

Theology and Epistemology: The Study of Kasyaf (*'Ilm Kasyaf*) in al-Ghazali's Thought

Teologi dan Epistemologi: Kajian tentang Ilmu Kasyaf dalam Pemikiran al-Ghazali

Syamsuddin 'Arif

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor
Email: syamsuddin.arif@unida.gontor.ac.id

Kholili Hasib*

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor
Email: kholili.hasib@gmail.com

Zainal Abidin**

Institut Agama Islam Darullughah Wadda'wah Bangil
Email: zainal.almadaniyah@gmail.com

Neneng Uswatun Khasanah*

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor
Email: neneng@unida.gontor.ac.id

Abstract

This article examines the relationship between theology and epistemology based on the perspective of *mukâsyafah* in Imam al-Ghazali's thought. The method used in this article is descriptive analysis and a philosophical approach. The results of the analysis show that the epistemological concept of al-Ghazali culminates in knowledge of God (*ma'rifatullah*) which is called *mukâsyafah*. So that a scientist who is at this level means he is at the highest level of thought in his metaphysics. The ultimate goal of al-Ghazali's teachings is to appeal to this highest thought. This can be seen from two phases of al-Ghazali's epistemology; *mu'âmalah* and *mukâsyafah*, where the *mu'âmalah* phase is an imperfect epistemology. The

* Jl. Raya Siman, Ponorogo, Jawa Timur, Indonesia 63471.

** Jl. Raya Raci No.51, RT.04/RW.03, Panumbuan, Raci, Kec. Bangil, Pasuruan, Jawa Timur 67153.

mu'âmalah phase involves rational-empirical knowledge, then it is followed by the *mukâsyafah* phase, which is an intuitive process so as to reach the true essence. From the theological aspect, al-Ghazali argues that the tawheed of scientists who reaches the level of *mukâsyafah* is called *muqarrabûn*. They are Waliyullah who get direct and illuminative knowledge of this natural reality. The view of *muqarrabûn* towards nature is different from others. He made discoveries in three aspects, the discovery of things (feelings), cognitive discoveries (science) and the highest discovery, namely the discovery of the intuition of being. In this cognitive discovery, *kasyf* can be used as a method of knowledge. *Kasyfi* which means disclosure has two main levels; first the rational-empirical discoveries and the second metaphysical discoveries. This discovery was guided by God. That, science based on tawhid needs to be developed with this methodology. So the science based on tauhid based on the epistemology of Sufism al-Ghazali is relevant to be developed now, namely science based on the worldview of Islam whose ultimate goal of science is adab to Allah SWT.

Keywords: Epistemology, Theology, *Mukâsyafah*, Intuition, *Marifatullah*, Science.

Abstrak

Artikel ini mengkaji hubungan teologi dan epistemologi dengan melihat dari perspektif ilmu *mukâsyafah* dalam pemikiran imam al-Ghazali. Sudut pandang ilmu *mukâsyafah* atau *kasyfi* diambil dalam kajian ini karena berangkat dari pandangan mendasar al-Ghazali bahwa ilmu ini merupakan puncak ilmu pengetahuan. Kajian dalam artikel ini menggunakan analisis deskriptif dan pendekatan filosofis. Dari hasil analisis ditemukan bahwa bangunan epistemologi al-Ghazali itu puncaknya adalah pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifatullah*) yang disebut *mukâsyafah*. Sehingga pada level *mukâsyafah* ini, ilmuan berada pada level pemikiran tertinggi dalam metafisikanya. Ajaran-ajaran al-Ghazali bertujuan menarik kepada pemikiran tertinggi ini sebagai tujuan akhirnya. Hal itu dilihat dari dua fase epistemologi al-Ghazali; ilmu *mu'âmalah* dan ilmu *mukâsyafah*, dimana fase *mu'âmalah* itu epistemologi yang belum sempurna. Fase *mu'âmalah* melibatkan ilmu rasional-empirik, kemudian dilanjutkan dengan fase *mukâsyafah* yaitu proses intuitif sehingga sampai mencapai hakikat sejati. Dari aspek teologi, al-Ghazali berpendapat bahwa tauhid ilmuan yang sampai pada level *mukâsyafah* disebut *muqarrabûn*. Mereka merupakan para wali Allah SWT yang mendapatkan pengetahuan tentang realitas alam ini secara langsung dan illuminatif. Ilmuan *muqarrabûn* melihat alam tidak seperti orang biasa (awam). Ia mendapatkan

penemuan-penemuan pada tiga aspek, penemuan *hal* (perasaan), penemuan kognitif (ilmu) dan penemuan tertinggi yaitu penemuan berupa pengintuisian terhadap kewujudan. Pada penemuan kognitif ini *kasyaf* dapat difungsikan sebuah metode pengetahuan. *Kasyfi* yang artinya ketersingkapan memiliki dua level utama; *pertama* penemuan rasional-empirik dan *kedua* penemuan metafisik. Penemuan ini dibimbing oleh Tuhan. Maka, sains berbasis tauhid itu perlu dikembangkan dengan metodologi ini. Bahwa sains berbasis tauhid berdasarkan epistemologi tasawuf al-Ghazali ini relevan untuk dikembangkan sekarang, yaitu sains yang berdasarkan *the worldview of Islam* yang tujuan puncak sains itu adalah adab kepada Allah SWT.

Kata Kunci: Epistemologi, Teologi, Mukâsyafah, Intuisi, Marifatullah, Sains.

Pendahuluan

Epistemologi merupakan cabang ilmu filsafat yang bidang kajiannya tentang asal mula pengetahuan, sumber, metode dan keabsahan suatu ilmu pengetahuan.¹ Dalam tradisi Islam, epistemologi tidak terbatas pada sumber-sumber empiris dan sumber rasio saja. Sumber lain selain *empirical source* dan *rational source* yaitu wahyu dan intuisi. Pemikiran tentang intuisi biasanya dikaji dalam tradisi tasawuf. Bahkan intuisi menjadi salah satu sumber paling penting bagi ilmu pengetahuan. Syed M. Naquib al-Attas menegaskan kedudukan dan otoritas sumber intuitif ini. Menurutnya seluruh pengetahuan tentang realitas (*reality*) dan kebenaran (*truth*), serta visi tentang pandangan alam diperoleh melalui intuisi.² Lebih lanjut ia berpendapat, intuisi inilah yang mampu mensintesis hal-hal yang dilihat secara terpisah oleh nalar dan oleh pengalaman empiris ke dalam suatu keseluruhan makna realitas yang koheren.³ Artinya, sumber intuisi ini merupakan sumber yang diakui secara kuat dalam epistemologi tasawuf. Bahkan menjadi sumber tertinggi.

¹ Lihat Peter Adamson, *Classical Philosophy: A History of Philosophy Without any Gaps Volume 1*, (Oxford: Oxford University Press, 2014). Epistemologi termasuk kajian filosofis tentang pengetahuan yang tujuannya adalah mencari suatu kebenaran. Lihat juga Linda Zagzebski (University of Oklahoma), *On Epistemology*, (Belmont-USA: Wadsworth Cengage Learning, 2009), 1.

² Syed M. Naquib al-Attas, *The Intuition of Existence: A Fundamental Basic of Islamic Methaphysics*, (Kuala Lumpur: IIUM, 1990), 1.

³ Syed M. Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), 38.

Pengetahuan intuitif diperoleh melalui pengamatan mata batin (*bashîrah*) secara langsung. Termasuk jenis pengetahuan intuitif dalam hal ini adalah ilmu *kasyf*. Pengetahuan ini merupakan jenis ilmu limpahan (*wahbiy*) dari Allah SWT kepada seorang hamba-Nya. Dengan limpahan ini ke dalam hati seorang hamba-Nya, maka akan tersingkap (*inkasyafa*) olehnya realitas-realitas tertentu. Pengetahuan intuitif memiliki beberapa sifat yaitu; rahasia (*sirr*), eksklusif (tidak semua orang mendapatkannya), merupakan limpahan dari Allah SWT (*faidh Allahi*). Meskipun ia bersifat eksklusif dan rahasia, tetapi ada jalan yang dapat diusahakan sebagaimana telah diterangkan oleh para sufi melalui pengalamannya. Imam al-Ghazali telah membahas tentang pengetahuan ini dari segi pencapaian metode, objek, dan tujuannya.

Dalam epistemologi modern epistemologi tidak terkait dengan ketuhanan. Tetapi, dalam pemikiran tasawuf al-Ghazali, justru bangunan epistemologi Islam itu dibangun di atas pemahaman dan pencapaian tauhid. Bahkan, untuk mencapai epistemologi tertinggi, maka seorang ilmuan itu harus telah berhasil mencapai pada level tauhid puncak. Dengan pemahaman dasar ini, maka ilmu pengetahuan dan sains dalam Islam tidak bisa dipisah dari teologi. Sains dalam Islam berbasis tauhid. Bahkan pengembangannya, menurut al-Ghazali melalui jalan tasawuf. Karena menurut al-Ghazali, tauhid tertinggi itu tauhidnya para wali ahli sufi yang disebut *muqarrabûn*. Dengan asumsi dasar bahwa tingginya level epistemologi itu mengikuti tingginya derajat tauhid.

Struktur dan Fase Epistemologi

Sebelum menganalisis tentang ilmu *kasyf*, maka beberapa persoalan dasar perlu dijelaskan. Khususnya persoalan dasar ini terkait langsung dengan bangunan epistemologi. Dari perspektif epistemologis, tasawuf Imam al-Ghazali membahas konsep-konsep penting dan mendasar yaitu jiwa, akal dan cahaya (*nûr*). Tiga komponen merupakan persoalan-persoalan penting yang harus dibahas, sebagai media mencapai "hakikat" sesuatu.

Menurut Imam al-Ghazali, hakikat dan kebenaran merupakan sesuatu yang bisa dicapai oleh manusia. Termasuk hakikat *kasyf*, hakikat alam semesta. Ia mengatakan: "Sesungguhnya yang benar, bahwa segala sesuatu memiliki hakikatnya. Dan untuk mengetahui hakikat itu ada jalannya. Manusia memiliki kemampuan untuk

menemukan jalannya jika ia mendapatkan pembimbing (*mursyid*) yang bisa melihat (di alam *musyâhadah*)".⁴

Pernyataan Imam al-Ghazali tersebut mengandung pengertian bahwa segala sesuatu memiliki hakikat. Akan tetapi, hakikat sesuatu tersebut tidak sembarang bisa ditangkap langsung oleh manusia. Tetapi ada jalan atau metodenya. Selain itu, manusia juga harus mendapat bimbingan Ilahi untuk bisa melihat hakikat sesuatu itu. Berarti, di sini ada unsur ontologi, epistemologi dan teologi. Selanjutnya akan dibahas persoalan-persoalan dasar yang membentuk bangunan epistemologi dan teologi imam al-Ghazali.

Jiwa Manusia

Dalam pandangan Imam al-Ghazali, manusia memiliki dua unsur yaitu *jism dzâhir* dan *batin*.⁵ Unsur *dzâhir* ini biasanya menginginkan makan, minum, seks, dan lain-lain. Unsur ini juga dimiliki oleh hewan. Unsur batin manusia seperti *nafs*, *qalb* dan *aql*. Selain itu dalam batin manusia terkumpul tiga sifat; yaitu sifat binatang ternak (*sifatul bahâim*), sifat hewan buas (*al-siba*) dan sifat malaikat. Sifat malaikat inilah yang membimbing manusia mendapatkan kebahagiaan dalam ilmu yang menjelaskan hakikat realitas.⁶ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa manusia ada dua unsur besar. *Pertama*, unsur jasad (raga/fisik) dan, *kedua* unsur non-fisik yang disebut jiwa (*nafs*). Dua unsur tersebut bekerja sesuai dengan fungsinya masing-masing. Jika salah satunya

⁴ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Mahk al-Nadzar fi al-Mantiq*, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-Hadisah, T.Th), 94. Pandangan Imam al-Ghazali tentang berkemungkinannya pengetahuan manusia sampai pada hakikat sesuatu merupakan pandangan para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) yang berbeda dengan kelompok *sufastaiyyah* (shopisme). Imam al-Nasafi dalam kitabnya *Al-'Aqâ'id* mengawali pembahasannya dengan pernyataan, "hakikat segala sesuatu itu tetap dan pengetahuan tentangnya adalah pasti. Berbeda dengan golongan *sufastaiyyah*. Kemudian sumber ilmu bagi manusia ada tiga: panca indera, khabar shadiq dan akal". Syekh Abdul Qohir al-Baghdadi berpendapat golongan *sufastaiyyah* adalah *firqah* sesat disebabkan mereka menafikan ketetapan ilmu, tidak mengakui hakikat sesuatu, dan membenarkan semua *i'tiqâd* (keyakinan-keyakinan). Lihat Abu Ma'in al-Nasafi, *Kitâb al-Tamhîd li Qawâ'id al-Tauhîd*, (Kairo-Mesir: Dar al-Thiba'ah al-Muhammadiyah, T.Th), 118, dan Abdul Qahir al-Baghdadi, *Al-Farq baina al-Firaq*, (Beirut-Lebanon: Darul Kutub Ilmiyah, T.Th), 249.

⁵ Kedua unsur ini, *jism dzâhir* dan *batin* perlu dijaga sebagai bentuk penjagaan tujuan dari syariat. Akbar Sarif dan Ridzwan Ahmad, "Konsep Maslahat dan Mafsadah menurut Imam al-Ghazali", dalam *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*, (Ponorogo: UNIDA Gontor, November 2017), 365.

⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Kimiya' al-Sa'âdah* dalam *Majmû' Rasâil al-Ghazâli*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013), 124-125.

ada yang rusak atau cacat, maka diri manusia tidak berjalan dengan sehat. Pada saat jiwa manusia cacat, maka manusia itu menjadi sosok yang tidak baik. Jiwa yang cacat adalah jiwa yang di dalamnya diserang oleh penyakit hati; sombong, *riyâ'*, *hasud*, iri, dengki dan lain-lain. Syed Muhammad Naquib al-Attas membagi jiwa menjadi dua. *Pertama*, jiwa *aqli* (*al-nafs al-nâtiqah*). *Kedua*, jiwa hayawani (*al-nafs al-hayawâniyyah*). Menurutny, adab terhadap diri adalah jika jiwa *aqli* mampu mengendalikan jiwa *hayawâni* sehingga tunduk dalam kekuasaannya⁷. Jiwa *aqli* lebih tinggi kedudukannya daripada jiwa *hayawâni*.

Karena itu, manusia merupakan gabungan dari dua sifat, yaitu sifat rasional (berdasarkan *aqliyah*) dan sifat hewani (*nafs hayawâniyyah*). Organ fisik atau jasad manusia merupakan tempat bagi sifat-sifat hewani. Sedangkan organ jiwa merupakan tempat bagi sifat-sifat yang *aqliyah*. Ketika manusia melakukan perbuatan tercela (*madzmûmah*), maka hal itu merujuk kepada bentuk pertama pada diri manusia atau di bawah kuasa unsur hewani. Tetapi, tidak seluruhnya unsur ini tempat perbuatan tercela. Keinginan untuk makan dan minum adalah di antaranya. Adanya korelasi antara sifat tercela dengan kuasa hayawani pada bentuk zahir manusia tidak berarti jasmani manusia itu hina. Allah SWT menjadikan manusia dalam bentuk yang terbaik, tetapi tanpa iman yang benar dan amalan shalih ia akan menjadi lebih rendah dari binatang.⁸

Karena itu, manusia diperintah oleh agama untuk mengekang kuasa hewani yang tidak bermanfaat. Ketika Rasulullah SAW menerangkan bahwa ada jihad yang lebih besar (*jihâd akbar*) dari pada jihad *qitâl*, maksudnya adalah memerangi dalam kuasa hewani dalam diri manusia, karena ia adalah musuh manusia.

Sedangkan sifat *aqliyah* merujuk kepada hakikat manusia itu sendiri Hadits Nabi SAW yang berbunyi: "Barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya", dapat dipahami merujuk kepada sifat *aqliyah* ini. Yaitu hakikat seseorang manusia dirujuk apabila ia berkata "aku" dan di situlah letaknya ilmu.⁹ Apabila ia

⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, (Kuala Lumpur: ISTAC), 43.

⁸ *Ibid.*, 9.

⁹ Aqal merupakan suatu kekuatan dalam diri manusia (*quwwah li al-nafs*) yang dengannya diri tersebut bersedia untuk menerima ilmu. Kekuatan ini merupakan tabiat yang disebut *gharizah* yang jika alat-alatnya sehat, maka manusia dapat berpikir. Lihat Mohd Zaidi bin Ismail, *Aqal dalam Islam Satu Tinjauan Epistemologi*, (Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, 2016), 16 dan 20.

menuju ke arah yang betul, yaitu ke arah kebenaran dan kebaikan yang sesuai sifatnya tentram dan karunia ilahi ia akan mencapai ketenangan dalam mengingat Allah. Inilah yang disebut (*al-naf al-mutmainnah*).

Menurut Imam al-Ghazali, jiwa adalah identitas esensial yang tetap, dalam hal ini ia merupakan subyek yang mengetahui, berdiri sendiri (tidak bertempat), dan bersifat tetap.¹⁰ Ini menunjukkan inti (esensi) dari manusia bukanlah fisiknya (materi) atau fungsi fisiknya melainkan substansi immaterialnya. Sebab fisik adalah sesuatu yang mempunyai tempat (*tahayyuz*), sedangkan fungsi fisik adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri. Maka bagi Imam al-Ghazali, seluruh anggota badan baik zahir maupun batin hanyalah atribut saja. Ketika badan mati seluruh anggota badan baik zahir maupun batin akan ikut mati tanpa diikuti kematian atau kehancuran nafs. Menurut pemikiran Imam al-Ghazali, anggota fisik dan fungsi fisik sekedar alat, sedangkan yang menerima dan mendapat pengetahuan adalah esensi jiwa manusia.¹¹

Walaupun manusia terdiri dari substansi material (badan) dan immaterial (*nafs, rûh, aql, dan qalb*) namun sejatinya substansi material (badan) manusia hanyalah materi dasar yang mati, karena kehidupannya tergantung kepada adanya substansi lain yaitu *nafs* atau *rûh*.¹²

Jika konsep *al-nafs* ditelaah, dapatlah dipahami bahwa *al-nafs* adalah sisi psikis yang memiliki kekuatan ganda, yaitu *al-ghadabiyah* dan *al-syahwaniyyah*. Prinsip kerjanya kedua daya ini adalah berusaha untuk mengejar kenikmatan dan mengumbar dorongan-dorongan agresif dan seksual,¹³ sehingga manusia yang hanya menuruti kedua daya ini tak ubahnya mirip seperti binatang dalam hal orientasi hidup yang dia kejar bahkan lebih hina.¹⁴ Oleh karena itu dorongan ini dinamakan *al-nafs al-hayawâniyyah* yang apabila tidak terkendali akan mengantarkan manusia bergaya hidup hedonistik, seks, materialistik, dan lain-lain. Gaya hidup seperti inilah yang dicela al-Qur'an bahwa ketika hawa nafsu menguasai manusia akan selalu mengarahkan

¹⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Mi'raj Salikin*, (Kairo: Silsilat al-Saqafat al-Islamiyat, 1964), 16.

¹¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Mi'raj Salikin...*, 40-41.

¹² Baharudin, *Paradigma Psikologi Islami*, 161-163.

¹³ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Kimiyâ' Sa'âdah*, 109. Lihat Baharudin, *Paradigma Psikologi Islam*, 164.

¹⁴ QS. al-A'raf: 179.

kepada keburukan dan bencana.¹⁵ Namun apabila jiwa mampu mengendalikan kedua daya ini, maka kedua daya tadi akan berfungsi sebagai daya perlindungan dan kehidupan serta mendorong pemiliknya untuk memunculkan sisi kemanusiaannya, menikmati hidup dan berbuat kebaikan.¹⁶ Ini hanya akan terjadi apabila jiwa manusia mengedepankan sisi *aql* dan sisi *qalb* atas nafsunya (hawa nafsu).

Secara epistemologis, dalam jiwa ini pengetahuan intelektual manusia yang berasal dari alam *malakut* ini bertempat.¹⁷ Dalam konteks ini, jiwa memiliki daya (*quwwah*), yaitu daya persepsi (*quwah al-mudrikah*). Daya persepsi ini terdiri lima macam; *pertama*, *al-hiss al-musyarak* (indra bersama), *kedua*, *khayâliyah* (representasi), *ketiga*, *al-wahmiyah* (estimasi), *keempat*, *al-zakirah* (mengingat), *kelima*, *al-mutakhaliyah* (imajinasi).¹⁸ Jenis jiwa seperti ini disebut jiwa rasional (*al-nafs al-'aqliyah*) yang sesungguhnya tidak lain kerja akal. Di sini, imam al-Ghazali memang tidak membedakan secara materil antara akal, jiwa dan ruh. Ketiganya substansi yang sama dengan fungsi yang berbeda.¹⁹

Jiwa mampu menerima pengetahuan dari dua alam, fisik dan metafisik (*malakut*). Pengetahuan tentang alam fisik disebut pengetahuan empiris diperoleh melalui indra atau jiwa sensitif atau *al-nafs al-hayawâniyah*. Pengetahuan inilah yang diolah oleh *al-hiss al-musyarak*, *khayâliyah*, *al-wahmiyah*, *al-zakirah* dan *al-mutakhaliyah*. Sedangkan pengetahuan tentang alam malakut disebut pengetahuan intuitif. Adapun komponen yang bekerja dalam proses pengetahuan ini melibatkan akal, hati dan jiwa. Meskipun lebih fokus kepada hati.

Imam al-Ghazali berpendapat bahwa tidak masuk satu ilmu kecuali setelah hati suci dari akhlak tercela dan sifat-sifat najis.²⁰ Jenis ilmu sebagaimana yang dimaksud dalam konteks ini tampaknya

¹⁵ QS. Yusuf: 53.

¹⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Kimiya'...*, 109. Lihat Baharudin, *Paradigma Psikologi Islam*, 164.

¹⁷ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ma'ârij al-Quds fi Madârij Ma'rifah al-Nafs*, (Kairo: Maktabah al-Jund, 1968), 47.

¹⁸ *Ibid.*, 52.

¹⁹ Wan Mohd Nor mengutip penjelasan al-Attas dimana pemikirannya didasarkan atas pemikiran al-Ghazali tentang jiwa, bahwa jiwa adalah realitas tunggal dengan empat keadaan berbeda yaitu, intelek (*aql*), jiwa (*nafs*) hati (*qalb*), dan roh yang masing-masing terlibat dalam kegiatan manusia yang bersifat kognitif, empiris, intuitif dan spiritual. Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas Satu Hurairan Konsep Asli Islamisasi*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014), 233.

²⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Thyâ' Ulûmuddin jilid 1*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 62.

bukan jenis ilmu empirik-rasional. Dalam lanjutannya al-Ghazali menerangkan, cahaya ilmu tidak akan diletakkan oleh Allah SWT di dalam hati kecuali melalui para malaikat. Ia mengutip (QS. al-Syu'ara [26]: 51) yang berbunyi: "Dan tidak mungkin bagi seseorang manusiapun bahwa Allah SWT berkata-kata dengan ia kecuali dengan perantara wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki".²¹

Imam al-Ghazali menggambarkan ilmu di sini sebagai cahaya (nur). Berarti yang dimaksudkan adalah seperti petunjuk (hidayah). Yaitu ilmu yang bermanfaat bagi pemiliknya untuk menjadi orang baik dan kenal dengan Allah SWT. Al-Ghazali menyebut dengan istilah *ilmu tharîq al-akhîrah*. Cara pemerolehannya dengan menyucikan hati dari kotoran-kotoran yang menjadi hijab (penghalang) dari Allah SWT.²² Dengan demikian, Imam al-Ghazali dalam hal ini mengkaitkan ilmu dengan kedekatan (*taqarrub*) kepada Allah SWT. Bahwa semua ilmu dipelajari untuk mencari *sa'âdah* (kebahagiaan) akhirat, dan untuk mengabdikan kepada-Nya.

Bahkan, penyucian hati tersebut merupakan cara memperoleh *ma'rifah* dan ilmu *mukâsyafah*. Dalam *Risâlah al-Laduniyah* ia mengatakan: ilmu dan pengetahuan yang dimiliki manusia diperoleh melalui dua cara. *Pertama*, pengajaran manusia (*al-ta'lim al-insâni*), dan *kedua*, pengajaran Tuhan (*al-ta'lim al-Rabbâni*).²³ Pengajaran insani lebih bersifat inderawi, yang memanfaatkan potensi berpikir rasional memakai model pendekatan demonstratif. Sedangkan pengajaran Tuhan mempunyai dua cara yang berbeda; pertama adalah perolehan wahyu (*ilqâ' al-wahy*) dan kedua adalah perolehan ilham.²⁴ Pengajaran model kedua bisa dilakukan melalui (*kasyaf*) realitas sehingga nampak kebenaran (*truth/haqîqah*) dimana pada ranah akal dan indera tidak mampu diketahui. Pengajaran model ini melalui proses intuitif.

Cahaya Sufi

Dalam epistemologi para sufi *nûr* (cahaya) merupakan unsur yang memiliki posisi penting. Franz Rosental mengatakan:

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 32.

²³ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Risâlah al-Laduniyyah*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Lebanon: Dar al-Fikr, 1996), 71.

²⁴ *Ibid.*

Cahaya menjadi konsep istimewa dalam istilah sufi. Ia merupakan metafora kepada ilmu yaitu berbeda dengan kegelapan yang dikaitkan dengan kejahilan. Dalam kegelapan kita tidak dapat memerhatikan atau mengenali sesuatu. Tetapi dengan cahaya di waktu siang, kita nampak dan kita tahu arah yang harus dituju.²⁵

Cahaya yang dimaksud Rosental sesungguhnya adalah kata lain dari ilmu, dan kebodohan adalah kegelapan (*dzulm*). Hal ini sebagaimana yang telah diterangkan oleh imam al-Ghazali, bahwa manusia yang tidak mengetahui (*jahil*) disebabkan oleh ada tabir (*hijab*) yang menghalangi. Ketika Allah SWT membuka *hijab* tersebut, maka cahaya menjadi terang benerang sehingga manusia mampu melihat realitas.

Artinya cahaya secara epistemologis memiliki makna untuk mengungkap realitas-realitas tertentu. Menurut Imam al-Ghazali, mata memiliki cahaya, namun cahaya mata memiliki banyak kekurangan. Yaitu cahaya mata tidak mampu melihat dirinya, tidak mampu melihat objek yang jauh dan tidak bisa melihat realitas di balik hijab. Maksudnya, cahaya mata hanya mampu melihat realitas fisik, dan itu pun terbatas jarak pandangnya.²⁶ Sementara, cahaya yang ada dalam hati manusia mampu mengatasi kekurangan-kekurangan cahaya mata. Misalnya, cahaya dalam hati mampu mengenal siapa dirinya, tahu akan kemampuan pengetahuan dirinya, ia tidak dibatasi oleh jauh dan dekatnya realitas.²⁷ Cahaya yang ada dalam hati manusia ini oleh al-Ghazali disebut akal.

Berarti, pemikiran Imam al-Ghazali tentang unsur-unsur epistemologi sufi ini bersifat *tauhidi* (integrated). Antara unsur satu dengan unsur lainnya berkait rapat, bahkan tidak membedakan substansi. Namun membedakan fungsi. Akal dalam arti cahaya hati memiliki kesempurnaan dibandingkan cahaya mata. Menjangkau hijab-hijab hingga ke alam *malakut*. Bahkan, bila seorang hamba Allah SWT sempurna kebersihan hatinya, maka cahayanya juga sempurna bagaikan matahari. Realitas *ghaib* tidak terhibab sama sekali. Kondisi inilah yang dialami oleh para Nabi dan Rasul-Nya. Dalam hadis, Nabi SAW menceritakan surga, neraka, alam malaikat, masa depan dan lain-

²⁵ Franz Rosental, *Keagungan Ilmu terjemahan Knowledge Triumphant*. Terj. Syed Muhammad Dawilah Syed Abullah, (Selangor-Malaysia: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 177.

²⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Misykât al-Anwar* dalam *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013), 5.

²⁷ *Ibid.*, 6.

lain itu karena bagi Nabi SAW, hijab itu terbuka secara sempurna, dan cahaya masuk ke dalam hatinya dengan terang benerangnya.

Fungsi dari cahaya mata hati ini memang membuka (*yaksyif*) hijab yang tertutup oleh berbagai macam rintangan. Antara lain untuk menembus realitas-realitas rahasia, mengenali hakikat spiritual manusia, membuat kesimpulan sebab-akibat (kausalitas), mengetahui asal-usul realitas diciptakan, makna realitas objek, mengenali kekurangan dirinya, mengetahui dunia materi dan imateri, bahkan Imam al-Ghazali mengatakan cahaya hati itu mampu mengetahui ilmu hitung yang tidak diketahui akal biasa.²⁸

Ilmu Mukâsyafah

Dengan epistemologi tinggi dan mendapatkan limpahan *nûr* secara illuminatif maka seseorang itu dapat mencapai *mukâsyafah*. Pada pencapaian ini seseorang akan mendapatkan temuan-temuan realitas, baik temuan realitas kognitif maupun metafisik. Secara bahasa *mukâsyafah* artinya tersingkap. Maksudnya adalah hilangnya hal-hal yang menghalangi pandangan. Ilmu *mukâsyafah* merupakan uraian tentang apa yang tertutup bagi pemahaman, kemudian tersingkap bagi seseorang seakan-akan melihat dengan mata telanjang. Alat penglihatan dalam *mukâsyafah* adalah mata batin. Ia merupakan keterbukaan rahasia-rahasia tentang pengetahuan hakiki. *Mukâsyafah* diperoleh setelah seseorang itu mendapatkan ilham dan *dzauq*. Menurut Imam al-Ghazali, *mukâsyafah* adalah epistemologi tertinggi karena terbukanya 'cahaya-cahaya' atau informasi ghaib ke dalam jiwa manusia.²⁹

Ilmu menuju jalan Allah SWT menurut Imam al-Ghazali ada dua; yaitu ilmu mu'amalah dan ilmu *mukâsyafah*. Ilmu mu'amalah mempelajari tentang keadaan-keadaan hati (*ahwâl al-qalb*) seperti sifat hati yang terpuji (sabar, syukur, khauf, raja', ridha, zuhud, takwa, ikhlas, jujur, husnudzan dan lain-lain), dan sifat hati yang tercela (benci takdir, dendam, dengki, menipu, cinta jabatan, dan lain-lain). Ilmu mu'amalah merupakan pra syarat untuk mencapai ilmu *mukâsyafah*.

Maka, ilmu *mukâsyafah* diperoleh setelah melalui usaha tertentu dan tahapan tertentu, yang puncak pengetahuannya adalah mengetahui Zat Tuhannya, Kebesaran, dan juga Keagungan-Nya

²⁸ *Ibid.*, 8.

²⁹ M. Solihin dan Rosihan Anwar, *Kamus Tasawuf*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 111-12.

(*ma'rifatullah*).³⁰ Jadi, di sini puncaknya adalah mengenal Allah SWT dengan sempurna. Berarti, sebelum mencapai puncak, ada tahap dan prasyarat tertentu sebagai media atau tangga menuju ke sana. *Ilmu mukâsyafah* diartikan oleh al-Ghazali sebagai ilmu yang menghasilkan ketersingkapan secara sempurna pada objek yang diketahui.³¹

Imam al-Ghazali mengatakan: Yang kita maksudkan dengan ilmu penyingkapan (*'ilm al-mukâsyafah*) adalah manakala selubung tirai itu diangkat, sehingga kebenaran sejati (*jaliyyatul haq*) dalam masalah ini dijadikan sejelas pandangan mata (*al-'iyan*), yang tidak akan menyisakan keraguan apa pun. Ia adalah sesuatu yang mungkin terjadi pada substansi manusia, seandainya pada hati yang bersangkutan tidak ada karat (*sada'*) dan noda (*khaba*) yang menggumpal lantaran aneka tumpukan kotoran duniawi.³² Jadi, syarat mendapatkan ilmu ini adalah hati dan jiwa harus sempurna dan bersih dari kotoran atau penyakit. Artinya, untuk mencapainya menuntut adanya proses yang bisa dijelaskan, dampak dari peristiwa yang mempunyai nilai pengetahuan, sekaligus juga menegasikan hal yang tidak sepantasnya akan terwujud. Lebih tegas al-Ghazali menerangkan: *mukâsyafah* adalah ungkapan dari cahaya yang muncul di dalam hati manakala ia disucikan dan dibersihkan dari sifat-sifatnya yang tercela. Melalui penyingkapan cahaya ini, banyak hal yang sebelumnya pernah didengar namanya hingga maknanya pun hanya dikira-kira dan tersamar saja, sekarang ia menjadi jelas.³³

Selanjutnya Imam al-Ghazali menjelaskan aspek-aspek yang ada dalam ilmu *mukâsyafah*. Ia mengatakan, ia adalah ilmu para *shiddiqîn* (orang-orang yang serius ibadahnya), dan *muqarrabîn* (orang yang dekat dengan Allah SWT). Dengan ilmu ini menjadi jelas Dzât Allah SWT, sifat-sifat-Nya, perbuatan-Nya, rahasia Allah SWT dalam menciptakan dunia dan menciptakan akhirat, mengetahui alasan kenapa Allah SWT mendahulukan akhirat daripada dunia, mengetahui konsep kenabian, konsep wahyu, hakikat setan, malaikat, mengetahui seluk-beluk langit dan bumi, mengenal surga, neraka, siksa kubur, *shirât al-mustaqîm*, timbangan amal, perhitungan amal, dan mengetahui maksud bertemu Allah SWT.³⁴

³⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn* jilid III..., 358.

³¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn* jilid I..., 4.

³² *Ibid*, Jil I, 21.

³³ *Ibid*, 20-21.

³⁴ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Jil. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 31-33.

Dengan demikian, pengetahuan *kasyfi* meliputi pengetahuan tentang hal-hal terkait akhirat, rahasia penciptaan dan puncaknya mengenal Allah SWT. Sifatnya intuitif. Pengetahuannya hanya dimiliki orang tertentu yang diberi predikat *shiddiqîn* dan *muqarrabîn*. Sedangkan pengetahuan dalam *mu'âmalah* melibatkan aspek-aspek dzahir, perilaku (*suluk*), dan sarana itu memperolehnya juga tidak sama dengan *mukâsyafah*. Karena pemerolehan ilmu *mu'âmalah* melalui sarana indra lahir, akal dan aspek-aspeknya.

Adapun jalur menuju ilmu *mukâsyafah* melalui *riyâdhah* dan *mujâhadah*. Orang yang bertakwa akan selalu diberi jalan keluar dari kesulitan (*isykala*) dan kesamaran (*syibh*), dan ia akan diberikan rizki dari arah yang tidak disangka-sangka, dimana Allah SWT akan mengajarnya ilmu tanpa belajar serta menjadikannya cerdas tanpa perlu bereksperimentasi (*tajribah*).³⁵ Hal ini terjadi karena takwa adalah kunci hidayah dan ketersingkapan (*al-Kasyf*).

Pengetahuan dari jalur *mukâsyafah* ini sifatnya *yaqîni*. Karena dalam *mukâsyafah* penutup/hijab hilang sehingga kebenaran sejati nampak padanya di dalam perkara-perkara yang mirip terlihat oleh mata telanjang.³⁶ Hal ini dijelaskan oleh al-Ghazali, ilmu yakin adalah pengetahuan yang objek ilmunya tersingkap secara sempurna tanpa menyisakan ruang keraguan apapun. Tanpa diiringi dengan kemungkinan keliru dan hadirnya prasangka. Bahkan hati pun tidak bisa untuk mengiranya. Ia adalah pengetahuan yang aman dari kesalahan, yang tidak akan bisa dipalingkan oleh sebuah penampakan yang akan menegasikannya.³⁷ Namun keyakinan yang dimaksud adalah keyakinan seperti yang dimiliki para ulama sufi, yang menetapkan keyakinan kepada Allah dengan segala Sifat-Nya.³⁸ Standar keyakinan yang telah dimaksudkan Imam al-Ghazali adalah ketersingkapan dari objek pengetahuan secara gamblang dan jelas, yang tidak lagi menyisakan ruang keraguan dan kesamaran apapun.

Kebenaran atas ilmu yakin seperti ini, diakui oleh Imam al-Ghazali, tidak bisa diperoleh melalui argumentasi rasional-empirik, melainkan melalui cahaya (*nûr*) atau petunjuk (*hidâyah*) yang datang dari Allah SWT, merupakan kunci segala pengetahuan (*ma'ârif*).

³⁵ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Jil. 3..., 23.

³⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Jil. 1..., 33.

³⁷ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dalâl*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 538.

³⁸ Abu Nasr al-Saraj, *al-Luma' fi al-Târîkh al-Tasawuf al-Islâmîy*, 146.

Sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Ghazali bahwa ilmu yakin tidak terjadi dengan penyusunan dalil atau alur sistematika berbicara, melainkan dengan cahaya yang diujarkan Allah SWT ke dalam hati. Cahaya tersebut merupakan kunci kebanyakan segala ilmu (*ma'ârif*). Barangsiapa yang mengira bahwa ketersingkapan (*kasyf*) harus bergantung pada aneka dalil yang telah teruji, maka sungguh ia telah menyempitkan rahmat Allah yang Maha Luas.³⁹

Jadi, ilmu *mukâsyafah* dalam pemikiran Imam al-Ghazali memiliki fungsi epistemologis. Saeful Anwar berpendapat bahwa *mukâsyafah* berfungsi menuntaskan apa yang belum dan tidak tuntas dengan metodologi rasional. Karena itu, *mukâsyafah* bukan untuk mengetahui hal-hal ghaibi mistik-klenik. Tapi untuk menyempurnakan pengetahuan rasional dan empirikal. Ketika akal menghadapi jalan buntu untuk menangkap suatu pengetahuan yang hakiki, melainkan hanya mampu melakukan analogi dan spekulasi, maka perlu ada jalan lain. *Mukâsyafah* itulah yang dimaksud jalan lain berfungsi menerobos jalan buntu.⁴⁰

Al-Ghazali memberi contoh dalam ilmu kalam (*aqâ'id*). Untuk mengetahui dan menyingkap (*kasyafa*) hakikat segala sesuatu khususnya tentang rahasia-rahasia dari istilah-istilah akidah, maka kuncinya adalah mujahadah, menekan syahwat dan menghadap kepada Allah SWT secara total, serta berpikir yang jernih.⁴¹ Pembahasan istilah-istilah akidah, sebagaimana dalam *Kitâb Qawâ'id al-'Aqâid* al-Ghazali, sesungguhnya tidak secara khusus menyingkap realitas hakiki. Akan tetapi ia memuat pengetahuan ilmu mu'amalah. Adapun pengenalan hakiki konsep-konsep di dalamnya melalui jalur *mukâsyafah*. Karena itu, Imam al-Ghazali berpendapat, ahli ilmu kalam yang berdebat untuk melindungi orang awam dari pemalsuan pelaku ahli bid'ah tidak cukup bila hanya berdebat tanpa mengurus hati dan memperbaikinya. Dialektika kalam belum bisa menghasilkan ma'rifah kepada Allah SWT. Bahkan, jika hatinya tidak bersih, ilmu kalam rentan dari hijab/penghalang dari *mukâsyafah*.⁴² Artinya, epistemologi kalam belum cukup, tetapi harus dilanjutkan pada epistemologi tasawuf.

³⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalâl...*, 539.

⁴⁰ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 279.

⁴¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn Kitâb Qawâ'id al-'Aqâid*, Jil 1..., 99.

⁴² *Ibid.*, 34.

Sehingga kalam dengan pengertian menggunakan rasio berfungsi mendiamkan ahli bid'ah, dan melindungi dari keragu-keraguan akidah. Sementara kalam dalam perspektif al-Ghazali mengajak dari rasio menuju intuisi sehingga kalamnya mengajak orang yang telah terbebas dari keraguan ahli bid'ah itu menuju kepada pengenal sejati kepada Allah SWT. Artinya mengajak naik ke level yang lebih tinggi dimana intuisi sebagai epistemologinya. Di level intuisi, daya *khayâli* berperang mengenal kepada kebenaran sejati dari konsep-konsep akidah itu. Maka inilah ilmu kalam perspektif al-Ghazali.

Dalam penjelasan tentang ilmu *mukâsyafah*, Imam al-Ghazali menjelaskan bagian-bagiannya, dimana ada bagian dasar dan bagian puncak. Level puncak itulah *ma'rifatullah*, orang yang sampai pada level ini mendapatkan kebahagiaan (*sa'âdah*) sejati. Sedangkan bagian dasar adalah sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazali bahwa barang siapa yang mengetahui *al-Haq*, maka ia akan melihat-Nya di dalam segala perkara dalam realitas alam ini. Barangsiapa yang tidak melihat-Nya pada segala perkara, maka seolah-olah ia tidak bisa mengenali-Nya. Namun sebaliknya, orang yang mengenali-Nya, maka ia akan tahu bahwa segala sesuatu selain Allah adalah tidak sejati. Ternyata, sebagaimana alur epistemologi di atas dari rasional empirik menuju intuitif, *ma'rifatullah* dilalui dengan mengenal realitas alam terlebih dahulu. Kemungkinan ini yang dimaksud al-Ghazali dalam *Ihyâ Ulûmuddîn* ketika menjelaskan aspek-aspek pengetahuan *mukâsyafah*, bahwa *mukâsyafah* itu antara lain mengetahui rahasia penciptaan langit, bumi dan akhirat.

Dalam pembahasan kalam, Ibrahim al-Laqqaniy berpendapat penalaran terhadap diri (*nafs*) manusia, terhadap alam (*alam ulwi* dan *alam sufli*) merupakan *wasilah* (media) untuk *ma'rifatullah*. Ibrahim al-Laqqaniy menjelaskan bahwa penalaran yang dimaksudkan adalah meneliti dengan inderawi, berpikir dan menggunakan akal tentang jiwa dan alam.⁴³ Sebagaimana dijelaskan oleh al-Kalabadzi, yang berpendapat bahwa ketika para sufi melihat realitas alam, maka mereka melihat Allah SWT. Karena menurutnya *ma'rifatullah* itu ada dua. *Ma'rifah* dengan mengenalkan (*ta'âruf*) yang merupakan level orang khusus dan pengenal dengan pendefinisian (*ta'rîf*) yang merupakan

⁴³ Alam *ulwi* dan *sufli* yang dimaksud adalah dari alam angkasa hingga alam malakut, sedangkan alam *sufli* yang dimaksud al-Laqqaniy adalah alam dimana manusia, tumbuhan dan hewan hidup. Lihat Ibrahim al-Laqqaniy, *Tuhfah al-Murid 'ala Jauharath al-Tauhid*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2014), 5-54.

level kebanyakan hamba Allah. Yang dimaksud pengenalan dengan *ta'rîf* adalah menalar penciptaan Allah SWT dan hasil kekuasaan-Nya kemudian Allah SWT menunjukkan kebenaran sejatinya.⁴⁴ Dengan demikian, *ma'rifatullah* yang oleh Imam al-Ghazali merupakan puncak dari *mukâsyafah* dilalui dengan proses penelitian yang melibatkan akal dan inderawi terhadap realitas manusia dan alam. Artinya, peranan ilmu *thabî'iyah* (sains alam) di sini sebagai media mengenal Allah SWT. Karena penalaran terhadap realitas diri manusia dan alam melalui ilmu sains alam. Maka, hal ini sejalan dengan skema Imam al-Ghazali sebagaimana diterangkan di atas tentang fase ilmu mu'amalah kemudian menuju fase puncak yaitu ilmu *mukâsyafah*. Ilmu *thabî'iyah* bisa masuk dalam kategori fase ilmu mu'amalah.

Penyatuan Kalam dan Tasawuf

Dengan demikian, proses manusia untuk sampai kepada ilmu *kasyf* melalui beberapa fase, ketika ia sampai di fase puncak maka ia berada pada maqam tinggi dari segi teologi, epistemologi dan spiritualnya. Dari aspek spiritual, jiwa manusia yang memperoleh *kasyf* akan naik tingkat. Imam al-Ghazali menyebut golongan ini sebagai wali *shiddîqûn*.⁴⁵ Mereka ini yang mengalami *farq* (keterpisahan). Yaitu keterpisahan spiritual dari kesadaran biasa naik kepada kesadaran tinggi.⁴⁶ Menurut Al-Attas, kondisi spiritual manusia dalam kesadaran tertinggi ini memiliki kemampuan untuk membuat distingsi yang sesungguhnya antara dirinya dengan Tuhan. Mereka sadar terhadap hakikat posisi yang sebenarnya, dimana keadaannya seperti kembali pada apa yang al-Attas *pre-sparation* di zaman *alastu*. Pada saat ruh manusia diambil sumpah janji untuk mengakui Tuhan. Sebagaimana disebutkan dalam (QS. al-A'raf [7]: 172). Kondisi ini disebut manusia terbaik karena benar-benar sadar atas kewujudan Tuhan serta menyaksikan-Nya.⁴⁷

Imam al-Ghazali menjelaskan kaum *shiddîqûn* ini berada pada tingkat tauhid tertinggi.⁴⁸ Tauhid yang disebut *tauhi'd al-fanâ'*. Yaitu

⁴⁴ Abu Bakar bin Muhammad al-Kalabadzi, *Al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tasawwuf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2011), 70.

⁴⁵ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Jil. 4, (Beirut: Darul Fikr, 1992), 262.

⁴⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Intuition and Existence* dalam *Prolegomena to the Methaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 178-179.

⁴⁷ *Ibid.*, 199.

⁴⁸ Imam al-Ghazali membagi tauhid menjadi empat tingkat. Yaitu; tauhid orang

seseorang yang tidak melihat sesuatu kecuali hanya Allah SWT. Tidak ada yang wujud yang hakiki kecuali wujud-Nya. Realitas selain Allah SWT adalah *fana'* (musnah). Dianggap tidak ada, termasuk dirinya.⁴⁹ Meskipun begitu, manusia yang sampai pada kedudukan ini juga mengalami kesadaran normal. Dalam kondisi kesadaran normal, maka manusia juga menyadari akan wujud-wujud realitas di sekelilingnya termasuk dirinya. Musnahnya wujud dalam pandangan manusia ketika mengalami *fanâ al-fanâ'* disebabkan keyakinan bahwa kewujudan Allah SWT itu sangat unik dan mutlak yang berbeda dengan kewujudan manusia. Al-Attas mengatakan kondisi inilah yang disebut pengintuisian atas kewujudan (*the intuition of existence*). Bahwa wujud yang hakiki bisa diketahui melalui jalan pengintuisian. Jadi, manusia yang naik spiritualnya, akan mendapatkan penemuan-penemuan (*mukâsyafah*) metafisik, yaitu berupa kesadaran akan wujud dirinya, Tuhan dan distingsi antar keduanya. Temuan metafisika ini tentunya merupakan temuan tingkat paling tinggi. Karena itu Imam al-Ghazali menyebut ilmu *kasyf* ini adalah ilmu paling tinggi. Puncaknya adalah *ma'rifatullah*. Semua ilmu, dalam pandangan Imam al-Ghazali, menuju ke puncak ini.⁵⁰

Temuan tersebut juga ada pada aspek epistemologi. *Kasyf* kata al-Attas merupakan ketersingkapan sesuatu yang tertutup. Tersingkap ini bisa pada aspek perasaan (*hâl*), kognisi (ilmu) dan pada aspek tertinggi yaitu pandangan terhadap realitas-realitas metafisik.⁵¹ Dengan demikian, seseorang yang spiritualnya naik pada *maqâm* tauhid tertinggi, maka pengetahuannya juga naik derajat. Sebagaimana disinggung Imam al-Ghazali *kasyf* sebagai ilmu tertinggi. Seseorang yang telah mengalami *fanâ'* itu, referensi pengetahuan bersumber langsung dari Allah SWT berdasarkan pengalaman dan pengamatan (*musyâhadah*). Pada kondisi jiwa di *maqam* spritual tinggi, maka jiwa itu kemudian tiba pada makna sesuatu. Penafsiran terhadap realitas sesuatu itu merupakan pengetahuan. Jiwa sebagai penafsir yang naik spiritualnya tentu saja berbeda dengan jiwa biasa apalagi jiwa yang masih kotor dengan penyakit hati. Ilmu para *shiddîqûn* tentu akan menghasilkan pengetahuan yang berbeda dengan ilmu orang biasa-

munafiq, tauhid orang awam, tauhid *muqarrabûn* dan tauhid *shiddîqûn*. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Jil. 4, 262.

⁴⁹ *Ibid.*, 262.

⁵⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Jil. 1, 31-32.

⁵¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Intuition and Existence dalam Prolegomena to the Methaphysics of Islam...*, 201.

biasa saja yang tidak mengalami dan melihat hakikat realitas.⁵²

Berdasarkan penjelasan tersebut, maka kajian kalam Imam al-Ghazali, yang di dalamnya dibahas tentang tauhid, bersatu dengan tasawuf. Kalam bukan sekedar menjadi *hujjah* (argumentasi) berdasarkan dalil *aqli* dan *naqli* untuk melindungi akidah, akan tetapi kalam menjadi pembahasan-pembahasan yang lebih tinggi dari aspek metafisika. Ketika Imam al-Ghazali membahas tauhid, dalam konteks pembahasan ini, ia tidak seperti kebanyakan *mutakallimûn* yang menisbatkan tauhid dari aspek *asma*, *şifat* dan *af'âl* Allah SWT saja untuk menjawab kaum mu'tazilah atau kelompok lainnya. Tetapi, Imam al-Ghazali membahas tauhid tersebut dalam konteks tasawuf. Artinya, membahas tema kalam sekaligus merupakan bahasan tasawuf. Sumbangan Imam al-Ghazali ini adalah melakukan *unity* antara kalam dan tasawuf. Sumbangan ini menjadi suatu kajian ilmu metafisika perspektif al-Ghazali.

Peran dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan

Berkaitan dengan itu, maka filsafat sains Islam memerlukan teori ilmu *mukâşşafah* Imam al-Ghazali ini. Karena al-Attas menjelaskan bahwa intuisi tidak datang pada sembarang orang, tetapi datang pada orang yang telah menjalani hidupnya dengan memahami kebenaran agama melalui praktik pengabdian kepada Tuhan secara ikhlas. Intuisi datang pada orang yang dengan pencapaian intelektualnya telah memahami hakikat keesaan Tuhan dan arti keesaan ini dalam suatu sistem metafisik terpadu.⁵³ Pada tahap ini terjadi suatu bentuk kesatuan, yaitu di antara aspek rasional dengan aspek intelektual, dan juga antara aspek empirikal dengan berbagai pengalaman spiritual seperti *syuhûd* (penyaksian internal), *dzauq*, *hudhûr* dan lain-lain.⁵⁴

Pengetahuan pada tahap ini akan membawa seseorang kepada pengakuan kewujudan Allah SWT dan menyadari kedudukan-Nya secara tepat dalam kaitan-Nya dengan alam. Kedudukan yang tepat (*proper place*) di sini menurut al-Attas merujuk kepada dua lapangan; lapangan ontologi dan lapangan teologi. Pada lapangan ontologi, ia merangkum kedudukan yang tepat bagi manusia dalam kaitannya

⁵² *Ibid.*, 183.

⁵³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, Terj. Saiful Muzani, (Bandung: Mizan, 1995), 38.

⁵⁴ Wan Suhaimi Wan Abdullah, *Beberapa Wajah dan Faham Dasar Tasawuf...*, 227.

dengan alam kebendaan umumnya. Sedangkan pada lapangan teologi berkait pula dengan hakikat kewujudan manusia dalam konteks keagamaan. Ini bermakna seseorang yang sadar akan kedudukan yang tepat bagi dirinya, akan turut sadar dimanakah kedudukannya yang benar dalam alam yang fana ini dan dalam masa yang sama akan yakin dan akur dengan tempatnya dalam kaitannya dengan Allah SWT.⁵⁵

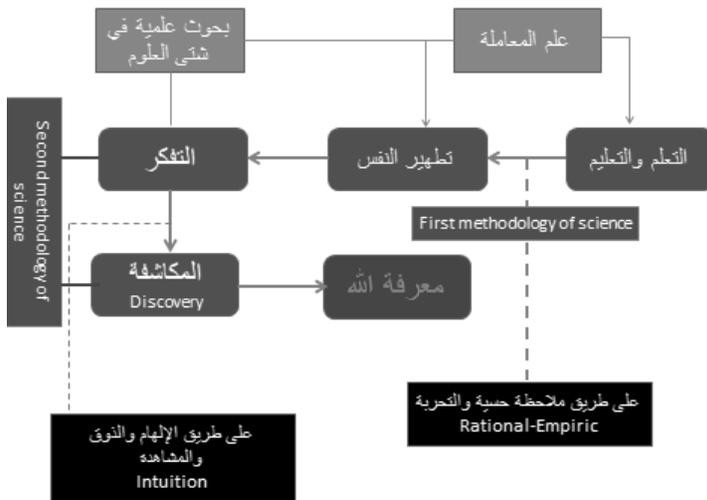
Dengan mengaplikasikan teori al-Attas di atas pada pemikiran Imam al-Ghazali tentang konsep *mukâsyafah*, maka dapat ditarik satu teori bahwa, metodologi sains dapat disamakan dengan *ta'wil* dalam ilmu tafsir al-Qur'an. Dengan mengasumsikan bahwa *alam syahâdah/alam thabi'* (alam fisik), merupakan kitab Kauniyah Allah. Dalam alam *thabi'* ini terdapat banyak sekali ayat-ayat (tanda kekuasaan) Allah. Memahami alam semesta ini dengan mentakwil sebagaimana mentakwil kitab al-Quran. Takwil terhadap alam semesta ini sebagaimana berlaku dalam al-Qur'an harus berdasarkan tafsir. Susunan materi dalam alam semesta juga dianalogikan dengan susunan dan sistem kata dalam al-Quran. Dengan demikian, maka dapat dihasilkan suatu konsep-konsep sains. Dalam proses takwil (penyelidikan sains), diperlukan proses tafakkur (sebagaimana dijelaskan oleh imam al-Ghazali di atas). Tafakkur merupakan penelitian (*research*). Dari tafakkur dengan proses *mujâhadah* nafsu (memerangi hawa nafsu), maka seorang saintis akan mendapatkan apa yang disebut *discovery*.

Sehingga dengan perspektif seperti ini, maka seorang saintis Muslim sama dengan ahli tafsir (*ta'wil*). Jika ahli tafsir bekerja menggali, menemukan dan menampakkan makna yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an, maka seorang saintis alam, menggali, menemukan dan menampakkan hakikat tersembunyi dari suatu realitas alam. Dijelaskan oleh Imam al-Ghazali bahwa jika seorang bertafakkur terhadap alam semesta, maka akan tersingkap banyak rahasia-rahasia, yang ia gambarkan bagaikan suatu bangunan rumah yang di dalamnya tersedia perabotan yang diperlukan.⁵⁶ Tafakkur tidak lain dengan cara melakukan riset. Dengan demikian, terungkap bahwa seorang *researcher* (peneliti/periset) sains alam haruslah orang yang memiliki adab kepada diri dan Tuhannya. Sebagaimana ulama-ulama tafsir dahulu yang juga seorang yang mujahid al-nafs (memerangi

⁵⁵ *Ibid.*, 228.

⁵⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Hikmah fi Makhlûqâtillâh Ta'ala*, 3. Dalam *Majmû' Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013).

hawa nafsu) melalui *tashfiyah al-qalb* (penjernihan hati). Seorang saintis Muslim haruslah seorang yang ber-tasawuf, yakni mengamalkan syariat sampai pada kedudukan ihsan. Sehingga ia menjadi insan adabi.⁵⁷ Menurut Wan Suhaimi Wan Abdullah mengutip pemikiran al-Attas, sufi adalah seorang yang dinamik dari segi keilmuan dan amalnya, memiliki paham ilmu yang komprehensif dan berwibawa memperjelas dan menghuraikan hakikat insan, alam dan Tuhan secara lengkap.⁵⁸ Penjelasan tersebut diterangkan dalam diagram berikut ini:



Dengan demikian, maka sebagaimana dijelaskan oleh Wan Suhaimi Wan Abdullah bahwa manusia yang serius mencari kebenaran hendaklah ikhlas dalam mencarinya dan jika telah mencapai kebenaran hendaklah ia melaksanakan segala tanggung jawabnya terhadap kebenaran yang dituntut. Maka, manusia yang mencari

⁵⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud menjelaskan maksud insan adabi itu yaitu insan yang baik yang meliputi kehidupan spiritual dan material seseorang, yang berusaha menanamkan kualitas kebaikan yang diterimanya. Yaitu orang yang sadar sepenuhnya tanggung jawabnya kepada Tuhan Yang Haq; yang memahami dan menyelenggarakan penunaian keadilan terhadap dirinya dan diri-diri lain dalam masyarakatnya; yang terus berupaya meningkatkan setiap aspek dalam dirinya menuju kesempurnaan sebagai manusia beradab. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014), 117.

⁵⁸ Mohd Zaidi Ismail dan Wan Suhaimi Wan Abdullah (ed), *Adab dan Peradaban Karya Pengi'tirafan untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*, (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing, 2012), 246.

kebenaran perlu bersikap adil, hikmah dan menjauhi kebatilan dan kezaliman. Kebenaran harus diakui secara ikhlas yang mengarahkan kepada tingkah laku yang benar. Inilah yang dinamakan bersikap adil menempatkan kedudukan dirinya secara tepat.⁵⁹ Penjelasan ini menunjukkan kesatuan antara teologi, ontologi, epistemologi dan melahirkan aksiologi. Pengenalan kepada Allah SWT (teologis) menuntut pengenalan akan keberadaan diri dan realitas alam (ontologis). Pengenalan diri dan realitas sebagaimana dijelaskan di atas melalui jalur ilmu *thabi'iyah*. Semua ini menuntut tingkah laku yang tepat dan benar (aksiologis).

Pandangan seperti ini bisa menjadi metodologi dalam sains Islam. Adi Setia menjelaskan sains Islam adalah salah satu kerangka atau paradigma baru dan metodologi penelitian baru, bagi semua kegiatan sains masa kini demi terbentuknya sains dan teknologi yang berdasarkan *worldview Islam* di dunia nyata, baik di dalam penerapan sains dan teknologi, khususnya, maupun dalam kehidupan sehari-hari. Jadi, gagasan sains Islam dalam hal ini sebagai suatu kerangka baru dalam agenda penelitian yang tujuannya adalah pada pengenalan dan keyakinan kepada Tuhan. Adi Setia selanjutnya mempertegas bahwa sains dalam Islam bertujuan akhir pada ilmu yakini tentang kebenaran mutlak, tentang hakikat tertinggi, tentang aspek nomena di balik fenomena, tentang makna diri insan dan makna diri alam, tentang kesyukuran dan pengabdian diri kepada Pencipta.⁶⁰ Dalam konteks ini, maka pemikiran Imam al-Ghazali tentang *mukâsyafah* sebagai pembuka penemuan-penemuan (*discovery*) itu, relevan untuk menjadi bagian dari tahap metodologi sains dalam Islam. Ia bisa menjadi salah satu kerangka dasar dalam penyelidikan sains Islam. Apa yang dijelaskan oleh Adia Setia tentang tujuan daripada proyek penyelidikan sains dalam Islam itu tidak lain merupakan daripada tujuan puncak dari ilmu jalan akhirat menurut Imam al-Ghazali sebagaimana dijelaskan di atas, yaitu hakikat tertinggi tentang kebenaran dan pengabdian kepada Allah SWT sehingga bisa mencapai *ma'rifah*.

⁵⁹ *Ibid.*, 229-230.

⁶⁰ Adia Setia, *Tiga Pengertian Sains Islam* dalam Syamsuddin Arif (ed), *Islamic Science Paradigma, Fakta dan Agenda*, (Jakarta: INSISTS, 2016), 49-50.

Penutup

Berdasarkan uraian di atas, maka kerangka epistemologis, teologis dalam tasawuf Imam al-Ghazali bersifat integratif. Dalam arti, *mukâsyafah* yang merupakan puncak ilmu, memiliki fase ilmu pengetahuan tertentu (fase epistemologis). Fase pertama melibatkan ilmu rasional-empirik, kemudian dilanjutkan dengan proses intuitif sehingga sampai mencapai hakikat sejati. Berarti perspektif dalam tasawuf Imam al-Ghazali memerlukan pengkajian ilmu sains (*thabî'iyat*), dan ilmu *thabî'iyat* harus ditimbang sebagai *wasîlah* pada puncak tauhid. Epistemologi harus didasarkan pada teologi.

Maka, ilmu *mukâsyafah* dalam perspektif Imam al-Ghazali *ma'rifatullah* adalah puncaknya, tetapi sebelum puncak ada aspek pengenalan kepada realitas alam dan diri. Berarti *mukâsyafah* dalam perspektif ini tidak hanya berlaku dalam urusan hubungan hamba dengan Allah SWT dalam rangka mengenal-Nya, tetapi berperan sebagai fase epistemologi sains. Ketika proses rasionalitas memiliki keterbatasan sehingga hanya spekulasi, maka intuisi melengkapi membuka penemuan-penemuan (*discovery*). Sebagaimana diuraikan di atas, peranan itu tampak ketika pada fase menuju Allah SWT itu melalui jalur penalaran diri dan realitas alam. Dengan demikian sebagaimana pendapat Wan Suhaimi Wan Abdullah bahwa seorang sufi bisa lahir dari berbagai ahli di bidang ilmu pengetahuan. Baik dari kalangan ahli filsafat, kalam, fikih bahkan dari kalangan ahli sains. Dengan syarat melalui jalan metode seperti di atas.[]

Daftar Pustaka

- Abdullah, Wan Suhaimi Wan. dkk. *Adab dan Peradaban Karya Pengi'tirafan untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*, (Kuala Lumpur: MPH Publishing, 2012).
- Adamson, Peter. *Classical Philosophy: A History of Philosophy Without any Gaps Volume 1*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Al-Attas, Syed M. Naquib. *Intuition and Existence dalam Prolegomena to the Methaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).
- _____. *Islam dan Filsafat Sains*. Terj. Saiful Muzani, (Bandung: Mizan, 1995).
- _____. *The Intuition of Existence: A Fundamental Basic of Islamic Methaphysics*, (Kuala Lumpur: IIUM, 1990).

- _____. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, (Kuala Lumpur: ISTAC).
- Al-Baghdadi, Abdul Qahir. *Al-Farq baina al-Firaq*, (Beirut-Lebanon: Darul Kutub Ilmiah, T.Th).
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Munqîdz min ad-Dhalâl*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâli*, (Beirut: Darul Fikr, 1996).
- _____. *Al-Risâlah al-Laduniyyah*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâli*, Dar al-Fikr, Lubnan, 1996).
- _____. *Ihyâ' Ulâmuddîn*. Jil. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991).
- _____. *Ihyâ' Ulâmuddîn*. Jil. 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).
- _____. *Kimiyâ' al-Sa'âdah* dalam *Majmû' Rasâ'il al-Ghazâli*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2013).
- _____. *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifah al-Nafs*, (Kairo: Maktabah al-Jund, 1968).
- _____. *Mahk al-Nadzar fî al-Mantiq*, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-Hadisah, T.Th).
- _____. *Mi'raj Salikin*, (Kairo: Silsilat al-Saqafat al-Islamiyat, 1964).
- _____. *Misykât al-Anwar* dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâli*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2013).
- Al-Kalabadzi, Abu Bakar bin Muhammad. *Al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tasawwuf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2011).
- Al-Laqqaniy, Ibrahim. *Tuhfah al-Murîd 'ala Jauharah al-Tauhîd*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2014).
- Al-Nasafi, Abu Ma'in. *Kitâb al-Tamhîd li Qawâ'id al-Tauhîd*, (Kairo-Mesir: Dar al-Thiba'ah al-Muhammadiyah, T.Th).
- Anwar, Rosihan. dkk. *Kamus Tasawuf*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).
- Anwar, Saeful. *Filsafat Ilmu al-Ghazali Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007).
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas Satu Hurairan Konsep Asli Islamisasi*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014).
- Ismail, Mohd Zaidi bin. *Aqal dalam Islam Satu Tinjauan Epistemologi*, (Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, 2016).
- Rosental, Franz. *Keagungan Ilmu terjemahan Knowledge Triumpnant*. Terj. Syed Muhammad Dawilah Syed Abullah, (Selangor-Malaysia: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992).

Setia, Adia. *Tiga Pengertian Sains Islam* dalam Syamsuddin Arif (ed), *Islamic Science Paradigma, Fakta dan Agenda*, (Jakarta: INSISTS, 2016).

Zagzebski, Linda. *On Epistemology*, (Belmont-USA: Wadsworth Cengage Learning, 2009).