

MISYKÂT AL-ANWÂR KARYA AL-GHAZALI: SEKELUMIT CATATAN KONTROVERSI DAN TEOLOGI PENCERAHAN SUFISTIKNYA

Salahuddin Sopu

UIN Alauddin Makassar

Jl. Sultan Alauddin No.63, Mangasa, Tamalate, Kota Makassar, Sulawesi Selatan

E-mail: shalah019@gmail.com

Abstract: *Misykât Al-Anwâr Al-Ghazali's Work: Few Controversial Notes and Sufistic Enlightenment Theology.*

This paper attempts to discuss the book *Misykât al-Anwâr* as the other side of a theological and philosophical Sufism of Al-Ghazali. Different than the *Ihya' 'Ulum al-Din* and his other works, *Misykât al-Anwâr* featuring theological and philosophical sufism in the high level. In this book, it is similar to the doctrine of *Wahdat al-wujûd*. Introducing the doctrine that there is no existing in this universe except Allah, because the form of everything other than Him is a shadow or comes from him. Although the book is thin and small, experts aligned this book with the magnum opus books of the sufis such as *Futuhat al-Makkiyah* by Ibn 'Arabi, *Matsnawi* by Maulana Rumi, *al-Hikam* by Ibn Athaillah and others. Even this book became a milestone in the development of metaphysics of light by thinker after Al-Ghazali.

Key words: *Misykât*; Light; Theology; Sufism; Metaphysics.

Abstrak: *Misykât Al-Anwâr Karya Al-Ghazali: Sekelumit Catatan Kontroversi dan Teologi Pencerahan Sufistiknya.*

Tulisan ini mencoba mengangkat kitab *Misykât al-Anwâr* sebagai sebuah karya kontroversial dari Al-Ghazali. Berbeda dengan kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* dan karya-karyanya yang lain, *Misykât Al-Anwâr* menampilkan pemikiran teologi sufistik dan filosofis tingkat tinggi. Dalam kitab ini, ia dekat kepada doktrin *wahdat al-wujûd*. Ia sampai kepada doktrin bahwa sebenarnya tidak ada yang ada dalam wujud ini kecuali Allah, karena wujud segala sesuatu selain Dia adalah pinjaman atau berasal dari Dia. Meski kitab ini tipis nan kecil, para ahli menyejajarkannya dengan kitab-kitab magnum opus para sufi besar lainnya seperti *Futuhat al-Makkiyah* oleh Ibn 'Arabi, *Matsnawinya* Rumi, *al-Hikamnya* Ibn Athaillah dan lain-lain. Bahkan kitab ini menjadi tonggak pengembangan metafisika cahaya oleh pemikir setelahnya.

Kata kunci: *Misykât*; Cahaya; Teologi; Sufistik; Metafisika.

Pendahuluan

Misykât al-Anwâr adalah sebuah kitab kecil nan tipis yang secara khusus memfokuskan pembahasannya pada ayat cahaya (QS. An-Nûr [24]: 35) dan sebuah hadis tentang hijab. Kitab ini merupakan karya yang sangat menarik dari sudut pandang kehidupan batin dan pemikiran esoteris Al-Ghazali, yang memberikan gambaran yang sangat kental, dan mungkin juga unik, terhadap kehidupan dan pemikiran tersebut. Abû al-'Ilâ 'Affî menyebutkan bahwa kitab ini menggambarkan sikap final Al-Ghazali dalam masalah-masalah yang telah dibahasnya dalam karya-karyanya terdahulu. Dalam kitab ini, ia dengan berani dan terang-terangan mengungkapkan apa yang tidak berani diungkapkannya dalam karya-karyanya yang

lain. Dalam kitab ini, ia dekat kepada doktrin *wahdat al-wujûd*. Ia sampai kepada doktrin bahwa sebenarnya tidak ada yang ada dalam wujud ini kecuali Allah, karena wujud segala sesuatu selain Dia adalah pinjaman atau berasal dari Dia; wujud pinjaman apa pun berada pada hukum atau sifat apa yang tiada (*fî hukm al-ma'dûm*). Karena itu, alam pada hakikatnya tidak mempunyai wujud.¹

Melalui karya ini, Al-Ghazali telah merintis teori filosofis iluminasionis² (*nazharîyâh al-*

¹ Abû al-'Ilâ 'Affî, "Tashdîr 'Amm," dalam Abû Hâmid Al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, diedit dan diberi pengantar oleh Abû al-'Ilâ 'Affî, (Kairo: al-Dâr al-Qawmîyah, 1964), h. 7.

² Filsafat Iluminasi adalah suatu perspektif filsafat yang merupakan sintesis antara mistisisme dan filsafat (pengalaman mistis dan pengetahuan rasional). Atau dengan kata lain, ia adalah filsafat yang didasarkan pada iluminasi dan perkawinan

falsafîyah al-isyrâqîyah) sebelum al-Suhrawardî, Syekh al-Isyrâq mengembangkan mazhab filsafat ini dalam bentuk yang lebih sempurna. Dengan teorinya ini, Al-Ghazali menakwilkan ayat an-Nûr (QS. An-Nûr [24]: 35) dalam arti tidak mengambil makna lahirnya. Di sini Al-Ghazali memiliki pandangan esoterik dan filosofis yang radikal.

Sangat sulit untuk menetapkan kapan kitab ini ditulis oleh Al-Ghazali, tetapi ia termasuk dalam kategori kitab-kitabnya yang akhir, dan mungkin termasuk yang paling akhir. Isyarat terpenting kita peroleh dari Al-Ghazali sendiri yang menyatakan bahwa kitab ini ditulis setelah karya terbesarnya, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*. Selain itu, karya-karya Al-Ghazali lainnya yang disebutkan dalam kitab ini adalah *Mi'yâr al-'Ilm*, *Mahqu an-Nazar*, dan *Al-Maqshad al-Asnâ'*.

Tujuan penulisan kitab ini dijelaskan Al-Ghazali dalam pengantarnya, yakni untuk menguraikan sebuah ayat Alquran dan sebuah hadis, atas permintaan seorang murid terdekatnya. Ayat yang dimaksud adalah ayat tentang cahaya yang termasyhur (QS. An-Nûr [24]: 35) dan hadis yang dimaksud adalah hadis tentang hijab. Dengan demikian, tema umum *Misykât al-Anwâr* adalah metafisika cahaya.

Tulisan ini akan mencoba membahas se-kelumit segi-segi yang melingkupi kitab ini, dimulai dari seputar kontroversi dan keraguan ahli tentangnya sebagai karya Al-Ghazali, posisi penting kitab ini dan sufisme Al-Ghazali serta seputar teologi sufistik filosofis yang diusungnya.

Kontroversi Kecurigaan dan Pembelaannya

Kitab ini juga merupakan salah satu di antara kitab Al-Ghazali yang paling banyak mengundang kecurigaan dan bahkan sorotan tajam dari sebagian ilmuwan modern, meskipun dari kalangan tradisionalis dan banyak dari sarjana modern lainnya tetap mengakuinya sebagai buah karya Al-Ghazali. Alasan kecurigaan dari sebagian ilmuwan tersebut adalah karena mereka melihat adanya ketidak-konsistenan keilmiah dalam karya-karya tersebut.

Salah seorang di antara ilmuwan yang paling sibuk membedah masalah ini adalah seorang orientalis Montgomeri Watt. Watt secara khusus mengulas keotentikan kitab *Misykât al-Anwâr* sebagai buah karya Al-Ghazali ini dalam salah satu tulisannya yang dimuat dalam *Journal of Royal Asiatic Society*. Kesimpulan penelaahan Watt terhadap karya-karya Al-Ghazali membawanya kepada tiga kriteria umum dalam menetapkan keotentikan karya-karya Al-Ghazali. Kriteria ini pada gilirannya didasarkan atas asumsi bahwa pandangan Al-Ghazali sesungguhnya cukup diwakili oleh *Tahâfut, Ihyâ'*, dan *Munqidz* saja.³ Tiga kriteria itu adalah: (1) Al-Ghazali dalam priode pasca-*Ihyâ'* mengakui keunggulan wahyu kenabian dan “intuisi religius” atas akal. Konsekwensinya, tidak mungkin ada karya yang mengakui keutamaan akal yang bisa dianggap berasal dari priode itu; (2) Al-Ghazali menyusun karya-karyanya secara teratur dan logis; (3) kendati terdapat kemungkinan “fase antiortodoks” dan “periode Neoplatonik awal”, sepanjang hayatnya Al-Ghazali berpendidikan ortodoks sepanjang hayatnya.

Khusus terhadap *Misykât al-Anwâr*, Watt mengemukakan tiga argumen utama untuk mendukung keraguannya terhadap keotentikan *Misykât*: (1) doktrin sifat-sifat ilahi dalam bagian hijab kontradiksi dengan apa yang dikatakan Al-Ghazali dalam bagian lain dari *Misykât* dan karya-karyanya yang muncul belakangan seperti *Munqidz*; (2) tidak ada penyebutan tentang kenabian atau ruh kenabian dalam bagian tersebut, walaupun dalam bagian lain dari *Misykât* dan *Munqidz* hal-hal ini menduduki posisi sentral dalam pemikiran Al-Ghazali; dan (3) sementara bagian lain dari *Misykât* merupakan suatu keseluruhan yang utuh, bagian hijab tampaknya tidak terkait dengannya. Ketiga argumen Watt tersebut tidak akan muncul jika saja Watt mempertimbangkan untuk melakukan pemisahan antara dimensi eksoterik dan dimensi esoterik dalam tulisan-tulisan Al-Ghazali. Adalah fakta bahwa *Misykât* adalah karya esoterik yang berhubungan dengan masalah metafisis yang sangat halus.

antara pelatihan rasional dengan penyucian diri, lihat Seyyed Hossein Nasr, “Suhrawardi” dalam *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*; Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, 1975).

³ W.M. Watt, “Keotentikan Karya-karya yang dikaitkan kepada Al-Ghazali”, dalam *Journal of Royal Asiatic Society*, 1952, h. 26.

Osman Bakar, sarjana asal Malaysia, mencoba menunjukkan kekurangan basis argumen-argumen Watt dengan menguji kemungkinan adanya kontradiksi antara bagian hijab dan bagian lain dari *Misykât* sebagaimana yang dituduhkan Watt di atas. Osman Bakar mulai dengan klaim terakhir Watt bahwa kedua bagian dari *Misykât* sama sekali tidak berkaitan. Untuk mendukung klaim ini, Watt berpendapat bahwa tradisi hijab, subyek uraian dalam bagian hijab, diinterpretasikan tanpa didahului penjelasan tentang bagaimana cahaya bisa menjadi suatu hijab (tabir atau selubung). Ini tidak benar. Cara bagaimana dan mengapa suatu cahaya dapat menjadi hijab dengan jelas diuraikan oleh Al-Ghazali pada bagian awal *Misykât*. Bukan dengan penjelasan logis atau diskursif, tetapi dengan kiasan makna-makna simbolis bagi derajat-derajat kecerahan bintang, bulan, dan matahari, sebagaimana digambarkan dalam kisah masyhur Ibrahim dalam Alquran.⁴ Melalui penggambaran simbolik kisah ini, Al-Ghazali menyampaikan pesan bahwa cahaya menjadi hijab ketika manusia tertipu oleh kecerahan cahayanya hingga mengira tidak ada lagi cahaya yang lebih terang. Al-Ghazali mengungkapkan pesan ini sekali lagi dalam bagian hijab di mana dia mengemukakan klasifikasi orang-orang yang terhibab oleh cahaya murni menjadi tiga.⁵

Tentang argumen keduanya, Watt berpendapat bahwa dalam bagian utama *Misykât*, Al-Ghazali membagi manusia menjadi tiga kategori berkenaan dengan “sikap” mereka terhadap ruh kenabian mereka berada pada tingkat (1) iman (*îmân*), (2) rasioisasi atau pengetahuan diskursif (*ilm*), dan (3) pengalaman suprarasional (*dzauq*).⁶ Dalam bagian hijab, klasifikasi atas kelompok religius yang berbeda tidak didasarkan terhadap “sikap” tersebut tetapi atas pandangan mereka terhadap keesaan Ilahi. Tetapi berlawanan dengan pendapat Watt, kedua klasifikasi itu tidak bertentangan.⁷

⁴ Al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, h.126-128; untuk kisah Ibrahim tersebut, lihat al-Qur’an, al-Hijr [15]: 75-78.

⁵ Al-Ghazali, *Misykât...*, h.169-71.

⁶ Al-Ghazali, *Misykât...*, h.148-9.

⁷ Menurut Watt, setiap kelompok dalam klasifikasi pertama memegang dogma-dogma yang sama dan hanya berbeda dalam “sikap” mereka terhadap dogma-dogma itu, sementara

Basis klasifikasi pertama adalah metodologis, berkenaan dengan tiga cara mendasar dalam menerima kebenaran wahyu. Sebaliknya, basis klasifikasi kedua bersifat doktrinal. Kedua basis bukannya tak berkaitan, karena basis kedua, yaitu basis doktrinal menjernihkan dan menjelaskan basis pertama (klasifikasi metodologis). Sebagai contoh, terdapat berbagai derajat *dzauq* dan setiap derajatnya sesuai dengan beberapa rumusan doktrinal tertentu dari Tauhîd (keesaan Ilahi). Pada klasifikasi yang dijumpai dalam bagian hijab, para pencapai (*al-wâshilûn*) masuk dalam kategori *dzauq* bagian pertama. Tetapi, Al-Ghazali membagi mereka menjadi sejumlah subkelompok yang dibedakan satu sama lain oleh tingkat visi atau realisasi mereka terhadap keesaan ilahi.⁸

Argumen Watt pertama, dan yang paling penting, adalah bahwa doktrin sifat-sifat ilahi dalam bagian hijab berkontradiksi dengan bagian lain *Misykât*. Dalam karya ini, Al-Ghazali sering menyebut “beberapa sifat Tuhan untuk menjelaskan frase tentang Adam yang diciptakan “dalam citra Dia Yang Maha Pemurah.”⁹ Kendati demikian, pengarang bagian hijab ini, dalam cara seperti layaknya kaum Neoplatonis, menyatakan bahwa penyerupaan sifat-sifat tersebut dengan Tuhan berarti mengingkari keesaan-Nya.¹⁰ Ada kontradiksi yang nyata di sini. Tetapi masalahnya

mereka yang berada dalam klasifikasi kedua memegang dogma yang berbeda dan mempersoalkan ketidakrelevanan “sikap” mereka. Ini merupakan penafsiran yang salah terhadap *Misykât*. Al-Ghazali tidak mengatakan bahwa setiap kelompok dalam klasifikasi pertamanya memegang kepercayaan serupa. Dia hanya berbicara tentang “sikap” mereka yang berbeda terhadap kebenaran wahyu secara umum. Tafsiran yang mungkin lebih baik adalah “cara menerima” daripada “sikap” seperti dikemukakan/diistilahkan Watt. Watt lupa bahwa perbedaan “cara memahami” kebenaran wahyu yang sama mengakibatkan doktrin yang berlainan. Sebagai contoh, kebenaran wahyu, seperti Keesaan Tuhan misalnya, diterima oleh setiap Muslim, tetapi doktrin sufi tentang Keesaan tidak sama dengan doktrin *mutakallimûn*.

Demikian juga, tidak benar bahwa persoalan “sikap” tidak masuk dalam klasifikasi kedua. Kekhasan masing-masing golongan dalam “cara memahami” terkait dengan gagasan tentang Tuhan dari tiap-tiap kelompok”. Penafsiran yang salah ini menyebabkan Watt menyatakan ketidakcocokan kedua klasifikasi tersebut.

⁸ Derajat tertinggi realisasi adalah derajat orang-orang yang disebut Al-Ghazali *khawash al-khawashsh* (Elite dari Yang Elite), lihat Al-Ghazali, *Misykât* h. 173.

⁹ Al-Ghazali, *Misykât...*, h.134-6.

¹⁰ Al-Ghazali, *Misykât...*, h.170-2

dipecahkan dengan mensintesis dua posisi itu sebagaimana yang dilakukan oleh kaum sufi. Al-Ghazali mengemukakan kedua konsep sifat ilahi itu dari sudut pandang berbeda.

Dalam bagian hijab, Al-Ghazali menaruh perhatian utamanya pada unsur yang menyelubungi manusia. Secara bertingkat-tingkat, dia menggambarkan unsur yang menyelubungi manusia dari Tuhan bersifat transenden mutlak. Dengan kata lain, Tuhan berada dalam keesaan mutlak-Nya. Dari sudut pandang transendensi (*tanzih*) mutlak atau keesaan mutlak (*fardâniyah*), Tuhan berada di atas setiap kualitas. Karena itu menyandarkan sifat-sifat atau kualitas-kualitas kepada Tuhan, berarti meniadakan transendensi mutlak-Nya dan realitas-Nya yang hakiki. Dalam uraiannya tentang ayat Cahaya “Tuhan adalah Cahaya langit dan bumi,” sudut pandang Al-Ghazali adalah sudut pandang *tasybih* (analogi atau perbandingan). Maksud utamanya di sini adalah untuk menjelaskan berbagai derajat cahaya sebagai perwujudan dari Tuhan, Cahaya yang hakiki.¹¹ Dalam konteks inilah dia menegaskan sifat-sifat ilahi. Doktrin tentang sifat-sifat ilahi tersebut sepenuhnya selaras dengan ajaran metafisika sufi yang diterima.

Penulis sendiri meski sangat setuju dengan argumen pembelaan dari Otsman Bakar di atas, penulis memiliki argument lain yang agaknya dilupakan oleh Watt. Al-Ghazali pastinya sangat akrab dengan Alquran. Ayat cahaya yang dibahas Al-Ghazali dalam kitabnya ini disusul dengan ayat-ayat kebalikannya, ayat kegelapan, bahkan disebut dalam ayat itu sebagai kegelapan yang berlapis-lapis. Al-Ghazali menangkap penjelasan ayat ini ada pada hadis tentang hijab tersebut, yang sejatinya sejalan dengannya, yakni melihat unsur yang menyelubungi manusia dari Tuhan bersifat transenden mutlak secara bertingkat. Oleh karenanya, Al-Ghazali mulai mengelaborasi contoh-contoh tingkatan orang-orang yang terhibab dalam zamannya.

Posisi Penting *Misykât al-Anwâr*

Para ahli menilai karya ini sebagai karya istimewa. Di dalam kitab ini, ditemukan

¹¹ Al-Ghazali, *Misykât...*, h.101-3.

pandangan-pandangan esoterik dan filosofis radikal Al-Ghazali yang membedakannya dengan kitab-karyanya yang lain. Abû al-‘Ilâ Afifî misalnya menyimpulkan bahwa kitab *Misykât* menggambarkan posisi atau sikap final Al-Ghazali dalam masalah-masalah sufistik yang telah dibahasnya dalam karya-karyanya terdahulu.¹² Sementara Schimmel menyebutkan bahwa karya Al-Ghazali ini dianggap sebagai pernyataan tentang seperangkat pandangan yang oleh para ahli mistik sempurna “diyakini sebagai rahasia antara dia sendiri dengan Allah, dan tidak pernah menyebut-nyebutnya kecuali di kalangan terbatas murid-muridnya.”¹³

Para ahli kemudian menempatkan karya ini dalam *maqâm* (peringkat) tertinggi karya-karya tasawuf bersama beberapa karya lain Al-Ghazali dan magnum opus sufi-sufi besar lainnya, seperti *Fushûs al-Hikam*¹⁴ dan *al-Futûhât al-Makkiyah* karya Ibn Arabi,¹⁵ *al-Insân al-Kâmil*¹⁶ karya al-Jîlî¹⁷ dan beberapa *masterpiece* lain dalam tasawuf. Uniknya, Al-Ghazali yang dikenal sangat keras menentang aliran teosofi Islam, lewat karyanya ini, oleh kebanyakan sufi setelahnya dipakai sebagai titik awal dalam pengembangan aliran ini secara penuh. Pengutaraan metafisika cahaya paling jelas yang pernah diketahui para sufi sejak awal dan yang pertama-tama dinyatakan secara tersurat

¹² Abû al-‘Ilâ ‘Afifî, “Tasdîr ‘Amm,” dalam Abû Hâmid Al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, diedit dan diberi pengantar oleh Abû al-‘Ilâ ‘Afifî (Kairo: ad-Dâr al-Qawmiyah, 1964), h. 7.

¹³ Al-Ghazali sendiri di dalam mukaddimah kitab ini mengemukakan bahwa tujuan penulisan kitab ini adalah untuk memberikan penjelasan kepada sekelompok muridnya yang memintanya setelah Al-Ghazali melihat mereka telah berhak untuk menerimanya.

¹⁴ Gairdner, *Niche for Lights*, h.19; lihat juga A.J. Wensinck, *Ghazali’s Mishkâh al-Anwâr*, *Semietische Studien*, 1941.

¹⁵ Karya ini menyajikan rumusan-rumusan final dari pendirian tasawuf Ibn ‘Arabî yang paling banyak disyarah. Karya ini juga telah ditahqiq oleh Abû al-‘Ilâ ‘Afifî dan diterbitkan oleh Dâr al-Kutub, Beirut.

¹⁶ Karya ini merupakan usaha untuk mensistematisasikan pikiran-pikiran Ibn ‘Arabî, meskipun pada beberapa titik pandang berbeda darinya. Karya ini membicarakan secara tuntas perbedaan tahap-tahap pengejawantahan rahasia sufi (*tajallî*).

¹⁷ ‘Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 811/1408), adalah salah seorang penafsir gagasan Ibn ‘Arabî dan memiliki banyak karya yang sangat dipengaruhi oleh gaya pemikiran Ibn ‘Arabî. Dia memadukan dalam dirinya imajinasi puitis dengan kegeniusan filosofis, namun karya puisinya tidak lebih dari suatu wahana doktrin metafisis dan mistisnya, lihat M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, h. 110.

dalam karya Al-Ghazali ini diketemukan dalam teori-teori mistis Suhrawardî.¹⁸ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa melalui karyanya ini, Al-Ghazali telah merintis teori filosofis iluminasionis (*nazhariyat al-falsafîyah al-isyrâqîyah*) sebelum Suhrawardî mengembangkannya dalam bentuk yang lebih sempurna.

Berbeda dengan *Ihyâ'* yang merupakan salah satu dari etika sufi yang paling luas dan berpengaruh, karya ini lebih merupakan sebuah karya metafisika yang memfokuskan pembahasannya pada metafisika cahaya, dengan mengambil titik tolak ayat cahaya (an-Nûr ayat 35). Kalau *Ihyâ'* merupakan buah paling menonjol dari upaya Al-Ghazali untuk memulihkan keseimbangan dan keselarasan antara dimensi esoterik dan dimensi esoterik Islam, *Misykât* merupakan karya khusus dimensi esoterik yang juga ditulis khusus atas permintaan murid-muridnya yang terkhusus pula. Karya ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk disebarluaskan bagi kalangan awam, karena itu berarti membeberkan ajaran Al-Ghazali yang paling esoterik. Karena itulah, karya ini kurang populer dibandingkan dengan *Ihyâ'* maupun karya Al-Ghazali yang lain. Karya ini hanya populer di kalangan para pengkaji dan praktisi sufi tingkat lanjut. Oleh karena itu pula, tidak salah jika para pengkaji tasawuf menyimpulkan lewat karyanya ini bahwa tasawuf yang dianut oleh Al-Ghazali secara pribadi adalah tasawuf yang menurut klasifikasi para ahli disebut dengan tasawuf filosofis.¹⁹

¹⁸ Lihat Henry Corbin, *Suhrawardi d'Alep, Fondateur de La Doctrine Illuminative (Ishraqi)*, (Paris, 1939). Pandangan Al-Ghazali dalam mkitab ini, jika dibandingkan dengan beberapa konsep teosofi *isyrâqîyah*, membuktikan pengaruh ini. Citra yang menunjukkan bahwa segala sesuatu berasal dari Allah tak ubahnya seperti gelombang cahaya memancar dari matahari merupakan pendapat yang sama dalam Al-Ghazali maupun Suhrawardî.

¹⁹ Klasifikasi tasawuf ke dalam tasawuf akhlakî (sunnî) dan tasawuf filosofis sangat bersifat normatif dan diskriminatif, dan tidak dapat diterima oleh kajian ilmiah yang bersifat deskriptif atau non-normatif. Kautsar Azhari Noer mensinyalir bahwa klasifikasi ini sangat disukai oleh para pendukung tasawuf Sunni, dan kata "Sunni" di sini bukan tanpa maksud. Paling tidak ada tiga maksud dari kata Sunni di sini. Pertama, kata "Sunni" menunjukkan bahwa tasawuf Sunni adalah tasawuf yang diterima dan dianut oleh orang-orang Sunni (orang-orang yang menganut aliran Ahli Sunnah wal-Jamaah), yang mayoritas adalah para penganut aliran Asy'ariyah. Kedua, kata "sunnî" menunjukkan bahwa tasawuf Sunni adalah tasawuf yang sesuai dengan sunnah,

Dan yang tak kalah pentingnya, karya ini dipakai pula sebagai titik awal oleh kebanyakan sufi di kemudian hari untuk mengembangkan aliran teosofi dalam Islam, terutama sekali menginspirasi Suhrawardî al-Maqtûl dalam menelorkan teori-teori mistis cahayanya melalui *Hikmat al-Isyrâq-nya*.²⁰ Kenyataan ini membuktikan bahwa tesis yang selama ini berkembang di kalangan Intelektual Islam bahwa Al-Ghazali-lah penyebab mundurnya kajian filsafat di dunia Islam mungkin perlu dikaji ulang kembali.

Teologi Sufistik *Misykât al-Anwâr*

Teologi sufistik Al-Ghazali berangkat dari ayat cahaya 24: 35 dan hadis tentang hijab. Kerangka dasar yang mendasari teologinya dalam kitab ini adalah kerangka epistemik tasawuf filosofis Tema cahaya yang dielaborasi Al-Ghazali dalam karyanya, *Misykât al-Anwâr* dibagi menurut manusia yang mempersepsinya, yakni kaum awam, kaum *khawâshsh*, dan kaum *khawâshsh al-khawâshsh*. Kaum *khawâshsh* mempersepsi cahaya sebagai sesuatu yang tampak dengan sendirinya, atau yang bisa menampakkan benda lainnya, seperti matahari, bulan, api yang menyala, dan pelita. Penampakan ini bagi kaum awam bersandar sepenuhnya pada panca indera, dan yang paling kuat dan paling penting dalam hal ini adalah indera penglihatan. Kaum *khawâshsh* mempersepsinya sebagai "ruh" yang memiliki daya lihat memiliki sifat kesempurnaan, yang adakalanya disebut dengan istilah *aql*, ruh, atau jiwa. Sedang kaum *khawâshsh al-khawâshsh* mempersepsi cahaya jauh lebih dalam dari hanya sekedar yang dapat dipersepsi oleh kaum awam dan kaum *khawâshsh*. Menurut mereka, yang berhak menyandang nama cahaya hanyalah Allah Swt, dan eksistensi cahaya yang ada pada yang selain-Nya hanyalah pinjaman dari-Nya. Dengan demikian, hakikat cahaya menurut Al-Ghazali adalah Allah Swt. Selanjutnya, hierarki Cahaya-Cahaya tersebut ditentukan oleh kedekatannya

yang tentu saja sesuai dengan Alquran. Ketiga, kata "Sunni" menunjukkan bahwa tasawuf Sunni, karena sesuai dengan Alquran, adalah tasawuf yang benar, lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2002), h. 190.

²⁰ Lihat, Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*, (North Carolina, AS.: Chapel Hill, 1975), h. 56.

dengan sumber cahaya. Semakin dekat ke sumber semakin terang nilai kecahayaannya, dan cahaya-cahaya yang berhierarki lebih tinggi mengayomi cahaya-cahaya yang berhierarki lebih rendah. Sampai kepada titik kesimpulan ini, Al-Ghazali kemudian menandakan bahwa cahaya dalam hal ini identik dengan wujud. Sedang kegelapan (ketiadaan cahaya) identik dengan 'adam (non-eksisten). Dengan pengidentikkan ini, maka dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sebagaimana halnya cahaya, yang berhak menyanggah wujud yang sebenarnya hanyalah Allah. Kemaujudan segala sesuatu selain Allah hanyalah pinjaman belaka dari-Nya. Persepsi yang dipahami kaum *khawâshsh* ini bisa dipahami lebih dekat ke paham atau sama dengan pandangan dasar *wahdat al-wujûd*, yang memandang bahwa satu-satunya yang ada (*wujûd* atau *exist*) di alam semesta ini hanyalah Allah. Dilihat dari satu sisi, yang lain – manusia, dunia, dan seluruh keberadaan fenomenal lainnya – tidak benar-benar ada. Artinya, semuanya itu tak berada secara terpisah dari – dan sebaliknya, sepenuhnya tergantung kepada – Allah. Dengan kata lain, kesemuanya itu merupakan bagian dari – atau berpartisipasi dalam – wujud Allah. Yang selain Allah itu tampil sebagai (memiliki) wujud-wujud terpisah semata-mata hanya karena keterbatasan kemampuan persepsi manusia. Hanya saja persepsi ini lebih merupakan awal atau pondasi ke arah pemahaman terhadap *wahdat al-wujûd*.

Berbeda dengan sikap yang diperlihatkan Al-Ghazali di kitabnya yang lain, sikap Al-Ghazali di dalam kitab ini lebih apresiatif dan bisa memahami cetusan-cetusan *syatahât* yang dilontarkan oleh para sufi semisal *anâ al-Haqq* dari al-Hallaj, *subhânî...* *subhânî* dari Abû Yazîd dan lain-lain. Ia menyatakan bahwa pernyataan-pernyataan itu tidak mungkin keluar kecuali dari mulut seorang '*ârif bi Allâh*, meski ia sendiri sangat menyangkan dan tidak menyetujui jika pernyataan tersebut diumbar di depan khalayak awam. Serentetan alasan dikemukakan Al-Ghazali menyangkut ketidaksetujuannya ini sebagai berikut: tidak setiap rahasia boleh diungkapkan dan disiarkan; tidak setiap hakikat boleh dikemukakan dan diterangkan; hati orang-orang merdeka adalah kuburan berbagai rahasia;

mengungkap rahasia Ilahi adalah kekufuran; Di antara berbagai ilmu ada yang tersembunyi rapat, tidak seorangpun mengetahuinya kecuali para '*âlim bi Allâh*. Apabila mereka menuturkannya, tidak seorangpun akan menyanggahnya kecuali orang yang terkelabui. Hal ini tentu tidak berarti bahwa pengetahuan dan pengalaman spiritual tidak memiliki nilai kebenaran, melainkan karena kesulitan mendapatkan contoh yang obyektif, sehingga sangat sulit untuk diungkapkan dan setiap upaya untuk mengungkapkan pengalaman tersebut pasti membawa kekeliruan. Pada dasarnya, capaian-capaian yang diperoleh para sufi merupakan anugerah individual dan subyektif, sehingga tidak selayaknya didakwahkan keluar." Hal ini berbeda misalnya dengan yang dia ungkap di dalam *Ihyâ'* misalnya. Al-Ghazali memilih lebih berhati-hati dan menunjukkan perhatian besarnya tentang masalah kemungkinan salah pengertian dalam memahami ungkapan-ungkapan tersebut. Dalam hal ini, Al-Ghazali menegaskan bahwa cetusan-cetusan *syatahât* tersebut sangat berbahaya bagi orang awam, karena mereka telah kehilangan kesempatan untuk mendapatkan keselamatan, sejak mereka berpikir bahwa jiwa yang disucikan yang telah mencapai keadaan spiritual bisa menyalurkan perbuatan-perbuatan yang diinginkan. Al-Ghazali menyimpulkan bahwa "membunuh dia yang mengucapkan hal seperti itu lebih baik dalam agama Tuhan daripada kebangkitan sepuluh yang lainnya." Sikap tegas Al-Ghazali ini adalah untuk melindungi orang-orang awam dari kesalahan kata-kata yang susah dan aneh, meskipun dia secara mutlak menghormati ungkapan-ungkapan tersebut terutama bagi mereka yang memahaminya. Dia menyadari bahaya sesungguhnya dari antomianisme. Sikap yang diperlihatkan Al-Ghazali dalam *Ihyâ'* ini lebih merupakan sikap yang biasanya melekat pada seorang ahli fikih yang memiliki standard istilah, atau kemaslahatan umum dalam menentukan atau menilai dan mengambil kesimpulan dari sebuah tindakan mistikal yang berlebihan seperti yang diperlihatkan al-Hallâj di atas.

Selain tema cahaya sebagaimana yang telah disebutkan, al-Gazali juga mengelaborasi beberapa tema penting tasawuf di dalam kitab

ini. Di antara tema tersebut dapat disebut misalnya prinsip para yang lebih menekankan pada aspek substansi daripada hanya sekedar istilah-istilah, pendakian ke alam malakut, alam syahâdah sebagai misal untuk alam malakut, ta'bir mimpi, manusia citra ar-Rahmân, pemahaman lahiriah dan pemahaman batiniah, kesempurnaan penglihatan para nabi, dan dzauq di balik akal. Nampaknya kesemua tema tersebut dimaksudkan Al-Ghazali sebagai pondasi untuk memahami lebih jauh permisalan-permisalan dalam ayat cahaya. Dari sini, Al-Ghazali kemudian mengelaborasi perumpamaan-perumpamaan dalam ayat cahaya dengan merujuk kepada daya-daya yang ada pada manusia menurut konsepsi para filosof. Pertama, daya indriawi yang dimisalkan dengan *misykât* (ceruk). Kedua, daya khayali (imajinatif), yang berasal dari material alam rendah (alam dunia) yang pekat yang kemudian dijernihkan, dipoles, didisiplinkan dan dikendalikan, akan mendekati batas makna-makna yang dapat dicerap oleh akal, sehingga hampir menyamainya dan tidak menghalangi pancaran cahaya dari akal, dan sangat diperlukan untuk mengendalikan pengetahuan akal agar tidak goyah, tidak terombang-ambing dan tidak bercerai-berai sehingga tak terkendali. Ciri-ciri khas ini tidak bisa dijumpai pada benda apapun di alam kasat mata, dalam kaitannya dengan “cahaya yang melihat”, kecuali pada “kaca”. Ketiga, daya aqli (yang berkaitan dengan akal atau inteligensi). Akal memberi pengetahuan akan Gagasan Ilahiah. Tujuan perlambangan tentu sudah jelas; akal adalah pemberi cahaya untuk pelita, dan dari uraian yang lalu diketahui mengapa para nabi disebut sebagai “pelita bercahaya” (*sirâj munîr*). Keempat daya pemikiran (nalar) yang dilambangkan dengan pohon zaitun tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya). Kelima, daya suci kenabian yang dinisbahkan kepada para nabi dan kepada para wali dalam keadaan puncak kebenderangan dan kejernihannya digambarkan dengan kata-kata, “nyaris bercahaya (menyala) minyaknya walaupun tak tersentuh api”, karena ada wali-wali yang cahayanya bersinar begitu terang sehingga hampir-hampir tak bergantung pada apa yang dipasok para nabi, sementara ada

nabi-nabi yang cahayanya hampir-hampir tak bergantung pada apa yang dipasok malaikat. Demikianlah perlambangannya dan pas sekali untuk melambangkan jenis ini. “Dan karena cahaya diri manusia itu dinilai baris demi baris, maka cahaya indera yang datang paling awal, merupakan fondasi dan persiapan untuk imajinasi (karena imajinasi hanya mungkin ada dalam perpaduan dengan indera); cahaya akal dan nalar diskursif datang setelahnya. Semua menjelaskan mengapa kaca menjadi tempat bagi keberadaan pelita dan lubangnya menjadi tempat bagi kaca. Maksudnya, pelita berada di dalam kaca dan kaca berada di dalam lubang. Akhirnya, eksistensi, sebagai urutan cahaya yang bertahap, menjelaskan kata-kata cahaya di atas cahaya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa paparan mengenai penafsiran Al-Ghazali terhadap permisalan-permisalan dalam ayat cahaya tersebut berangkat dari istilah-istilah yang dipakai oleh para filosof dalam hal daya-daya (ruh-ruh) dalam diri manusia lalu memadankannya dengan istilah-istilah permisalan dalam ayat cahaya tersebut setelah terlebih dahulu menganalisis ciri-ciri utama yang melekat pada setiap permisalan tadi. Prinsip penafsiran seperti ini tidak berbeda dengan penafsiran terhadap mimpi yang lebih menekankan prinsip kelaziman dan kesesuaian. Untuk menafsirkan sesuatu secara tepat, seseorang haruslah memahami sifat-sifat yang muncul di dalam sesuatu tersebut dan kemudian memahami bagaimana sifat-sifat sesuatu bersesuaian dengan sifat sesuatu yang lain yang tersembunyi dari persepsi orang yang menafsirkannya. Yang terpenting dari penafsiran tersebut adalah bahwa Al-Ghazali telah menjelaskan kepada kita maksud ayat “Allah membimbing dengan cahaya-Nya, siapa yang dikehendaki,” bukan hanya berupa agama, sebagaimana yang sering dipikirkan, tetapi juga meliputi semua daya-daya jiwa yang dimiliki manusia seperti indera, akal, imajinasi, daya pikir, dan intuisi. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Allah membimbing manusia melalui indera, akal, imajinasi, daya fikir, dan intuisi. Karena itu, kalau kita ingin mendapat bimbingan dari Allah, kita harus menggunakan daya-daya tersebut sebaik-baiknya.

Hubungan antara Tuhan, alam semesta, dan

manusia dalam kaitannya dengan hadis “Adam citra ar-Rahmân” adalah serupa, karena citra mereka bersifat analogis. Dengan kata lain, hadis ini dipahami dalam arti bahwa manusia adalah wadah yang di dalamnya nama-nama Allah mempertontonkan jejaknya sebagai sebuah kesatuan yang integral, seperti halnya alam semesta memanasifestasikan esensi nama-nama dalam kilauan cahaya yang berpendar tanpa batas. Dan karena hubungan ini pula, pengetahuan manusia menuntun pada pengetahuan tentang Tuhan. Yang harus dicatat adalah bahwa pengetahuan tidak berarti pengetahuan tentang Dzat-Nya. Al-Ghazali menekankan pada perbedaan antara citra Allah dan citra ar-Rahmân. Nama-nama Tuhan seharusnya dibedakan dengan merujuk pada manusia dan alam semesta. “Yang Maha Penyayang” memberikan pengaruh yang berbeda terhadap manusia dan alam semesta. Dunia tertinggi adalah kehadiran dari beberapa Nama Allah. Jadi, manusia yang mengetahui dirinya, mengetahui kehadiran nama Pemilik Otoritas, bukan Dzat Allah. Fakta bahwa manusia memiliki tatanan analogis dengan alam semesta adalah karena pengaruh nama-Nya, nama “Yang Maha Penyayang.” Jadi manusia diciptakan dalam citra Yang Maha Penyayang (ar-Rahmân)

Al-Ghazali menegaskan bahwa menurut akal, tidaklah aneh posisi dzauq yang berada di atas akal sebagaimana sama tidak anehnya posisi akal di atas posisi tamyiz dan indera. Sebagaimana halnya banyak hal yang tidak terjangkau oleh keadaan tamyiz dan indera yang bisa dijangkau oleh akal, maka demikian pula, kata Al-Ghazali, banyak hal tidak terjangkau oleh akal yang bisa dijangkau oleh dzauq (hati atau intuisi. Bagi para sufi, kata Al-Ghazali, hati memiliki organ penglihatan seperti layaknya badan. Hal-hal lahir dilihat dengan mata lahir, dan realitas-realitas batin dengan mata batin. Ketika kaum sufi mengalami musyâhadah, mukâsyafah, dan dzauq mereka melihat – bahkan saat terjaga sekalipun – “malaikat dan ruh nabi serta mendengar suara mereka dan berguru hal-hal yang bermanfaat dari mereka.” Kemudian keadaan mereka meningkat dari visi terhadap bentuk menuju “tahap-tahap di luar cakupan kata-kata yang

sempit.” Pengalaman-pengalaman ini, kata Al-Ghazali, dalam realitasnya merupakan “tahap pertama yang dilalui oleh para nabi.

Elaborasi Al-Ghazali mengenai hijab antara hamba dengan Tuhannya secara garis besar dapat disimpulkan menjadi tiga bagian: Pertama, orang-orang yang terhibab oleh kegelapan murni; Kedua, orang-orang yang terhibab oleh cahaya sekaligus kegelapan; dan yang ketiga, orang-orang yang terhibab oleh cahaya murni. Al-Ghazali dalam bagian ini menaruh perhatian utamanya pada unsur yang menyelubungi manusia. Secara bertingkat-tingkat, dia menggambarkan unsur yang menyelubungi manusia dari Tuhan bersifat transenden mutlak. Dengan kata lain, Tuhan berada dalam keesaan mutlakNya. Dari sudut pandang transendensi (tanzîh) mutlak atau keesaan mutlak (fardâniyah), Tuhan berada di atas setiap kualitas. Karena itu menyandarkan sifat-sifat atau kualitas-kualitas kepada Tuhan, berarti meniadakan Transendensi mutlakNya dan realitasNya yang hakiki. Hal ini berbeda dengan uraian sebelumnya ketika mengomentari tentang ayat Cahaya “Tuhan adalah Cahaya Lelangit dan Bumi,” sudut pandang Al-Ghazali adalah sudut pandang tasybîh (analogi atau perbandingan). Maksud utamanya di sini adalah untuk menjelaskan pelbagai derajat cahaya sebagai perwujudan dari Tuhan, Cahaya yang hakiki. Perbedaan Al-Ghazali dengan para sufi lainnya ketika berbicara tentang hijab adalah bahwa Al-Ghazali dalam kitab ini lebih melihat kepada orang-orang yang terhibab, sementara sufi lainnya lebih menekankan pada hijab itu sendiri. Meski demikian, esensi yang menghibab orang-orang yang terhibab yang dibicarakan Al-Ghazali dalam kitab ini, mulai dari yang terhibab oleh kegelapan murni sampai kepada yang terhibab oleh cahaya murni, tidak berbeda dengan yang dibicarakan oleh para sufi sebelum maupun sesudah Al-Ghazali, yakni keinginan-keinginan duniawi dan nafs (ego). Pesan spiritual yang ingin disampaikan Al-Ghazali dari paparannya tentang hijab adalah bahwa kita akan sampai ke derajat “cahaya” apabila kita mampu melepaskan semua keterikatan dalam bentuk hijab-hijab seperti yang dikemukakan di atas. Seluruh jalan hidup sufi berkisar pada menghilangkan keterikatan.

Penutup

Misykât al-Anwâr adalah salah satu karya Al-Ghazali yang menampilkan sisi lain dari pemikiran teologi sufistik filosofisnya yang berbeda dengan kitab karyanya yang lain. Kitab ini ditulis khusus atas permintaan salah seorang muridnya yang khusus pula.

Tidak sedikit sarjana yang meragukan kitab ini sebagai karya intelektual Al-Ghazali. Alasan utamanya karena kitab ini memang lain dari keseluruhan karya Al-Ghazali yang lain. Namun, para sarjana kenamaan Muslim berhasil membuktikan bahwa kitab ini adalah karya orisinal Al-Ghazali. Kitab ini oleh para ahli disejajarkan dengan karya master piece para sufi kenamaan lainnya. Bahkan, karya Al-Ghazali ini mengilhami Suhrawardi al-Maqtul, salah seorang pemikir dan filosof Muslim setelahnya dalam membangun konsep metafisika cahayanya. Pembahasan utamanya seputar metafisika cahaya yang bertolak dari tafsir ayat cahaya, QS. 24: 35. Dalam kitab ini, dilihat dari sudut teologi, kerangka dasar yang mendasarinya adalah kerangka epistemik tasawuf filosofis. Ia sangat dekat kepada doktrin wahdat al-wujûd. Ia sampai kepada doktrin bahwa sebenarnya tidak ada yang ada dalam wujud ini kecuali Allah, karena wujud segala sesuatu selain Dia adalah pinjaman atau berasal dari Dia; wujud pinjaman apa pun berada pada hukum atau sifat apa yang tiada (*fî hukm al-ma'dûm*). Karena itu, alam pada hakikatnya tidak mempunyai wujud.

Pustaka Acuan

- Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, Bandung: Penerbit Mizan, 1997.
- Chittick, William C, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York.
- Corbin, Henry, *Sohrawardi d'Alep, Fondateur de La Doctrine Illuminative (Ishraqi)*, (Paris, 1939).
- Ghazâlî, Abû Hâmid al-, *Misykât al-Anwâr fî Tawhîd al-Jabbâr*, diedit dan dianotasi oleh Samîh Dughaim Lebanon: Dâr al-Fikr, 1994.
- _____, *Sirr al-Âlamaini wa Kasyf mâ fî ad-Dâraini*.
- _____, *Al-Munqidz min ad-Dhalâl*, Kairo: tp., 1316.

- _____, *Fadhâ'ih al-Bâthiniyah*, diedit oleh 'Abd ar-Rahmân Badawî, Kairo: Dâr al-Qawmîyah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1964.
- _____, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifah an-Nafs*, Kairo: t.p. 1972.
- _____, *Mi'râj as-Sâlikîn*, Kairo: Maktabah al-Jundî, t. th, h. 298);
- _____, *Misykât al-Anwâr*, diedit dan diberi pengantar oleh Abû al-'I'lâ 'Afîfi, Kairo: al-Dâr al-Qawmîyah, 1964.
- _____, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Vol. 1, Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1334.
- Hujwârî, Abû al-Hasan 'Alî ibn Utmân ibn 'Alî al-Ghaznawî al-, *Kasyf al-Mahjûb*, diterjemahkan oleh As'ad Qandîl, Cairo: Al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmîyah, 1974
- Izutsu, Toshihiko, *The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Syabistari*, dalam *Anagogic Qualities of Literature*, diedit oleh Joseph P. Strelka, University Park, Pa., 1971.
- Madjid, Nurcholish "Tasawuf Sebagai Inti Keberagaman", *Pesantren*, Vol. II, No. 3, 1985.
- McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated of al-Munqidz min adh-Dhalâl and Other Relevant Works of al-Ghazzâlî*, (Boston, 1980).
- Murata, Sachiko & William C. Chittick, *Trilogi Islam: Islam, Iman, dan Ihsan*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'adi dari buku "The Vision of Islam", PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. I, 1997.
- Murata, Sachiko *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, New York: State University of New York Press, 1992.
- Muslim, *Ash-Shahîh*, Kairo: Mathba'ah Muḥammad 'Alî Shabih, 1334/1915-1916.
- Nasr, Sayyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Boulder: Sambhala Publication Inc., 1978.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-'Arabi, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Second Edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Schimmel, Annemarie, *Mistical Dimension of Islam*, Chapel Hill: The University of Carolina Press, 1975.

Smith, Margareth, *Al-Ghazali The Mystic*, London, 1944.

Subki, As-, *Thabaqât asy-Syâfi'iyah al-Kubrâ*, Kairo, 1324/1906.

Suhrawardi *Syaikh al-Isyraq* (1945), *Opera Metaphysica et Mystica*, diedit oleh Henry Corbin; idem (1970), Oeverres en Persan.

Watt, W.M., "The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazali," dalam *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952.

Wensinck, A.J., *Ghazali's Misykât al-Anwâr*, *Semietische Studien*, 1941.