

PARADIGMA DAN AKTUALISASI INTERPRETASI DALAM PEMIKIRAN MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ

Fejrian Yazdajird Iwanebel

Pusat Kajian Keislaman (PAKIS) Pesantren Baitul Hikmah Krapyak
Yogyakarta
e-mail: iwanebel@gmail.com

Abstrak. Muḥammad al-Ghazālī merupakan salah satu pemikir terkemuka Ikhwanul Muslimīn yang dinilai beberapa kalangan memiliki gagasan progresif yang cenderung pada karakter akomodatif dan kontekstualis. Tulisan ini hendak menguji koherensi pemikirannya yang terlihat dalam paradigma interpretasi dan aktualisasinya. Untuk melihat hal tersebut, penulis menelaah karya-karyanya yang berkaitan dengan tafsir. Kesimpulannya, paradigma interpretasi ideal yang ditawarkan al-Ghazālī sebagai pisau analisis teks-teks Alquran ternyata tidak sepenuhnya diaplikasikan. Bahkan dia cenderung menafsirkan ayat secara tekstualis. Sehingga muncul pertanyaan, dimana letak metode induktif interpretasi Alquran, yang menurutnya merupakan metode Qurani. Aktualisasi interpretasi al-Ghazālī mengalami keterputusan intelektual yang ditandai dengan kegagalannya dalam mengaplikasikan paradigmanya tersebut.

Abstract. Muḥammad al-Ghazālī is one of the prominent thinkers of Ikhwān al-Muslimin. He has been regarded by some scholars to possess progressive ideas and accomodative and contextual character. This paper, exemines the coherency of al-Ghazālī's thought of interpretation and his paradigm manifested in his works on exegesis. In conclusion, the ideal interpretation paradigm offered by al-Ghazālī as knife analysis of the Koran texts is not fully applied. In fact, he intends to interpret the verses of the Koran textually. The question is where the inductive method of interpretation of the Koran which he thinks as the Qur'anic method. There is a discontinuity of thought which al-Ghazālī does not realize in reference to his paradigm for his interpretation.

Kata Kunci: al-Ghazālī, interpretasi, paradigma, kontekstualisasi

PENDAHULUAN

Fokus artikel ini adalah kajian pemikiran tafsir salah seorang ulama yang secara geografis hidup di tengah problematika keagamaan, kenegaraan, dan politik kebangsaan, yaitu Muḥammad al-Ghazālī bin Ahmad al-Saqa' (1917-1996 M). Penulis cenderung mengarahkan kajian ini pada bidang tafsir, karena bagi al-Ghazālī, Alquran merupakan pijakan dan akar intelektualitasnya. Beberapa karya yang terkait dengan pemikiran tafsirnya adalah *Nazarāt Fi al-Qur'ān*, *al-Mahdāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, *Kaif Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*, dan *Naḥwa Tafsīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*. Dalam karya tersebut tersirat bahwa al-Ghazālī mempunyai penekanan yang kuat terhadap pemikiran keislaman yang berbasiskan pada Alquran. Di sinilah kemudian muncul asumsi bahwa Alquran baginya merupakan cermin untuk menghadapi realitas.

Faktor lain yang cukup penting digarisbawahi mengenai sosok al-Ghazālī adalah keberadaan dan aktivitas keorganisasiannya. Dia adalah salah seorang tokoh agama terkemuka yang berasal dari Mesir dan tinggal lama di sana dan banyak menghabiskan umur bersama gerakan keislaman Ikhwānūl Muslimīn (IM). Seperti kita sadari, Mesir merupakan salah satu daerah yang secara geografis mempunyai arti penting dalam sejarah peradaban Islam. Di sana banyak muncul tokoh-tokoh mufassir dengan beraneka ragam kecenderungan. Al-Ghazālī merupakan salah satu mufassir yang mencoba memposisikan dirinya di tengah aktivitas organisasi pergerakan keislaman dan pergumulan politik keagamaan dan kebangsaan. Dalam ruang lingkup inilah tulisan ini mencoba mengungkap paradigma pemikiran tafsirnya dan bagaimana aktualisasi paradigma tersebut dalam konteks interpretasi.

RIWAYAT HIDUP DAN KARYA-KARYANYA

Al-Ghazālī yang sering disebut dengan Syaikh Muḥammad al-Ghazālī mempunyai nama lengkap Muḥammad al-Ghazālī bin

Aḥmad al-Saqā'. Lahir pada tanggal 22 September 1917 M, bertepatan dengan tanggal 5 Żulhijjah 1335 H. di daerah Naklal Inab, al-Buhairah, Mesir. Dari daerah ini pula lahir tokoh-tokoh Islam terkemuka, seperti Maḥmūd Sami al-Barūdi, Syaikh Sālim al-Bisyri, Syaikh Ibrāhīm Hamrusī, Syaikh Muḥammad 'Abduh, Syaikh Maḥmud Syalṭūṭ, Syaikh Ḥassan al-Banna, Muḥammad al-Bāhi, Syaikh Muḥammad al-Madanī, Syaikh 'Abd al-Azīz 'Isa, dan Syaikh 'Abdullāh al-Musyid.¹

Pendidikan Muḥammad Al-Ghazālī dimulai sejak berada dalam asuhan dan didikan orang tuanya. Mereka adalah keluarga yang taat terhadap agama dan mempunyai aktivitas sosial sebagai seorang pedagang. Pada tingkat pendidikan dasar, di saat Muḥammad al-Ghazālī masuk sekolah madrasah di desanya, dia mampu menghafal Alquran 30 juz. Pada saat itu dia masih berusia 10 tahun.² Al-Ghazālī lalu masuk pendidikan Ibtidā'i (Sekolah Menengah Pertama) di Ma'had Iskandariyah dan tinggal di sana sampai memperoleh ijazah persamaan. Kemudian dia melanjutkan pendidikan Tsanawiyah (Sekolah Menengah Atas) dan memperoleh ijazah pada tahun 1937 M., setelah itu hijrah ke pusat ibukota Mesir, Kairo dan masuk perguruan tinggi al-Azhar di Fakultas Ushuluddin. Pada pertengahan tahun ketiga di masa studinya, dia mulai menulis di salah satu majalah organisasi Ikhwānūl Muslimīn (IM) dan mendapat respon positif dari pendiri jamaah IM tersebut, Hassan al-Banna.³

¹Lihat: Thalib Anis, "Syaikh Muhammad al-Ghazālī: Da'i yang Menulis" dalam Syaikh Muhammad al-Ghazālī, *Berdialog Dengan al-Quran, Pesan Kitab Suci Dalam Kehidupan Masa Kini*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, 1999), h. 5.

²Al-Ghazālī mengatakan, "saya melatih kemampuan hafalan saya dengan membaca Alquran pagi dan petang, dan saya mengkhatamkan Alquran secara estafet dalam setiap salatku, sebelum tidurku, dalam kesendirianku, dan saya ingat bahwa saya mengkhatamkan Alquran di saat aku ditangkap, dan Alquran menjadi penghiburku saat itu." Lihat, "Sirah Hayah" dalam www.alghazaly.org. Diakses pada tanggal 5 April 2013.

³*Ibid.* Dalam surat tersebut tertulis, "Saudaraku Syaikh Muhammad al-Ghazālī: as-salām 'alaikum wa raḥmatullāh wa barakātuh, saya telah membaca

Al-Ghazālī lulus kuliah pada tahun 1941 M. Dia melanjutkan studinya lagi dalam jurusan *Dakwah wa al-Irsyād* di universitas yang sama sampai mendapatkan ijazah Magister pada tahun 1943 M. Ketika berada di Kairo itulah dia bertemu dengan beberapa guru yang cukup mempengaruhinya, di antaranya Syaikh 'Abd al-'Azīz Bilal, Syaikh Ibrāhīm al-Gharbawī, Syaikh 'Abd al-Azīm al-Zarqānī, Syaikh Maḥmud Syalṭūṭ, Syaikh Muḥammad Abū Zahrah, Muḥammad Yūsuf Mūsa, dan ulama-ulama al-Azhar lainnya.⁴ Di antara sekian guru yang dia hormati, yang paling dia segani dan paling mempengaruhinya adalah Ḥassan al-Banna.⁵ Dia mengatakan, "saya sangat dipengaruhi oleh Syaikh 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī dan Muḥammad Syalṭūṭ, akan tetapi saya lebih dipengaruhi oleh Ḥassan al-Banna."⁶

Aktivitas sosial keagamaan yang sering dijalannya adalah berdakwah. Dia adalah pendakwah yang cukup berpengaruh

artikel saudara (al-Ikhwān al-Muslimūn dan al-Ahزاب) pada edisi terakhir majalah (al-Ikhwān), saya sangat bergembira dengan ibarat-ibarat yang memukau dan makna-makna yang dalam dengan sastra yang terjaga dan teguh. Demikianlah wajib untuk terus menulis wahai ikhwān al-Muslimūn. Teruslah menulis dan ruhul quds akan menguatkanmu. Semoga Allah bersamamu. Wa al-salam 'alaikum wa raḥmatullāhi wa barakātuh."

⁴*Ibid.*

⁵Dia adalah pendiri gerakan Islam Ikhwanul Muslimun. Lahir pada tahun 1906 di desa al-Mahmudiyah, salah satu desa di wilayah al-Buhairah Mesir. Dia dibesarkan dalam keluarga pengarang dan ulama *al-Sunnah al-Muṭahharah*. Sejak kecil Imam Ḥassan al-Banna dididik dalam lingkungan rumah tangga yang mempunyai perpustakaan yang cukup lengkap. Dia dibimbing langsung oleh ayahnya untuk menghafal alquran. Kemudian masuk sekolah agama al-Rasyad, di sana dia berteman dengan Syaikh Zahran, orang yang kelak menjadi pemuka agama terkenal di Mesir. lalu dia melanjutkan sekolah di Damanhur dan ke Universitas Darul Ulum, Kairo sampai tamat pada tahun 1927 dengan menyandang predikat *cum laude*. Sejak saat itu, tepatnya mulai bulan September 1927, dia diangkat menjadi guru SD di lingkungan Departemen Pendidikan dan ditempatkan di kota Isma'iliyah. Dari kota inilah jamaah Ikhwān al-Muslimīn pertama kali terbentuk. Lihat: Ali Abdul Halim Mahmud, *Ikhwān al-Muslimīn*, terj. Syafril Hlm.im, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), h. 23-33.

⁶Muhammad Said Mursi, *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), h. 328-329.

dalam dunia muslim, khususnya di beberapa daerah Timur Tengah, seperti Mesir, Arab Saudi, Libanon, maupun Aljazair. Salah satu muridnya, Yusuf al-Qarḍāwī mengatakan, banyak pemuda pada saat itu menghafal dan mengulang-ulang kata-kata Muḥammad al-Ghazālī. Dia juga teringat kepada al-Akh 'Abdullāh al-Uqail (mantan Wakil Sekretaris Jendral *Rābiṭah al-A'lām al-Islāmī*) yang saat itu belajar di Fakultas Syariah Universitas al-Azhar tahun 1950-an, yang menghafal di luar kepala *Muqaddimah* dalam karya Muḥammad al-Ghazālī *al-Islām wal Auḍā' al-Iqtisādiyyah*.⁷ Kesaksian yang sama juga diakui oleh Quraish Shihab ketika mengikuti kuliah dengan al-Ghazālī,

“Sewaktu mengajar di Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar Mesir, saya melihat dan mengalami betapa kuliah-kuliahnya digemari oleh banyak mahasiswa. Sehingga, seringkali kursi-kursi kami diduduki oleh mahasiswa fakultas lain di lingkungan al-Azhar, yang seharusnya mengikuti kuliah di tempat masing-masing.”⁸

Beberapa aktivitas intelektualnya dalam dunia pendidikan dan dakwah yang mengantar al-Ghazālī mendapat beberapa penghargaan baik di Mesir maupun di luar Mesir. Di negeri kelahirannya, dia mendapat anugerah bintang kehormatan tertinggi dari pemerintah atas jasanya dalam bidang pengabdian kepada Islam. Muḥammad al-Ghazālī juga menjadi orang Mesir pertama yang mendapat penghargaan Internasional Raja Faishal dari kerajaan Saudi Arabia. Di Aljazair, dia dianugerahi penghargaan *al-Asīr*, bintang kehormatan tertinggi Aljazair dalam bidang dakwah Islam.⁹

⁷Buku *Islām Wa al-Auḍā' al-Iqtisādiyyah* (Islam dan Kondisi Ekonomi) merupakan karya pertama yang dia tulis di waktu muda pada tahun 1974. Dalam buku tersebut dia sangat tajam menyoroti keadaan perekonomian umat Islam dan mengkritik dengan pedas para penguasa yang hidup dalam bergelimpangan harta, sedangkan rakyatnya hidup dalam kemiskinan dan penderitaan. Lihat, Thalib Anis, “Syaiḫ Muhammad al-Ghazālī...”, h. 8.

⁸Muhammad Quraish Shihab, “Kata Pengantar” dalam Muhammad al-Ghazālī, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhamamd al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1993), h. 7.

⁹Thalib Anis, “Syaiḫ Muhammad al-Ghazālī...”, h. 7.

Muhammad al-Ghazālī meninggal pada hari Sabtu, 19 Syawwal 1416 H, bertepatan dengan tanggal 9 Maret 1996 M. Dia meninggal dunia ketika menghadiri festival kebudayaan al-Janadriya di Riyadh Arab Saudi.¹⁰ Sebagai seorang ulama produktif, dia mewariskan karya-karyanya yang terhitung kurang lebih 48 buku.¹¹

PARADIGMA INTERPRETASI ALQURAN

Tesis utama pemikiran Muhammad al-Ghazālī tentang Alquran adalah Alquran diposisikan sebagai sumber peradaban umat Islam (*maṣḍar al-ḥaḍārah*),¹² di dalamnya terkandung

¹⁰Lihat: Thalib Anis, "Syaiḫ Muhammad al-Ghazālī...", h. 9. Bandingkan dengan, Fathi Hasan Malakawi, "Muqaddimah Al-Muharrir" dalam Fathi Hasan Malakawi (ed.), *al-Aṭā' al-Fikrī li al-Syaiḫ Muḥammad al-Ghazālī: Ḥalaqah Dirāsiyyah*, (Oman: al-Ma'had Al-'Ālamī li Fikr al-Islāmī, 1996), h. 1. Ada beberapa versi yang menyebutkan bahwa al-Ghazālī dikebumikan di perkuburan Baqi, Madinah. Pendapat itu diungkapkan oleh Yusuf al-Qardhawi, bahkan menurut penyaksian Dr. Muhammad 'Umar Zubair, sahabat al-Qardhawi, yang sempat menghadiri pemakaman dia di Madinah mengatakan bahwa letak kuburan al-Ghazālī persis di antara kuburan Imam Malik dan Imam Nafi'. Sedangkan dalam penuturan Thalib Anis dalam artikel pengantar buku al-Ghazālī di atas mengungkapkan bahwa jenazah al-Ghazālī diterbangkan ke Mesir dan dimakamkan di sana.

¹¹Ada beberapa versi mengenai jumlah karyanya. Dalam beberapa buku al-Ghazālī yang diterbitkan Dār al-Nahḍah Mesir, di buku tersebut tercatat sebanyak 45 buku. Sedangkan menurut Thalib Anis karya Muhammad al-Ghazālī mencapai 48 buku. Lihat, Anis, "Syaiḫ Muhammad al-Ghazālī...", h. 8. Lihat juga, Fathi Hasan Malakawi (ed.), *ibid.*, 227.

¹²Muhammad al-Ghazālī, *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Quran?*, (Cet. ke-12; Mesir: Dār Al-Nahḍah, 2011), h. 29. Peradaban yang dimaksud oleh al-Ghazālī ini mencakup seluruh aspek kehidupan manusia. Sehingga jika menggunakan istilah Toynbee yang dikutip oleh Huntington dalam mendefinisikan arti peradaban adalah sebuah "totalitas". Peradaban adalah entitas paling luas dari budaya, hal itu mencakup keseluruhan aspek kehidupan manusia, seperti kebudayaan (*culture*), sosial, ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, sains, teknologi, arsitektur, militer dan lain-lain). Menurut Huntington, Setiap peradaban selalu bersifat komprehensif yang tidak satu pun dari konstituen kesatuannya dapat sepenuhnya terpahami tanpa mengacu pada cakupan (wilayah) peradaban. Lihat, Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003), h. 42. Bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban:*

inspirasi-inspirasi untuk melahirkan gerakan-gerakan peradaban.¹³ Al-Ghazālī menegaskan bahwa jantung peradaban umat Islam sesungguhnya terletak dalam Alquran itu sendiri. Sebab di dalamnya terdapat berbagai prinsip kehidupan yang meliputi moralitas, hukum dan tuntunan dalam hidup bermasyarakat. Selain itu, Alquran juga berisikan isyarat-isyarat ilmiah yang jika dikaji dengan cermat mampu membentuk peradaban Islam yang luhur.¹⁴ Pendek kata, Alquran merupakan sumber dan pijakan utama, yang dengannya kaum muslim mampu menemukan “jati diri” dalam kehidupan global.

Jika dilihat dari segi kultural, pandangan al-Ghazālī tersebut muncul sebagai respon terhadap realitas sosial yang terjadi di dunia muslim saat itu. Bahwa al-Ghazālī lahir ketika Mesir sedang dilanda gejolak politik dan ketimpangan sosial budaya, merupakan landasan penting bagi lahirnya ide ini. Runtuhnya secara perlahan *khilāfah* Usmani juga menjadi simbol dan tamparan keras bagi dunia Islam bahwa genggamannya dunia saat itu mulai diambil alih oleh Barat, terutama negara-negara yang mempunyai kekuatan (*power*), seperti Inggris, Perancis, Rusia, Belanda dan Amerika. Bahkan ketika Mesir sudah mencapai kemerdekaan yang diinginkan, hal itu juga tidak diikuti dengan kemerdekaan dalam aspek perekonomian dan kebudayaan. Hal inilah yang menjadi sebab pokok lahirnya ide pemikiran al-Ghazālī tentang peradaban Islam yang berbasis pada Alquran.

Namun, al-Ghazālī juga mengkritik kaum muslim yang hanya menjadikan Alquran sebagai bacaan ritual semata tanpa berusaha mengetahui isi dan makna yang terkandung di

Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 9-10.

¹³Muhammad al-Ghazālī, *Nazarāt Fī al-Qur’ān*, (Cet. ke-10; Mesir: Dār Al-Nahḍah, 2012), h. 4.

¹⁴Hal ini karena al-Ghazālī juga menganggap bahwa tolak ukur kemajuan peradaban sebuah bangsa bisa dilihat dari perspektif ilmu dan teknologi. Sehingga al-Ghazālī menaruh perhatian yang lebih terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan.

dalamnya. Mereka yang hanya terkungkung dalam persoalan *tajwīd*, lagu, *murattal*, *tilāwah* dan lain sebagainya, tanpa mengetahui makna terdalam, sama halnya dengan mengetahui Alquran dari sisi lahiriah semata.¹⁵ Padahal tujuan diturunkannya Alquran adalah agar para pembacanya dapat mengambil manfaat praktis maupun teoritis dari makna-makna yang diperoleh darinya. Selain itu, dia juga mengkritik keras mereka yang membaca Alquran dengan harapan mencari keberkahan semata.¹⁶ Meski hal ini tidak sepenuhnya salah, namun menurutnya itu menjadi salah satu faktor penghambat peradaban kaum muslim. Mengutip apa yang dikatakan oleh Umar Ubaid Hasanah, dia menulis:

فإنسان في الدنيا كلها يقرأ ليتعلم، أما نحن فتتعلم لنقرأ!¹⁷

Semua manusia di dunia ini membaca dalam rangka belajar, sebaliknya kita belajar untuk membaca (Alquran)!

Kondisi ironis seperti inilah yang menjadi bahan introspeksi al-Ghazālī dan para pemikir muslim lainnya, khususnya mereka yang berada dalam lingkaran Ma'had al-'Ālamiyyah Mesir. Alquran yang sejatinya mengandung nilai-nilai peradaban, justru tidak tersentuh karena pola interaksi yang diterapkan terhadap Alquran hanya sebatas pembacaan lahiriah semata. Pola seperti inilah yang ingin didekonstruksi olehnya dalam upaya merealisasikan proyek peradaban Islam berbasis Alquran. Bahkan al-Ghazālī memberi garis haluan tentang pembelajaran Alquran dengan mengatakan:

ومعنى مدارس القرآن: القراءة والفهم والتدبر والتبين لسنن الله في الأنفس والآفاق، ومقومات الشهود الحضارى، ومعرفة الوصايا والأحكام، وأنواع

¹⁵Al-Ghazālī, *Kaifa...*, h. 25.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Umar Ubaid Hasanah, "Muqadimah" dalam *ibid.*, h. 15.

الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، وما إلى ذلك مما يحتاج المسلمون إليه لاستئناف دورهم المفقود.¹⁸

Makna pembelajaran Alquran adalah: pembacaan, pemahaman, perenungan, dan penjelasan terhadap sunah-sunah Allah yang ada di dalam diri manusia dan alam semesta, menegakkan bukti-bukti peradaban, mengetahui wasiat-wasiat, hukum-hukum dan berbagai hal yang membuat penyemangat, janji dan ancaman, dan apapun yang dibutuhkan kaum muslim untuk mengambil kembali perannya yang telah hilang.

Dengan demikian, al-Ghazālī menyerukan kepada kaum muslim untuk merubah pola interaksi mereka dengan Alquran yang semula hanya berada dalam lingkup pembacaan ritualistik ke ruang lingkup interpretasi-aksi yang melibatkan proses perenungan, pemahaman dan aplikasi. Model interaksi inilah yang bisa disebut sebagai pola interaksi dialogis. Yaitu sebuah pola pembacaan Alquran dengan kesadaran kreatif, menggunakan akal pikiran dan hati nurani untuk berfikir dan merenung tentang ayat-ayat Alquran dan memahami hakikatnya sehingga benar-benar memberi pengaruh positif dari pembacanya tersebut. Pengaruh itulah yang kemudian terealisasi dalam kehidupan mereka. Sehingga kaum muslimin mampu menjadi cerminan dari Alquran itu sendiri.¹⁹

Faktor penghambat lain dalam merealisasikan proyek peradaban berbasis Alquran adalah fiqh. Menurutnya, para ulama banyak yang memfokuskan diri pada bidang tersebut, tanpa merambah pada bidang-bidang lain yang lebih urgen. Pendekatan hukum yang terus dibudayakan dalam melakukan pengkajian Alquran ini lambat laun menjadikan ayat-ayat lain yang tidak terkait dengan hukum akan “terdiam” atau bahkan dipaksa untuk didekati dengan pendekatan hukum.²⁰ Oleh sebab itu, al-Ghazālī

¹⁸*Ibid.*, h. 27.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*, h. 63-64.

mengkritik keras para ulama yang seringkali bertikai dalam persoalan hukum, apalagi yang dipertentangkannya adalah masalah *furū'iyah* (cabang, sepele).²¹ Akibatnya peradaban Islam yang muncul adalah peradaban hukum, bukan peradaban sains, filsafat dan teknologi.²² Mengutip apa yang dikatakan oleh Rasyīd al-Mubārak, dia mengkritik dengan keras sebagai berikut:

"أن العرب اشتغلوا بصناعة الكلمة، أكثر مما يشتغلون بالنواحي الفنية، والنواحي الفكرية، والفلسفية، وهذا جعلهم ينحرفون بكثير من الدراسات المهمة عن طبيعتها، حتى الدراسة القرآنية.. إن دلائل الإعجاز -وكان الكلام في بيان عظمة القرآن- ما كاد يبرز حتى اختفى، وما ألف فيه شيء يعد على الأصابع، بينما ألفت مئات الكتب في فروع الفقه العبادي والفروع العلمية قليلة الجدوى..."²³

Orang-orang Arab telah tenggelam dan menyibukkan diri dalam membuat kalimat (seperti puisi, pantun dan lain sebagainya, *pen*), daripada aspek-aspek lain seperti, kesenian, pemikiran, filsafat. Dan ini menjadikan mereka jauh melenceng dari pembahasan yang penting,

²¹*Ibid.*

²²Pandangan berbeda diutarakan oleh Aḥmad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Nāṣir al-Rāsyid. Aḥmad mengatakan bahwa ilmu tafsir mempunyai kedekatan dengan ilmu ushul fiqh. Kedekatan tersebut terlihat dari segi metodologi. Adanya ilmu *nāsakh*, *asbāb al-nuzūl*, *'ām khas*, *muṭlaq muqayyad*, *maqāṣid al-āyah* merupakan perangkat ilmu ushul fiqh yang sampai saat ini masih digunakan sebagai perangkat teori penafsiran. Dia bahkan menyamakan antara ilmu ushul fiqh dan ilmu tafsir, bahwa keduanya masuk dalam ilmu syari'ah. Ilmu syari'ah bagaikan pohon, sedangkan ilmu-ilmu tafsir dan ushul fiqh merupakan cabangnya. Dia mengklasifikasikan tujuh kaedah metodologis dalam ushul fiqh yang dijadikan kaedah penafsiran al-Quran: mengetahui bahasa arab, memperhatikan *maqāṣid al-syarī'ah*, bersandar pada dalil-dalil *hujjah*, mengetahui *asbāb al-nuzūl*, memperhatikan adanya *ta'arūḍ* dan *tarjīh*, mengetahui titik-titik khilaf dan *ijma'*, mendirikan makna baru (*ta'sis*) lebih utama dari pada menguatkan (*ta'yīd*). Uraian lebih lanjut baca, Aḥmad ibn Abd al-Rahmān ibn Nāṣir al-Rasyīd, *Manhajiyah al-Bahs al-Uṣūl fī al-Tafsīr Al-Mauḍū'*, (t.tp. : t.p., 2010).

²³al-Ghazālī, *Kaifa...*, h. 92.

seperti pembahasan Alquran. Sesungguhnya dalil-dalil i'jaz (dalam pembicaraan tentang keagungan Alquran) hampir tidak nampak dalam pembahasan mereka. Sampai-sampai karangan yang membahas tentang i'jaz qurani tersebut bisa dihitung jari, dan di sisi lain kita dapat temukan ratusan kitab yang membahas tentang cabang-cabang *fiqh 'ubādiyyah* sedangkan cabang tentang sisi ilmiah jarang sekali tersentuh.

Kondisi seperti inilah yang dikritik habis oleh al-Ghazālī. Bahkan dia menyindir peradaban kita sebagai peradaban riwayat dan penulisan ulang terhadap pendapat ulama tempo dulu dengan pola yang sedikit berbeda, seperti, *khulāṣāh*, *talkhis*, *mulkhās*, *matan*, *syārah*, *ḥasiyah* dan lain sebagainya yang masih mengacu penuh pada pendapat ulama tempo dulu. Bahkan al-Ghazālī mengibaratkannya seperti “*menggiling air, yang tidak akan bertambah dan berkurang*”.²⁴

Dalam mengusung proyek peradaban Alquran tersebut, al-Ghazālī mengintrodusir model analisis yang dia intisarikan dari Alquran, yaitu analisis berbasis pada penelitian yang muaranya adalah penemuan sesuatu yang baru, bukan menitikberatkan pada persoalan retorika dan logika semata tanpa terjun dalam realita dan penelitian nyata. Al-Ghazālī mengatakan:

إن منهج الإستقراء والملاحظة والتجربة منهج قرآني مائة في المائة. أما فكرة الاستنتاج كما صورها المنطق الإغريقي فهي الفكرة التي تأثرنا بها للأسف... فكر أرسطو.. وهو فكر فيه منطق.. ومنطق أرسطو منطق موضعي لا يتحرك إلى الأمام، ولا يكتشف مجهولاً، لذلك رفضه رجال عصر النهضة في أوروبا لما تأثروا بالمنطق القرآني في الإستنتاج والملاحظة والإستقراء. أما منطق أرسطو فهو منطق - كما قيل - قد يكون ترتيباً لمعلومات موجودة وليس إيجاداً وكشفاً لمعلومات جديدة.²⁵

²⁴Ibid., h. 36.

²⁵Ibid., h. 95.

Sesungguhnya metode induktif, observasi, eksperimen adalah metode Qur'ani 100%. Adapun metode pemikiran konklusif (deduktif) seperti digambarkan oleh logika Yunani adalah pemikiran yang sangat disayangkan telah mempengaruhi kita... pemikiran aristoteles.. adalah pemikiran yang di dalamnya terdapat logika... dan logika aristoteles adalah logika parsial, tidak bergerak ke depan, dan tidak mampu mengungkap sesuatu yang belum diketahui, oleh sebab itu orang-orang yang berada dalam kultur kemajuan khususnya di Eropa banyak yang menolaknya, dan mereka lebih cenderung memilih logika qurani dalam metode konklusif, pengawasan, dan induktif. Adapun logika aristoteles adalah logika yang runtut dalam mengetahui sesuatu yang wujud, dan bukan merupakan logika yang berusaha untuk menemukan dan menyingkap suatu pengetahuan yang baru.

Pernyataan al-Ghazālī di atas, pada dasarnya menyiratkan model pembacaan Alquran yang berbasis pada penelitian saintifik (pengamatan, uji coba dan menyimpulkan).²⁶ Paradigma penelitian inilah yang masih jarang ditemukan dalam paradigma penafsir. Umumnya, para mufassir lebih banyak mengeksplorasi ayat dari sisi *lughawī* (bahasa), *asbāb al-nuzūl* (sejarah), *adab* (sastra), dan lain sebagainya. Dalam aplikasi teori ini al-Ghazālī lebih berkiblat pada pemikir-pemikir muslim yang dulu pernah berhasil, seperti Ibn al-Haiṣam,²⁷ Jābir ibn Ḥayyān,²⁸ al-

²⁶Model pembacaan seperti ini di Indonesia juga diperkenalkan oleh Quraishy Shihab. Baca, M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Cet. ke-1; Bandung: Mizan, 1992), h. 51-60. Dalam beberapa hal, pemikiran Quraish Shihab khususnya dalam bidang tafsir, mempunyai kesamaan dengan pandangan yang telah diutarakan oleh al-Ghazālī. Meski fakta ini masih lemah, namun dapat kita asumsikan bahwa genealogi keilmuan Quraish Shihab memang mengacu pada perkembangan keilmuan di Mesir (sejak kuliah strata 1 sampai strata 3 dia menghabiskan masa pembelajaran di Mesir) dan al-Ghazālī sangat besar kemungkinan adalah salah satu tokoh yang menginspirasi.

²⁷Abū 'Alī Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn al-Haiṣam adalah seorang arsitek dari Basrah. Dia mendapat julukan ptolomeus kedua. Lahir pada tahun 965 M. dan meninggal pada tahun 1038 M. Karangan dia mencapai 70-an dan kebanyakan karyanya bertemakan tentang arsitektur. Di antaranya, *al-Manāẓir* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada tahun 1572 M, *Kaifiyah al-Idlāl* dan *Marāya al-Muhriqah* yang diterjemahkan ke bahasa Jerman, dan masih banyak lagi karyanya yang diterjemahkan ke pelbagai bahasa.

Khawārizmī.²⁹ Mereka inilah tokoh-tokoh yang menurut al-Ghazālī patut dijadikan contoh ideal dalam kaitannya dengan proses pembacaan Alquran. Mereka inilah yang berhasil menelaah tanda-tanda Tuhan dengan melakukan proses penelaahan kreatif antara ayat-ayat *qaulī* dengan *kaunī* (*al-ru'yah al-qur'āniyyah li al-sunan al-kauniyyah*).³⁰

Paradigma saintifik inilah yang kemudian bergeser ke dalam wilayah fiqh, di mana orientasi saintifik berubah menjadi orientasi hukum. Dalam salah satu statemennya al-Ghazālī mengatakan:

وإذا نظرنا في فقه المعاملات والعبادات: أنا لا أعرف أمة أطالت الوقت في الفروع الفقهية كأمتنا. الوضوء مثلا، يمكن أن يتعلم في دقيقتين، فما الذي يجعل فيه مئات الصفحات والكتب، بل والمجلدات، وتختلف المذاهب فيه؟! هذا شيء عجب! حتى أني سميت الوضوء: ((علم تشريح الوضوء)).³¹

Ketika kita mengamati fiqh muamalah dan fiqh ibadah: saya tidak tahu (cukup heran) mengapa suatu umat menghabiskan waktunya dengan hanya mengkaji cabang-cabang fiqh seperti yang terjadi pada umat kita. Dalam hal wudhu misalnya, sangat mungkin untuk dikaji dalam

²⁸Abū Mūsā Jābir ibn Hayyān ibn Abdullāh al-Kūfī adalah seorang filosof dan ahli kimia. Dikenal sebagai al-Ṣūfī. Dia tinggal di Kufah dan berasal dari Khurasan. Wafat pada tahun 815 M. di Ṭus. Karangannya banyak sekali, ada yang mengatakan sampai 232 karangan, dan ada pula yang mengatakan karangannya mencapai 500-an dan sebagian besarnya telah hilang. Kitab-kitabnya yang berhasil diselamatkan telah diterjemahkan ke bahasa Latin, seperti *Majmū' Rasā'il*, *Asrār al-Kimiyā'*, *Ilm al-Hai'ah*, *Uṣūl al-Kimiyā'*, *al-Muktasib*, *Kitābun fī al-Sumām*, *Taṣīhat Kutubu Aflātun*, dan masih banyak lagi karangan lainnya.

²⁹Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Musa al-Khawarizmi adalah seorang ahli dalam bidang matematika, falak dan sejarah. Dia berasal dari Khawarizm. Dia dipercaya oleh Khalifah al-Makmūn untuk menjaga tempat penyimpanan buku-bukunya dan ditugaskan menerjemahkan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab. Karya tulisannya di antaranya adalah *al-Jabr wa al-Muqābalah*, *al-Zij*, *al-Tārīkh*, *Sūrah al-Ard min al-Mudun wa al-Jibal*, dan lain sebagainya.

³⁰Al-Ghazālī, *Kaifa...*, h. 95.

³¹*Ibid.*, h. 156.

beberapa jam saja, lalu apa yang menjadikan hal tersebut dibahas dalam ratusan lembar dan buku, bahkan berjilid-jilid, terlebih mereka juga berbeda pendapat dalam hal tersebut?! sungguh hal yang mengherankan! Sehingga saya menjuluki wudhu sebagai: (ilmu penjas tentang wudhu).

Ilmu fiqh memang hampir mendominasi keseluruhan keilmuan Islam dibanding bidang yang lain. Dan pembahasan yang terlalu mendalam pada bidang ini seringkali melupakan aspek-aspek lain dalam keagamaan yang bisa jadi lebih penting dari hanya sekedar membahas masalah hukum cabang (*furū'*). Oleh sebab itu, al-Ghazālī lebih merekomendasikan untuk mengubah paradigma (*shifting paradigm*) pendekatan Alquran yang fiqh *oriented* untuk kembali kepada pembahasan Alquran secara kontekstual dan multiperspektif.³² Misalnya, mengkaji sebab-sebab runtuhnya kaum 'Ād, hancurnya kaum Šamūd, dan jika diambil persamaan apakah masyarakat sekarang menyerupai kedua kaum tersebut, bagaimana terjadinya perubahan substansi menjadi formalitas, kerusakan apa yang terjadi di Bani Isrā'il, dan lain sebagainya.³³ Analisis kontekstual inilah yang dijadikan pijakan al-Ghazālī untuk mendekati Alquran. Dan jika ini dilakukan, maka Alquran yang notabene sebagai petunjuk ilahi dapat termanifestasikan dalam realitas kehidupan dan peradaban masyarakat muslim.

AKTUALISASI INTERPRETASI: DIALEKTIKA TEKS, REALITAS DAN AKAL

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa mayoritas ulama menjadikan Alquran sebagai sumber pengetahuan utama umat Islam. Sama halnya dengan al-Ghazālī, dia menempatkan Alquran sebagai *the ultimate source* (sumber utama) bagi pengetahuannya. Ada tiga bukti kuat bagi penulis untuk menggolongkan al-Ghazālī sebagai seorang ulama yang *Quranic* sentris. *Pertama*, *style* dan pola tulisan al-Ghazālī yang tidak pernah terlepas dari kutipan

³² *Ibid.*, h. 63-64.

³³ *Ibid.*, h. 157.

ayat Alquran. *Kedua*, posisi al-Ghazālī sebagai seorang da'i menjadikan dirinya menguasai naṣ-naṣ Alquran sehingga ayat-ayat digunakan sebagai legitimasi dan penguat kerangka pemikirannya. *Ketiga*, dalam sebuah statemennya, al-Ghazālī mengatakan:

Meski Allah telah menciptakan alam ini dengan berbagai kecukupannya, dan memberikan manusia akal untuk memikirkan tentang keberadaannya. Namun Allah tidak meninggalkan manusia dengan sendirinya tanpa dibimbing oleh "wahyu kalam" yang diturunkan melalui rasul-rasul-Nya.³⁴

Dengan wahyu itulah manusia mampu mengkombinasikan dua manifestasi kebenaran yang berasal dari Tuhan. Dengan demikian ayat Tuhan yang ada di alam tidak mungkin bertentangan dengan wahyu Tuhan yang berbentuk alam.

ويستحيل أن تختلف حقيقة كونية وحقيقة قرآنية، كما لا يختلف قول العاقل وعمله، والواقع أن القرآن في الدلالة على الله: ((كون)) ناطق. كما أن هذا الكون الضخم: ((قرآن)) صامت.³⁵

Sangat mustahil terjadi pertentangan antara realitas alam dengan realitas Alquran, sebagaimana tidak akan bertentangan antara perkataan orang berakal dengan perbuatannya. Sebenarnya, dalam menjelaskan tentang Allah, Alquran adalah (alam) yang berbicara sebagaimana halnya alam yang besar ini adalah (Alquran) yang diam.

Dari sini jelas bahwa basis pemikiran al-Ghazālī adalah Alquran dan realitas, namun Alquran menempati posisi tertinggi dan sangat dominan dalam rancang bangun pemikirannya. Berbeda dengan kalangan *burhāni* yang lebih menjadikan akal dan realitas sebagai sumber utama dibanding Alquran itu sendiri. Tampaknya al-Ghazālī cenderung lebih banyak memberikan

³⁴Al-Ghazālī, *Nazarāt fī al-Qur'ān*, (Cet. ke-10; Mesir: Dār al-Nahḍah, 2012) h. 10.

³⁵*Ibid.*

perhatian pada Alquran dari pada akal, seperti dalam sebuah kutipan berikut:

إن القرآن حوى كل ما يحتاج إليه النشاط الإنساني من سداد وهوى. ولا مقنع للعقل إلا في آياته، ولا مصدر لليقين إلا في بيناته.³⁶

Sesungguhnya Alquran memuat seluruh petunjuk dan bimbingan yang dibutuhkan di dalam aktivitas manusia. Tidak ada tempat bagi validitas akal kecuali dalam menjelaskan ayat-ayat-Nya, dan tidak ada sumber keyakinan yang valid kecuali dalam penjelasan-penjelasan Alquran.

Kerangka seperti di atas sesungguhnya menjelaskan kepada kita bahwa Alquran, bagi al-Ghazālī, merupakan otoritas utama dalam sumber pengetahuan. Demikian juga ketika hendak menafsirkan ayat Alquran, jika melihat kerangka di atas maka pola penafsiran al-Ghazālī bisa ditarik dalam bentuk *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (menafsirkan Alquran dengan Alquran). Dan tidak jarang kita temukan pola penafsiran seperti ini di dalam kitab tafsirnya. Misalnya tentang salat dan zikir malam yang dijelaskan dalam Q.S. al-Sajadah (32): 16, al-Ghazālī menulis:³⁷

ومن خصائص أمتنا أنها تقيم الصلوات سحابة النهار وبعض الليل، وأن فيها من ((تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون)) .. إن الليل موطن الجريمة والمتع الحرام في المدينة الحديثة، ولا مكان للصلاة في أعمال النهار. فهل يستوى الفريقان؟ ((أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون)). والنظام الإسلامي للزمن يظهر في قوله تعالى ((وجعلنا نومكم سباتا. وجعلنا الليل لباسا. وجعلنا النهار معاشا)).³⁸ فلا بد من عمل ولا بد من

³⁶Muḥammad al-Ghazālī, *Nahwa Tafsīr Mauḍū'ī li Suwār al-Qur'ān al-Karīm*, (Cet. ke-12; Mesir: Dār al-Syurūq, 2011), h. 532.

³⁷*Ibid.*, h. 320.

³⁸Q.S. al-Nabā' (78): 9-11.

راحة، ولا يجوز نسيان الله في الحالين. ((إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)).³⁹ ومشكلة البشرية الآن ليست ترك الصلاة فقط، بل رسم الخطط لإضاعتها ((أرأيت الذي ينهى، عبدا إذا صلى، أرأيت إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى)).⁴⁰

Salah satu karakteristik umat kita, bahwa umat ini mendirikan salat di siang dan malam, dan di dalamnya ada orang yang (lambung mereka jauh dari tempat tidurnya, mereka berdoa kepada Tuhan-nya dengan rasa takut dan penuh harap, dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka) ... sesungguhnya malam adalah tempat kejahatan dan kedustaan yang haram di kota-kota sekarang ini, tidak ada tempat bagi salat di siang hari. Apakah sama dua kelompok tersebut? ((apakah orang yang mukmin sama seperti orang yang fasik, tentu mereka tidak sama)). Dan tata aturan islami untuk zaman ini tampak dari firman Allah ((dan Kami jadikan tidurmu untuk istirahat, dan Kami jadikan malam sebagai pakaian, dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan. Maka wajib ada amal dan wajib ada istirahat, dan tidak boleh juga melupakan Allah dalam dua keadaan tersebut. ((sesungguhnya salat bagi orang-orang mukmin telah ditentukan waktunya)). Persoalan manusia sekarang adalah tidak pada meninggalkan salat saja, namun ((bagaimana pendapatmu tentang orang yang melarang seorang hamba ketika dia melaksanakan salat, bagaimana pendapatmu jika dia (yang dilarang solat itu) berada di atas kebenaran atau dia menyuruh bertakwa)).

Jika kita amati, pola tafsir di atas tidak hanya mencari ayat lain sebagai penafsir atau penjelas (metode *munāsabah*) namun juga mencoba merefleksikannya dengan perspektif sosial. Menurut hemat penulis, metode ini memang kental dalam penafsiran al-Ghazālī, karena dia memang seorang pengamat sosial keagamaan yang cukup sensitif sehingga dalam aplikasi paradigma penafsirannya, dia sering mengkorelasikan antara ayat dengan beberapa realitas. Di sini dapat terlihat bagaimana al-Ghazālī menafsirkan satu ayat dan mengkorelasikannya dengan tiga ayat lainnya.

³⁹ Q.S. al-Nisā' (4): 103.

⁴⁰ Q.S. al-'Alaq (96): 9-12.

Dari deskripsi di atas, setidaknya ada dua karakter yang melekat dalam gaya interpretasi al-Ghazālī. *Pertama*, tekstualis atau kaku dalam menafsirkan Alquran. Dalam hal ini, model tafsir al-Ghazālī tampak jelas banyak merujuk pada teks Alquran. Akal maupun realitas pada dasarnya hanya berfungsi untuk menguatkan, merelevansikan, mengkomparasikan arti dan makna Alquran. *Kedua*, karakter kontekstualis⁴¹ dalam memahami makna Alquran. Namun, kontekstualisasi yang dimaksud di sini adalah tidak keluar dari batasan-batasan teks Alquran secara literal. Sehingga kontekstualisasi tersebut tetap berbasis pada lahiriah teks, hanya saja interpretasi diarahkan untuk menjawab realitas sosial yang disesuaikan dengan bimbingan teks literal Alquran. Oleh karena itu, penulis menyebut al-Ghazālī sebagai pemikir yang “semi-kontekstualis” yaitu pemikir yang tekstualis namun mempunyai upaya atau spirit kontekstualisasi yang masih terbatas pada teks. Sehingga upaya kontekstualisasinya tak lebih merupakan usaha untuk membumikan teks-teks literal Alquran.

Gaya interpretasi tersebut terlihat ketika masuk pada ranah hukum, seperti penjelasan tentang hak-hak perempuan. Dalam hal poligami misalnya, al-Ghazālī menulis:

وفي أثناء الكلام عن اليتامى عرض حديث الزواج!! فأبيح مفردا ومتعددا . . .
والإسلام في هذا لا يشذ عن سنن الأديان التي سبقت، فلا يوجد دين حرم
التعدد بأمر من الله . . . وعندما أنظر إلى واقع الناس في عصرنا، أرى الأوروبيون
والأمريكيون أسوأ الناس صلة بالنساء، فالتعدد الحرام شائع بينهم، ويستطيع أي
وغد أن يتصل بعشرات النساء .

⁴¹Gambaran kelompok kedua ini dapat dilihat dari pemikir-pemikir kontemporer, seperti Fazlur Rahman yang menelorkan metode *double movement* untuk menerawang spirit qurani dalam memahami teks Alquran bukan spirit lahiriah teks. Lihat: Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj: Taufiq Adnan Amal, (Cet. ke-5; Bandung: Penerbit Mizan, 1993), h. 18-20.

Di tengah-tengah pembicaraan mengenai anak yatim, dipaparkan juga tentang pernikahan!! Dan Islam memperbolehkan menikahi satu perempuan atau lebih... Islam dalam hal ini tidak menyalahi aturan-aturan atau sunnah agama-agama sebelumnya, sebab tidak ada agama yang melarang poligami atas nama perintah Allah... namun ketika saya memperhatikan realitas yang terjadi di era kontemporer sekarang, saya melihat orang-orang Eropa dan Amerika menjadi sejelek-jeleknya manusia dalam hubungannya dengan perempuan, poligami haram dalam pandangan mereka, namun mereka justru boleh mencampuri bahkan sampai sepuluh perempuan.

Dari kutipan ini kita dapatkan gambaran mengenai pandangan al-Ghazālī, yang tentunya berbeda dengan beberapa muslim modernis, tentang bolehnya suami menikahi empat istri. Dalam paragraf tersebut kita temukan argumentasi dibolehkannya hukum poligami karena hal itu “tidak menyalahi aturan (*sunnah*) agama-agama terdahulu”. Dan dengan perspektif berbeda, interpretasi al-Ghazālī justru diarahkan pada realitas kontekstual orang-orang Eropa dan Amerika yang tidak memperbolehkan poligami atas dasar kemanusiaan. Dengan melihat sisi lain dari mereka yang terkesan mengagungkan hak asasi manusia dan persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, al-Ghazālī justru memandang mereka sebagai orang yang paling buruk relasinya dengan perempuan. Hal itu karena hukum legal mereka tidak melarang hubungan badan antar siapapun, tanpa ada ikatan apapun baik sesama maupun lawan jenis yang didasarkan atas nama kerelaan satu sama lain, dan ini menurut al-Ghazālī justru lebih merusak kehormatan wanita. Hal inilah yang dipandanginya sebagai kekeliruan perspektif.⁴²

Dengan demikian, menurut hemat penulis terdapat dua unsur yang melekat dalam model interpretasi al-Ghazālī, yaitu model interpretasi tekstualis yang tetap kokoh pada teks dengan membolehkan poligami seorang suami untuk menikahi empat istri. Namun di sisi lain penafsiran tersebut dibawa ke ranah konteks sosial untuk mengkritisi kondisi Barat yang permisif,

⁴²*Ibid.*, h. 48.

seperti dibolehkannya praktek-praktek seksual baik sesama maupun lawan jenis, sepanjang tidak mencederai prinsip dasar hak asasi manusia.

Pada penjelasan di atas, penulis temukan bahwa dua bentuk tafsir, yaitu tekstualis dan kontekstualis, menyatu dalam konstruk penafsiran al-Ghazālī.⁴³ Kontekstualisasi tersebut ternyata mempunyai ciri konseptual yang berbeda dengan mayoritas para modernis yang menggunakan multiperspektif dalam menganalisis sebuah teks, seperti analisis hermeneutis yang di antaranya melingkupi aspek-aspek historis, sosiologis, antropologis dan linguistik. Dalam poin pembahasan ini, penulis menggarisbawahi bahwa model interpretasi Muḥammad al-Ghazālī ternyata tidak seutuhnya selaras dengan paradigma interpretasi yang telah digagasnya.

PENUTUP

Paradigma interpretasi ideal yang ditawarkan al-Ghazālī sebagai pisau analisis teks-teks Alquran ternyata tidak sepenuhnya diaplikasikan. Bahkan dia cenderung menafsirkan ayat secara tekstualis. Dari sini kemudian muncul pertanyaan, dimana letak metode induktif interpretasi Alquran, seperti penalaran, observasi, dan eksperimen secara saintifik, yang menurutnya merupakan metode qurani. Apakah mungkin al-Ghazālī mengalami keterputusan intelektual, karena antara teori yang dia usung tidak sesuai dengan aktualisasi interpretasinya terhadap ayat-ayat Alquran. Tentu hal ini membutuhkan kajian

⁴³Secara umum, tafsir literal dan kontekstual biasanya mempunyai perbedaan yang signifikan. Namun dalam kasus al-Ghazālī ini penulis menemukan dua model tersebut menyatu. Penulis menemukan unsur kontekstualisasi yang sering ditujukan pada konteks sosial kemasyarakatan, namun di sisi lain pemaknaan terhadap teks-teks tersebut tetap pada makna literalnya. Oleh sebab itu, penulis mengatakan bahwa tafsir al-Ghazālī ini memiliki dua karakter ganda atau kombinatif yaitu literal dan kontekstual. Lihat contoh lain tentang tafsir-tafsir yang berkaitan dengan perempuan dalam al-Ghazālī, *Nahwa Tafsīr...*, h. 20 dan 48-51.

yang serius dengan melibatkan perspektif historis yang mendalam untuk menguak aspek sosiologis yang melingkupi kepengarangan karyanya. Namun di balik itu semua, patut kita apresiasi pemikiran al-Ghazālī yang sebenarnya mempunyai semangat akomodatif dan kontekstualis dengan meletakkan pondasi-pondasi saintifik dalam model interpretasi Alquran. Dan ini tentu merupakan lompatan ilmiah yang cukup besar, karena paradigma tersebut masih jarang disuarakan oleh para ulama yang berada di sekitar ruang lingkup aktivitas pergerakan intelektual dan komunitasnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufiq Adnan, *Metode dan Alternatif Neo modernisme Islam*, cet. ke-5; Bandung: Mizan, 1993.
- Azra, Azyumardi, *Konflik Baru Antar Peradaban; Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Ghazālī, Muḥammad al-, *Kaif Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*, cet. ke-7; Mesir: Nahḍah Miṣr, 2005.
- Ghazālī, Muḥammad al-, *Naḥwa Tafsīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, cet. Ke-10; Kairo: Dār al-Syarq, 2008.
- Ghazālī, Muḥammad al-, *Nazarāt fī al-Qur'ān*, cet. ke-6; Mesir: Nahḍah Miṣr, 2005.
- Ghazālī, Muḥammad al-, *Berdialog Dengan al-Quran, Pesan Kitab Suci Dalam Kehidupan Masa Kini*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, Bandung: Mizan, 1999
- Ghazālī, Muḥammad al-, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhamamd al-Baqir, Bandung: Mizan, 1993

- Huntington, Samuel P., *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003.
- Maḥmūd, 'Āli 'Abd al-Halīm, *Ikhwān al-Muslimīn*, terj. Syafril Hlm.im, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Malakawī, Faṭi Hasan (ed.), *al-Aṭā' al-Fikrī li al-Syaikh Muḥammad al-Ghazālī: Ḥalaqah Dirāsiyyah*, Oman: al-Ma'had Al-'Ālamy li Fikr al-Islāmī, 1996.
- Mursi, Muḥammad Said, *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.
- Rasyid, Aḥmad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Nāṣir al-, *Manhajjiyyah al-Bahsi al-Uṣūl fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, t.tp.: t.p., 2010.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Alquran Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Mizan, 1992.
- www.alghazaly.org.