

Simbol Dalam Al-Qur'an; Kajian Tafsir Semiologis tentang Cahaya dalam Al-Qur'an Surah An-Nur Ayat 35 dalam Kitab Misykat Al-Anwar Karya Imam Al-Ghazali

Muhammad Kalamshah¹, M. Taufik², Abdul Karim³

^{1,2,3}Universitas Islam Negeri Mataram, Nusa Tenggara Barat, Indonesia

Email Koresponden: 220601091.mhs@uinmataram.ac.id

Abstrak

Penelitian ini mengkaji makna simbolik kata *nur* (cahaya) dalam QS. An-Nur [24]: 35 melalui pendekatan tafsir semiologis dalam kitab Misykat al-Anwar karya Imam al-Ghazali. Tujuannya adalah menjelaskan penggunaan *nur* sebagai tamtsil dalam Al-Qur'an, memetakan epistemologi tafsir sufistik al-Ghazali, dan menganalisis hubungan antara Tuhan, alam semesta, dan jiwa manusia dalam sistem simbol cahaya. Penelitian ini merupakan studi kepustakaan kualitatif dengan teknik deskriptif-analitis. Data utama berasal dari Misykat al-Anwar, dilengkapi literatur tafsir dan kajian tentang pemikiran al-Ghazali. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Ghazali menempatkan Allah sebagai satu-satunya Cahaya Hakiki (*an-Nur al-Haqq*), sedangkan penyebutan cahaya bagi selain-Nya bersifat kiasan. Dengan landasan hubungan antara alam syahadah dan alam malakut, ia menafsirkan unsur-unsur ayat cahaya sebagai lima tingkatan daya ruhani manusia: *misykat* sebagai ruh inderawi, *zu'ajjah* sebagai *ruh khayali*, *mishbah* sebagai *ruh 'aqli*, *syajarah* sebagai *ruh fikri*, dan *zait* sebagai *ruh suci kenabian*. Tingkatan ini tersusun naik hingga membentuk "cahaya di atas cahaya". Penelitian ini menyimpulkan bahwa simbol cahaya dalam Misykat al-Anwar berfungsi sebagai jembatan epistemologis yang menyatukan dimensi ontologis, kosmologis, dan psikologis, sehingga makrokosmos dan mikrokosmos dipahami dalam satu kerangka pancaran Ilahi.

Kata Kunci: Semiologi Tafsir, Nur, Misykat Al-Anwar, Imam Al-Ghazali, Tamtsil, Tafsir Sufistik.

Pendahuluan

Nur (cahaya) adalah istilah yang biasa digunakan dalam bahasa sehari-hari. Namun, ketika digunakan sebagai simbol, istilah *nur* (cahaya) hanya dipahami sebagai yang menunjukkan jalan dan memberi petunjuk (*hudan*). Petunjuk atau (*hudan*), itu sendiri memiliki arti yang dapat ditafsirkan. Selain itu, istilah *nur* (cahaya) memiliki peran penting dalam proses pencerahan jiwa manusia, yang membantu mereka membimbing dan menemukan jalan kepada kebenaran yang sebenarnya. Masalah ini menjadi menarik untuk dipelajari secara menyeluruh.



Dalam al-Qur'an, kata *nur* (cahaya) dan bentuk derivasinya ditemukan 49 kali dalam ayat yang terdiri dari 24 surat. Dari sekian banyak ayat, kata ini digunakan sebagai bahasa *tamtsil* (metaforis) yang mengacu pada berbagai makna mendalam dalam Al-Qur'an, seperti iman dalam Q.S. Al-Baqarah: 257, Al-Qur'an dalam Q.S. An-Nisa': 174, dan sosok Nabi Muhammad saw. Dalam Q.S. Al-Ma'idah: 17. Selain itu, kata ini juga mewakili Allah (Q.S. An-Nur: 35), petunjuk hidup (Q.S. An-Nur: 40), dan agama Islam (Q.S. Az-Zumar: 22) (Baqi, 1945:726-727).

Tamtsil (metaforis), juga dikenal sebagai *al-Amtsal*, adalah cara al-Qur'an menyampaikan pesan-pesan moralnya melalui ungkapan-ungkapan simbolik. Kerangka ini dapat menyampaikan makna dalam bentuk yang kuat dan hidup di dalam pikiran dengan menganalogikan sesuatu dengan yang sebanding, yang ghaib dengan yang nyata, dan yang abstrak dengan yang kongkrit (al-Qaththan, tt:281).

Menurut kamus Lisan al-'Arab, salah satu asma Allah adalah *nur* (cahaya). Secara etimologis, *nur* berasal dari kata "*ad-Dhiya*", yang berarti cahaya atau sinar, sedangkan "*al-Zulumah*", yang berarti kegelapan (Ibn Manzur, 1994:5-143). Menurut Ibn al-'Atsir, *nur* (cahaya) adalah ketika hidayahnya membuat orang buta dapat melihat dan menunjukkan orang yang tersesat (Ibn Atsir, 1997). Di sisi lain, apa yang membuat sesuatu menjadi tampak, menunjukkan dirinya sendiri. Menurut Abu Manzur, *nur* (cahaya) termasuk sifat Allah, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surah an-Nur ayat 35 (Ibn Manzur, 1994:5-240).

Cahaya merupakan salah satu simbol paling agung dan universal dalam berbagai tradisi agama dan filsafat. Hampir semua sistem kepercayaan dan pemikiran spiritual memandang cahaya sebagai lambang kebenaran, kesucian, kehadiran Ilahi, dan pencerahan batin (Schuon, 2025). Dalam Islam, cahaya tidak hanya dipahami sebagai fenomena fisik yang mengusir kegelapan, tetapi juga memiliki makna metaforis yang mendalam. Cahaya menggambarkan petunjuk, ilmu, iman, dan kekuasaan Allah sebagai sumber kehidupan seluruh makhluk (Shihab 2012: 519-520).

Salah satu ayat paling terkenal dalam Al-Qur'an yang menggambarkan makna tersebut terdapat dalam Surah an-Nur ayat 35, yang

dikenal dengan sebutan Ayatu an-Nur. Dalam ayat tersebut Allah berfirman: *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*, “Allah (pemberi) cahaya (pada) langit dan bumi”.

Ayat ini menjadi pusat perhatian banyak mufassir karena menggunakan simbol yang kaya dan kompleks: *misykat* (ceruk), *mishbah* (pelita), *zujajah* (kaca bening), dan *syajarah mubarakah* (pohon yang diberkahi). Ungkapan ini tidak hanya menyampaikan sifat Allah sebagai sumber petunjuk, tetapi juga membuka ruang kontemplasi atas hakikat eksistensi, spiritualitas, dan relasi antara manusia dengan Tuhan melalui simbol nur (cahaya ilahi) (Nasr, 2015:826). Yang dimaksud dengan Cahaya Ilahi dalam konteks kajian ini adalah makna simbolik dari kata nur dalam Surah an-Nur ayat 35, yang merujuk pada kehadiran, kekuasaan, dan petunjuk Allah dalam kehidupan manusia. Cahaya di sini tidak sekadar berarti cahaya inderawi, tetapi merupakan representasi dari nilai-nilai ilahiyyah seperti ilmu, keimanan, dan hidayah yang menyinari hati dan akal manusia (Razi, 1976:23-189).

Tafsir klasik, seperti Imam al-Ghazali melalui karyanya *Misykat al-Anwar* menafsirkan ayat ini sebagai gambaran tingkatan spiritual manusia dalam menerima dan memantulkan cahaya keTuhanan (Ghazali, 1986:24-30). Fakhruddin al-Razi dalam karyanya *Mafatih al-Ghaib*, menjelaskan bahwa *nur* (cahaya) Allah merupakan petunjuk yang menyinari akal dan hati hamba-Nya (Razi, 2000:23-370). Sementara itu, para mufasir kontemporer memperluas pemaknaan ayat ini dengan pendekatan yang lebih filosofis dan kontekstual untuk menjawab tantangan zaman (Yusuf, 2024).

Al-Ghazali, seorang Hujjat al-Islam, adalah ulama dan pemikir Islam terkemuka yang menggunakan pendekatan tasawufnya untuk memadukan dimensi-dimensi syari'at Islam dengan dimensi-dimensi ushuluddin (Lukman, 1996:5-6), menceritakan dengan cukup panjang lebar bagaimana ayat-ayat al-Qur'an dikaitkan dengan *nur* (cahaya) sebagai bahasa metaforis, sekaligus mencoba mengungkap rahasia atau hikmah dari perumpamaan al-Qur'an dalam risalah sufistiknya yang disebut *Misykat al-Anwar* (Othman, 1987:).

Metode dan pendekatan penafsiran sufistiknya digunakan dalam buku ini. Selain itu, *Misykat al-Anwar* adalah kitab yang sangat penting

bukan hanya karena nama pengarangnya, Abu Hamid al- Ghazali, tetapi juga karena pengaruhnya yang besar pada para pemikir muslim berikutnya, terutama para filosof isyraq dan sufi.

Oleh karena itu, penafsiran al-Ghazali tentang Nur dalam karyanya Misykat al-Anwar menarik untuk diteliti dalam karya ilmiah dengan judul “Simbol Dalam Al-Qur’an (Kajian Tafsir Semiologis Tentang Cahaya Dalam Al-Qur’an Surah An-Nur [24]: 35 Dalam Kitab Misykat Al-Anwar Karya Imam Al-Ghazali)” (Kartanegara, 2006).

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*) kualitatif yang menggunakan pendekatan tafsir semiologis untuk menganalisis makna simbolik kata *nur* (cahaya) dalam QS. An-Nur [24]: 35. Data primer bersumber dari kitab Misykat al-Anwar karya Imam al-Ghazali, yang didukung oleh literatur tafsir, karya-karya al-Ghazali lainnya, serta hasil penelitian relevan. Pengumpulan data dilakukan melalui teknik dokumentasi. Selanjutnya, data dianalisis secara deskriptif-analitis dengan mengandalkan kerangka kerja penafsiran esoteris (*ta'wil irfani*) dan *kasyf* untuk memetakan simbol-simbol bahasa kiasan (*tamtsil*) serta sistem hubungan antara alam *syahadah* (inderawi) dan alam *malakut* (ruhani).

Pembahasan/hasil

A. Riwayat Hidup Al-Ghazali

Al-Ghazali bernama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Ghazali yang dikenal dengan Hujjat al-Islam Zainuddin at-Tusi al-Faqih al-Syafi'i. Ia dilahirkan di Gazalah, sebuah kota kecil dekat Tus, salah satu wilayah Khurasan (dekat Meshed-Iran) pada tahun 450 H/ 1059 M., tiga tahun setelah Bani Saljuk mengambil alih kekuasaan Bani buwaihi di Bagdad (Watt, 1963:181 dan Gibb, 1974:111).

Ayah al-Ghazali adalah seorang muslim taat, sekalipun tergolong fakir yang hidupnya ditopang dari usahanya bertenun wol (*shuf*). Dia termasuk orang yang tekun mengikuti majlis para ulama dan pencinta ilmu dan selalu

berdoa agar putranya menjadi seorang ulama yang pandai dan suka memberi nasehat (Sulaiman, 1971:18).

Saat menjelang wafat, ia menitipkan kedua putranya, Muhammad al-Ghazali dan Ahmad al-Ghazali kepada teman dekatnya yang terkenal sufi saleh yang miskin, dengan menyerahkan sedikit harta warisan untuk pendidikan putra-putranya (Subki, tt).

Dengan warisan sufi yang sederhana itu dan sedikit harta warisan yang diwariskan orangtuanya, al-Ghazali dan saudaranya memasuki Madrasah tingkat Dasar di kota Tus. Di sekolah inilah ia mempelajari disiplin ilmu fiqh dan ilmu kalam dari al-Razkani al-Tusi dan tasawuf dari Yusuf al-Nassaj, seorang sufi terkenal saat itu (Saed, 1995:583).

Al-Ghazali yang ketika di Tus telah memiliki semangat belajar yang tinggi, kemudian pindah ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi di Jurjan. Pada waktu itu usianya belum mencapai dua puluh tahun, di Jurjan, guru utamanya adalah Nasr al-Ismailiy. al-Ghazali tidak hanya belajar ilmu-ilmu keagamaan (*al-durus al-diniyyah*) saja, tetapi juga sastra sua bahasa pokok masa itu, Persia dan Arab.

Ketidakpuasan al-Ghazali terhadap ilmu pengetahuan yang dicapai baik dikotanya di Tus maupun di Jurjan mendorong niatnya melanjutkan studi di Naisabur tahun 470 H/ 1077 M, meskipun telah menikah. Di kota ini al-Ghazali bertemu dengan al-Farmadi, salah seorang tokoh sufi besar saat itu, kemudian ia juga bertemu dan belajar dengan Abu al-Ma'ali Diya al-Din al-Juwaini yang dikenal sebagai imam Haramain, seorang tokoh teolog sunni aliran Asy'ariyyah, yang saat itu memegang jabatan Rektor Universitas Nizamiyyah. Berkat tokoh inilah, dia mengenal dan mendalami fiqh dan teologi, usul fiqh, dialektika, filsafat dan logika. Tokoh inilah yang paling berpengaruh terhadap perkembangannya intelektual al-Ghazali (Sulaiman, 1971).

Menurut seorang komentator al-Ghazali Zubaidi menjelaskan bahwa al-Ghazali mempelajari berbagai ilmu pengetahuan dari imam Haramain, seperti ilmu fiqh, ilmu kalam, mantiq, retorika dan sebagainya, sehingga dia sanggup bertukar pikiran dengan berbagai aliran. Bahkan dia juga mulai

mengarang buku-buku dalam berbagai cabang pengetahuan tersebut (Zubaidi, tt).

Kehebatan dan kecerdasan al-Ghazali tersebut sangat mengagumkan Imam al-Juwaini yang menjulukinya "*sang laut yang menenggelamkan*", sehingga ia diangkat sebagai asistennya. Keakraban guru dan murid ini dipisahkan oleh wafatnya sang guru pada tahun 478 H/ 1085 M (Sulaiman, 1971).

Di Universitas Nizamiyyah ini al-Ghazali memulai karir akademiknya sebagai seorang dosen, ketika itu ia memasuki usia dua puluh lima tahun. Setelah gurunya meninggal, pengembaraan intelektualnya dilanjutkan ke daerah Mu'askar dan bergabung dengan forum kajian ilmiah yang didirikan perdana menteri Nizam al-Mulk, tempat berkumpulnya para pakar. Di forum kajian ilmiah inilah al-Ghazali mulai menunjukkan kredibilitas keilmuan ketika diundang untuk berdiskusi masalah-masalah actual dalam pemikiran keIslaman pada masanya. Ia membuktikan sebagai seorang ulama besar dan menarik perhatian Nizam al-Mulk, sehingga pada tahun 484 H, al-Ghazali dianugrahi gelar Guru Besar dan menjadi Rektor Universitas Nizamiyyah, Bagdad yang telah didirikan pada tahun 1065 M. Pengangkatan itu terjadi pada tahun 484 H/ Juli 1091 M. jadi, saat menjadi guru besar (professor) al-Ghazali baru berusia 34 tahun (Watt, 1985:1038 dan Syarief, 1995:585).

Selama empat tahun berada di Bagdad, al-Ghazali telah berhasil meniti karir akademiknya hingga mencapai kesuksesan dan mengantarkannya menjadi sosok atau tokoh yang terkenal di seantero Irak. Ringkasnya semua jabatan, pengaruh, kebesaran, popularitas dan kesenangan yang pantas dimiliki sebagai alim besar sudah diraihinya.

Walau demikian besarnya nikmat dan sukses yang telah diraih al-Ghazali, namun semua itu tidak mampu mendatangkan ketenangan dan kebahagiaan bagi jiwanya. Nahkan selama periode Bagdad ia menderita kegoncangan batin akibat sikap keragu-raguannya (Ghazali, tt:31). Menurut W.M. Watt, secara ringkas dalam sejarah kehidupannya, al-Ghazali mengalami dua tahapan krisis; pertama, tahapan krisis intelektual, al-Ghazali dibingungkan oleh pertentangan epistemology antara akal disatu pihak dan pengalaman supra-rasional di pihak lain. Sedangkan krisis kedua,

adalah krisis yang jauh lebih serius dari yang pertama, karena melibatkan suatu keputusan untuk melepaskan satu jenis kehidupan lain yang secara esensial bertentangan dengan yang terdahulu, yakni meninggalkan semua aktifitas keduniawian untuk mengobati keresahan spiritual yang berdampak pada kesehatan emosional dan fisiknya (Lewis, 1985:104). Kegelisahan dan keraguan yang dideritanya berlangsung selama kurang lebih dua bulan. Namun Kemudian sesudah itu, Allah memberi kesembuhan atas penyakit ragu tersebut berkat cahaya-Nya yang dipancarkan ke dalam kalbunya.

Selanjutnya al-Ghazali keluar dari lingkungan Nizamiyyah menuju Makkah dan menunaikan ibadah haji di sana pada tahun 488 H, Kemudian ke Damaskus dan tinggal di sana sambil mengisolir diri untuk beribadat dan berkontemplasi.

Dari Damaskus ia kembali ke Bagdad dan seterusnya kembali ke kampungnya Tus dan mendirikan khanaqah bagi para sufi dan madrasah bagi para penuntut ilmu. Di sinilah beliau menghabiskan hari-harinya dengan berbuat kebajikan seperti mengkhatamkan al-Qur'an, bertemu dengan para sufi dan mengajar murid-muridnya (Ahmad, 1975:27). Kurang lebih setelah masa lima tahun sepulang dari pengembaraan sufinya, pada hari Senin tanggal 14 Jumadil Akhir 595 H. hujjat al-Islam Imam al-Ghazali menghadap kehadiran Allah Swt dipangkuan adiknya, Ahmad al-Ghazali (Sulaiman, 1971:56).

B. Al-Ghazali, Karya dan Pemikirannya.

Al-Ghazali telah memberikan kontribusi yang cukup besar dalam diskursus kajian tafsir al-Qur'an. Ia mempunyai gagasan cerdas dan liberal mengenai bagaimana memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Hal ini bisa ditelusuri melalui beberapa karyanya. al-Ghazali pernah menulis suatu kitab tafsir yang diberi nama *Yaqut al-Ta'wil fi Tafsir al-Tanzil* kurang lebih 40 juz, sayangnya kitab tersebut belum sempat tercetak, masih dalam bentuk manuskrip (Al-Ghazali, 1995). Di samping itu al-Ghazali juga pernah menulis sebuah kitab mengenai studi al-Qur'an, yang dituangkan dalam kitab *Jawahir al-Qur'an*, *Qanun al-Ta'wil* dan satu bab khusus yaitu *Fahm al-Qur'an wa Tafsiruhu bi al-Ra'yi min Ghair Naql* yang terdapat dalam kitab

Ihya' Ulum al-Din. Selain itu meNur ut Suqiyah Musafaah, risalah al-Ghazali yang bertitel Misykat al-Anwar merupakan contoh aplikasi dari pola dan metodologi penafsiran sufistiknya (Mustaqim, 2017 dan Musafaah, 1995).

Al-Qur'an bagi al-Ghazali merupakan pusat kebenaran Islam secara konstitusional. Dalam posisi tersebut, al-Qur'an harus dipandang dan dipahami dari berbagai sisinya, karena dalam pandanagannya penafsiran al-Qur'an memiliki dimensi yang sangat luas. Karena beragamnya tingkatan makna dalam al-Qur'an. Sehingga penafsiran eksoterik (lahiriah) melalui pendekatan tafsir *bi al-riwayah* dan *bi al-ra'yi* dipandang tidak memadai untuk mengungkap makna tersebut (Al-Ghazali, 1995:325) Maka, dibutuhkan pendekatan tafsir esoteris (*ta'wil irfani*) melalui *kasyf* atau intuisi.

Kedua pendekatan tersebut (eksoteris dan esoteris) mestinya tidak perlu saling menyalahkan, namun saling menguatkan dan memperkaya pemaknaan sebab masing-masing mempunyai wilayah yang berbeda-beda. Pendekatan esoteristik diperlukan dalam memahami al-Qur'an, karena ada makna yang tidak dapat dijangkau oleh pendekatan lahir, sementara al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin. Wilayah batin itulah obyek kajian pendekatan tafsir esoteris (Mustaqim, 2017).

Dalam peta sejarah pemikiran Islam, lebih khusus peta Madzahib al-Tafsir, pertikaian politik dan aliran keagamaan pada masa al-Ghazali memicu produktifitas dan kreatifitas penafsiran al-Qur'an yang mengarah kepada upaya untuk mendukung, memback-up dan melegitimasi ideology (kepentingan) mazhabnya masing-masing. Dengan demikian, maka muncullah karya-karya yang bernada subyektifitas golongan, seperti: tafsir fiqhi, tafsir I'tiqadi, tafsir falsafi, tafsir sufi dan tafsir 'ilmi.

Munculnya karya-karya tafsir yang sarat kepentingan subyektifitas golongan tersebut serta implikasi negatifnya terhadap polarisasi dan fanatisme umat, dipandang telah menyimpang dari tujuan al-Qur'an (ruh agama) yang sesungguhnya. Kajian al-Ghazali tentang al-Qur'an merupakan rangkaian pengalaman intelektual dan spiritualnya yang diarahkan oleh sikap kritisnya terhadap pola pemikiran saat itu. Sebagai seorang sinkretik-kreatif yang memiliki kepekaan dan ketajaman pemikiran, ia berusaha melakukan rekontruksi terhadap berbagai pemikiran Islam termasuk wacana

penafsiran al-Qur'an. Oleh karena itu, metode dan pola penafsiran ditinjaunya kembali dan diletakkan secara proposional, sehingga tercipta suatu keharmonisan dalam penafsiran terhadap al-Qur'an. Al-Ghazali adalah salah seorang pemikir terpenting dunia Islam. Meskipun ia hidup sembilan abad yang lalu, hasil pemikirannya masih banyak diwarisi oleh umat Islam. Besarnya pengaruh al-Ghazali di dunia Islam dapat dilihat dari gelar Hujjat al-Islam yang diberikan kepadanya, dan sebutan muslim terbesar sesudah Nabi Muhammad Saw (Watt, 1953 dan Majid, 1994).

Yang menarik dari sejarah hidup al-Ghazali adalah kehausannya terhadap segala pengetahuan serta keinginannya yang kuat untuk mencapai keyakinan dan mencari hakikat kebenaran segala sesuatu. Keistimewaan yang luar biasa inilah yang menjadikan al-Ghazali tergolong seorang pemikir yang produktif dalam berkarya dan sangat luas wawasan intelektualnya.

Menyinggung karya-karya al-Ghazali, dia telah banyak menyusun buku dan risalah dalam berbagai disiplin ilmu, namun hingga sekarang, belum ada kesepakatan yang pasti tentang jumlah karya tulisnya. Di samping itu, muncul juga berbagai tanggapan para intelektual modern, baik yang mempertanyakan maupun yang mengkonsumsi pemikirannya.

Beberapa peneliti, termasuk komentator karya-karya al-Ghazali dan pengkaji Barat, berusaha untuk melacak karya-karya al-Ghazali dan melakukan klasifikasi baik berdasarkan disiplin ilmu maupun berdasarkan kronologi penulisan di antara pengkaji Barat yang berusaha mengklasifikasi karya-karya al-Ghazali adalah sebagai berikut:

Beberapa karyanya seperti yang dicatat oleh Dr. Badawi Tabanah dalam Mukadimah Ihya' 'Ulum al-Din seperti Maqasid al-Falasifah, Tahafut al-Falasifah, Al-Iqtisad fi al-I'tiqad, Al-Munqiz min al-Dalal, Al-Maqsad al-Asna fi Ma'ani Asma'illah al-Husna, Fasl al-Tafriqah Baina al-Islam wa al-Zindiqah, Al-Qistas al-Mustaqim, Al-Mustazhiri, Hujjat al-Haqq, Mufahil al-Hilaf fi Usul al-Din, Al-Muntaha fi 'Ilmi al-Jidal, Al-Madnun buhi 'ala Gairi Ahlihi, Mihaq al-Nazar, Asraru 'Ilmi al-Din, Al-Arba'in fi Usul al-Din, Iljam al-'Awwamfi 'Ilmi al-Kalam, Al-Qaul al-Jamil fi Raddi 'ala Man Gayyar al-Injil, Mi'yar al'Ilmi, Al-Intisar, Isbat al-Nazar (Al-Ghazali, 2022).

Ada juga beberapa kitab fikih dan ushul fikih seperti Al-Basit, Al-Wasit, Al-Wafiz, Khulasah al-Mukhtasar, Al-Mankhul, Syifa' al-'Alil al-Qiyas wa al-Ta'wil, Al-Zari'ah ila Makarim al-Syari'ah (Al-Ghazali, 2022). Adapun dalam kelompok Ilmu Akhlaq dan Tasawuf dikenal beberapa kitab seperti Ihya' 'Ulum al-Din, Mizan al-'Amal, Kimiya' al-Sa'adah, Misykat al-Anwar, Minhaj al-'Abidin, Al-Durrah al-Fakhirah fi Kasyfi 'Ulum al-Akhirah, Al-Anis fi al-Wahdah, Al-Qurabah ila Allah 'Azza wa Jalla, Akhlaq al-Abrar wa Najat al-Asyrar, Bidayah al-Hidayah, Al-Mabadi wa al-Gayah, Talbis al-Iblis, Nasihat al-Muluk, Al-'Ulum al-Ladduniyah, Al-Risalah al-Qudsiyah, Al-Ma'khad, Al-Amali. Terakhir dalam kajian tafsir ada kitab Yaqut al-Ta'wil fi Tafsir al-Tanzil dan Jawahir al-Qur'an (Al-Ghazali, 2022).

C. Tafsir Cahaya dalam Miskatul Anwar.

Misykat al-Anwar ditulis antara 495 H/1101 M dan 505 H/1111 M. di dalam kitab Misykat al-Anwar menunjukkan bahwa ada indikasi ungkapan pandangan-pandangan al-Ghazali yang dinyakini secara rahasia antara dirinya dan Allah, dan tidak pernah menyebutkan kecuali pada kelompok murid-muridnya tertentu. Dalam kitab ini al-Ghazali mengungkapkan apa yang tidak berani diungkapkannya dalam karya-karyanya yang lain. Dalam Misykat al-Anwar al-Ghazali dekat dengan doktrin *wahdat al-wujud*. Ia sampai pada doktrin bahwa tidak ada yang ada sebenarnya dalam wujud kecuali Allah, karena wujud segala sesuatu selain Dia adalah bayangan belaka yang berasal dari Dia. Al-Ghazali menyatakan, "Tidak ada dalam wujud kecuali Allah" dan segala sesuatu adalah binasa kecuali cahayanya. Bagi al-Ghazali *wujud* adalah cahaya dan ketiadaan adalah kegelapan. Yang paling berhak memiliki nama cahaya adalah "sumber" cahaya itu sendiri. "cahaya yang pertama adalah kiasan belaka, dan wujud yang hakiki hanyalah Allah (Ghazali, 1994:54-55).

Misykat al-Anwar , sebuah komentar terhadap ayat cahaya dalam al-Qur'an (Q.S 24: 35) dan terhadap tradisi mengenai 70 selubung, terang dan gelap yang menjadi hijab antara hamba dan Tuhan. Al-Ghazali berbicara mengenai Allah Swt sebagai sumber dan asal-usul segala cahaya serta hubungan-Nya dengan dunia ciptaan yang menerima cahaya-Nya. Cahaya

sejati ialah Dia Yang Berkuasa menciptakan dan memberi perintah, yang membaginya dan yang melestarikan penerangan. Tak seorang pun berhak mengambil bagian kecuali bila Dia berkenan memberikan nama itu pada seorang hamba.

Segala sesuatu yang ada merupakan sudut dari Allah dan setiap barang mempunyai dua sudut, sudut yang diarahkan pada barang itu sendiri dan sudut yang diarahkan pada tuannya. Berkaitan dengan aspek yang pertama maka barang itu Tiada, berkaitan dengan yang kedua yang terarah pada Allah, maka barang itu Ada. Tidak ada sesuatu, kecuali Allah dan serta sudut yang terarah kepada-Nya, segala sesuatu sirna, kecuali Dzat-Nya.

Bagi mereka yang sudah sampai pada maqam ma'rifat keanekaan lenyap sama sekali sambil menenggelamkan diri dalam ke-Esaan-Nya. Mereka terperanjat dan hanya bisa menyebut kekuasaan-Nya Yang Maha Besar dan hanya bisa menyebut Allah, bukan lagi menyebut dirinya atau ke-Akuan-nya. Yang melekat pada dirinya hanyalah Allah, sehingga seolah-olah mereka mabuk, akal budi sudah tak berdaya lagi dan mereka menyebutkan pada dirinya sendiri bahwa, Akulah Kenyataan Tertinggi (*Ana al-Haq*). Bila keadaan mabuk sudah lenyap akal budi berdaya lagi maka mereka menyadari, bahwa penyatuan itu berarti identik, melainkan mirip dengan-Nya.

Al-Ghazali dalam Misykat al-Anwar, berbicara tentang *Mutha'*, "orang yang dipatuhi", yang didefinisikan sebagai kholifah Allah atau pengganti, pengatur yang paling tinggi di semesta alam. Tentu saja kalau menurut al-Qur'an, Muhammad-lah orang yang harus dipatuhi, dan orang boleh menduga bahwa ahli mistik besar itu dalam pikirannya mempunyai padanan *Mutha'* = Muhammad. Hubungan antara Allah dengan *Mutha'*, hamba tetaplah dalam kapasitas hamba yang harus mengabdikan kepada Tuhannya tidak bisa disamakan dengan Allah dan Allah adalah dzat yang tidak bisa disamakan dengan hamba.

Secara singkat Misykat al-Anwar isinya terdiri dari tiga bab, yang diawali dengan muqaddimah. Al-Ghazali memulainya dengan "*basmalah*" sambil berdo'a: "Ya Allah Engkaulah pemberi nikmat maka tambahkanlah keutamaan-Mu."

Setelah itu ia memuji Allah, Tuhan pelimpah cahaya-cahaya, pembuka penglihatan, penyingkap rahasia-rahasia dan penyibak selubung tirai-tirai kegaiban, Kemudian bersholawat kepada Nabi Muhammad cahaya segala cahaya, pemimpin orang-orang yang banyak beramal saleh, kekasih sang penguasa yang maha penguasa yang maha perkasa, pembawa berita gembira dari yang maha pengampun, penyampai ancaman dari yang maha kuasa, penumpas para pengingkar dan pembuka tabir kaum durhaka.

Selanjutnya al-Ghazali mendo'akan saudaranya yang mulia: "Semoga Allah membimbingmu untuk memperoleh kebahagiaan teragung yang sejati, mencalonkanmu untuk bermi'raj menuju puncak persada tertinggi, menyinari pandangan hatimu dengan cahaya tertinggi, menyinari pandangan hatimu dengan cahaya hakekat dan mensucikan *Nur animu* dari segala sesuatu selain yang *haq*. Saudaranya itulah yang telah meminta kepadanya agar menyingkapkan rahasia cahaya-cahaya Illahi dengan disertai pula dengan makna-makna tersembunyi dibalik pengertian *harfiyyah* beberapa ayat al-Qur'an yang ditilawahkan seperti firman Allah (Q.S 24: 35).

Mengapa gerangan Allah Swt membuat perumpamaan dengan Misykat al-Anwar, *az-Zujajah* (kaca), *al-Misbah* (pelita), *al-Zait* (minyak), dan *al-Sajarah* (pohon), demikian sabda Nabi Saw: "Allah memiliki tujuh puluh ribu hijab cahaya dan kegelapan. Kalau hijab ini tersingkap kepada mereka, niscaya keagungan wajah-Nya akan membakar siapa saja yang matanya memandang-Nya."

Keterangan di atas menunjukkan bahwa al-Ghazali menulis Misykat al-Anwar atas permintaan orang lain. Tetapi tidak disebutkan siapa yang memintanya itu. Tapi yang jelas orang yang meminta itu disebut sebagai saudaranya yang mulia.

Selanjutnya al-Ghazali mengatakan bahwa dengan mengajukan permintaan itu berarti anda telah mendaki persada tertinggi yang teramat sukar. Demikian tingginya sehingga puncaknya tidak dapat dijangkau oleh mata pandangan. Dan telah mengetuk pintu terkunci yang hanya dapat terbuka bagi para ilmuwan yang mendalm ilmunya dan kuat pijakannya.

Kemudian dari itu, tidak setiap rahasia boleh diungkapkan dan disiarkan. Tidak setiap hakikat boleh dikemukakan dan diterangkan. Bahkan

"hati orang-orang merdeka adalah kuburan berbagai rahasia" sebagaimana pula pernah dikemukakan oleh seorang arif:

"Mengungkapkan rahasia Ilahi adalah kekufuran." Telah bersabda pula Rasulullah Saw penghulu orang-orang terdahulu dan terkemudian yang menutup ilmu dari yang berhak mengetahuinya sungguh ia telah berbuat aniaya sebesar-besarnya.

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa al-Ghazali ada ilmu yang tidak dapat disebarluaskan kepada masyarakat umum, atau kepada orang yang belum memiliki potensi untuk menerima ilmu itu dapat juga dipahami bahwa untuk mengajarkan suatu ilmu kepada orang lain hendaknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi.

Dan akhirnya al-Ghazali mengakui bahwa apa yang terdapat dalam Misykat al-Anwar hanya merupakan isyarat yang singkat. Sebab untuk mentahqiqkan uraian dalam hal-hal ini membutuhkan pengukuhan berbagai dasarnya dan menguraikan semua pasalnya. Semua itu tidak mungkin terjangkau oleh kesempatan yang dimiliki al-Ghazali pada waktu itu dan tidak terpusat dalam pemikiran dan semangatnya.

Kunci-kunci hati di tangan Allah, ia membukanya bila ia kehendaki-Nya. Dengan demikian hanya tiga bab saja yang sempat diuraikan dalam Misykat al-Anwar.

Ketiga bab tersebut, garis-garis besar isinya adalah sebagai berikut: Pada bab pertama, al-Ghazali membahas hakikat Nur (cahaya) dengan menegaskan bahwa cahaya yang sejati pada hakikatnya hanyalah Allah Swt., sedangkan penyebutan cahaya bagi selain-Nya bersifat majazi. Pembahasan mencakup pengertian *Nur* menurut orang awam, *khawas*, dan *khawās al-khawās*, perbedaan penglihatan inderawi dan penglihatan hati, Al-Qur'an sebagai cahaya bagi akal, hubungan alam syahadah dan alam malakut, serta para nabi sebagai pelita penerang. Pada akhirnya, al-Ghazali menempatkan Allah sebagai wujud yang sebenarnya dan sumber segala cahaya serta hakikat dari segala hakikat.

Pada bab kedua, al-Ghazali menguraikan rahasia *tamtsīl* (permisalan) dalam Al-Qur'an, yaitu bagaimana realitas alam syahadah dapat menjadi simbol atau perumpamaan bagi realitas alam malakut. Pembahasan meliputi

tingkatan cahaya alam malakut, penafsiran mimpi, hubungan manusia dengan citra al-Rahman, berbagai *hadrat* ketuhanan, serta pentingnya pemahaman batin di samping pemahaman lahiriah. Bagian penting bab ini adalah penjelasan tentang tingkatan ruh manusia dan penggunaannya untuk memahami permisalan dalam QS. An-Nur [24]: 35, termasuk simbol cahaya, serta permisalan bagi orang-orang kafir.

Pada bab ketiga, al-Ghazali membahas berbagai bentuk hijab (penghalang) antara Allah dan makhluk-Nya. Hijab tersebut dibedakan menjadi tiga tingkatan, yaitu orang-orang yang terhibab oleh kegelapan murni, mereka yang terhibab oleh cahaya yang masih disertai berbagai kegelapan, dan mereka yang terhibab oleh cahaya-cahaya murni. Pembagian ini menunjukkan bahwa perjalanan menuju pengenalan terhadap Allah tidak hanya terhalang oleh kegelapan atau kebodohan, tetapi pada tingkat tertentu juga dapat terhalang oleh berbagai bentuk cahaya yang belum membawa seseorang kepada penyaksian hakikat Ilahi.

Dalam risalah sufistiknya, *Misykat al-Anwar*, al-Ghazali mengajukan dua pokok pembahasan: pertama, penjelasan tentang rahasia perumpamaan-perumpamaan itu. Kedua, menguraikan tingkatan-tingkatan ruh cahayawi manusia dan derajat cahayannya untuk memahami tamtsil yang terdapat dalam al-Qur'an Surat an-Nur (24): 35, sebagai pemaknaan (*ta'wil*) atas perumpamaan; *al-misykat*, *az-zujajah*, *al-misbah*, *al-zait* dan *al-syajarah*. Menurut al-Ghazali barang siapa yang dapat menyingkap hakikat, niscaya dengan mudah akan mampu menyingkap perumpamaan yang ada dalam al-Qur'an (Ghazali Miskat). Berkenaan dengan ini Ibnu Athaillah berpendapat bahwa Nur yang tersimpan dalam hati datang dari cahaya yang langsung dari khazanah-khazanah keghaiban. Untuk menyingkap rahasia perumpamaan ini, istilah dua alam harus diketahui sebelum menjelaskan tingkatan ruh manusiawi (Labib, MZ, 2001:165).

Namun Ibnu 'Arabi mengingatkan agar tidak seorang pun boleh membuat perumpamaan kecuali mereka yang mengetahui Tuhan, orang yang diajari Tuhan. Mereka adalah para Nabi, para Wali, dan tahapan ini berada di luar tahapan kemampuan rasional (Chittick, 2001:135). Dua alam yang dimaksud disini adalah alam ruhani dan jasmani, bila dilihat dari sisi

eksistansinya. Bisa juga dikatakan sebagai alam akal (*'alam al-'aqli*) dan alam indra (*'alam al-hissi*), bila dilihat dari sisi indera. Demikian juga, bila dilihat dari sudut pandang arah, dua alam ini bisa disebut sebagai alam atas (*'alam al-'uluwi*) dan alam bawah (*'alam al-suflī*) (Ghazali, 1999). Dua alam ini selalu ada hubungan erat. Fungsi alam inderawi hanyalah media pendakian ke alam akal. Sementara fungsi alam akal dalam tataran pendakian spiritual merupakan wahana untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Jika media ini tertutup (tidak dilewati), maka mustahil bagi seseorang untuk menginjakkan kakinya di wilayah *hadlirah al-Qudsy* (ruang kesucian illahi). Padahal memasuki wilayah *hadlirah al-Qudsy* merupakan syarat keberhasilan mendekatkan diri dan sampai kepada Allah Swt (*hadlirah al-Rubbubiyah*) (Ghazali, 1990).

Hal ini sama dengan ungkapan: *'alam syahadah* perumpamaan bagi *alam malakut*. Jika kedua alam ini terdapat kesamaan, maka perumpamaan yang paling tepat untuk *alam syahadah* adalah matahari, bulan dan bintang, sebab benda-benda itu dapat dilihat oleh mata inderawi. Sedangkan perumpamaan bagi alam malakut adalah malakut (*jauhar nurani*) ialah esensi nurani yang mulia dan tinggi. Dari *jauhar nurani* ialah memancar cahaya kepada manusia. Tentu saja manusia yang mendapatkan pancaran cahaya *jauhar nurani* ini, ketika sudah sampai di alam malakut, dan pada saat itu juga, orang-orang yang memiliki esensi nurani (*al-Arbab*) melangkah menuju *Rabb al-Arbab* (Majid, 1994).

Cepat atau lambatnya *al-Arbab* ini sampai ke *Rabb al-Arbab*, tergantung kualitas dari *jauhar nurani* yang dimilikinya. Di atas sudah dikatakan bahwa ada alam syahadah dan alam malakut, maka pengertian yang lebih luas dan dalam, ketika kita sudah sampai pada pemahaman, "Allah adalah cahaya Langit dan Bumi" والأرض السماوات نور الله. Maksud dari "Allah" dalam pandangan Ibnu Sina adalah pada diri-Nya kebaikan, dan ia juga merupakan penyebab untuk semua kebaikan. Sebaliknya Ibnu Sina memahami firman Allah Swt: "Langit dan Bumi" adalah penyebutan untuk keseluruhan yang ada (Majid, 1994).

Untuk bisa memahami ayat cahaya di atas al-Ghazali membagi lima tingkatan cahaya manusia. Al-Ghazali dalam pembagian lima tingkatan

cahaya ini terlepas terpengaruh oleh pembagian akal menurut al-Farabi (Hoesen, 1975:105). Al-Ghazali menyebutkan lima tingkatan ruh manusia sebagai padanan dari perumpamaan tersebut, yakni;

Pertama, *Ruh inderawi*, berfungsi menerima sesuatu yang dikirim pancaindera. Ruh ini merupakan dasar makhluk hidup. Oleh karena itu, "misykat" adalah perumpamaan yang paling tepat untuk ruh yang berada di alam kasat mata (Shihab 1994 dan Majid 1996).

Kedua, *ruh khayali* berfungsi merekam keterangan/informasi yang diberikan pancaindera, kemudian menyimpannya, selanjutnya dikirim ke ruh akal disaat memerlukannya. *Ruh khayali* ini memiliki tiga sifat: ia berasal dari materi alam rendah yang pekat, ia bisa dijernihkan, diperhalus, dan dirapikan; serta obyek-obyeknya memiliki ukuran, bentuk, dan dimensi yang tak terbatas, dan secara pasti dihubungkan dengan subyek dalam jarak tertentu, sehingga dapat menerima pancaran cahaya dan ia berfungsi untuk menghimpun berbagai perumpamaan imajinatif untuk kepentingan ilmu pengetahuan akal, yang bersifat korporal (non spiritual) yang menjadi pengahalang bagi cahaya akal murni, yang memahami kategori tentang arah, kuantitas, dan jarak. Ruh ini dimiliki oleh sebagian binatang dan tidak dimiliki oleh bayi yang baru menyusu. Dari sifat-sifat ruh khayali tersebut, bisa diketahui sebagai tamtsil dari *az-Zujajah* (kaca) (Shihab, 1996 dan Majid, 1994).

Ketiga, *Ruh aqli* berfungsi mencerap pengetahuan-pengetahuan aksiomatis, yang memberikan tentang gagasan-gagasan illahi. Dan dapat menyadap makna-makna di luar indera dan khayal. Ruh ini dimiliki oleh hewan, bayi atau anak-anak kecil. Karena ruh akal ini berfungsi untuk menangkap makna-makna mulia bersifat ilahiah. Untuk itu perumpamaan yang paling tepat bagi ruh ini adalah "pelita" *tamtsil* dari al-Misbah (*al-siraj*)., sebagaimana para nabi disebut sebagai *Siraj al-Munir* (pelita penerang). (Shihab, 1996 dan Majid, 1994)

Keempat, *Ruh Fikri* (ruh pemikiran) berfungsi sebagai akal pada tingkat berfikir argumentasi. Buah dari ruh ini menimbulkan pemikiran-pemikiran dualisme, tesis dan anti tesis, kemudian timbullah sintesis. Kekhasannya dimulai dari satu proposisi, kemudian mencabang menjadi dua, yang

keduanya menjadi empat, dan seterusnya, sampai dengan proses pembagian logis yang amat banyak, akhirnya ia membawa pada kesimpulan-kesimpulan yang pada gilirannya menjadi sumber-sumber penghasil kesimpulan, yang selanjutnya menerima adanya proses kontinuitas (proses yang berkelanjutan), satu demi satu. tamtsil dalam dunia kita yang sesuai dengan subyek ini adalah "*al-syajarah*", dan tentu saja tidak dapat dianalogikan dengan pohon-pohon semacam apapun, kecuali *zaitun*. Alasan analogi ini adalah andalan dari hasil buah *zaitun* itu pada minyaknya, yang merupakan materi bahan bakar yang menghidupkan pelita, dan memiliki kekhasan ini, sebagaimana semua minyak lain, bahwa ia melipatgandakan cahaya. Jika orang-orang memberi sifat "diberkati" secara khusus untuk pohon-pohon yang mempunyai sifat berbuah melambangkan sifat infinit (*azali*) yang absolut sudah sepantasnya menyandang predikat 'diberkati'. Detail penjelasan dari proposisi intelektual murni ini sudah melepaskan dari konsep-konsep tentang: relasi, ruang, dan jarak, proses di dalam tataran ini dilambangkan dengan Pohon (yang menjadi *musyabbah bihi*) yang dilambangkan secara tepat oleh ayat disebut dengan 'tidak berasal dari timur maupun barat'. (Shihab, 1996 dan Majid, 1994)

Kelima, Ruh Suci Kenabian (*al-ruh al-Qudsiyyah al-Nabawiyyah*) adalah ruh yang khusus dimiliki oleh para nabi dan sebagian para wali. berfungsi menerima pengetahuan hakikat yang tak dapat dijangkau oleh *Ruh 'Aqli* dan Ruh Pemikiran, di dalam ruh suci kenabian ini akan terbuka hukum-hukum akhirat, tersingkapnya catata-catatan gaib (*lauh al-mahfudz*) dan pengetahuan-pengetahuan tentang kerajaan langit dan bumi, yang bisa dipastikan akal pemikiran tidak akan meraihnya. Untuk membedakan ruh pemikiran yang memerlukan pengajaran, rangsangan dan motifasi dari luar. Ruh suci kenabian inilah yang digambarkan al-Qur'an; keberadaan minyaknya saja bercahaya, meski tidak disentuh api. Sehingga diantara para nabi ada yang hampir tidak memerlukan bantuan malaikat. Demikian juga diantara para wali ada yang hampir tidak memerlukan bantuan dari para nabi. Dalam al-Qur'an, ruh suci kenabian ini sebagai *tamtsil dari al-zait*. (Shihab, 1996 dan Majid, 1994)

Dengan demikian, jika tingkatan cahaya di atas membentuk suatu sistem, maka tingkatan cahaya inderawi menjadi permulaan bagi cahaya khayali, karena menduduki posisi pertama. Tingkatan cahaya ini terus naik ke atas sampai pada cahaya akal dan pemikiran. Sebagaimana perumpamaan pelita itu berada di dalam kaca dan kaca itu berada di dalam misykat. Cahaya-cahaya ini dari satu tingkat ke tingkat yang lebih tinggi hingga pada tingkatan cahaya suci kenabian, dimana cahaya yang satu berada diatas cahaya yang lainnya. Tingkatan cahaya-cahaya ini diilustrasikan oleh al-Qur'an sebagai "cahaya di atas cahaya" نور على نور dari seluruh tingkatan cahaya di atas membuktikan bahwa "Allah adalah cahaya langit dan bumi," sebagai sumber seluruh cahaya والأرض السماوات نور الله dan "Allah hanya memberikan cahaya kepada manusia yang telah dikehendaki-Nya." (Shihab,1996 dan Majid, 1994)

Dengan demikian jelaslah bahwa Misykat al-Anwar adalah kajian tentang hubungan yang amat sangat dekat antara Allah dan manusia yang itu semua dicapai dari proses yang sangat panjang yang membutuhkan ketekunan dan kesabaran yang tinggi dan juga menunjukkan perwujudan dai Ihsan setelah melalui Islam dan iman. Kitab Misykat al-Anwar yang ditulis al-Ghazali di akhir-akhir hayatnya adalah kelanjutan dari kitab Ihya' 'Ulum ad-Din yang membagi tingkatan seorang salik di dalam meraih ma'rifat kepada Allah. Yaitu dari segi syari'at yang membahas persoalan ibadah dan aqidah, selanjutnya yang kedua adalah muamalah, hubungan manusia secara vertical dan horizontal dan yang terakhir al-Ghazali membahas tentang tasawuf. Sedangkan Misykat al-Anwar adalah pengalaman dari seorang salik di dalam beribadah yang itu semua termuat di dalam kitab Misykat al-Anwar yang merupakan pelengkap dari tasawuf al-Ghazali. (Shihab,1996 dan Majid, 1994)

Kesimpulan

Kajian ini menunjukkan bahwa kata *nur* dalam Al-Qur'an tidak terbatas pada makna fisik, tetapi juga berfungsi sebagai tamtsil yang menghubungkan alam inderawi dengan realitas ruhani. Dalam Misykat al-Anwar, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa Allah adalah Cahaya Hakiki (*an-*

Nur al-Haqq), sedangkan cahaya selain-Nya bersifat metaforis. Penafsirannya bertumpu pada keyakinan bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin. Karena itu, pendekatan riwayat dan nalar perlu dilengkapi dengan *ta'wil irfani* yang bersumber dari *kasyf* atau intuisi spiritual.

Al-Ghazali memetakan simbol cahaya dalam QS. An-Nur [24]: 35 ke dalam lima tingkatan daya ruhani manusia, mulai dari ruh inderawi hingga ruh suci kenabian, yang berpuncak pada konsep *nur 'ala nur* (cahaya di atas cahaya). Pemetaan ini menyatukan dimensi ontologis, kosmologis, dan psikologis: Allah sebagai sumber cahaya, alam sebagai manifestasi tanda-tanda-Nya, dan jiwa sebagai penerima cahaya secara bertingkat. Meskipun pemikirannya memiliki kedekatan dengan *wahdat al-wujud*, al-Ghazali tetap membedakan hakikat hamba dan Tuhan; pengalaman musyahadah tidak berarti keduanya identik.

Daftar Pustaka

- Ahmad, N. (2017). Reading Metaphor of God in the Qur'an (al-Nūr [24]: 36) from Paul Ricoeur's Theory of Metaphor. *Ulumuna*, 21(2), 211-227. DOI: <https://doi.org/10.20414/ujis.v21i2.279>
- Ahmad, Z. A. (1975). *Riwayat hidup al-Ghazali*. Bulan Bintang.
- Al-Ghazali. (1952). *Al-Munqidh min al-dalal*. Mathba'ah Muhammad Ali Sabih wa Auladah.
- Al-Ghazali. (1975). *Ihya' 'ulum al-din* (Juz 8). Dar al-Fikr.
- Al-Ghazali. (1986). *Misykat al-anwar*. Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Al-Ghazali. (1995a). *Ihya' 'ulum ad-din* (Vol. 1). Dar al-Fikr.
- Al-Ghazali. (1995b). *Jawahir al-Qur'an* (M. L. Hakim, Penerj.). Risalah Gusti.
- Al-Ghazali. (2002). *Tafsir ayat cahaya dan telaah kritis pakar* (H. Abrori & M. Abadi, Penerj.). Pustaka Progresif.
- Al-Ghazali. (t.t.). *Al-Munqidh min al-dalal*. Dar al-Sya'biyah.
- Al-Qaththan, M. K. (t.t.). *Mabahis fi 'ulum al-Qur'an*. Mansyurat al-'Asr al-Hadits.
- Al-Qurthubi. (2003). *Al-Jami' li ahkam al-Qur'an* (Juz 12). Dar al-Fikr.

- Al-Raghib al-Asfahani. (t.t.). *Mu'jam mufradat li alfaz al-Qur'an*. Dar al-Fikr.
- Al-Subki, T. al-D. (t.t.). *Tabaqat al-Syafi'iyah al-kubra* (Vol. 4). Dar al-Ma'rifah.
- Chittick, W. C. (2001). *Dunia imajinal Ibnu 'Arabi*. Risalah Gusti.
- Dunya, S. (1971). *Al-Haqiqat fi nazr al-Ghazali*. Dar al-Ma'arif.
- Fuad Abdul Baqi, M. (1945). *Al-Mu'jam al-mufahras li alfazh al-Qur'an al-karim*. Dar al-Hadits.
- Gibb, H. A. R., & Kramers, J. H. (1974). *Shorter encyclopaedia of Islam*. E. J. Brill.
- Hoesen, O. A. (1975). *Filsafat Islam*. Bulan Bintang.
- Humaidi, H., & Rahman, Y. (2023). Light in the Qur'an: Ibn Sina's psycho-philosophical interpretation on the Surah Al-Nūr [24: 35]. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 19(1), 1-18. DOI: <https://doi.org/10.18196/afkaruna.v19i1.16381>
- Ibn al-Atsir. (1997). *An-Nihayah fi gharib al-hadith wa al-atsar* (Vol. 5). Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibn Faris, A. al-H. A. (t.t.). *Mu'jam maqayis al-lughah* (Vol. 5). Dar al-Fikr.
- Ibn Khallikan, A. S. A. (t.t.). *Wafayat al-a'yan wa anba' abna' al-zaman* (Vol. 4). Dar al-Saqafah.
- Ibn Manzur. (1994). *Lisan al-'Arab* (Vol. 5). Dar al-Fikr.
- Ibn Manzur. (t.t.). *Lisan al-'Arab* (Juz 5). Dar al-Ma'arif.
- Kartanegara, M. (2006). Tafsir Sufistik tentang Cahaya, Studi atas Kitab Misyka> t al-Anwa> r karya al-Ghazali. *dalam Jurnal Studi al-Qur'an*, 1(1).
- Kauma, F. (2000). *Tamtsil al-Qur'an: Memahami pesan-pesan moral dalam ayat-ayat tamtsil*. Mitra Pustaka.
- Kementerian Agama RI. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Labib MZ. (2001). *Samudera ma'rifat syarah al-Hikam Ibnu Atho'*. Tiga Dua.
- Ma'arif, A. S. (1995). *Membumikan Islam*. Pustaka Pelajar.
- Madjid, N. (1994). *Khazanah intelektual Islam*. Bulan Bintang.

- Madjid, N. (1997). *Islam agama peradaban*. Paramadina.
- Ma'luf, L. (1994). *Al-Munjid fi al-lugah*. Dar al-Masyriq.
- Musafa'ah, S. (1995). *Jawahir al-Qur'an al-Ghazali: Upaya penafsiran komprehensif terhadap al-Qur'an* [Tesis magister, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta].
- Mustaqim, A. (2017). Kisah Al-Qur'an: Hakekat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya. *Ulumuna*, 15(2), 265-290.
<https://doi.org/10.20414/ujis.v15i2.199>
- Nasr, S. H. (Ed.). (2015). *The study Quran: A new translation and commentary*. HarperOne.
- Nasution, H. (1973). *Falsafah dan mistisisme dalam Islam*. Bulan Bintang.
- Othman, A. I. (1987). *Manusia menurut al-Ghazali* (J. Smit, dkk., Penerj.). Pustaka.
- Rahman, F. (1987). *Al-Qur'an dalam berbagai disiplin ilmu*. LP3SI.
- Sahabuddin. (2002). *Nur Muhammad: Pintu menuju Tuhan (Telaah atas pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani)*. Yayasan al-Ahkam.
- Schuon, F. (t.t.). *Light on the ancient worlds*. Diakses 14 Agustus 2025, dari <http://www.frithjofschuon.info/uploads/pdfs/articles/79.pdf>
- Sheikh, M. S. (1995). *Al-Ghazali: Metaphysics*. Dalam M. M. Sharif (Ed.), *A history of Muslim philosophy* (Vol. 1). Low Price Publications.
- Shihab, M. Q. (1996). *Wawasan al-Qur'an*. Mizan.
- Shihab, M. Q. (2012). *Tafsir al-Mishbah: Pesan, kesan dan keserasian al-Qur'an* (Cet. 5). Lentera Hati.
- Tabanah, B. (t.t.). *Muqaddimah Ihya' ulum al-din* (Vol. 1). Dar al-Fikr.
- Watt, W. M. (1953). *The faith and practice of al-Ghazali*. George Allen and Unwin.
- Watt, W. M. (1963). *Muslim intellectual: A study of al-Ghazali*. Edinburgh University Press.
- Watt, W. M. (1985). *Al-Ghazali*. Dalam B. Lewis dkk. (Ed.), *The encyclopaedia of Islam* (New ed., Vol. 2). E. J. Brill.
- Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an. (2011). *Al-Qur'an dan terjemahnya: Edisi ilmu pengetahuan*. Mizan Bunaya Kreativa.

Yazdi, M. H. (2003). *Epistemologi iluminasionis dalam filsafat Islam: Menghadirkan cahaya Tuhan*. Mizan.