan mengenai adanya perjalanan panjang lahir dan berkembangnya Islam sebagai sebuah tradisi berfikir, termasuk dalam membentuk Syari'at/fiqh.<sup>2</sup> Perkembangan pemikiran ini tidak terlepas dari adanya upaya pembacaan/penafsiran (*exegetical activities*) terhadap teks-teks keagamaan (*an-nusus ad-diniyah*) keislaman itu sendiri, al-Qur'an dan Hadits. Dalam bahas Hermeneutika Komarudin Hidayat, al-Qur'an dalam siklus perjalanan Islam adalah *sentra*<sup>3</sup> yang melahirkan ragamnya penafsiran hingga hari ini. al-Qur'an adalah teks inti (*core teks*) bagi lahirnya agama Islam. Sebagai sebuah agama *risalah nubuwwah*<sup>4</sup>, Islam telah lahir memuat *risalah ilahiyah* yang -dalam hemat penulis- membuka ruang untuk dibaca oleh generasi berikutnya.

Perjalanan upaya memahami al-Qur'an telah melahikan kekayaan Islam sebagai kajian *diskursif*, kajian yang menekankan pada ketersambungan pemikiran dan relasi intelektual. Pasca wafatnya Rasulullah Saw, Umat Islam dituntun untuk menjawab problematika kehidupan dengan pegangan al-Qur'an dan as-Sunah. Umat Islam harus mampu menterjemahkan al-Qur'an dengan konteks yang berbeda dari al-Qur'an saat diturunkan pada zaman Nabi Saw. Pada sisi lain, konteks

---

<sup>2</sup> Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam Sebuah Pengantar*, Terj. Sahiron Samsuddin (ed.) (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2014), 75-76.

<sup>3</sup> Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 15.

<sup>4</sup> Muhammad Syahrur, *Sunnah al-Rasuliyah wa Sunnah al Nabawiyah*, (Bairut: Dar al-Saq, 2012), 102-103.

perkembangan kehidupan Ummat kian mengalami pergeseran yang tak terbendung. Terlebih paska Nabi wafat Umat Islam telah melakukan ekspansi besar-besaran (*futuhat al-Islamiyah*).

Tentu saja, problematika yang dihadapi umat Islam semakin kompleks dari problematika di zaman Nabi Saw. Dengan demikian, peran yang diharapkan (*expected role*) dari al-Qur'an semakin banyak. Aktifitas pemahaman atas al-Qur'an tidak akan pernah selesai. Dialektika yang terjadi juga mengalami pasang surut seiring dengan keterbukaan, kecakapan dan kemampuan seorang penafsir.<sup>5</sup> Hal tersebut terlihat di masa modern, dengan terjadi pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam studi-studi al-Qur'an, dari sebuah paradigma yang didasarkan atas spekulasi teologis berwatak literal ke arah yang lebih rasional dan kontekstual.

Kehadiran Sayyid Ahmad Khan di India dan Muhammad Abduh (1849-1905) di Mesir merupakan tonggak penting dalam mengubah persepsi kaum Muslimin tentang makna teks al-Qur'an yang tidak lagi dianggap statis, melainkan dinamis dan historis. Pandangan tentang historisitas makna merupakan ciri yang sangat mendasar dalam hermeneutika al-Quran kontemporer. Historisitas makna ini semakin disadari ketika para pemikir Muslim mulai bersentuhan dengan temuan-temuan terbaru di bidang ilmu-ilmu sosial-humaniora, linguistik, kritik sastra dan filsafat dalam pemikiran Barat kontemporer. Sebagaimana disebutkan di awal, tokoh-tokoh semisal Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Amina Wadud-Muhsin, Ashgar Ali Engineer, Farid Esack, dan Nasr Hamid Abu Zayd, merupakan para pemikir garda depan yang berupaya merumuskan metodologi penafsiran al-Qur'an secara sistematis dengan berpijak pada pandangan tentang historisitas makna teks al-Qur'an.

Jika ditelisik ke belakang, diskursus tafsir telah mengakar dalam banyak perjalanan kitab dan nuansa (*laun*) tafsir yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir oleh tokoh Ahl as-Sunnah. Sejarah tentu mencatat, para Sahabat dan Tabiin mencoba menggali makna al-Qur'an mulai dari masalah personal, komunal dan bahkan bernegara, mulai dari masalah ibadah, muamalah, sampai munakahah. Dari sinilah kemudian tafsir mulai berkembang. Tafsir diperlukan, sebab tidak semua umat Islam mengikuti langsung pelajaran Nabi Saw, mereka pun banyak yang tidak mengerti maksud dari beberapa ayat al-Qur'an. Mereka pun bertanya-tanya dan saling bertanya apa maksud dari ayat-ayat tersebut, khususnya hal yang tidak dijelaskan secara detail. Maka, dalam catatan historis, kemunculan ilmu *asbab an-nuzul* pun bagian dari usaha para sahabat untuk menerangkan persaksian (*musyahadah*) mereka dari lisan Rasulullah saw mengenai turunnya sebuah ayat. Perjalanan memahami al-Qur'an pun dilalui dengan upaya *ijtihad* dari para ulama'.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika NasrAbu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 36.

<sup>6</sup> Fadzlurrahman, *Islam*, Terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bina Aksara, 1987), 157-158.

Lahirnya madzhab teologi dalam Islam, seperti: Ahl as-Sunnah, Mu'tazilah<sup>7</sup> mencatat adanya perkembangan sejarah perjalanan tafsir al-Qur'an.<sup>8</sup> Perjalanan historis inipun memperlihatkan adanya tradisi interpretasi al-Qur'an yang lahir, yakni tumbuhnya *ta'wil* terhadap al-Qur'an.<sup>9</sup> Maka, dalam tradisi Islam, terdapat dua cara "baku" untuk memahami al-Qur'an, yakni *tafsir* dan *ta'wil*. *Tafsir* yang dipahami sebagai suatu cara untuk mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang dikandung teks-teks ajaran, mendudukan teks sebagai "subjek" penafsiran. Paradigma *tafsir* berepistemologi *bayani*. Sedang *ta'wil* adalah cara memahami teks dengan memosisikannya sebagai "objek" kajian. Tapi, pemaknaan *ta'wil* lazim menunjuk pada apa yang dikenal sebagai *at-ta'wil al-batini*, yang agaknya *equivalen* dengan *at-tafsir al-isyari*.<sup>10</sup> Abdullah Saeed menekankan upaya ta'wil sebagai upaya *implisit* dalam memahami al-Qur'an.<sup>11</sup>

Model penakwilan al-Qur'an dapat ditemukan secara melimpah di masa-masa awal munculnya teologi dalam Islam, serta perkembangannya dapat dibaca melalui perkembangan perjalanan teologi Islam ini dengan ketersinggungan budaya/peradaban keilmuan Islam. Dalam upaya menakwilkan al-Qur'an, aliran teologis ini terkadang memunculkan perbedaan pendapat mengenai makna sebuah ayat yang difahami -*ta'wil*-, sebab terkadang nampak masing-masing memiliki wadah dan pembenaran dari al-Qur'an.

Artikel ini akan membahas potret historis, perjalanan perjalanan takwil al-Qur'an dalam tradisi teologis asy'ariyah, ahl as-sunnah. Fokus pembahasan yang akan diuraikan bagaimana perjalanan dan corak/nuansa penakwilan Al-Qur'an yang ada dalam kelompok ahl as-sunnah. Penelitian dilakukan untuk memberikan pengetahuan mengenai keragaman takwil dalam tradisi ahl as-sunnah yang bisa dijadikan sebagai alternasi pembacaan al-Qur'an hari ini. Selain itu, untuk menenrangkan adanya keragaman pengetahuan dalam kelompok teologis takwil al-Qur'an ahl as-Sunnah yang memberikan nuansa berbeda dalam setiap interaksi interpretasi mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

## Metode Kajian

Artikel ini mengambil fokus pada pembahasan perjalan tradisi penakwilan al-Qur'an yang

---

<sup>7</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasatan fi Qadiyyah al-Majaz fi al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah*, (Maroko: al-Markaz al-Taqaifi Al-'Arabi, 2007), 141.

<sup>8</sup> Ziauddin Ahmed, "A Survey of the Development of Theology in Islam," dalam jurnal *Islamic Studies*, Vol. 11, No. 2, (June, 1972): 96.

<sup>9</sup> John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 119-227

<sup>10</sup> Syamsul Wathani "Konstruksi Ta'wil Al-Qur'an Ibn Qutaybah : Telaah Hermeneutis-Epistemologis", Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016. 3

<sup>11</sup> Abdullah Saeed, "Some Reflection on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Text of the Qur'an," dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, Vol. 71, No. 2 (2008): 221-222.

dilakukan oleh ulama' ahl as-sunnah. Penulis membatasi wilayah kajian ta'wil ini dalam wilayah ulama' sunni dalam perjalanannya dengan melihat variannya baik dalam tradisi Bahasa, kalam, ushul fiqh, tashawwuf, filsafat dan sebagainya. Karena merupakan bagian dari model kajian sejarah, maka pendekatan/metode/model kajian yang penulis lakukan menggunakan pendekatan historis, pendekatan keilmuan sejarah. Secara lebih spesifik, artikel ini menggunakan pendekatan sejarah pemikiran.<sup>12</sup> Sejarah pemikiran digunakan, sebab ta'wil al-Qur'an adalah bagian dari tradisi berfikir, bagian dari berfikir.<sup>13</sup>

Sejarah pemikiran (*history of thought*) disebut juga dengan *history of ideas* atau *intellectual history*. Sejarah pemikiran dapat difahami sebagai kajian tentang peran gagasan dalam peristiwa dan proses sejarah (*study of the role of ideas in historical events and process*). Pada dasarnya semua sejarah adalah sejarah pemikiran, seorang sejarawan hanya melakukan kembali pikiran masa lalu.<sup>14</sup> Pendekatan ini akan membaca pembentukan dan perkembangan konsepsi ta'wil al-Qur'an dalam tradisi ahl as-sunnah. Dengan kerangka kerja analisis eksplorasi kesejarahan (*exploring history*) untuk melihat adanya pergerakan perkembangan pemikiran serta kekhasan pemikiran, dalam hal ini pemikiran mengenai takwil dalam ahl as-Sunnah.

## Diskursus Ta'wil

Sebagai sebuah *terminus technicus*,<sup>15</sup> sebagian ulama menyamakan antara *tafsir* dan *ta'wil* dan sebagian lain membedakannya. Ulama yang menyamakan kedua terminology tersebut melihat pada penggunaan keduanya sebagai perangkat menyatu dalam memahami ayat al-Qur'an,<sup>16</sup> dan secara etimologis keduanya merujuk pada usaha yang sama.<sup>17</sup> Adapun ulama yang membedakan keduanya, pembedaannya terletak pada "*sumber*" yang digunakan dalam tataran operasional. Tafsir didasarkan atas riwayat dari Rasul atau para sahabat, sementara ta'wil didasarkan atas *dira>tsa>t*,<sup>18</sup>

---

<sup>12</sup> R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 302.

<sup>13</sup> Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 189-200.

<sup>14</sup> R.G. Collingwood, *The Idea of History*, 302

<sup>15</sup> Navid Kermani "From Revelation to Interpretation; Nash Hamid Abu Zayd and The Literary Study of The Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, (London: Oxford University Press, 2004), 172.

<sup>16</sup> Badruddin Abi 'Abdillah Muhammad bin Bahadir bin 'Abdillah az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), II: 92.

<sup>17</sup> Muhammad 'Abdul 'Azim az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1995), II: 7.

<sup>18</sup> Muhammad Husein az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirin*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1976), 16-17, az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, II: 92.

'*aq*<sup>19</sup>, kekuatan ijtihad dan kekuatan berfikir mufassir sendiri. Sehingga, ta'wil tidak terpaku pada riwayat semata.<sup>20</sup>

Ragib al-Asfahani dan al-Qusyairi menilai pegulatan spesifikasi terminology tafsir dan ta'wil muncul akibat adanya spesifikasi dari ayat al-Qur'an itu sendiri yang membagi dirinya menjadi ayat *muhkam* dan *mutasyabih* (QS. Al-Imran : 9). Dua pola ayat ini kemudian diambil oleh masing-masing terminologi interpretasi al-Qur'an tersebut. Ayat *muhkam* yang muatannya lebih jelas disandingkan dengan terminologi tafsir, sedang ayat *mutasyabih* yang memiliki nuansa ambiguitas disandingkan dengan terminologi ta'wil.

Masing-masing terminologi inipun memiliki pola kinerja yang berbeda. Tafsir memiliki operasional kerja lebih umum dibandingkan dengan ta'wil. Tafsir bekerja pada tataran *lafz* dan *dilalah*,<sup>21</sup> menjelaskan ayat secara etimologis (*mufradat*), kemudian menjelaskannya secara umum (*bayan al-murad*). Dalam memberikan penjelasan, tafsir banyak bertopang pada *riwayat* atau penjelasan-penjelasan dari para ulama masa awal. Sedangkan, ta'wil memiliki operasional kerja yang lebih spesifik. Ta'wil bekerja pada tataran makna (*al-ma'an*), sehingga penggunaannya lebih sempit, seperti ta'wil pada ayat ketuhanan (*ilahiyat*), atau menakwilkan sebuah mimpi (*ru'ya*).<sup>22</sup> Karena penggunaannya pada tataran makna, maka ta'wil tidak tertopang penuh pada riwayat dan *zahir al-lafz*.

Dari segi keakuratan hasil, tafsir dan ta'wil juga berbeda. Tafsir didomainkan pada pengungkapan secara *'ibarah* dari sebuah lafadz ayat, sehingga maksud dari ayat tersebut bisa ditetapkan secara jelas. Sedangkan ta'wil didomainkan dengan pengungkapan makna secara *isyarah*, sehingga maksud sebuah ayat tidak bisa ditetapkan secara jelas, hanya bisa memilih makna yang terbaik dengan jalur membandingkan (*tarjih*) berbagai kemungkinan makna (*ahad al-muhtamal*) yang ada.<sup>23</sup> Walaupun didomainkan secara berbeda, baik pelaku tafsir maupun ta'wil memiliki tataran aplikatif (*isti'mal*) yang sama, yakni usaha interpretasi/memahami al-Qur'an.<sup>24</sup>

Diskursus atau wacanan mengenai ta'wil al-Qur'an telah lama muncul.<sup>25</sup> Bahkan abad awal Islam, ia muncul terlebih dahulu dari tafsir. Meskipun tidak semua pandangan ini disepakati, semisal adz-Dzahabi yang mencatat literatur-literatur klasik pasca abad III H baru dicatat dan ditemukan

---

<sup>19</sup> Navid Kermani, *From Revelation to Interpretation*, 172.

<sup>20</sup> az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 16-17, az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, II: 92.

<sup>21</sup> az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan*, II: 6.

<sup>22</sup> az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, II: 92. Karena penggunaannya sempit, pelaku ta'wil biasanya diidentikan dengan orang yang ahli, seperti: sufi, filosof, teolog atau lainnya yang *notabene* nya mereka secara umum berbeda dengan mufassir. az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, II: 96.

<sup>23</sup> az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan*, II: 8.

<sup>24</sup> az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, II: 96.

<sup>25</sup> Claude Gilliot, "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), II: 100.

takwil sebagai sebuah diskursus keilmuan.<sup>26</sup> Takwil kemudian muncul sebagai metode memahami atau menginterpretasi al-Qur'an, namun di lain ia menjadi sebuah wacana atau diskursus dalam sejarah penakwilan al-Qur'an oleh beberapa kelompok teolog Islam.

Pembedaan "wacana" dan "metode" sebenarnya didasarkan pada analisis al-Jabiri yang membagi pemikiran menjadi dua yakni pemikiran sebagai isi (wacana) dan pemikiran sebagai alat (metode). Pemikiran sebagai wacana adalah sekumpulan pendapat dan pemikiran yang dilahirkan oleh pemikiran sebagai alat (metode). Jika dikaitkan dengan syari'at, maka bisa dicontohkan mengenai: Akhlak, doktrin keyakinan dan ajaran madzhab, serta pemikiran lainnya yang berkaitan dengan pandangan manusia terhadap sesuatu. Adapun pemikiran sebagai alat (metode) berfungsi memproduksi pemikiran-pemikiran, baik pemikiran yang diproduksi dalam kerangka internal ideologi, atau bahkan kerangka internal pengetahuan.<sup>27</sup>

Sebagai sebuah diskursus, *Tafsir* dan *ta'wil* merupakan kata sinonim yang berarti "menafsirkan" menurut para pakar al-Qur'an periode awal, seperti Ibn 'Abbas, al-Tabari, dan Mujahid. Namun pada periode belakangan, term tafsir dan ta'wil mengalami pergeseran definisi. Tafsir diasosiasikan dengan pemahaman berbasis *ma'tsur* atau *riwayah* (*tradition, narration* dan *text*), sedangkan ta'wil dihubungkan dengan pemahaman berbasis *ra'yu* atau *dirayah* (*reason, understanding* dan *opinion*). Dapat disimpulkan bahwa keduanya mempunyai definisi yang paralel, yakni penjelasan makna kitab suci al-Qur'an.

Ibn Manzur (630-711 H/ 1233-1311 M), mendefinisikan ta'wil secara bahasa dengan mengetahui sumber dan hasil. Kalimat yang tidak dapat dipahami secara tekstual -bertolak pada lafadz zahir- memerlukan dalil yang dapat membuka makna tersirat di atas makna tersurat teks tersebut. Maka, takwil memindah makna lahiriyah teks dari makna asli kepada makna yang membutuhkan dalil yang seandainya tidak ada dalil tersebut, maka makna lahiriyah teks tidak akan ditinggalkan.<sup>28</sup> Senada dengan pendapat ini, Raghīb al-Ashfahani menyebutkan bahwa ta'wil sebagai upaya memalingkan lafaz dari makna zhahir kepada makna yang muhtamal (potensi makna lain) apabila makna *muhtamal/ihtimal* ini tidak berlawanan dengan al-Qur'an dan al-Hadits.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 20-21. az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, 416-418. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 224.

<sup>27</sup> Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Abid Al-Jabiri*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012), 14.

<sup>28</sup> Muhammad 'Imarah, *Hadza Huwa al-Islam: Qira'at al-Nashsh al-Dini Bayna al-Ta'wil al-Gharbi wa Ta'wil al-Islami*, (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dualiyah, 2006)

<sup>29</sup> Abu al-Qasim ar-Raghīb al-Asfahani, *al-Mufaradat fi Gharib al-Qur'an*, (Kairo: Mustafa al-Halabi, 1961), 31.

Definisi ini menjadi diskursus klasik yang masih bertahan hingga hari ini.<sup>30</sup> Beberapa pemikir mencoba melempar diskursus ta'wil ke arah yang berbeda dengan klasik. Semisal Abu Zayn, Hassan Hanafi dan Amin Abdullah.<sup>31</sup> Amin Abdullah misalnya memberikan kejelasan bahwa khazanah ilmu-ilmu al Quran ada dua cara untuk memahaminya, yaitu *tafsir* dan *ta'wil*. *Tafsir* dikenal sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau nash kitab suci yang dijadikan "subyek". Sedang *ta'wil* adalah cara untuk memahami teks atau pemahaman, pemaknaan, dan interpretasi terhadap teks sebagai "obyek" kajian.<sup>32</sup>

Pendekatan dan pola pikir keagamaan yang bercorak *hermeneutic*, yang mulai berkembang dalam dunia kesarjanaan Muslim kontemporer adalah disebabkan karena perjumpaan dan dialog yang serius, intensif dan mendalam antara rumpun keilmuan *ulum al-din* (Ilmu-ilmu keagamaan Islam tradisional-konvensional), *al-fikr al-islamiy (islamic thought* atau *ulum al-din* yang telah disistematisasikan secara rasional) dan *dirasat islamiyyah (islamic studies, studi keislaman)*.<sup>33</sup> Pandangan ini dapat difahami sebagai perkembangan konsep ta'wil sebagai sebuah kajian diskursif. Penafsiran teks (*tafsir*) sebagai produk sejarah manusia, tidak terlepas dari gerak perubahan sejarah sosial-budaya yang mengitarinya, sehingga muncul persoalan relevansi yang selalu mengintip dari belakang tabir percaturan pemikiran keagamaan dan pemikiran keIslaman kontemporer.<sup>34</sup>

## Diskursu Ta'wil Sunni

Dalam sejarah, banyak kajian yang menunjukkan bahwa sejak awal Islam takwil telah digunakan sebagai cara membaca teks, memahami dan mengeksplor lebih jauh kandungan ayat al-Qur'an. Namun *elan vital* ta'wil ini terlihat semakin terkikis dari pengetahuan atau diskursus interpretasi al-Qur'an hari ini. Maka, penting menurut penulis untuk melihat akar tradisi ta'wil dalam sejarah Islam, terutama kalangan sunni. Pemaknaan ta'wil sebagai sebuah terminologi ini menunjukkan adanya suatu pergeseran pada terminologi takwil. Pergeseran ini muncul karena terpengaruh oleh unsur di luar Islam yang kemudian diperkenalkan oleh mutakallimin, fuqaha' dan kaum filosof setelah

---

<sup>30</sup> Tahir Chaudari, "Tafsir Literature: its Origin and Development, dalam N. K. Singh dan A. R. Agwan (ed.), *Encyclopaedia of the Holy Qur'an*, (Delhi: Global Vision Publishing House, 2000), 1474-1475

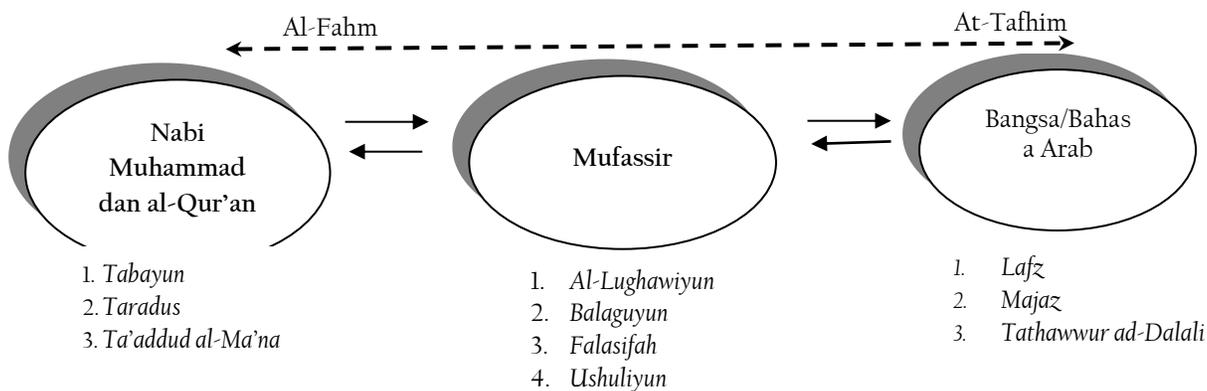
<sup>31</sup> Merkena telah memperkenalkan istilah hermenutika -yang difahami sebagai ta'wil- terlebih dahulu ke dunia Islam dan menjadikannya kajian Islam yang produktif. Nasr Hamid Abu Zayd, *Ishkaliyyah al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil* (Maroko: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2007), 13-15.

<sup>32</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 184.

<sup>33</sup> M. Amin Abdullah, "Mempertautkan *Ulum al-Diin. Al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat Islamiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam Marwan Saridjo (ed.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta : Rajagrafindo Persada, 2009), 261-298.

<sup>34</sup> M. Amin Abdullah, *Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman*, (Yogyakarta: LPPI, 2000), 4-5.

abad 3 H. termasuklah di dalamnya kalangan sunni.<sup>35</sup> Dalam oreinatsi analisis makna (semantik), analisis dari tokoh-tokoh ini dapat dipetakan dalam skema berikut:<sup>36</sup>



Kelahiran takwil sebagai sebuah diskursus memahami/interpretasi al-Qur'an telah ditemukan beragam, sebab beragam keilmuan yang digunakan. Maka, Sejak awal masa Islam, keragaman makna (*tafsir* dan *takwil*) telah disinggung oleh ulama ortodoks, terutama ortodoksi Sunni.<sup>37</sup> Namun tradisi Sunni memperlihatkan keragaman model penakwilan dalam beberapa karya tokoh besarnya.

### **Ibn Qutaybah, *Ta'wil Musykil* (Ta'wil Bahasa)**

Dengan menulis kitab *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, Ibn Qutaybah tergolong ke dalam kelompok Ulama' Sunni yang menulis mengenai al-Qur'an, tentu setelah tokoh besar pendiri kelompok Sunni, Abu Mansur al-Maturidi dengan kitab *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Masa kelahiran Ibn Qutaybah pada awal abad III H (207 H), membuat ia berada pada situasi perdebatan teologis yang masih sangat tajam.

<sup>35</sup> Muhammad al-Sayyid al-Jiliyand, *al-Imam Ibn Taymiyah wa Qadiyyah al-Ta'wil* (Riyad: Maktabah Ukaz, 1983), 45-46.

<sup>36</sup> Syamsul Wathani, "Tradisi Akademik dalam Khalaqah Tafsir: Orientasi Semantik al-Qur'an Klasik dalam Diskursus Hermeneutik" dalam *Jurnal Maghza* Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016, 101.

<sup>37</sup> Su'ud bin Abdullah al-Fanisan, *Ikhtilaf al-Mufasssirin Asbabuh wa Atharuh*, (Riyad: Dar Shibiliya, 1997), 16-19.

Ibn Qutaybah menemukan jalan hidup, sebagai seorang yang ahli bahasa, sejarah, sya'ir disamping juga seorang teolog Sunni. Ia disebut sebagai seorang teoritis kajian kebahasaan al-Qur'an,<sup>38</sup> dan seorang teolog. Bahkan posisi Ibn Qutaybah ketika itu menjadi juru bicara Sunni (*Khatib ahl as-Sunnah*).<sup>39</sup>

Ibn Qutaybah adalah seorang tokoh Sunni yang berusaha merumuskan definisi beserta konsep ta'wil al-Qur'an yang sebenarnya. Dari pemahaman terhadap al-Qur'an surat al-Imran ayat 7.<sup>40</sup> Ibn Qutaybah melihat ayat tersebut isinya memuat permasalahan kebahasaan al-Qur'an, *muhkam* dan *mutasyabih*.<sup>41</sup> Dengan pandangan ini, maka terminologi interpretasi yang lahir pun mengarah pada pemahaman ayat melalui sistem kebahasaan, selain kesadaran akan pluralitas makna ayat al-Qur'an.<sup>42</sup> Dimensi pluralitas ini sebenarnya tidak hanya diakui dalam tradisi satu aliran saja, semua aliran Islam yang memiliki *mu'awwil* masing masing juga meyakini hal tersebut. Al-Zamaksyari misalnya memandang *muhkam* sebagai ayat yang terbebas dari ketidakjelasan, sedangkan *mutasyabih* adalah ayat yang mengandung ambiguitas (*mutasyabihat*) dan banyak kemungkinan makna (*muhtamalat*).<sup>43</sup>

Ibn Qutaybah melihat ayat *mutasyabih* memiliki kerancuan makna disebabkan oleh kerancuan internal kebahasaan dan strukturalnya. Inilah yang kemudian dikategorikan oleh Ibn Qutaybah sebagai sebuah kemusykilan. Kesulitan atau *musykil al-Qur'an* bisa disebabkan oleh faktor internal berupa struktural al-Qur'an dan faktor eksternal berupa kognisi pembaca yang bersifat relatif, musykil bagi ulama' yang satu belum tentu *musykil* bagi ulama' lainnya.<sup>44</sup>

Karena tidak ada batas yang jelas antara *muhkam* dan *mutasyabih*, maka ayat yang *muhkam* bagi satu pihak, bisa jadi *mutasyabih* bagi pihak lain. Konsep ini kemudian berdampak pada penggunaan ayat al-Qur'an untuk saling mematahkan pendapat satu pihak oleh pihak yang lain.

---

<sup>38</sup> M. Nur Kholis setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), 161.

<sup>39</sup> Muhammad Abu Zahwu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Riyadh: al-Malakah al-'Arabiyah, 1984), 363.

<sup>40</sup> Abu Muhammad 'Abdullah Ibn Muslim Ibn Qutaybah ad-Dinawari, *al-Masail wa al-Ajwabah fi al-Hadis wa at-Tafsir*, (Beirut: Dar Ibn Kasir, 1990), 212-214.

<sup>41</sup> Jane Dammen McAuliffe, "Text and Textuality: Q.S 3:7 as a point of Interpretation" dalam Issa J. Boulatta (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in The Qur'an*, (Richmond: Curzon press, 2000), 58-59.

<sup>42</sup> Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, Terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 1.

<sup>43</sup> Sahiron Syamsuddin, "Muhkam-Mutasyabih; an Analytical study of at-Tabari and al-Zamakhshari's interpretation" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, 1999, 65-70.

<sup>44</sup> Pengembangan yang biasa ikut mengalir dalam diskursus *mutasyabih* ini adalah kemungkinan yang terjadi dalam ayat al-Qur'an yang mengandung multiplitas makna (*ih}tima>li al-ma'na>*), serta kemungkinan lain terjadinya kesukaran memahami yang dilandaskan kepada pembaca (*reader*) atau mufassir/mu'awwil sendiri (*interpreter*). Kemungkinan multiplitas makna memang diawali dari dalam al-Qur'an itu sendiri, diwakili dengan bahasa majaz sebagai salah satu wajahnya. Bahasa majaz sebagai sebuah fenomenan kebahasaan al-Qur'an memfasilitasi para pembacanya untuk leluasa bereksplorasi, yang barangtentu disesuaikan dengan wawasan, keluasan analisis atau horizon pemahamannya dalam melakukan proses produksi makna. 'Abd as-Salam, "Ihtimalat ad-Dilalah fi an-Nusus al-Qur'aniyah", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 2, No. 2, 2000, 172.

Tak pelak lagi, kepentingan pun bermain di situ. Ayat digunakan untuk memperkuat pendapat masing-masing pihak. Ayat yang mendukung pendapatnya dianggap sebagai ayat *muhkam* dan ayat yang sesuai dengan pendapat lawannya dianggap sebagai ayat *mutasyabih*. Hal ini tampak jelas terlihat dalam debat teologis di kalangan ulama kalam. Terdapat golongan-golongan atau mazhab-mazhab yang masing-masing menguatkan pendapat mereka dengan sama-sama berpegang pada dasar yang sama, yaitu al-Qur'an, tetapi memiliki pemahaman yang saling menafikan satu sama lain.<sup>45</sup>

Berangkat dari kesadaran muatan al-Qur'an ini, Ibn Qutaybah menawarkan ta'wil sebagai sebuah konsep pemahaman. Ibn Qutaybah mendefinisikan ta'wil al-Qur'an sebagai sebuah pemahaman (*afham*), pandangan (*absar*) dalam menyingkapi sebuah makna dan menjelaskannya (*al-kasyfu wa at-tawdih*).<sup>46</sup> Dari pandangan ini, Ibn Qutaybah kemudian menawarkan tiga definisi ta'wil –sebagaimana kebanyakan ulama' sunni-, yaitu: orientasi mengembalikan makna (*ar-ruju' wa al-awdu wa al 'aqibah*), orientasi mengungkap makna yang tersembunyi (*al-bayan wa al-kasyfu wa at-tafsir*) serta orientasi memalingkan makna pembicaraan dari makna asal (*tahrif al-kalam 'an mawadi'ih*).<sup>47</sup> Definisi ini yang menentukan langkah yang dikonstruksikan secara teknis oleh Ibn Qutaybah dalam mendekatinya. Bisa dibilang Ibn Qutaybah kemudian menggeser orientasi makna ta'wil dari pemahaman kata (*leksikal*) menuju pemahaman yang bersifat ilmu (orientasi menuju pemahaman).<sup>48</sup>

Paradigma tawil yang ditawarkan oleh Ibn Qutaybah adalah paradigma ta'wil bahasa (*ta'wil al-Lughawiyin an-Nahwiyin*). Ahli ta' wil meyakini bahwa bahasa sebagai sarana komunikasi dan ekspresi manusia merupakan 'wadah makna-makna' (*the locus of meaning*), sekaligus sistem penandaan (*dilal*) yang banyak dimainkan dalam diskursus *usuliyu>n*. Karena itu wacana ta'wil sering diartikan sebagai pemahaman simbolik, mentransformasikan ungkapan-ungkapan zahir tertentu dalam teks, hingga makna yang dikandung teks menjadi lebih luas dan kaya. Hal senada ini –dalam catatan az-Zahabi- pernah dialkukan oleh Ibn 'Abbas, pendekatan bahasa dan logika, dengan basis penguasaan sastra Arab.<sup>49</sup>

Dengan paradigma ta'wil bahasa ini, Ibn Qutaybah meyakini bahwa ayat musykil –termasuk *mutasyabih*, yang dijdadikan satu-satunya obyek ta'wil kebanyakan ulama- adalah ayat yang bisa difahami maknanya melalui ta'wil. Sebelum menawarkan pendekatan ta'wil, Ibn Qutaybah menekankan bahwa kepekaan, perasaan, logika serta ilmu bahasa-sastra dan sejarah menajdi

---

<sup>45</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Markaz ast-Tsaqafi al-'Arabi, 1998), 239-240.

<sup>46</sup> Ibn Qutaybah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, (Mesir: Dar at-Turas, 1973), 77, 23.

<sup>47</sup> Ibn Qutaybah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, 77, 23.

<sup>48</sup> Khalid Abd al-Rahman al-'Akk, *Usul at-Tafsir wa Qawa'iduhu* (Beirut: Dar an-Nafa'is, 1986), 54-55.

<sup>49</sup> az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun*, 1:77-85.

perangkat sekaligus piranti ta'wil yang ia tawarkan. Sehingga, dengan keilmuan bahasa mini mal dua hal ini dapat dilakukan dalam ta'wil: (1) bahwa makna yang dipilih dalam pen-ta'wil-an termasuk salah satu kemungkinan makna yang dikandung dalam lafaz yang di-ta'wil-kan. (2) bahwa ta'wi>l dapat dilakukan jika terdapat dalil (*burhan*) atau argumentasi yang mendukung pengalihan dari makna tekstual ke makna lainnya.

Bagi Ibn Qutaybah, ta'wi>l bukanlah sebuah interpretasi alegoris yang menolak semua pertimbangan linguistik atau semantik atau mengesampingkan keduanya. Melainkan ta'wil yang sesuai dengan konteks bahasa dimasanya, tidak bertentangan dengan pengertian linguistik dan ajaran-ajaran umum al-Qur'an. Penalaran secara teoritis pemahaman al-Qur'an yang digagas oleh Ibn Qutaybah menjadi pijakan awal semua pembahasan mengenai ta'wil, disamping rekaman al-Qur'an sendiri dalam surat al-Imran diatas. Sandaran ini membuat gambaran ta'wil dimasa awal minimal dapat dilihat dalam tiga kata: penjelasan kebahasaan (*eksplanasi*), penjelasan analisis *istinbati* (*intelegensis*) dan analisis simpulan makna (*konklusi*). Sebagaimana yang diluapkan pula dalam kritiknya mengenai ta'wil dimasanya. Dalam membentuk paradigma ini, berikut beberapa pendekatan dalam ta'wil menurut Ibn Qutaybah:

### **Abu Hamid al-Ghazali, *Qanun at-Ta'wil* (Ta'wil Teologi)**

Perkembangan model penakwilan al-Qur'an berlanjut pada fase peralihan dari masa *salaf* menuju *khalaf*, dimana tradisi akademik ahl as-Sunnah juga berkembang seiring berkembangnya ilmu pengeahuan. Ahl as-Sunnah dalam fase ini terwakili dalam soosk imam al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (450-505 H / 1058-1111 M), ulama' yang dikenal sebagai *huujatul Islam* sampai hari ini. Al-Ghazali menjadi salah satu intelektual Islam yang dicatat dalam sejarah Islam memiliki karya yang lengkap, mulai dari Filsafat, Tafsir, Hadits hingga Ushul Fiqh. Dunia Islam terutama tradisi sunni mengenal Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali ath-Thusi asy-Syafi'i (W. 505) sebagai *Hujjah al-Islam*. Gelar tersebut menggambarkan kedudukan agung al-Ghazali dalam sejarah Islam. Banyak kalangan yang menganggap bahwa didunia Islam al-Ghazali adalah orang kedua yang memiliki pengaruh besar setelah Nabi Muhammad saw. Sebab Imam Al-Ghazali menghasilkan begitu banyak karya. Sedemikian banyak, sehingga tidak ditemukan jumlah yang pasti mengenai karya-karya al-Ghazali tersebut.

Dengan banyaknya karya al-Ghazali, maka, sebenarnya diskusi al-Ghazali tentang ta'wil terdapat dalam enam teks berbeda - dari karya al-Ghazali sendiri sendiri-. Ada banyak model penakwilan al-Qur'an yang dimainkan oleh al-Ghazali, terutama dalam diskursus antara teks *non-Sufi* dan pengaruh sufi, serta perbedaan epistemologis al-Ghazli sendiri antara makna yang berkaitan dengan aktivitas dunia (hukum, etika, dll) serta yang berkaitan dengan aktivitas akhirat

(kondisi hati, batin, jiwa dll).<sup>50</sup> Takwil *non-sufi* terlihat dalam karya imam al-Ghazali, antara lain: *Faysal al-Tafriqa bayna al-Islam wa zandaqa* dan *al-Mustasfa min ilmi ushul*. Dalam kitab *Faysal*, al-Ghazali menganjurkan keterbukaan terhadap ta'wil ayat Al-Qur'an.<sup>51</sup> Adapun dalam karya *al-mustashfa*, Al-Ghazali menggunakan logika silogisme/silogistik untuk mempertahankan obyektivitasnya, ia mengambil posisi dalam melihat polemik interpretasi ayat hukum dari Imam Syafi'i melawan hermeneutikanya imam Hanafi.<sup>52</sup>

Adapun dalam model ta'wil sufi, pemikiran al-Ghazali tersebar dalam empat teks -karya- yang dipengaruhi sufi yang berkaitan dengan kegiatan Akhirat, maka al-Ghazali menakwilkan dengan makna tersembunyi Al-Qur'an. Diantara empat karya tersebut adalah (1) *kitab adab tilawah Al-Qur'an (ihya 'ulumuddin)*, (2) *Jawahir Al-Qur'an* (3) *Miskat al-Anwar* dan (4) *Kitab Qawaid al-'Aqaid* (di *ihya 'umududdin*). Dalam *Adab*, *Jawahir* dan *Mishkat*, al -Ghazali melegitimasi pendekatan sufi terhadap Al-Qur'an dengan menggarisbawahi saling melengkapi antara interpretasi *eksoteris* dan *esoterik*.<sup>53</sup>

Tentu, selain karya ini, al-Ghazali juga memiliki karya yang bernuansa takwil teologis, yakni *Qanun at-Ta'wil*. Di samping kitab *al-Mustasfa* yang merangkum serangkaian metodologis pemahaman al-Ghazali terhadap teks, ada satu karya beliau yang lain yang terkait dengan kajian tafsir dan ta'wil, yaitu kitab *Qanun al-Ta'wil*. Di dalam kitab ini dijumpai sejumlah argumentasi yang menjadi pedoman dasar dalam upaya pembacaan teks. Kitab *Qanun al-Ta'wil* ini gagasan-gagasan orisinal al-Ghazali yang bersifat filosofis bukan sistematis metodologis mengenai filosofi membaca dan menafsirkan teks. Jika *Qanun at-Ta'wil* berisikan prinsip dan aplikasi pemaknaan al-Qur'an menggunakan ta'wil, maka dalam kitan *al-Qistas al-Mustaqim*, juga berkaitan dengan praktik hermeneutika ta'wil al-Ghazali. Kedua karya ini -sejauh penelusuran penulis- memiliki kesinambungan sejarah dalam penulisannya.

Al-Ghazali menulis buku tersebut dengan sebuah pertanyaan besar, dalam kondisi bagaimana seseorang bisa dianggap kafir? Pertanyaan lain yang senada adalah siapa yang bisa disebut beriman dan siapa pula yang bisa disebut kafir? Menurut al-Ghazali, orang yang beriman adalah

---

<sup>50</sup> Martin Wittingham, *Al-Ghazali and The Qur'an One Book Many Meanings*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2007), 28.

<sup>51</sup> Martin menyebut dengan istilah "toleransi takwil". Ini menurut penulis dapat dibaca pada upaya penakwilan Al-Ghazali dalam kitab tersebut berkaitan dengan terminology-terminologi religious dalam Islam.

<sup>52</sup> Martin Wittingham, *Al-Ghazali and The Qur'an*, 28.

<sup>53</sup> Esoterik artinya rahasia atau tersembunyi. Dalam bahasa Arab kata tersebut memiliki kesamaan makna dengan kata "*Bathin*", lawan kata "*zhahir*". Secara etimologi, *bathin* berarti "sesuatu yang dikandung oleh sesuatu" (*ma yujad dakhil al-sya'i*). Bila dikaitkan dengan teks, *bathin* artinya makna yang tersembunyi (*al-kahfi*), rahasia (*al-sirriyy*), dalam (*al-'amiq*), tertutup (*al-mastur*), yang tersembunyi bagi selain ahlinya (*al-maktum 'an ghair ahlih*). Proses penafsiran esoterik disebut takwil, yang secara teknis bermakna hermeneutika (*hermeneutic*) simbolis dan spiritual. Adil al-Awa', "Bathin -Zhahir", dalam Ma'an Ziyadah, (Ed.), *Al-Maushu'ah Al-Falsafiyah Al-Arabiyyah*, (Saudi Arabia: Ma'had Al-Inna' Al-'Arabi, 1986), 175. Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen, 1975), 25.

mereka yang percaya kepada Rasul dan semua yang diajarkannya. Sementara orang yang kafir adalah mereka yang tidak percaya kepada Rasul dan semua yang diajarkannya. Al-Ghazali mengakui bahwa sepintas lalu definisi ini tampak sederhana, tetapi sebenarnya tidak. Bagi kalangan Asy'ari, mereka menganggap praktik agama yang mereka lakukan dan percayai adalah sesuai dengan ajaran Nabi, sementara kalangan lain diluarnya tidak menjalankan ajaran Nabi secara penuh. Implikasi dari definisi al-Ghazali adalah bahwa bagi kalangan Asy'ari, semua orang yang tidak sepaham dengannya adalah kafir karena mereka tidak percaya kepada semua ajaran Nabi. Demikian pula kelompok-kelompok lain akan mengkafirkan semua kelompok diluar mereka.

Di dalam kekisruhan yang mungkin muncul, al-Ghazali mencoba mengatasinya dengan kitab *Qanun at-Ta'wil* (aturan-aturan penafsiran). Yang juga membahas penegasan al-Ghazali, bahwa tidak bisa seseorang dengan semena-mena mengkafirkan orang lain hanya karena perbedaan pendapat atau mazhab. Jika melihat lebih jauh terhadap kondisi di sekitar hidupnya al-Ghazali, setidaknya dijumpai bahwa al-Ghazali > mengurai fakta pluralitas sosial yang disikapi secara beragam sebagaimana ia tulis dalam kitab *al-Mustasfa*. Saat itu terdapat dua kelompok besar yang memberi sikap berbeda terhadap pluralitas pemikiran, yaitu: *musawwibah* dan *mukhaththi'ah*. Kelompok pertama adalah mereka yang menyatakan bahwa jika terjadi pluralitas pendapat, maka semuanya benar. Kelompok pertama ini mewakili kelompok toleran yang cenderung dipilih al-Ghazali sendiri. Sementara kelompok kedua justru berargumen bahwa jika ada pluralitas pemikiran, maka semuanya salah, kecuali satu. Kelompok ini mewakili kelompok *absolutis*. Hal semacam ini sejatinya tidaklah aneh karena perdebatan yang terjadi di masa adalah di seputar metafisika termasuk mengenai bagaimana menjembatani antara akal dan wahyu.<sup>54</sup>

Sekte apapun baik dari kalangan tradisionalis maupun rasionalis, keduanya sama-sama menjadikan teks sebagai referensi dari argument mereka. Hanya saja, keduanya berbeda dalam memposisikan *an-naql* dan *al-'aql*. Kesejaran al-Ghazali yang banyak bertengkar dengan banyak tokoh teologis, terlihat sangat banyak disinggung oleh al-Ghazali dalam *Qanun at-Ta'wil* nya. Ada lima kelompok yang dikemukakan al-Ghazali dalam *Qanun al-Ta'wil* terkait pandangan mereka terhadap posisi akal dan wahyu. *Pertama*, kelompok yang menempatkan wahyu di atas akal (*tajrid al-nadzar 'ila al-manqul*). Kelompok ini adalah kelompok tekstualis yang sebenarnya sangat aman dalam beragama, sebab mereka bisa langsung menerapkan seluruh ajaran agama sesuai dengan teksnya. Tetapi, menurut al-Ghazali, kelompok ini tidak ideal. *Kedua*, kelompok yang menempatkan akal di atas wahyu (*tajrid al-nadzar 'ila al-ma'qul*). Kelompok ini, berisi para filsuf dan pemikir spekulatif. Para filsuf yang dimaksud oleh al-Ghazali terutama adalah al-Farabi dan Ibn Sina. Ibn

---

<sup>54</sup> Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, (Damaskus: Dar al-Bayan, 1993), 15- 20.

Sina, misalnya, menyatakan bahwa sangat tidak mungkin diterima konsep mengenai kebangkitan jasad, yang ada adalah kebangkitan ruhani.<sup>55</sup>

*Ketiga*, kelompok yang berada di tengah tetapi cenderung dekat kepada kelompok yang mengagungkan akal. Kalangan rasional Mu'tazilah bisa masuk dalam kelompok ini. *Keempat*, kelompok yang berada di tengah tetapi cenderung dekat dengan kelompok yang mengagungkan wahyu. *Kelima*, kelompok yang mencoba menggabungkan antara akal dan wahyu secara proporsional. al-Ghazali menganggap kelompok kelima ini adalah kelompok yang paling ideal. Kelompok inilah yang disebut sebagai kelompok terbaik. Al-Ghazali menilai jika kelompok kelima inilah yang paling susah meskipun ia mengklaim dirinya berada pada kelompok ini.<sup>56</sup> Posisi tengah yang dipilih oleh al-Ghazali bisa ditemukan dalam fakta gugatan dia terhadap para filsuf. Namun pada saat yang sama dia juga mengkritik para fatalis dan tekstualis. Meski wahyu dinggap sebagai sumber kebenaran, namun bukan berarti akal diabaikan. Al-Ghazali justru menganggap bahwa akal adalah pihak yang merekomendasikan agama. Akal memiliki posisi penting, karena hanya akallah yang bisa memberi justifikasi kebenaran agama dan wahyu.<sup>57</sup>

Adapun dalam diskusi ta'wil al-Qur'an, al-Ghazali mengelompokkan tipologi kalangan yang menerima dan menolak takwil ke dalam empat macam; Pertama, kalangan yang secara ekstrim hanya menerima makna literalnya semata. Kedua, mereka yang hanya berpegang kepada akal, kalangan ini di asumsikan pada kaum filosof. Ketiga, kelompok yang menganggap riwayat bi al-ma'thu>r sebagai dalil utama dan mengabaikan peran takwil. Keempat, kalangan yang mampu memadukan argument teks dan rasionalnya sebagai dalil utama, oleh al-Ghazali kalangan ini disebut sebagai kalangan moderat.<sup>58</sup> Upaya-upaya untuk menemukan titik temu antara Jabariyah dan Qadariyah terus digalakan oleh pengikut al-Ash'ari seperti: al-Baqillani (w. 1013) al-Juwaini> (w. 1085), al-Ghazali (w. 1111) dan lainnya.

Dalam hal ini al-Ghazali (w. 505 H) membuat mekanisme takwil agar penakwil tidak menakwilkan al-Qur'an secara liar.<sup>59</sup> Karya ini -hemat penulis- merupakan karya pertama -secara lengkap- yang memberikansyarat dan kualifikasi ketat bagi penakwil. Membahas secara tersurat standar seorang penakwil, sehingga dapat menilai secara akademik tumbuh kembangnya penafsir liar yang dikhawatirkan akan menafsirkan secara bebas kalam Tuhan. Al-Ghazali sangat menyadari

---

<sup>55</sup> al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, 15- 20.

<sup>56</sup> al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, 15- 20.

<sup>57</sup> al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, 15- 20.

<sup>58</sup> al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, 15-20.

<sup>59</sup> Imam al-Ghazali menjabarkan kategori penakwil ke dalam tiga bagian; kalangan *awam*, *'Alim* dan *'Arif*. Namun dari ketiganya hanya *Alim* dan *Arif* yang dianggap memumpuni dalam melakukan takwil. Berbeda dengan kalangan awam dilarang menakwilkan teks karena dikhawatirkan akan menyimpang. Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Iljam al-'Awam 'an Ilm al-Kalam* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 302-306.

dan memahami perlu adanya ketentuan seorang penafsir atau penakwil. Karena itu, syarat dan kualifikasi tersebut dirumuskan oleh al-Ghazali dalam *Qanun al-Ta'wil*.

Menurut al-Ghazali kandungan makna yang diperoleh melalui takwil boleh jadi menghasilkan makna yang berdekatan atau bahkan berjauhan dengan lafadz itu sendiri. Karena itu, Ketegasan dalil (*indikator/ qarinah*), analogi (*qiyas*), serta bukti apapun yang mampu menguatkan adanya pengalihan/ta'wil sangat diperlukan terlebih ketika makna tersebut sangat berjauhan dengan makna literal teks. Upaya ini dilakukan untuk menghindari ketidak-jelasan dalil yang dihadirkan oleh penakwil. Sementara Ibn Rushd (w. 595 H) mengatakan bahwa takwil tidak lepas dari majaz, sebab penyingkapan makna akan diperoleh darinya. Kondisi ini tidak memungkinkan kita untuk melepas sedikit pun dari bagian-bagian makna alegoris, karena tidak saja diperlukan makna kedua tetapi perlu menggandeng kedua makna secara bersamaan. Ini menunjukkan bahwa takwil tidak secara mudah dapat diterapkan tanpa melalui proses seleksi sangat ketat. Itu sebabnya Ibn Rushd kemudian mengaitkan takwil dengan ilmu logika (*mantiq*) sebagai pijakan berpikir dan mengkategorikan ke dalam tiga hal; *al-burhani*, *al-jadali* dan *al-khitabi*.<sup>60</sup> Hajir Dawir menyimpulkan bahwa dalam pandangan filsafat antara al-Ghazali dan Ibn Rushd sangat bertentangan, tetapi keduanya sependapat dalam menyikapi takwil.<sup>61</sup>

Upaya untuk mengembalikan ta'wil dari stigma negatif, serta mengarahkan ta'wil ke ranah yang seharusnya dikerjakan oleh al-Ghazali dengan memadukan antara aspek bahasa/dalil (*indikator/ qarinah*), analogi (*qiyas*). Upaya demikian ternyata membuahkan hasil yang gemilang, sehingga dapat mengembalikan ta'wil sebagai satu ilmu keislaman -keilmuan interpretasi al-Qur'an- yang diakui oleh masyarakat. Bahkan karya ini bisa menjadi tolak ukur (*miqyas*) dalam riset/penelitian mengkaji adanya penyelewengan (*al-munharif*) dalam tafsir al-Qur'an. Peran besar al-Ghazali ini telah mengangkat namanya menjadi demikian populer di kalangan kaum Muslim dan ajaran yang dibawanya itu segera berkembang di tengah-tengah masyarakat. Buku-buku yang ditulisnya pun menjadi konsumsi best seller yang dibaca oleh banyak orang. Selain sebagai seorang teolog sunni yang sukses membentuk aturan penakwilan, al-Ghazali juga secara khusus menjadi *role model* dalam metode interpretasi yang dikonstruksikan oleh para sufi, sejajar dengan tokoh lainnya, semisal: Abu Nasr al-Sarraj, Ibn 'Arabi, al-Nisaburi, al-Khashani, dan al-Simnani.

### **Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib* (Ta'wil Falsafi)**

---

<sup>60</sup> Abu al-Walid ibn Rushd, *Fasl al-Maqal fi ma Bayn al-Hikmah wa al-Shari'ah min al-Ittisal*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), 26,31.

<sup>61</sup> Hajir Dawir Hashush, "Qanun al-Ta'wil bayn al-Ghazali wa Ibn Rushd," dalam *Majallah Kuliyyah al-Tarbiyyah al-Asasiyah*, Vol. 19, No. 81, 264-274.

Fase perlembangan diskursus ta'wil ahl as-Sunnah ditandai dengan kelahiran ulama' raionalis baru bagi ahl as-Sunnah, yakni Fakhruddin al-Razi (544-605H). Ia dikenal dengan *master of Qur'anic Reasoning*, dengan analisis pemaknaannya sangat kuat dengan naunsa rasionalitas-falsafinya. Ar-Razi dikenal sebagai seorang ulama' yang mampu mensinergikan antara ilmu agama dan ilmu-ilmu umum.<sup>62</sup> Ia merupakan seorang ulama yang multidisipliner. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu baik ilmu agama, sosial humaniora maupun sains.<sup>63</sup> Semuanya terlihat jelas dalam pemahamannya mengenai ayat al-Qur'an dalam kitab *Mafatih al-Ghaib*. Bahkan Aqil mencatat, bahwa Ibn 'Arabi adalah sosok representatif dalam tafsir yang mengejawantahkan komperhensifitas penafsiran berdasarkan beragam disiplin ilmu.<sup>64</sup>

Kehidupan ar-Razi dilingkupi dengan banyaknya perselisihan dalam persoalan mazhab fikih, teologi dan filsafat. Sehingga tak heran jika di daerah Rayy saja –yang *notabene* merupakan daerah kelahirannya- terdapat tiga kelompok besar mazhab fikih yaitu: *syafi'iyah*, *ahnaf* dan *syi'ah*, belum lagi teologi seperti Muktazilah, Murjiah, Bathiniyah dan al-Karrasiyah dan seterusnya. Dalam tafsir, ar-Razi juga berhadapan dengan perdebatan teologis, berseberangan dengan al-Ka'bi dan al-Jubba'i sebagai oposisi teologi Sunni.<sup>65</sup> Dengan demikian ar-Razi sebagai seorang ilmuan, kematangan ilmunya terbangun dari sebuah dinamika dan dialektika dengan kondisi yang mengitarinya.<sup>66</sup>

Kitab tafsir *Mafatih al-Ghaib* dan *Asrar al-Tanzil wa Anwar al-Ta'wil* merupakan magnum opusnya yang bisa digunakan untuk melacak pemikiran ta'wil dan tafsirnya yang tergolong tafsir *bi al-ra'yi*, hal ini karena penafsirannya didominasi oleh sumber *ijtihad* dan tuntutan kaidah bahasa 'Arab dan kesusastraan, serta teori ilmu pengetahuan.<sup>67</sup> Tafsir *Mafatih al-Ghaib* sendiri dapat dikategorikan sebagai *al-tafsir al-'ashri al-'ilmi > al-i'tiqadi al-falsafi*. Tentang pentingnya akal, ar-Razi menegaskan bahwa manusia diciptakan untuk mengetahui. Manusia diajak untuk berpikir (*tafakku*) dan merenungi (*ta'ammul*) untuk mengetahui hakikat sesuatu. Oleh karena itu, ar-Razi memahami Al-Qur'an secara rasional karena menurutnya Allah SWT. telah menganugerahkan akal kepada manusia supaya mampu mengenal-Nya berikut tanda-tanda kekuasaan-Nya.<sup>68</sup>

Sebagai penganut ilmu kalam aliran Asy'ari, ia sering menghadirkan perdebatan kelompoknya dengan kelompok Mu'tazilah, ia menghadirkan perdebatan tersebut dengan tujuan

---

<sup>62</sup> Abdul Mustaqim, *Madzhab Tafsir*, (Yogyakarta: Nun Pustaka 2003), 67.

<sup>63</sup> Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka Salman, 2000), 134.

<sup>64</sup> Jihad Muhammad al-Nasirat, "al-Tafsir al-Muqarin; Ishkaliyyah al-Mafhum," dalam *Jurnal Silsilah al-'Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyah*, Vol. 30 No. 1 (2015), 43-46.

<sup>65</sup> Fakhr al-Din Al-Razi, *Al Tafsir Al- Kabir Aw Mafatih Al-Ghaib*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 27:12

<sup>66</sup> W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990), 211-212

<sup>67</sup> Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li al-Dirasat al-Sunnah Wa al-'Ulum al-Islamiyah*. (Kairo: Dar al-Ansar. t.t), 282.

<sup>68</sup> al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, III:15.

mengungkapkan kelemahan argumen-argumen kelompok Mu'tazilah. Ia menentang keras dan membantahnya dengan segala kemampuan yang ada. Hanya saja, al-Razi dalam perdebatan-perdebatan tersebut, acap kali tidak memberikan bantahan yang seimbang dengan argumen-argumen Mu'tazilah yang ia paparkan. Di samping nuansa teologi, dengan melacak tafsir *Mafatih al-Ghaib* pembaca akan mampu menangkap jati diri Al-Razi sebagai seorang filosof dan ahli ilmu kalam handal yang banyak terpengaruh oleh tokoh-tokoh besar semisal: al-Ghazali, al-Juwaini dan al-Baqillani.<sup>69</sup>

Dalam menafsirkan ayat-ayat *kauniyyah*, ar-Razi selalu berusaha mengungkapkan kebesaran Tuhan, sebagaimana yang tertulis dalam al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang ada, karena dominannya pembahasan pada permasalahan ini, tafsir *Mafatih al-Ghaib* sering dipandang sebagai ensiklopedi ilmiah tentang ilmu-ilmu eksakta dan ilmu kealaman. Hal ini adalah corak baru di luar kebiasaan para mufassir pada masa itu. Sehingga sebagian ulama' telah menyebut Al-Razi sebagai pelopor penafsiran bercorak ilmi.<sup>70</sup> Dalam penafsirannya ayat *Kauniyyah* -misalnya dalam tafsir QS. Al-Imran : 109-, ar-Razi juga menekankan bagaimana dengan kontemplasi terhadap nikmat Allah tersebut mampu menyadarkan hati dan ruh agar tidak berpaling dari-Nya (pengayaan spiritual). Ar-Razi menegaskan bahwa sangat disayangkan mereka yang diberikan akal lebih namun tidak mengoptimalkan dengan baik. Mereka membaca, mendengar dan bahkan mengetahui ayat-ayat-Nya tetapi mereka tidak merenungkannya sehingga jiwa dan hati mereka menjadi kering.<sup>71</sup>

Jika ditinjau dari segi bahasa dan sastra yang ditonjolkan, tafsir *Mafatih al-Ghaib* ini dikategorikan sebagai kitab tafsir bercorak *adabi-lughawi*. Pada bagian awal-awal penafsiran ayat, pembaca akan menemukan pemaparan penafsiran al-Razi dengan kaidah dan pilihan bahasa yang sangat tinggi. Beliau banyak melibatkan ilmu *balaghah* dalam mengungkap maksud ayat-ayat yang ditafsirkannya. Hal ini memanglah wajar, karena Al-Razi adalah salah satu ulama' tafsir yang sangat dalam ilmunya dalam *balaghah* dan mantiq. Beliau tidak pernah melewatkan permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan gramatika dan sastra.<sup>72</sup>

### **Ibn 'Arabi (Ta'wil Sufi)**

Kelanjutan khazanah penakwilan al-Qur'an dalam tradisi ahl as-Sunnah, terdapat tradisi ta'wil dengan model interpretasi sufistik, yang terejawantahkan dalam sosok Ibn 'Arabi (W. 638 H.). Ta'wil sufistik sebagaimana dipraktikkan Ibn 'Arabi merupakan penyingkapan makna-makna batin yang

---

<sup>69</sup> al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, I:3-15.

<sup>70</sup> al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, I:3-15.

<sup>71</sup> al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, IX:138-139

<sup>72</sup> al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, I:3-15.

tak terbatas dari dalam teks. Sebagai simbol, al-Qur'a>n tidak mungkin ditafsirkan sekali jadi untuk semua situasi dan kondisi. Al-Qur'a>n merupakan lautan makna yang terbuka lebar bagi eksplorasi penafsiran yang tidak mengenal batas.<sup>73</sup>

Dalam hal penafsiran al-Qur'an, Ibn 'Arabi seringkali menyatakan bahwa Tuhan menyingkapkan tabir rahasia makna-makna suatu teks al-Qur'an kepada seorang gnostis yang tidak pernah dilakukan-Nya kepada yang lain, dan "penyingkapan—*kasyf*" dapat dipercaya selama tidak berseberangan atau bertentangan dengan makna literal. Semua itu merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat yang dapat memperluas pemahaman kita terhadap penyingkapan diri Realitas ke-Tuhan-an. Sehingga yang diperoleh adalah sebuah penafsiran yang membawa kita mengetahui makna *batin* al-Qur'an. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa hati merupakan sumber pengetahuan selain indera dan akal. Ilmu pengetahuan yang bersumber dari hati dalam perspektif epistemologi Islam disebut dengan pengetahuan *'irfani* atau metode intuitif dalam bahasa Mulyadhi Kartanegara.<sup>74</sup>

Bagi seorang sufi, setiap ayat dalam al-Qur'an mempunyai makna *za>hir* dan makna *batin*. Ibn 'Arabi menegaskan dengan menyatakan secara berulang-ulang bahwa ilmu yang diperolehnya melalui "pembukaan atau ketersingkapan" bertumpu pada makna al-Qur'an. Bahkan karya monumentalnya, *al-Futuhat al-Makkiyyah* menegaskan bahwa argumentasi tidak berarti apapun jika tanpa (didasarkan pada) penafsiran al-Qur'an.<sup>75</sup> Multiplisitas makna (*ihimal a-ma'na*) merupakan bentuk yang umum ditemukan dalam model interpretasi sufistik. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa interpretasi simbolik merupakan pemaknaan yang bergerak dari batin ke zahir, yang merepresentasikan aktualisasi tak habishabisnya dari ketidak-terbatasan kalam Tuhan (*infinite potensial of the Quran*). Kehadiran Tuhan yang tak terbatas (*infinite presence*) adalah hal yang menyebabkan ketidak-terbatasan makna teks al-Quran.<sup>76</sup>

Agar dapat memasuki kesemestaan alam pikiran Ibn 'Arabi dalam memahami atau menafsirkan al-Qur'an, menurut Chittick, pertama-pertama yang harus dilakukan adalah membuang segala bentuk pra-konsepsi tentang bagaimana sebuah teks mesti dipahami. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, (ajaran) al-Qur'an bersifat konkret, pengejawantahan linguistis Yang Maha Wujud, Tuhan itu sendiri. Pada saat yang bersamaan, firman yang terwahyukan tersebut diwarnai dengan kasih (*rahmah*) dan bimbingan (*hida>yah*).<sup>77</sup> Firman Tuhan melalui ayatnya merupakan petunjuk, seperti halnya dengan

---

<sup>73</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi* ( New York: Routledge, 2008), 25-43.

<sup>74</sup> A. Khudori Sholeh "M. Abid Al-Jabiri: Model Epitemologi Islam", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 230-255.

<sup>75</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination* (New York: University New York Press, 1989), xv.

<sup>76</sup> Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi* (New York: Routledge, 2004), 63-76.

<sup>77</sup> Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xv.

alam semesta, yang melalui ayat-ayat-Nya segala sesuatu yang ada merupakan manifestasi-Nya. Ibn 'Arabi> berpegang pada kenyataan bahwa kata *ayah* (tanda kekuasaan Allah) dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjuk pada sesuatu, baik ayat-ayat (yang termaktub) di dalam Kitab Suci maupun fenomena yang dapat dijumpai dalam kosmos.<sup>78</sup> Jadi, tanda-tanda kekuasaan-Nya terejawantahkan dalam berbagai wujud yang Dia wujudkan. Maka, model interpretasi sufistik pada dasarnya tidak memiliki metodologi tafsir secara teoritis. Ketika melakukan interpretasi, seorang sufi lebih mengandalkan inspirasi mistis (*mystical ideas*), yang bertumpu pada asosiasi kesatuan moral, literal, spiritual dan simbol maknawi.<sup>79</sup>

Ibn 'Arabi tidak menolak makna literal dan makna *zahir*. Ia berbeda dengan para sufi dalam tafsir sufinya yang menolak makna *zahir* dan hanya menerima makna *batin* ayat. Dengan demikian, dapatlah diketahui, landasan utama yang digunakan Ibn 'Arabi dalam menafsirkan al-Qur'an tampaknya sangat sederhana namun unik, karena ia tidak membatasi diri terhadap apa yang tersurat dan interpretasi-interpretasi artifisial. Bagi Ibn 'Arabi, Tuhan mengungkapkan setiap makna yang dapat dipahami oleh setiap pengucap bahasa melalui pengertian literal suatu teks (*ayat*).<sup>80</sup> Dialah Tuhan yang telah menciptakan para pengucap bahasa, menjadikan bahasa mewujudkan, dan mewahyukan al-Qur'an.

Dalam tradisi sufistik, keterpaduan eksoterisme-esoterisme dalam interpretasi al-Qur'a>n maupun aplikasi amalan merupakan kenyataan yang susah diingkari. Tentang hermeneutika sufistik, Ibn 'Arabi berpendapat bahwa makna-makna spiritual bukan merupakan makna tambahan yang bersumber dari luar, namun merupakan makna yang secara *inherent* terkandung di dalam setiap kata literal.<sup>81</sup> Dalam tataran praksis-aplikatif, Ibn 'Arabi> menegaskan, hukum syariat mutlak menjadi kriteria bagi keberhasilan perjalanan spiritual seseorang.<sup>82</sup> Tidak ada satu pun fase perjalanan spiritual yang di dalamnya seorang sufi mendapat legalitas untuk melanggar atau menyimpang dari hukum-hukum al-Qur'an dan al-Hadith.<sup>83</sup>

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan, bahwa metode tafsir Ibn 'Arabi dalam memahami al-Qur'an melalui penyingkapan (*mukasyafah*), yang di dalamnya juga terdapat unsur-unsur falsafinya. Ibn 'Arabi yang banyak dikategorikan sebagai sufi-falsafi, memegang prinsip tekstualitas

---

<sup>78</sup> Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 246.

<sup>79</sup> Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin and New York: De Gruyter, 1980), 136-142; Gerhard Bowering, "The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation," dalam *Jurnal Oriens*, Vol. 36 (2001), 19

<sup>80</sup> Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xvi.

<sup>81</sup> Syed Rizwan Zamir, "Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an: The Hermeneutics of Imitation and "Adab" in Ibn 'Arabi's Interpretation of the Qur'an," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 50, No. 1 (2011), 9-11.

<sup>82</sup> Nuraisah Sutan Harahap, *Meraih Hakikat Melalui Syariat; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabi* (Bandung: Mizan, 2005), 85.

<sup>83</sup> Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 271-272.

yang ketat dalam menginterpretasikan al-Qur'an. Pendekatan literal ini kemudian membuat Ibn 'Arabi> sangat terikat dan ketat dalam menjalankan hukum-hukum dan tuntutan-tuntutan preskriptif al-Qur'an.<sup>84</sup> Bagi kaum sufi, syariat sebagai representasi eksoterisme Islam adalah sama pentingnya dengan hakikat dalam membentuk totalitas penghambaan. Karakteristik tafsir yang demikian itu memang menguatkan asumsi banyak pengkaji spiritualitas Islam selama ini, yakni sebagai seorang sufi sekaligus filsuf muslim, Ibn 'Arabi mempunyai corak pemikiran yang khas yang tidak semua kaum sufi memilikinya.

### **As-Syatibi, *al-Muwafaqat* (Ta'wil Ushuli)**

Kelahiran as-Syatibi (w. 790 H) menandakan keberlangsungan keilmuan ta'wil di kalangan ahl as-Sunnah. Kelahiran ulama' Granada Sepanyol ini menandakan adanya pengembangan keilmuan Islam yang pesat, terutama dalam kemajuan ilmu hokum Islam (*Ushul al-Fiqh*). Codoba tentu saja selain tokoh Sunni yang ahli dalam bidang tafsir, kelahiran Cordoba, Sepanyol yakni al-Qurthubi dengan karya besarnya, *Tafsir Ahkam al-Qur'an*.

Kelahiran as-Syatibi dengan karyanya *al-Muwafaqat* telah menampilkan pandangan progressif seorang teolog Sunni dalam memahami al-Qur'an. Dalam dua karyanya, al-Jabiri menjelaskan model studi Islam klasik. Dengan argumentasi yang apik dan sistematis, Al-Jabiri sampai pada kesimpulan bahwa sistem dan struktur epistemologi ilmu-ilmu naqli dan aqli tidak lepas dari model nalar *bayani*, *burhani* dan juga model nalar *'irfani*. As-Syatibi -menurut al-Jabiri- telah berhasil mengalihkan studi *ushul al-fiqh* dari *al-mumasilat al-qiyasiyah al-zanniyah* (praktek prinsip persamaan dalam qiyas yang bersifat relatif) dalam kerangka epistemologi *bayani* menjadi *al-mumarasat al-istidlaliyah al-qath'iyyah* (praktek inferensial yang bersifat mutlak ) dalam kerangka epistemologi *burhani*. Hal ini menegaskan posisi as-Syatibi -bagi al-Jabiri- sebagai sebuah peralihan intelektual keislaman yang luar biasa.

Dalam kaitannya dengan penakwilan al-Qur'an, As-Syatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat* mencatat terdapat empat aliran besar dalam pola pemahamannya terhadap Al-Qur'an dan hadis, Yaitu: *pertama*, *zhahiriyyah*, mazhab fiqih yang berlandaskan pada Al-Qur'an, sunnah dan *ijmâ'*; tetapi menolak intervensi akal dalam bentuk *qiyas*, *ta'lil*, *istihsan* dan lain sebagainya. Zhahiriyyah terambil dari nama tokoh panutannya, Daud bin Ali al-Zhahiriy. Dalam memahami teks keagamaan zhahiriyyah berpegangan kepada tiga prinsip dasar : (1) berpegang teguh pada lahiriah teks. (2) Maksud teks yang sebenarnya terletak pada yang zhahir, bukan di balik teks. (3) Mencari sebab di balik penetapan syariat adalah sebuah kekeliruan.

---

<sup>84</sup> Nurasih Sutan Harahap, *Meraih Hakikat*, 100-108.

*Kedua, batiniyyah*, kelompok yang meyakini adanya Imam yang gaib. Mereka mengklaim ada dua sisi dalam syariat; zhahir dan batin. Manusia hanya mengetahui yang zhahir, sedang yang batin hanya diketahui oleh Imam. Kelompok ini muncul pertama kali pada masa al-Ma'mun (w 218), salah seorang penguasa Abbasiyah, dan berkembang pada masa al-Mu'tashim (w 227). Dalam memahami teks-teks keagamaan ada dua pola pemaknaan yang digunakan; (1) maksud dari sebuah teks bukan pada makna zhahir tetapi terletak pada makna di balik simbol zhahirnya. (2) mengkultuskan makna batin sebuah teks dan mengingkari zhahir teks.<sup>85</sup>

Ketiga, *al-muta'ammiqûn fi al-qiyas* (rasionalis dan cenderung liberal). Sebagian ulama menisbatkan kecenderungan ini kepada Imam Sulaiman al-Thufi (w 716 H) yang dikenal dengan teori maslahat yang dipahaminya sebagai sebab yang dapat mengantarkan kepada tujuan syariat Allah dalam ibadah (*al-`ibadat*) dan mu`amalah (*al-mu`amalat*). al-Thufi sebagai tokoh ushul fiqh liberative menjelaskan hubungan antara maslahat dan nash (*dalil syar`i*) dengan pola pemahaman yang berkisar pada tiga hal; (1) Dalil *syar`i* sejalan dengan maslahat. (2) Jika tidak sejalan tetapi memungkinkan untuk dikompromikan melalui *takhshish* atau *taqyid* maka keduanya dapat digunakan dalam batas-batas tertentu. (3) Jika terjadi benturan antara maslahat dan *nash* dan tidak bisa dikompromikan, maka maslahat harus dikedepankan dan *nash* ditinggalkan.<sup>86</sup> Kelompok terakhir, *keempat* adalah *al-rasikhan fi al-`ilm* (mendalam ilmunya dan moderat).<sup>87</sup> As-Syatibi dalam *al-Muwafaqat* memahami pernyataan-pernyataan al Qur'an tidak cukup hanya dengan mengerti makna lahiriahnya saja tetapi harus juga memahami konteks yang menyertainya maupun konteks di luarnya yang disebutnya sebagai "*muqtadayat al-ahwal*".

Terlalu berpegang pada lahir teks dan mengesampingkan *mashlahat* atau maksud di balik teks berakibat pada kesan syariat Islam tidak sejalan dengan perkembangan zaman dan jumud dalam menyikapi persoalan. Sebaliknya terlampau jauh menyelami makna batin akan berakibat pada upaya menggugurkan berbagai ketentuan syariat. Keduanya merupakan penyelewengan yang tidak dapat ditolerir. Diperlukan sebuah metode yang menengahi keduanya; tetap mempertimbangkan perkembangan zaman dan maslahat manusia tanpa menggugurkan makna lahir teks. As-Syatibi menyebut metode ini sebagai jalan mereka yang mendalam ilmunya (*al-rasikhun fi al-`ilm*)<sup>88</sup>, sedangkan al-Qaradhawi menyebutnya dengan *manhaj wasathiy* (metode tengahan-moderat). Sikap 'tengahan' inilah yang diharapkan dapat mengawal pemaknaan al-Qur'an dan hadis.

---

<sup>85</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Asy-Syathibi, *al-`tisham*, (Riyadh : Maktabat al-Riyâdh, t.th.), I:331.

<sup>86</sup> Ahmad Abdurrahim al-Saih, *Risalah fi Ri'ayat al-Mashlahah li al-Imam al-Thufi* (Kairo : Dar al-Mashriyyah, 1993), 39-56.

<sup>87</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Asy-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari`ah*, (Makkah; Tawzi Abbas Ahmad, 1975), II:394.

<sup>88</sup> Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II:391.

Menawarkan jalan tengah ini, as-Syatibi melahirkan teori *al-Maqashid*. Teori pemaknaan/penakwilan tang berdiri atas dua asas, *pertama*, kausasai atau enumerasi syari'ah (*ta'lii*) dengan menarik *mashlahah* dan menolak *mafsadah*. *Kedua*, produk induksi menjadi dasar ijtihad terhadap kasus-kasus yang belum tersentuh oleh *nash* dan *qiyas*. Dengan demikian, as-Syatibi menawarkan *ushul al-fiqh* model penalaran baru. Bagi as-Syatibi, *al-ushul* atau kaidah-kaidah fundamental pengembangan hukum Islam terfokus pada *kulliyat al-syari'ah* yang meliputi *daruriyat*, *hajjiyat* dan *tahsiniyat*. Ketiga tingkatan *al-masalih* yang menjadi *kulliyat al-syari'ah* ini bersifat *qath'i* karena beberapa alasan: *pertama*, sebagian *kulliyat* mengacu kepada prinsip rasional (*ushul aqliyah*); *kedua*, *kulliyat* itu merupakan hasil dari induktif secara menyeluruh (*istiqra' al-kulli*) dari dalil-dalil syari'ah dan dalam melahirkan pengetahuan yang selalu pasti (*al-ma'rifah al-yaqiniyah*). *Ketiga*, perpaduan antara prinsip rasional dan induksi menyeluruh yang bersifat *qath'i* tersebut melahirkan kaidah yang *qath'i* pula.<sup>89</sup>

Menurut as-Syatibi, ketidaktahuan pembaca tentang konteks dari sebuah pernyataan akan melahirkan kesalahpahaman dan kesulitan-kesulitan tersendiri bahkan juga bisa menimbulkan konflik. Analisis konteks ini dimaksudkan sebagai cara atau usaha manusia untuk dapat memahami maksud utama sebuah pernyataan (*khithab*). As-Syatibi menyebutnya sebagai *maqasid al-Syari'ah* dan ini berarti kemaslahatan manusia. Para ulama klasik dengan pandangan dan pikirannya yang berbeda-beda sesungguhnya juga tidak lepas dari tanggungjawabnya mewujudkan tujuan tersebut melalui cara menafsirkan atau mentakwilkan teks-teks suci yang juga dilakukan secara berbeda-beda.

Sebagaimana yang telah diuraikan di atas bahwa *ta'wil* harus berdasarkan dengan dalil (*qarinah*) yang kuat, karena merupakan syarat utama sebagai *ta'wil* yang shahih, jika tidak berdasarkan pada dalil yang shahih maka *ta'wil* tersebut adalah *ta'wil* batil dan mengikuti hawa nafsu. Selain itu, sebelum melakukan *ta'wil* seorang *muawwil* juga harus memperhatikan makna zhahir lafadh terlebih dahulu atau tafsir terlebih dahulu. Hal ini dikuatkan oleh pendapat Az-Zarkasyi bahwa "*La mathmaha fi al-wushul ila al-bathin qabla ihkam al-zhahir*"; tidak ada harapan sampai kepada makna batin teks sebelum meraih makna zhahirnya.<sup>90</sup> Dalam masalah ini, para ulama *suhuliyun* telah meletakkan kaidah-kaidah *ta'wil* dan as-Syatibi juga mengemukakan demikian dalam *al-Muwafaqat* nya. Di antaranya sebagai berikut;

1. Adanya pertentangan antara dua dalil yang shahih, jika salah satunya lemah maka yang diambil adalah yang shahih dan tidak ada *ta'wil*. Seperti antara QS.An-Nisa': 2 dan ayat 6. Pada ayat yang pertama, Allah memerintahkan untuk memberikan harta anak yatim (mutlak), yaitu orang

---

<sup>89</sup> Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, 1/29-30. Ahmad Al-Raisuni, *Nazariyat al-Maqashid 'inda Al-Imam Syatibi*, (Riyadh : Dar al-'Ilmiyah, 1992), 143.

<sup>90</sup> Jalaluddin Abd ar-Rahman As-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010), 758.

yang ditinggal mati oleh ayahnya sebelum usia baligh. Akan tetapi makna ayat ini bertentangan dengan ayat yang kedua yang bermakna perintah untuk memberikan harta anak yatim ketika sudah usia baligh. Maka, kata yatim pada ayat pertama harus dita'wil dengan mengalihkan maknanya dari makna *hakiki* kepada makna *majazi*.<sup>91</sup>

2. *Ta'wil* tidak boleh menggugurkan nash syar'i lainnya, karena ta'wil merupakan salah satu metode ijtihad yang bersifat *zhanni* sedangkan nash yang bersifat *zhanni* tidak bisa mengalahkan nash yang bersifat *qath'iy*. Seperti QS. Al-Maidah: 6 (وَأْمَسُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَنْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) kemudian dibaca kasrah (أَرْجُلُكُمْ) oleh kalangan Syi'ah, mereka memilih kasrah bukan fathah dengan alasan *athaf*. Hal ini akan berimplikasi kepada pemahaman ayat, bolehnya (cukupnya) mengusap kaki dalam wudhu. Pemahaman ini akan berdampak negatif kepada dua hal; pertama, menggugurkan hadith-hadith shahih yang memerintahkan untuk membasuh kaki. Kedua, lazimnya mengusap kaki hanya sebatas mata kaki. Sehingga pembatasan (*qaid*) pada mata kaki menjadi tidak berguna. Padahal kerancuan makna dalam *kalamullah* mustahil terjadi.<sup>92</sup>
3. Lafadz yang ingin dita'wil adalah lafadz ambigu dan bisa dita'wil.<sup>93</sup> Menurut kalangan Hanafiyah, lafadh yang ingin dita'wil harus lafadh *nash* dan *zhahir*. Misalkan, lafazhnya adalah lafadh umum yang dapat dikhususkan (*ditakhshish*), atau lafadh mutlak yang dapat diberi batasan (*taqyid*), atau lafadh bermakna hakiki yang dapat diartikan secara makna metaforis (*majazi*), dan sebagainya. Maka, jika *ta'wil* dilakukan pada nash khusus (bukan nash umum), tidak diterima.<sup>94</sup>
4. *Ta'wil* (mengalihkan lafadh dari makna zhahir kepada makna batin) harus berdasarkan pada dalil yang shahih dan dalil makna batin harus lebih kuat dari pada makna zhahir.<sup>95</sup> Misalkan mengkhususkan nash umum berdasarkan dalil pengkhusus (*takhshish*), atau memberikan batasan (*taqyid*) pada nash mutlak berdasarkan dalil yang memberikan batasan (*mentaqqid*). Maka, *ta'wil* yang tanpa dalil, atau dengan dalil tapi dalilnya lemah (*marjuh*), atau sederajat kekuatannya (*musawi*) dengan lafadh yang dita'wil, tidak diterima.
5. Orang yang hendak melakukan *ta'wil*, haruslah berkualifikasi mujtahid yang memiliki bekal ilmu-ilmu bahasa Arab dan ilmu-ilmu syar'i. Orang yang tidak memiliki kualifikasi tersebut dilarang melakukannya karena akan terjatuh pada perbuatan yang dilarang yaitu mengucapkan sesuatu tanpa ilmu. (QS. Al-Isra': 36).
6. *Ta'wil* yang dihasilkan harus sesuai dengan makna bahasa Arab, makna syar'i, atau makna *urf* (kebiasaan orang Arab). Misalnya, menakwil *quru`* (QS. Al-Baqarah: 228) dengan arti haid atau

---

<sup>91</sup> Kan'an Musthafa Sa'id Shatat, *At-Ta'wil 'Inda Al-Ushuliyin*, Tesis Jami'ah An-Najah Al-Wathaniyah, Palestina, 2007, 39.

<sup>92</sup> Kan'an Musthafa Sa'id Shatat, *At-Ta'wil 'Inda Al-Ushuliyin*, 39-40.

<sup>93</sup> Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, III:330

<sup>94</sup> Kan'an Musthafa Sa'id Shatat, *At-Ta'wil 'Inda Al-Ushuliyin*, 36.

<sup>95</sup> Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, III:331.

suci adalah *ta'wil* sahih, karena sesuai dengan makna bahasa Arab untuk *quru'*. *Ta'wil* yang tidak sesuai makna bahasa, *syar'i*, atau *urf*, tidak diterima.<sup>96</sup>

7. Jika *ta'wil* dengan *qiyas* maka, hendaknya menggunakan *qiyas jaliy* menurut ulama Syafi'iyah.<sup>97</sup> Bagi mereka, dalam *qiyas jaliy* telah diketahui secara pasti bahwa tidak ada sisi perbedaan (*i'tibar al-fariq*) antara *far'* dan *ashl*, seperti qiyas antara hamba sahaya laki-laki (*al-'abd*) dengan hamba sahaya perempuan (*al-amah*) dalam hukum perbudakan. Sedangkan *qiyas khafiy*, masih dugaan bukan keyakinan dalam hal tidak adanya sisi perbedaan (*i'tibar al-fariq*) antara *far'* dan *ashl*, seperti qiyas antara anggur dengan khamr ketika diminum dalam jumlah yang sedikit. Karena mungkin khamr memiliki kelebihan (lebih keras) bila dibandingkan dengan anggur.<sup>98</sup>

Selain menetapkan aturan dalam menta'wil, dalam kajian al-Qur'an, para ulama juga menetapkan beberapa persyaratan bagi orang yang ingin melakukan *ta'wil* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan kriteria yang cukup ketat, yang juga merupakan kriteria bagi seorang mujtahid dan mufassir; (a) mengetahui dan menguasai ayat-ayat Al-Qur'an terutama ayat-ayat hukum, (b) mengetahui dan menguasai hadith-hadith hukum, membedakan mana yang shahih dan mana yang dhaif, mengetahui nasikh dan mansukh, mengetahui ijma', dan perbedaan pendapat, (c) menguasai ilmu ushul fiqh sebagai modal ijtihad. (d) menguasai bahasa Arab (*ushlub al-'qrabiyah*) dengan baik, (e) mengetahui *maqashid shari'ah* dengan baik, dan beraqidah yang lurus, terpercaya, dan *wara'*.<sup>99</sup>

## Kesimpulan

Sebagai metode penafsiran, dalam diskursus Islam klasik sejatinya sudah banyak berkembang teori-teori dalam memahami atau menafsirkan teks-teks al-Qur'an, hadits atau sumber lainnya yang sering dikenal dengan *tafsir-ta'wil* sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Qutaybah, al-Ghazali, 'Ibn 'Arabi, al-Sya>tjibi dan al-Razi serta pakar klasik lainnya. Dalam kerangka analisis *history of idea*, perkembangan pemikiran ta'wil al-Qur'an dalam tradisi teologis ahl as-Sunnah dapat di lihat sebagai sebuah perkembangan pemikiran dengan beragam corak berfikirnya.

Dalam kerangka analisis *history of idea*, perkembangan pemikiran ta'wil al-Qur'an dalam tradisi teologis ahl as-Sunnah dapat di lihat sebagai sebuah perkembangan pemikiran dengan beragam corak berfikirnya, atau corak/nuansa penakwilan Al-Qur'an mereka. Kelahiran Ibn Qutaybah pada awal abad III H (207 H) dengan menulis kitab *Ta'wil Musykil al-Qur'an*. Ibn Qutaybah mewakili

---

<sup>96</sup> Muhammad 'Ali Asy-Syaukani, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiq Al-Haq min Ilm Al-Ushul*, (Riyadh: Dar Al-Fadhilah, 2000), II:759.

<sup>97</sup> Asy-Syaukani, *Irsyadul Fuhul*, II:759.

<sup>98</sup> Kan'an Musthafa Sa'id Shatat, *At-Ta'wil 'Inda Al-Ushuliyin*, 39.

<sup>99</sup> Asy-Syaukani, *Irsyadul Fuhul*, II:1027-1032. Kan'an Musthafa Sa'id Shatat, *At-Ta'wil 'Inda Al-Ushuliyin*, 11 12.

Ulama' Sunni yang melakukan upaya menakwilkan al-Qur'an menggunakan pendekatan kebahasaan. Paradigma tawil yang ditawarkan oleh Ibn Qutaybah adalah paradigma ta'wil bahasa (*ta'wil al-Lughawiyin an-Nahwiyin*).

Kelahiran imam al-Ghazali pada perebagan abad kelima sampai abad enam awal (450-505 H) menandai fase perkembangan model penakwilan al-Qur'an dalam tradisi ahl as-Sunnah, fase peralihan dari masa *salaf* menuju *khalaf*. Melalui karyanya *Qanun at-Ta'wil*, cora pemikiran penakwilan yang diuratakan bercorak Ta'wil Teologis. Ada banyak perdebatan teologis dan persoalan pengkafiran (*takfir*) dalam sekte keislaman yang menngambil sembarangan ayat al-Qur'an lalu menakwilkan sesuai kebutuhan mereka. Maka, al-Ghazali menulis *Qanun at-Ta'wil* (aturan-aturan penafsiran) untuk mengatasi peroalan penakwilan yang dilakukan secara sembarangan.

Fase perlembangan diskursus ta'wil ahl as-Sunnah ditandai dengan kelahiran ulama' raionalis baru bagi ahl as-Sunnah, yakni Fakhruddin al-Razi (544-605H). Ia dikenal dnegan *master of Qur'anic Reasoning*, dengan menulis *tafsir Mafatih a-Ghaib*. Tafsir *Mafatih al-Ghaib* sendiri dapat dikategorikan sebagai *al-tafsir al-'ashri al-'ilmi al-'itiqadi al-falsafi*. Corak pemikiran ta'wil al-Qur'an ar-Razi adalah *ta'wil falsafi*. Ar-Razi menegaskan bahwa manusia diciptakan untuk mengetahui. Manusia diajak untuk berpikir (*tafakkur*) dan merenungi (*ta'ammu*) untuk mengetahui hakikat sesuatu.

Kelanjutan khazanah penakwilan al-Qur'an dalam tradisi ahl as-Sunnah, terdapat tradisi ta'wil dengan model interpretasi sufistik, yang terejawantahkan dalam sosok Ibn 'Arabi (W. 638 H.), yang menulis, *al-Futuh al-Makkiyyah*. Dalam hal penafsiran al-Qur'an, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa menyingkapkan tabir rahasia makna-makna suatu teks al-Qur'an, *kasyf* dapat dipercaya selama tidak berseberangan atau bertentangan dengan makna literal. Ibn 'Arabi muncul dengan ta'wil al-Qur'an model Ilmu pengetahuan yang bersumber dari hati, pengetahuan *'irfani* atau metode intuitif. Kelahiran asy-Syatibi (w. 790 H) menndakan keberlangsungan keilmuan ta'wil di kalangan ahl as-Sunnah, dengan menulis kitab *al-Muwafaqat*, *asy-Syatibi* menawarkan paradigma *Ta'wil Ushuli*. Bagi asy-Syatibi, ta'wil mesti dilakukan oleh *al-rasikhan fi al-'ilm* (kelompok yang mendalam ilmunya dan moderat). Dalam *al-Muwafaqat*, asy-Syathibi menegaskan bahwa dalam memahami pernyataan-pernyataan al Qur'an tidak cukup hanya dengan mengerti makna *lahiriah* nya saja tetapi harus juga memahami konteks yang menyertainya maupun konteks di luarnya yang disebutnya sebagai "*muqtadayat al-ahwal*".

## Daftar Pustaka

'Abd as-Salam. "Ihtimalat ad-Dilalah fi an-Nuus al-Qur'aniyah", dalam *Journal of Qur'anic Studies*. vol. 2. No. 2, 2000.

- Abdullah, Amin. *Studi Agama*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman*, Yogyakarta, LPPPI, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar. 2006.
- \_\_\_\_\_. "Mempertautkan *Ulum al-Diin. Al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat Islamiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam Marwan Saridjo (ed.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*. Jakarta : Rajagrafindo Persada, 2009.
- Ahmed, Ziauddin "A Survey of the Development of Theology in Islam," dalam jurnal *Islamic Studies*, Vol. 11, No. 2, (June, 1972).
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*. New York: Routledge, 2004.
- al-'Akk, Khalid Abd al-Rahman. *Ushul at-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Beirut: Dar an-Nafa'is, 1986.
- al-Asfahani, Abu al-Qasim ar-Raghib. *al-Mufaradat fi Gharib al-Qur'an*, Kairo: Mustafa al-Halabi, 1961.
- al-Awa', Adil "Bathin –Zahir", dalam Ma'an Ziyadah, (Ed.), *Al-Maushu'ah Al-Falsafiyah Al-Arabiyyah*, Saudi Arabia: Ma'had Al-Inna' Al-'Arabi, 1986.
- Arkoun, Mohammed *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997
- Bowering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin and New York: De Gruyter, 1980.
- \_\_\_\_\_. "The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation," dalam Jurnal *Oriens*, Vol. 36 (2001).
- Chaudari, Tahir. "Tafsir Literature: its Origin and Development, dalam N. K. Singh dan A. R. Agwan (ed.), *Encyclopaedia of the Holy Qur'an*. Delhi: Global Vision Publishing House, 2000.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York: University New York Press, 1989.
- Collingwood, R.G. *The Idea of History* Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*. New York: Routledge, 2008
- ad-Dinawari, Abu Muhammad 'Abdullah Ibn Muslim Ibn Qutaybah. *Ta'wil Mukhtalif al-Hadis*. Pntq. Muhammad Zuhri al-Bukha>ri. Mesir: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Ta'wil Musykil al-Qur'an*. Mesir: Dar at-Turas, 1973.
- \_\_\_\_\_. *al-Masail wa al-Ajwabah fi al-Hadis wa at-Tafsir*. Pntq. Marwan al-'Atiyyah. Beirut: Da>r Ibn Kasir, 1990.
- Al-Faisan, Yusuf bin Abdullah. *Ikhtilaf al-Mufasssirin Asbabuhu wa Atharuhu*. Riyad: Dar al-Shibiliya, 1997.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, *Qanun al-Ta'wil*, Damaskus: Dar al-Bayan, 1993.

- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, *Ijlam al-'Awam 'an Ilm al-Kalam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996
- Gilliot, Claude. "Exegesis of the Qur'a>n: Classical and Medieval", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: Brill, 2002. Vol. II.
- Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Harahap, Nuraisah Sutan. *Meraih Hakikat Melalui Syariat; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Hashush, Hajir Dawir. "Qanun al-Ta'wil bayn al-Ghazali wa Ibn Rushd," dalam *Majallah Kuliyyah al-Tarbiyyah al-Asasiyah*, Vol. 19, No. 81.
- Ibn 'Arabi, *Tarjuman al-Asywaq*. Beirut: Dar Sadir, 2003.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Imarah, Muhammad. *Hadza Huwa al-Islam: Qira'at al-Nashsh al-Dini Bayna al-Ta'wil al-Gharbi wa Ta'wil al-Islami*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dualiyah, 2006.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. *al-Madkhal Li al-Dirasat al-Sunnah Wa al-'Ulum al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Ansar. t.t.
- al-Jiliyand, Muhammad al-Sayyid. *al-Imam Ibn Taymiyah wa Qadiyyah al-Ta'wil*. Riyad: Maktabah Ukaz, 1983.
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Kermani, Navid. "From Revelation to Interpretation; Nash Hamid Abu Zayd and The Literary Study of The Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki (ed.). *Modern Muslim Intellectuals an the Qur'an*. London: Oxford University Press, 2004.
- al-Mirzanah, Syafa'atun dan Sahiron Syamsuddin. *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam*. Yogyakarta, Lemlit UIN SuKa. 2011.
- McAuliffe, Jane Dammen. "Text anda Textuality: Q.S 3:7 as a point of Interpretation" dalam Issa J. Boulatta (ed.). *Literary Structures of Religous Meaning in The Qur'an*. Richmond: Curzon press, 2000.
- Mustaqim, Abdul. *Madzhab Tafsir*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen, 1975.
- al-Nasirat, Jihad Muhammad. "al-Tafsir al-Muqarin; Ishkaliyyah al-Mafhum," dalam Jurnal *Silsilah al-'Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyah*, Vol. 30 No. 1 (2015).
- Rahman, Fazlur *Islam*. Terj. Senoaji Saleh, Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- Ar-Razi, Fakhr al-Din. *Al Tafsir Al- Kabir Aw Mafatih Al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 2009.

- Ibn Rushd, Abu al-Walid. *Fasl al-Maqal fi ma Bayn al-Hikmah wa al-Shari'ah min al-Ittisal*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt..
- Al-Raisuni, Ahmad. *Nazariyat al-Maqashid 'inda Al-Imam Syatibi*. Riyadh : Dar al-'Ilmiah, 1992.
- Saeed, Abdullah. *Pemikiran Islam Sebuah Pengantar*, Terj. Sahiron Samsuddin (ed.). Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Some Reflection on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Text of the Qur'an," dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* University of London, Vol. 71, No. 2 (2008).
- al-Saih, Ahmad Abdurrahim. *Risalah fi Ri'ayat al-Mashlahah li al-Imam al-Thufi*. Kairo : Dar al-Mashriyyah, 1993
- Shatat, Kan'an Musthafa Sa'id. *At-Ta'wil 'Inda Al-Ushuliyin*, Tesis Jami'ah An-Najah Al-Wathaniyah, Palestina, 2007.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Sholeh, A. Khudori. "M. Abid Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Ciputat: Lentera Hati, 2013
- as-Suyuti, Jalaluddin Abd ar-Rahman. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2010.
- Syahrur, Muhammad. *Sunnah al-Rasuliyah wa Sunnah al Nabawiyah.*, Bairut: Dar al-Saq, 2012.
- Asy-Syaukani, Muhammad 'Ali. *Irsyadul Fuhul ila Tahqiq Al-Haq min Ilm Al-Ushul*. Riyadh: Dar Al-Fadhilah, 2000.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press. 2009.
- \_\_\_\_\_. "Muhkam and Mutasha bih: An Analytical Study of al-Thabari's and al-Zamakhshari's Interpretations", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 1, No. 9. (2013)
- Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Makkah ; Tawzi Abbas Ahmad al-Baz, 1975.
- \_\_\_\_\_. *al-I'tisham*, Riyadh : Maktabat al-Riyadh, t.th.
- Tabari, Abi Ja'far Muhammad bin Jarir. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1992.
- Watt, W. Montgomery. *Kejayaan Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya. 1990.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies: Sources and Methods Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wathani, Syamsul. "Konstruksi Ta'wil Al-Qur'an Ibn Qutaybah : Telaah Hermeneutis-Epistemologis", Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

- \_\_\_\_\_. "Tradisi Akademik dalam Khalaqah Tafsir: Orientasi Semantik al-Qur'an Klasik dalam Diskursus Hermeneutik" dalam Jurnal *Maghza* Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016.
- Wijaya, Aksin. *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Abid Al-Jabiri*, Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012.
- Whittingham, Martin. *al-Ghazali and the Qur'an; One Book Many Meanings*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2007.
- Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1976.
- Zahwu, Muhammad Abu. *al-Hadis wa al-Muhaddisun*. Riyadh: al-Malakah al-'Arabiyah, 1984.
- az-Zarkasyi, Badruddin Abi 'Abdillah Muhammad bin Bahadir bin 'Abdillah. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Zamir, Syed Rizwan. "Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an: The Hermeneutics of Imitation and "Adab" in Ibn 'Arabi's Interpretation of the Qur'an," dalam Jurnal *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 1 (2011)
- az-Zarqani, Muhammad 'Abdul 'Azim *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1995.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Mafhum an-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Markaz ast-Tsaqafi al-'Arabi, 1998.
- \_\_\_\_\_. *shkaliyyah al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil*, Maroko: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2007.
- \_\_\_\_\_. *al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasatan fi Qadiyyah al-Majaz fi al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah*. Maroko: al-Markaz al-Taqafi Al-'Arabi, 2007.