

AL-GHAZĀLĪ: MENDAMAIKAN SYARĪ'AH DAN TASAWWUF

Mubaidi Sulaeman*
abid3011@gmail.com

Abstract

This article describes al-Ghazālī's thoughts about Sufism which became a synthesis of philosophical considered extreme tasawwuf and literal and rigid Islamic jurisprudence. This paper argued that Al-Ghazālī attempted to mediate the situation of religion among Muslims who messed up because of tasawwuf deviating from the principal teachings of Islam and Islamic jurisprudence and being used by the authorities as a measure to punish the Sufis categorically without considering the truth of their teachings. In his *Iḥyā' Ulūmudīn*, al-Ghazālī leans to his biggest thoughts about Sunni's Sufism. It teaches theology such as *tawḥīd*, *makhāfah*, *maḥabbah* and *ma'rifah*, from which the concepts of *tawbah*, *ṣabr*, *tawakkal*, *zuḥūd* and *riḍa* came from. This article found that al-Ghazālī's sufism is closer to practical tasawwuf, which is built upon the Qur'ān and the Ḥadīth. al-Ghazālī also wrote his personal experience in his masterpiece.

Keywords: Tasawwuf, Islamic Jurisprudence, al-Ghazālī

Abstrak

Tulisan ini hendak membahas pemikiran al-Ghazālī yang berhasil mendamaikan dua poros pemikiran yang dianggap saling bertentangan pada zamannya, yaitu nalar hukum fikih yang dianggap kaku dan sudah mapan dengan pemikiran tasawwuf yang dianggap terlalu fleksibel dalam menganjarkan agama Islam. Karyanya yang paling gemilang di bidang tasawwuf yang menjadi pedoman tasawwuf Sunni adalah *Iḥyā' Ulum al-Dīn*. Dalam *Iḥyā' Ulum al-Dīn*, ditemukan beberapa doktrin tasawwuf pokok al-Ghazālī, yaitu *tawḥīd*, *makhāfah*, *maḥabbah* dan *ma'rifah*. Dari ajaran-ajaran pokok ini lahir konsep *tawbah*, *shabr*, *tawakkal*, *zuḥūd* dan *riḍā*. Penelitian ini menemukan bahwa corak tasawwufnya lebih dekat kepada tasawwuf amali ketimbang tasawwuf falsafi. Tak hanya bersandar kepada al-Qur'ān dan Ḥadīth yang menjadi ciri kuat tasawwuf al-Ghazālī juga menuliskan pengalaman spiritual individualnya.

Kata Kunci: Tasawwuf, Hukum Syari'ah, al-Ghazālī

Pendahuluan

Imam al-Ghazālī (Abū Ḥāmid al-Ghazālī) sangat populer di lingkungan umat Islam. Rasanya amat jarang pelajar muslim yang tak mengenal tokoh ini. Ia bahkan menempati kedudukan istimewa di hadapan umat Islam.¹ Sejumlah kitab karya al-Ghazālī menjadi obyek kajian di berbagai lembaga pendidikan Islam, mulai dari pesantren hingga perguruan tinggi Islam, baik di dalam maupun luar negeri. Hampir semua pondok pesantren di Indonesia terutama di Jawa dan Madura mengajarkan kitab-kitab tasawwuf karya al-Ghazālī seperti *Bidāyah al-Hidāyah*, *Minḥāj al-Ābidīn*, hingga kitab *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*.

Sebagaimana umumnya para sufi lain, al-Ghazālī (1058-1111 M) meletakkan tasawwuf tetap dalam koridor syariat.² Baginya, tasawwuf tak boleh dipisahkan dari syariat. Namun, syariat yang dijalankan al-Ghazālī bukan syariat yang bersifat legal formal semata, melainkan

²Sufisme atau dalam agama-agama yang lain sering dikenal sebagai mistisisme, bukanlah gejala yang gaib dan paranormal, tetapi manifestasi dari kesatuan dengan atau dalam atau dari sesuatu yang mengatasi jati diri empiris, untuk menjadikan kesatuan ini dialami sebagai identitas total atau persekutuan yang mesra. Penandaan pengalaman ini secara umum dalam setiap agama adalah hilangnya rasa kesadaran akan ego (sifat kemanusiaan) dalam suatu keseluruhan yang lebih besar (melebur kepada sifat ilahiyah). Dari sini pengalaman keagamaan yang disebut mistisisme dapat dibagi menjadi tiga yaitu, ekstasis, enstasis dan teistis. Ruslani ed., *Wacana Spiritualitas: Timur dan Barat* (Yogyakarta: Qalam, 2000), hlm. 13; lihat juga, Mariasuai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Terj. Anggota IKAPI, (Yogyakarta: Kanisius, 1973), hlm. 287.

* Universitas Islam Balitar, Blitar

¹ Abd al-Rahmān Badawi, *Mu'allāfat al-Ghazālī*, (Kuwait: Wakalah al-Maṭbu'āt, 1977), hlm. 9.

syariat yang penuh dengan spirit moral dan etika. Syariat adalah wadahnya, sedangkan tasawuf adalah isinya.³ Dalam konteks itu, al-Ghazālī melakukan interpretasi esoterik terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Inilah salah satu jasa intelektual al-Ghazālī yang dicatat sejumlah akademisi muslim kontemporer. Al-Ghazālī adalah tokoh Islam yang bisa memadukan antara fikih yang bergerak di wilayah eksoterik dan tasawuf yang berjuang di domain esoterik. Dengan kehadiran al-Ghazālī, polemik panjang antara ahli fikih dan ahli tasawuf saat itu bisa diminimalkan, kalau tidak bisa diakhiri sama sekali. Bahkan, tak hanya durasi ketegangan antara fuqaha dan ulama sufi yang bisa dikurangi, melainkan juga volume penyerangan dan penghukuman mati terhadap para sufi pada zaman al-Ghazālī bisa terus ditekan.⁴

Karya-karya al-Ghazālī menyebar di seluruh dunia Islam, terutama Islam Sunni. Tak hanya di kawasan Timur Tengah seperti di Mesir, Maroko, melainkan juga di Asia tenggara.⁵ Fazlur Rahman berkata bahwa pengaruh al-Ghazālī tak terkirakan. Baginya, al-Ghazālī tak hanya membangun kembali Islam ortodoks dengan menjadikan tasawuf sebagai bagian integralnya, ia merupakan pembaharu besar tasawuf yang berhasil membersihkannya dari anasir yang tak islami.

³Sholihin, *Penyucian Jiwa dalam Perspektif Tasawuf Al-Ghazālī*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 161.

⁴Sebelum al-Ghazālī, tak sedikit ulama sufi yang dibunuh. Yang paling fenomenal di antaranya, 1). hukuman mati yang menimpa Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H./859 M.) oleh Abdullah ibn Abd al-Ḥakam, seorang ulama fikih bermadzhab Maliki di Mesir. Lihat Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *Ābaqā*, Jilid I (Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah Muhammad Ali, tt.), hlm. 60. 2). Al-Ḥusayn ibn Maṣṣūr yang dihukum mati pada 309 H, setelah sebelumnya dikeluarkan fatwa tentang sesatnya al-Ḥallāj oleh seorang hakim bermadzhab Maliki bernama Abū 'Amr. Selanjutnya, kurang lebih satu abad dari kematian Al-Ghazālī, hukuman mati terhadap para sufi kembali terjadi. Korbannya di antaranya adalah 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī (w.525H./1131 M.) dan Suhrawardi al-Maqtūl (w. 587 H./1191 M.). Dua tokoh ini dianggap mengembangkan ajaran yang menyimpang dari al-Qur'an dan Hadis.

⁵Azyumardi Azra memasukkan Abd Shamad al-Palimbani sebagai penerjemah buku-buku keislaman paling menonjol di antara para ulama Melayu-Indonesia. Menurut Azra, popularitas tasawuf al-Ghazālī yang begitu luas di Nusantara tak terlepas dari upaya al-Palimbani. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 271.

Melalui pengaruhnya, tasawuf mendapatkan pengakuan melalui konsensus umat Islam.

Popularitas al-Ghazālī tak hanya berlangsung di kalangan muslim, melainkan juga nonmuslim. Noktah-noktah pemikiran al-Ghazālī, misalnya, menjelma dalam karya-karya filsuf Yahudi bernama Mūsā ibn Maymūn (Moses the Maimonides).⁶ Menariknya, Maimonides menulis buku dalam bahasa Arab dengan judul yang sama dengan buku karya al-Ghazālī, yaitu *al-Munqid Min al-Dalāl*.⁷ Tidak hanya dalam Yahudi, pemikiran al-Ghazālī juga memengaruhi para pemikir Kristen abad pertengahan seperti Bonaventura. Bahkan, mistisisme al-Ghazālī ikut memengaruhi mistisisme Kristen Katolik Ordo Fransiscan, sebuah ordo yang karena menyerap ilmu-ilmu keislaman, memiliki orientasi yang lebih ilmiah dibanding ordo-ordo lain, seperti terungkap dalam novel Umberto Eco yang berjudul *The Name of the Rose*.⁸

Namun, di antara puluhan bahkan ratusan karya al-Ghazālī, tampaknya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* yang memiliki pengaruh cukup kuat di dunia Islam. Kitab ini seperti ensiklopedi yang merangkum isu-isu pokok di dalam ilmu tasawuf yang diramu dengan syariat dan fikih Islam. Terdiri dari empat jilid dengan empat pokok bahasan, yaitu tentang ibadah, tentang adat-muamalah, tentang hal-hal yang membawa petaka bagi dan manusia tentang hal-hal yang menyelamatkan manusia. Masing-masing dirinci dalam sepuluh kitab dengan puluhan bab dan *bayān* untuk setiap kitabnya.⁹

Artikel ini membahas tasawuf al-Ghazālī yang mencoba mesintesisakan pemikiran-pemikiran sufi yang ekstrem dan pemikiran-pemikiran *fuqahā* yang literal. Al-Ghazālī mencoba untuk mempertemukan konsep agama yang

⁶Pernyataan ini diperkuat oleh G.C. Anawati, pakar bidang pemikiran Islam dari Kairo dengan pernyataan bahwa sampai saat sekarang (akhir abad ke-20 M), kitab *Iḥyā' 'Ulūm Ad-Dīn* masih dikaji di Kairo, Fes, Damaskus, baik di masjid-masjid universitas maupun di kalangan masyarakat umum. Lihat Sholihin, *Penyucian Jiwa*., hlm. 12.

⁷Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 90.

⁸Madjid, *Kaki Langit*., hlm. 92.

⁹Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), hlm. 202.

esoteris dan eksoteris, jadi agama bukan hanya tentang ritualis saja, sebagaimana pemahaman para kaum sufi, tetapi agama juga memiliki konsekuensi syar'iyah yang harus ditaati.

Biografi al-Ghazālī

Nama lengkap al-Ghazālī adalah Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭaws Aḥmad al-Ṭūsī al-Ghazālī. Ia lahir tahun 1058 M/450 H di Ghazālāh, desa dekat Ṭūs (sebuah kota kecil di Iran), suatu daerah yang pada masa itu dikenal sebagai salah satu pusat ilmu pengetahuan.¹⁰ Dari kota ini lahir sejumlah penyair dan ulama besar, seperti Firdawsi, Umar Kayam, Abū Yazīd al-Buṣṭāmī dan Husayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj. Ayah al-Ghazālī adalah seorang ulama. Namun, sayang ayahnya terlalu cepat dipanggil Allah. al-Ghazālī ditinggal ayahnya ketika ia masih kecil.¹¹ Sebelum wafat, ayahnya telah menitipkan al-Ghazālī kepada salah seorang temannya yang dikenal sebagai sufi hingga berumur 15 tahun. Usai belajar pada teman ayahnya itu, al-Ghazālī belajar ilmu fikih kepada Abū Hāmid Aḥmad ibn Muḥammad al-Radhkānī. Pada 465 H., al-Ghazālī berangkat ke Jurjan Mazandaran untuk belajar kepada Imam Abī Naṣr al-Ismā'īlī. Pada waktu di Jurjan ini, al-Ghazālī menulis buku pertamanya *Ta'liqāt fi Furū' al-Maḥāb*.¹²

Tahun 470 H. /1077-8 M., ketika berumur 19 tahun, al-Ghazālī berangkat ke Nishapur untuk belajar di al-Nizāmiyyah. Di sekolah ini, ia belajar fikih, teologi, logika, filsafat Ibnu Sina pada Abū al-Ma'ālī al-Juwayni Imam al-Haramayn (1085 M). Saat berusia 20 tahun, al-Ghazālī telah menulis buku dalam bidang ushul fikih, yaitu *al-Mankhūl fi Uṣūl Fiqh*. Al-

¹⁰Margareth Smith, *Pemikiran dan doktrin al-Ghazālī*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hlm. 37.

¹¹Ayah al-Ghazālī adalah seorang yang wara' yang menafkahi keluarganya dari usaha tangannya sendiri. Pekerjaannya sebagai pemintal dan penjual wol. Di waktu senggang, menurut cerita, ia selalu mendatangi tokoh agama dan ahli fikih di berbagai majelis dan khalawat mereka untuk mendengar nasihat-nasihatnya. Tampaknya sifat dan pribadi ayah al-Ghazālī tidak banyak ditulis oleh orang-orang, kecuali pengabdian yang mengagumkan terhadap tokoh agama dan ilmu pengetahuan. Dedi Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf Al-Ghazālī: Perpaduan antara Syari'at dan Hakikat*, (Bandung : Pustaka Setia, 2008), hlm. 22.

¹² Smith, *Pemikiran dan doktrin al-Ghazālī*, hlm. 33.

Juwayni sangat membanggakan al-Ghazālī. Ia kerap menugaskan al-Ghazālī untuk memimpin diskusi-diskusi ilmiah. Setelah al-Juwayni meninggal dunia (478 H./1085), al-Ghazālī belajar tasawuf pada Abū 'Ali al-Faḍl ibn Muḥammad ibn 'Ali al-Farmaḍī al-Ṭūsī (w. 1084), salah seorang murid Imam al-Qushayri, penulis kitab *al-Risālah al-Qusayriyyah*. Dari al-Farmaḍī, al-Ghazālī banyak belajar kesufian hingga al-Farmaḍī meninggal dunia di Ṭūs pada 477 H./1084 M.¹³

Namun ilmu yang dimiliki dari Thus tidak mencukupi, maka al-Ghazālī pindah ke Naisabur, di mana ia belajar ilmu tentang mazhab-mazhab fikih, Ilmu Kalam, Ilmu Ushul, Filsafat, Logika dan ilmu agama lainnya kepada imam Al-Harāmāyīn Abu Al Mā'ālī Al- Jūwayni, seorang tokoh teologi Ashā'ariyah paling terkenal di masanya dan profesor terkenal di sekolah tinggi di Nizāmiyyah di Naisābut.

Setelah Al-Harāmāyīn wafat dia pindah ke Mu'aka untuk menghadiri pertemuan atau majelis yang diadakan oleh Nizāmūl Mūluk, Perdana Daulah Bani Saljuk. Di majelis tersebut banyak berkumpul tokoh-tokoh ulama dan dia dapat melebihi kemampuan lawan-lawannya dalam berdiskusi. Ia pun diberi kepercayaan mengelola Nizāmūl Mūluk. Kemudian al-Ghazālī pergi ke Baghdad dan mengajar di sana sehingga namanya terkenal. Di samping mengajar, ia juga menulis buku-buku. Di Baghdad inilah al-Ghazālī mendapat pangkat, jabatan, kehormatan dan kekayaan, sampai-sampai ia diundang oleh khalifah Abbasiyah, Khalifah Al-Muqtādi Bin Amīrillah. Selain mengajar di Perguruan Nizāmiyyah ia juga aktif menyelenggarakan perdebatan-perdebatan terhadap berbagai paham.¹⁴

Kedalaman ilmunya itulah yang mengantarkan al-Ghazālī menempati kedudukan puncak di Universitas Nizāmiyyah. Di perguruan tinggi itu, al-Ghazālī tak hanya mengajar melainkan juga ditunjuk sebagai rektor dalam usia 34 tahun. Selama empat tahun lamanya (1091 M.-1095 M.), al-Ghazālī menjabat rektor

¹³ Supriadi, *Fiqh Bernuansa*, hlm. 24.

¹⁴ Wahyu Murtiningsih, *Biografi Para Ilmuwan Muslim*, (Yogyakarta: PT. Pustaka Insan Madani, 2008), hlm. 126.

al-Nizāmiyyah di Baghdad.¹⁵ Namun, selama menjadi rektor, al-Ghazālī merasa ada yang salah dari pemerolehan jabatan dan karier intelektualnya. Ia ingin segera meninggalkan Baghdad dan berhenti sebagai rektor. Pada tahun 488 H./1095 M, al-Ghazālī menderita suatu penyakit yang menyebabkan aktivitas mengajarnya terganggu. Ada yang berkata bahwa penyakit itu muncul akibat keraguan al-Ghazālī, apakah ia akan tetap melanjutkan karier sebagai rektor atau berhenti lalu pulang ke kampung halaman.¹⁶

Kebimbangannya ini dituturkan al-Ghazālī dalam kitabnya, *al-Munqidh min Dalāl*. Tak terlalu lama dari itu, al-Ghazālī pun meninggalkan Baghdad. Dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ia menegaskan bahwa dirinya takut masuk neraka jika terus menerus hidup dalam lingkungan kerja yang tak bermoral. Ia khawatir dirinya akan terseret dalam perbuatan tercela seperti korupsi yang marak di kalangan para ulama istana saat itu.¹⁷ Bagi al-Ghazālī, kenikmatan dunia dengan segala tipu dayanya adalah musuh Allah SWT. Dalam kitab ini, ia menjelaskan bahwa karya intelektual yang telah dihasilkannya tak menjadi jembatan untuk mengantarkan dirinya untuk berada dekat di sisi Allah SWT. Ia berkata bahwa tendensi duniawi seperti kedudukan dan popularitas adalah motif dominan di balik penulisan karya-karya itu.¹⁸

Dengan alasan etis moral itu, al-Ghazālī keluar dari Baghdad menuju Damaskus Suria, selama dua tahun. Waktu di Damaskus ini, ia menghabiskan banyak waktunya dengan bersemedi di menara Masjid Umayyah yang belakangan dikenal dengan Menara al-Ghazālī. Sambil menjalani hidup asketik dan pelaksanaan ritual peribadatan, al-Ghazālī mulai menulis kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.¹⁹

¹⁵Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gramedia Pratama, 2001), hlm. 129.

¹⁶Murtiningsih, *Biografi*, hlm. 127.

¹⁷ al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, tt), hlm. 226.

¹⁸al-Ghazālī, *al-Munqidh min Dalāl*, (Kairo: tp, tt), hlm. 20-21.

¹⁹Nasution, *Filsafat Islam*, hlm. 130.

Dari Damaskus, ia terus mengembara menelusuri berbagai negara, seperti Jerusalem, Hebron, Mesir (Kairo dan Alexandria), Madinah, Mekah, kembali ke Baghdad sebentar di bulan Juni 1097, sebelum akhirnya ia pulang ke kampung halamannya, Tūs. Setelah berbulan-bulan berada di Makah dan Madinah, ia memilih kembali ke tanah kelahirannya.²⁰ Tentang kepulangannya ini, al-Ghazālī dalam kitab *al-Munqidh min Dalāl* menyatakan, “Dari pengembaraan panjang ini, aku pulang ke rumah, karena panggilan anak-anak dan keperluan keluarga lainnya. Ketika di rumah, aku berusaha untuk dan membersihkan hati. Berbagai peristiwa, urusan keluarga, dan keperluan hidup, memengaruhi tujuan dan mengganggu kejernihan. Hanya sesekali aku bisa mendapat kesempatan sempurna. Aku tidak putus asa dan terus berjalan. Demikian, sampai berlangsung sekitar sepuluh tahun.”²¹ Selama berada di kampung halamannya ini, al-Ghazālī melanjutkan menulis kitab sekaligus mengajarkan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.²²

Ia berdakwah menyampaikan hasil yang diperolehnya dalam mencari kebenaran. Al-Ghazālī menyeru agar orang bertaubat dan mendorong mereka meninggalkan hidup keduniawian. Baginya, semua perjalanan spiritual manusia yang terjerembab dalam dosa mesti dimulai dari sebuah penyesalan dan pertobatan. Al-Ghazālī juga menyeru agar orang beriman kembali pada kehidupan sederhana.²³

Al-Ghazālī menganjurkan mereka agar bersiap melakukan pengembaraan guna gapai kehidupan akhirat, mencari hidayah dari orang-orang yang telah mencapai makrifat dan pencerahan dari Tuhan. Di tanah kelahirannya ini, al-Ghazālī membangun Khaniqah bagi para sufi dan madrasah bagi mereka yang hendak belajar agama. Di Khaniqah dan madrasah ini, al-Ghazālī menenggelamkan seluruh aktivitas kesehariannya dengan membaca al-Qur'an, mengajar, berpuasa, shalat tahajud,

²⁰Murtiningsih, *Biografi Para Ilmuwan Muslim*, hlm. 126.

²¹Al-Ghazālī, *al-Munqidh min Dalāl*, hlm. 8.

²²Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 27.

²³Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 38.

dan berpuasa hingga meninggal dunia. Beberapa tahun sebelum meninggal, al-Ghazālī seperti melakukan konversi intelektual dari rasionalisme ke sufisme.²⁴

al-Ghazālī meninggal pada waktu Subuh hari Senin, 14 Jumadi al-Thāni 505 H. bertepatan dengan tanggal 18 Desember 1111 M, dalam usia 53 tahun. Menurut Ibn al-‘Imād, ia meninggal di usia 55 tahun. Al-Ghazālī dimakamkan di luar Thabaran, dekat makam seorang penyair terkenal, Firdawsi.²⁵ Saat kematiannya, saudara al-Ghazālī bernama Aḥmad bercerita bahwa suatu waktu al-Ghazālī berwudhu` dan berdo'a, dan kemudian berkata "bawakan kain kafanku", kemudian ia mengambil dan menciumnya, dan meletakkannya di hadapan mukanya seraya berkata, "dengan senang hati saya memasuki Kehadirat Kerajaan". Kemudian ia meluruskan kakinya dan berlalu menemui sang Khalik.²⁶

Sinergi Tasawuf dan Syariah

al-Ghazālī, menurut Simuh, adalah ulama besar yang sanggup menyusun kompromi antara syariah dan hakikat atau tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan ahli hukum lebih-lebih kalangan sufi. al-Ghazālī mengikat tasawuf dengan dalil-dalil wahyu baik dari al-Qur'an maupun Hadits Nabi. Al-Ghazālī memandang bahwa tasawuf dan hukum harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual sehingga terjadi pertautan yang erat.²⁷ Fungsi hukum yang bersifat publik adalah mengatur hubungan antara manusia. Fungsi spiritual adalah mendisiplinkan seorang fakih, menyucikan jiwanya dari instink dan kecenderungan liar sehingga mempersiapkan jiwa menuju sesuatu pencerahan yang lebih tinggi. Ketika jiwa sudah digosok. Ia akan menyingkapkan diri bagi iluminasi suci. Seperti sebuah cermin yang sudah digosok, dengan demikian pembaharuan fiqh-sufistik

terletak pada tekanan "hati" seseorang atau jati diri bagian dalamnya.²⁸

Rentang sejarah panjang hubungan tasawuf dan fikih berujung pada satu sintesis yang manis bahwa hubungan keduanya tidak bisa dipisahkan satu sama lain, bagaikan mata keping uang logam yang berjalin kelindan. Usaha yang tak mengenal lelah dan panjang al-Ghazālī merupakan solusi yang komprehensif dalam menata fikih di masa depan, yakni fikih yang tidak hanya mengandalkan sifat lahiriah, melainkan melibatkan juga sifat batiniah dari setiap cabang ilmu termasuk fikih yang dapat digali dan dipadukan. Usaha keras al-Ghazālī yang tidak bisa dinilai harganya, kecuali menyambut pikiran tersebut dalam bentuk melaksanakan fikih-sufistik dalam realitas kehidupan.²⁹

Dalam kitabnya *Al-Munqīdz min al-Dhalāl*, sebagaimana dikutip Amin Abdullah, al-Ghazālī menjelaskan bahwa ia telah mempelajari ajaran-ajaran tasawuf yang ditulis oleh Abu Thalib al-Makky dalam kitab *Qut Al-Qulūb*, Al-Haristh Al-Muhasiby, Al-Junaid, Asy-Syibly, Abu Yazki al-Bustamy, dan lain-lain sehingga ia berhasil mencapai tingkat pengetahuan yang tidak mungkin dapat dicapai dengan belajar, melainkan dengan perasaan (*zawq*) dan menjalani kehidupan sufi (*suluk*). Namun demikian, tidak seperti ajaran-ajaran para tokoh sufi umumnya, al-Ghazālī tidak mengupas secara sistematis *maqāmāt* yang merupakan tahapan yang harus dilalui oleh seorang sufi dalam mendekati diri sedekat-dekatnya kepada Allah SWT.³⁰

Bagian keempat dari kitab *Ihyā'* secara berturut-turut terbagi dalam *Kitāb At-Tawbah*, *Kitāb As-Sabr wa Asy-Syukr*, *kitab Al-Khawf wa Ar-*

²⁴Nasution, *Filsafat Islam*, hlm. 130.

²⁵Murtiningsih, *Biografi Para Ilmuwan.*, hlm. 126.

²⁶Smith, *Pemikiran dan Doktrin.*, hlm. 39.

²⁷Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997), hlm. 138.

²⁸al-Ghazālī menjelaskan bahwa istilah-istilah fikih pada masa awal (abad ke-11 H) bersifat umum, mencakup *ilmu ṭāriq al-akhirah* (pengetahuan tentang jalan menuju akhirat), pengetahuan tentang bahaya-bahaya nafsu dan hal-hal yang merusakkan amal perbuatan, pendirian yang teguh dalam memandang persoalan hinannya dunia, perhatian yang besar terhadap nikmat, akhirat, serta pengendalian rasa takut di dalam hati. Hal ini sebagaimana yang ditunjukkan dalam QS. At-Tawbah: 122. Lihat al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 158.

²⁹Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 55.

³⁰Amin Abdullah, *Normativitas atau Historis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 18.

Rāja, kitab *al-Faqr wa Al-Zuhd*, *Kitāb At-Tauhīd wa At-Tawākkul*, kitab *Al-Maṣābbah wa Asy-Syawq wa Al-Ūns wa Ar-Riāa*, yang kemudian dilanjutkan dengan *Kitāb An-Niyyāb wa Al-Ikhls wa Ash-Sidq*, *Kitāb Al-Muqārabah wa Al-Muḥāsabah* dan diakhiri dengan kitab *Zikīr Al-Mawt wa Mā Ba'dah*.

Pada saat menerangkan masalah tobat yang dikatakan sebagai tahap permulaan dari perjalanan para sufi (*mabda as-sālikin*), tidak terdapat petunjuk yang jelas bahwa urutan-urutan tersebut dimaksudkan pula menunjukkan tinggi rendahnya stasion (*maqām*) yang telah dicapai oleh seorang sufi. Kebenaran pernyataan ini dapat dibuktikan dengan menelaah kupasan al-Ghazālī tentang *at-tawhīd* sebelum membahas *at-tawākul*, *al-maḥabbah*, dan lain-lain. Dalam kesimpulannya tentang tauhid ini, ternyata al-Ghazālī telah mencapai pada pembahasan *al-fanā'*.³¹

Berdasarkan kenyataan di atas, al-Ghazālī hanyalah mempersembahkan kepada umat manusia rangkuman sifat, keadaan, dan kenyataan yang seyogyanya dijalani oleh seorang sufi. Dalam pandangan Fazlur Rahman, al-Ghazālī telah memunculkan suatu jenis literatur keagamaan yang baru, yakni ilmu tentang makna batin iman (*'ilm asrārūddin*) yang merupakan sumbangan besar dalam mendasari syariah dengan dasar-dasar spiritual yang langgeng, atau seperti dikatakan al-Ghazālī dengan dasar jalan tengah yang pelik dan sulit antara kebebasan yang semuanya (dari kaum rasionalis murni) dan kebekuan kaum Hanbali.³²

Tetapi, dualisme antara lahir dan batin tidak dapat dihilangkan, dan keseimbangan yang rapuh antara keduanya bercirikan konflik antara sufisme dan syariah.³³ Menurut al-Ghazālī, tasawuf dimulai dari pembersihan diri, baik lahir maupun batin. Hati yang

³¹Menurut al-Ghazālī, hakikat ilmu tasawuf adalah dengan menyempurnakan ilmu dan amal. Pencapaian amat dapat terjadi bila memutus keinginan-keinginan bahwa nafsu dan menjauhi perbuatan tercela sehingga bisa sampai pada hati yang bersih kepada Allah dengan penuh zikir, metode untuk menghasilkan semua itu adalah dengan *ṣawq* dan *suluk*. Lihat Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 61.

³²M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 136.

³³Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 182.

dibersihkan dari berbagai kotoran nafsu dan gangguan setan membuat sufi terlepas dari jebakan godaan dunia. Tasawuf berpijak pada ketaatan syariah, mulai aturan-aturan lahir, seperti rukun Islam, hingga perilaku akhlak sesama makhluk Tuhan. Pada masa Rasulullah, semangat melaksanakan Islam secara menyeluruh dan padu tergambar dalam seluruh kehidupan para sahabat Nabi.³⁴

Dengan penuh empati, al-Ghazālī menyebutkan bahwa etika adalah puncak ilmu praktis. Siapa saja yang tidak dapat mengendalikan dan mengarahkan jiwanya, ia akan menderita.³⁵ Seperti Miskawayh dan para moralis lainnya. al-Ghazālī pun menyatakan bahwa penyelidikan etika harus dimulai dengan pengetahuan tentang jiwa, kekuatan dan sifat-sifatnya.³⁶ Pengetahuan ini merupakan prasyarat untuk membersihkan jiwa sebagaimana telah tercantum dalam al-Qur'an dan merupakan pengenalan menuju pengetahuan tentang Tuhan, seperti dinyatakan hadis masyhur, "Barang siapa yang mengenal dirinya sendiri, maka ia mengenal Tuhannya".³⁷

Tanpa menolak kehebatan "relatif" dari kekuasaan teoritis atau kognitif jiwa, al-Ghazālī dalam *al-Mizān* dan karya-karya lainnya menyatakan bahwa sumber utama pengetahuan adalah Tuhan yang telah menganugerahkannya kepada manusia melalui berbagai cara. Tugas utama manusia adalah mempersiapkan jiwa secara konstan untuk siaga menerima cahaya Tuhan dengan membersihkan dan memelihara kemurnian dan kesuciannya.³⁸ Penyucian

³⁴Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 72.

³⁵Abdullah, *Normativitas atau Historis*, hlm. 34.

³⁶Ibnu Miskawih menganggap bahwa kebahagiaan utama adalah tujuan moral utama, yang ditentukan oleh tempat dan kedudukan manusia di dalam evolusi kosmik dan diwujudkan lewat kesediaannya untuk disiplin dan patuh. Dia menempatkan kebajikan di atas keadilan dan cinta sebagai sumber alami kesatuan, di atas kebajikan. Lihat Syarif, *Para Filosof*, hlm. 202.

³⁷Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangkalukan Abangan Dan Tarekat Kebangkitan Agama di Jawa*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), hlm. 233.

³⁸Pembersihan dan penjagaan jiwa ini hanya bisa dilakukan dengan cara *uzlah* dan *khalwat*. Seorang salik melakukan *uzlah* agar mampu melawan musuh-musuhnya. *Uzlah* itu sendiri memiliki dua macam pola, yaitu: *'uzlah faridah* dan *'uzlah fadilah*. Lihat al-Ghazālī, *Mi'rāj as-Sālikin*, (Beirut: Tp, tt), hlm. 46.

jiwa dilakukan karena hambatan dalam menerima cahaya Tuhan tidak pernah berasal dari Tuhan, tetapi dari manusia sendiri.³⁹ Demikianlah, mengapa Nabi Muhammad SAW bersabda: “Tuhanmu telah menyediakan untukmu kemudahan-kemudahan tertentu sepanjang hidup, maka persiapkanlah dirimu untuk menyikapinya, dan barang siapa yang mendekati-Ku sejauh satu jengkal, Aku akan mendekatinya sejauh satu yard dan barang siapa yang mendekati-Ku dengan berjalan, aku akan mendatangnya dengan berlari”. Tingkat kedekatan terhadap Tuhan ini tak terbilang jumlahnya dan tingkatan ini bergabung pada tingkat kemampuan yang dimiliki para filsuf, orang suci, dan para Nabi.⁴⁰

Adapun tingkatan tertinggi adalah tingkatan Nabi Muhammad SAW yang telah diwahyukan kepadanya seluruh realitas tanpa mencari atau mengejanya, tetapi hanya melalui “iluminasi Tuhan” (*kasyf al-ilāhi*). al-Ghazālī menyerang kesombongan para sufi yang congkak, seperti Al-Bustami dan Al-Hallaj yang telah menyatakan bahwa tingkat kedekatan (*qurb*) yang luar biasa ada pada tahap kesatuan (*ittihād*) atau imanensi (*ḥulūl*). Tingkatan tertinggi yang dapat dicapai manusia adalah kedekatan kepada Tuhan dan bukan kesatuan dengan Tuhan.

Menurut al-Ghazālī, sebagaimana dinyatakan oleh Nurcholish Madjid, perpisahan antara kedua orientasi keagamaan lahir dan batin itu kemudian mewujudkan diri dalam divergensi sistem-sistem penalaran masing-masing pihak pendukungnya. Dalam keduanya kemudian tumbuh cabang ilmu keislaman yang berbeda antara satu dan lainnya, bahkan dalam beberapa hal, tidak jarang saling bertentangan. Seolah-olah hendak berebut sumber legitimasi dan al-Qur’an, sebagaimana orientasi keagamaan eksoteris yang bertumpu pada masalah-masalah hukuman mengklaim dirinya sebagai paham keagamaan (*fiqh*) dan jalan kebenaran (*syariah*) *par excellence*. Orientasi keagamaan eksoteris yang bertumpu

pada masalah pengalaman dan kesadaran rohani pribadi juga mengklaim dirinya sebagai pengetahuan keagamaan (*ma’rifah*) dan jalan menuju kebahagiaan (*ṭarīqah*) *par excellence*.⁴¹

Melihat fenomena di atas, al-Ghazālī berusaha mendamaikan kedua belah pihak tersebut. Ia membuat rumusan dan kategori yang dipakai untuk menetapkan mana tasawuf sesat dan mana tasawuf yang tidak sesat. Demikian juga, ia meluruskan berpikir sempit dan dangkal yang melepaskannya dari jiwa ajaran Islam tasawuf yang benar. Ia sering mengkritik fikih kering sebagai ilmu duniawi biasa.⁴² Pandangan dan rumusan al-Ghazālī diterima oleh semua pihak yang menjadikannya sebagai perumus tasawuf sunni. Dalam pandangan al-Ghazālī, hukum menuntut bahwa manusia harus merdeka dan menguasai tindakan-tindakannya. Hukum menuntut keharusan memiliki kekuasaan dan kemampuan obyektif. Lebih lanjut, konsep hukum Tuhan atau syariah menuntut bahwa Tuhan harus bersifat adil dan memiliki tujuan, kalau tidak, keseluruhan ide atau perintah dan larangan Tuhan akan kehilangan pijakannya.⁴³

Di atas telah dijelaskan dengan singkat usaha al-Ghazālī untuk membuat sintesis yang merupakan persemaian kemampuan integratif keagamaan dalam Islam. Akan tetapi, karena dorongan al-Ghazālī yang utama adalah ke arah kesalehan dan kesucian pribadi, sintesisnya jelas memiliki watak pribadi pula. Pembaharuannya dalam teologi dan hukum pada dasarnya memberikan pada keduanya keberartian dan kedalaman pribadi. Ringkasnya, pengaruh tasawuf terhadap pemikiran fikih sufistik al-Ghazālī dimulai dari pengertian tasawuf yang dimulai dari penyucian jiwa dan kebersihan hati.⁴⁴

Selanjutnya, al-Ghazālī memperkenalkan istilah ilmu *asrār* (ilmu batin) dari setiap ilmu lahir. Usaha-usaha yang dilakukan al-

⁴¹ Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2005), xcv-xcvii.

⁴² Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 77.

⁴³ Majid Fakhri, *Etika Dalam Islam*, (Surakarta, Surakarta: Pusat Studi Islam Universitas Muhammadiyah, 1996), hlm. 188.

⁴⁴ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, Terj. Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 451.

³⁹ Wali, *Hakikat Hikmah*, hlm. 97.

⁴⁰ Muhammad al-Zabidi, *Itāf al-Sādat al-Muttaqīn*, Juz IV, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 341.

Ghazālī dalam rangka memadukan tasawuf dengan fikih adalah dengan membersihkan tasawuf yang dipandang telah menyebabkan kegelisahan umat, yakni tasawuf yang telah tercampuri filsafat, kemudian ia meluruskannya sehingga tasawuf mempunyai posisi yang terhormat dalam pandangan kaum muslim. Usaha selanjutnya adalah menampilkan ilmu fikih dalam citra yang lebih baik dan menarik serta menempatkannya dalam kedudukan yang fungsional. Ini dilakukannya untuk mengarahkan kehidupan pribadi dan masyarakat menuju sasaran sebenarnya dari ilmu fikih, yakni menegakkan kemaslahatan duniawi sebagai sarana untuk meraih kemaslahatan ukhrawi.⁴⁵ Dengan demikian, fikih sufistik al-Ghazālī adalah fikih yang bernuansa lahir dan batin atau dengan kata lain moralitas dan hukum menjadi satu kesatuan yang tidak dapat pisahkan satu sama lain.

Substansi Tasawuf al-Ghazālī

Jika dilakukan penelaahan secara sistematis dan terstruktur terhadap Kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, maka akan ditemukan beberapa doktrin tasawuf pokok al-Ghazālī, yaitu *tawhīd*, *makhāfah*, *maḥabbah* dan *ma'rifah*.⁴⁶ Dari ajaran-ajaran pokok ini lahir konsep *tawbah*, *ṣabr*, *tawakkal*, *zuhud* dan *riḍā*. Tak bisa seseorang mengaku bertauhid sekiranya seseorang masih menduakan Allah dengan yang lain, misalnya tak bertawakal kepada Allah, tak rela terhadap keputusan Allah, tak sabar atas ujian yang diberikan Allah, tak bersyukur atas nikmat yang diberikan Allah, tak menjauhkan diri dari apa yang dilarang oleh Allah. Tak bisa seseorang mengaku takut kepada Allah, jika yang bersangkutan masih takut kepada selain Allah. Tauhid, dalam Ilmu Kalam disebutkan bahwa tauhid berarti ikrar tentang tidak ada tuhan selain Allah.⁴⁷ Dalam tasawuf, tauhid tak

hanya merupakan ungkapan verbal tentang tidak adanya Tuhan selain Allah, melainkan juga ungkapan hati tentang hakikat Tuhan Yang Satu.⁴⁸

Al-Junayd menegaskan, “ketahuilah bahwa permulaan ibadah kepada Allah adalah mengenali-Nya. Sementara pokok *ma'rifatullāh* adalah bertauhid kepada-Nya.” al-Ghazālī menegaskan bahwa tanda bertumbuhnya tauhid di dalam hati adalah munculnya sikap tawakal kepada Allah, yaitu menyerahkan segala urusan diri sendiri hanya kepada Allah. Al-Ghazālī membagi tawakkal ke dalam tiga tingkatan. 1) menyerahkan segala urusan kepada Allah, seperti penyerahan seseorang yang mewakilkan kepada pihak yang mewakili; 2) menyerahkan segala urusan kepada Allah, seperti kepasrahan seorang anak kecil kepada ibunya; 3) menyerahkan segala gerak dan diam kepada Allah seperti gerak dan diam seorang jenazah di depan orang yang memandikan. Orang yang berada pada peringkat yang terakhir ini memandang dirinya sudah mati dan yang menggerakkan adalah Allah.⁴⁹ Menurut al-Ghazālī, tawakal peringkat pertama sangat mungkin terjadi, sementara peringkat kedua dan ketiga amat jarang terjadi.

Menurut al-Ghazālī, bagaimana seseorang mengaku bertauhid kalau yang bersangkutan masih percaya pada kekuatan lain di luar Allah. Dengan tauhid dalam hati, demikian menurut al-Ghazālī, akan muncul kesadaran bahwa tidak ada yang aktif bekerja selain Allah. Segala makhluk alam raya ini muncul dari Dzat Yang Maha Pencipta. Jika kesadaran tauhid itu menguat, maka seseorang takut dan berharap hanya kepada Allah bukan kepada yang lain. Ia mengkritik seseorang yang berharap tumbuhnya tanaman pada hujan, berharap turunnya hujan pada awan, berharap bergeraknya bahtera pada angin al-Ghazālī menyebut hal itu sebagai syirik dalam

⁴⁵Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 80.

⁴⁶Corak tasawuf falsafi al-Ghazālī sebenarnya lebih kuat terasa bukan dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, melainkan dalam karyanya yang lain seperti kitab *Misykāt al-Anwār*. Namun, kitab ini tak cukup dikenal dan tak diajarkan di pesantren-pesantren di Indonesia. Lihat Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 24.

⁴⁷Amsal Bahtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta; Logos Wacana

Ilmu, 1999), hlm. 23.

⁴⁸Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 119.

⁴⁹Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz IV, hlm. 247-259.

bertauhid dan sebagai wujud ketidak-tahuan tentang hakikat sesuatu.⁵⁰

Kedua, *makhāfah* (ketakutan). Takut kepada Allah bisa dialami oleh setiap manusia. Ketakutan itu terjadi, menurut al-Ghazālī, bisa karena melihat dan menyaksikan keagungan Allah SWT. dan bisa juga karena banyaknya dosa yang dilakukan seorang hamba pada Tuhannya.⁵¹ Rasulullah SAW. pernah bersabda, “Aku adalah orang di antara kalian yang paling takut kepada Allah”. Rasulullah juga bersabda, “Pangkal kebijaksanaan itu adalah takut kepada Allah”. Dhinun al-Nūn al-Miṣrī pernah ditanya, “kapan seorang hamba dikatakan takut kepada Allah?” Ia menjawab, ketika hamba merasa seperti orang sakit yang takut akan berlangsung terusnya penyakit yang diderita oleh yang bersangkutan.⁵² al-Ghazālī menegaskan bahwa orang yang dilanda ketakutan akut pada Allah akan terlihat pada kondisi tubuh, aktivitas fisik, dan gerak hatinya. Tubuh orang yang hatinya terbakar karena takut pada Allah akan panas dan matanya menitikkan air mata. Bersamaan dengan itu, seluruh aktivitas fisik yang bersangkutan akan terhindar dari perbuatan dosa. Dosa-dosa yang suka dilakukan serta merta ia benci.⁵³

Dengan demikian, menurut al-Ghazālī, orang yang mengaku takut kepada Allah tetapi anggota badannya bergelimang maksiat, tak bisa disebut *al-khawf*.⁵⁴ Al-Ghazālī, mengutip Sahl, berkata, “Jagalah akal budimu karena tak ada seorang wali Allah yang kurang akal”. Dengan ini, al-Ghazālī mengimbau bahwa takut kepada Allah harus dalam ukuran wajar, tak boleh me lampauai batas. Ia berkata bahwa takut kepada Allah yang melampaui batas adalah perbuatan tercela (*mazmūm*).⁵⁵

Ketiga, *maʿrifah*. Secara etimologis, *maʿrifah* adalah kata benda berasal dari kata kerja yang berarti mengetahui. Dengan demikian, ia artinya pengetahuan. Dalam ilmu tasawuf,

istilah ini diartikan sebagai pengetahuan yang tak mengenal keraguan, sebab yang menjadi obyeknya adalah Allah SWT. Jika disebut, maka itu berarti pengetahuan tentang Allah. Sedangkan orang yang sudah mencapai *makrifah* disebut *al-ʿārif*. Kaum gnostik dalam tasawuf kerap disebut *al-ʿārif billāh*” (orang yang mengetahui karena Allah). Menurut para sufi, alat untuk memperoleh maʿrifat disebut *sirr*. Al-Junayd, sebagaimana dikutip Ibrāhīm Madhkūr, membedakan antara *ʿilm* dan *maʿrifah*. Menurut al-Junayd, jika *ʿilm* diperoleh melalui eksplorasi akal, maka *maʿrifah* dicapai melalui penyucian hati (*qalb*).⁵⁶

al-Ghazālī berkata bahwa *maʿrifatullāh* adalah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui soal-soal ketuhanan yang mencakup segala yang ada. Menurut al-Ghazālī, setiap ilmu adalah lezat dan kelezatan ilmu yang paling puncak adalah mengetahui Allah.⁵⁷ Baginya, kelezatan *maʿrifatullāh* (mengetahui Allah) jauh lebih kuat ketimbang jenis kelezatan lain. Menurut al-Ghazālī, orang yang sudah mencapai tak akan memanggil-manggil Allah dengan “Ya Allah” atau “Ya Rabb”, karena memanggil Tuhan dengan cara itu menunjukkan bahwa Tuhan itu jauh, berada di balik tabir.⁵⁸ al-Ghazālī membuat sebuah tamsil, orang yang sedang duduk dekat di hadapan temannya tak akan memanggil temannya itu. al-Ghazālī berkata, “*hal ra ayta jālisan yunādī jālisahu*”. Dengan perkataan lain, orang yang merasa tentang jauhnya Tuhan akan terus memanggil Tuhan. Sebaliknya, orang yang merasa kehadiran Tuhan dalam dirinya akan berbisik kepada-Nya dalam hening dan diam.⁵⁹

Menurut al-Ghazālī, ciri orang yang *maʿrifah*, di antaranya, adalah keinginan untuk terus berjumpa dengan-Nya, bukan dengan yang lain. Ia mengenal secara lebih dekat dengan membangun komunikasi yang intens dengan-Nya. Kemudian al-Ghazālī menyitir Rabīʿah yang menegaskan bahwa dirinya tak punya kecenderungan pada surga melainkan

⁵⁰ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, Juz IV, hlm. 249.

⁵¹ -Ghazālī, *Ihyāʾ*, Juz IV, hlm. 262.

⁵² Wali, *Hakikat Hikmah*, hlm. 180.

⁵³ Ibn Qudamah, *Mukhtaṣar Minhāj al-Ābidīn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 136.

⁵⁴ Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 228.

⁵⁵ Supriadi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf*, hlm. 301.

⁵⁶ Wali, *Hakikat Hikmah*, hlm. 190.

⁵⁷ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, Juz IV, hlm. 296-297.

⁵⁸ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, Juz IV, hlm. hlm. 300.

⁵⁹ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, Juz IV, hlm. 302.

pada pemilik surga itu. Dan barangsiapa yang tak mengenal Allah di dunia, demikian kata Rabi'ah, maka ia tak akan melihat Allah di akhirat. Orang yang tak menemukan kelezatan *ma'rifah* di dunia, maka ia tak akan menjumpai kenikmatan melihat Tuhan di akhirat, sebab sesuatu yang tak bersamanya ketika di dunia, maka di akhirat tak akan di jumpainya.⁶⁰

Keempat adalah *maḥabbah*. Di samping menggunakan kata "*maḥabbah*", al-Ghazālī juga menggunakan kata "*isqḥ*" yang berarti cinta dan rindu. Allah pun juga disebut sebagai "*al-wadūd*" (Yang Mencinta dan Yang Dicinta). al-Ghazālī mengutip ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi dasar metafisik *maḥabbah*. Misalnya, Allah berfirman, "Allah akan mendatangkan suatu umat yang dicintai-Nya dan yang mencintai-Nya" (QS. al-Mā'idah: 54). "Jika kalian mencintai Allah, maka ikutilah aku dan Allah akan mencintai kalian dan mengampuni dosa-dosa kalian" (QS. Ali Imrān: 31). Rasulullah SAW pernah berdoa, "Ya Allah, karuniakanlah kepadaku untuk mencintai-Mu, mencintai orang yang mencintai-Mu, mencintai sesuatu yang mendekatkan aku pada cinta-Mu".⁶¹

Cinta adalah benih yang bisa tumbuh pada tanah yang subur. al-Ghazālī menyitir pernyataan al-Junayd, "Allah mengharamkan cinta bagi orang yang hatinya terkait erat dengan dunia." Orang yang mencintai sesuatu akan khawatir akan hilangnya sesuatu itu. Karena itu, demikian menurut al-Ghazālī, para pecinta selalu dilanda kekhawatiran perihal hilangnya yang dicintai. Tetapi mencintai Allah beda. Jika seorang mencintai Allah, maka Allah abadi. Jika mencintai harta dunia, maka itu semua akan sirna. al-Ghazālī menjelaskan sebab-sebab terjadinya cinta. 1) Kecintaan seseorang pada dirinya atas kesempurnaannya. Artinya, jika seseorang tak mencintai Allah atau sesamanya, maka ia pasti akan mencintai dirinya sendiri. 2) Kecintaan seseorang pada orang lain yang berbuat baik pada dirinya. 3) Kecintaan seseorang pada orang lain yang berbuat baik pada seluruh manusia sekalipun

tak berbuat baik untuk dirinya. 4) Kecintaan seseorang pada segala sesuatu yang indah, baik keindahan itu secara lahir maupun secara batin. 5) Cinta yang melanda dua orang yang memiliki hubungan dan keterkaitan batin. Dari semuanya itu, menurut Imam al-Ghazālī, yang paling pantas dan berhak untuk dicintai adalah Allah.⁶²

Berbeda dengan Rabi'ah yang memandang bahwa *ma'rifah* itu buah dari *maḥabbah*, al-Ghazālī berpendapat bahwa *maḥabbah* adalah buah dari *ma'rifah*. Menurut al-Ghazālī, tak akan ada *maḥabbah* yang tak dimulai dengan *ma'rifah*. Dengan perkataan lain, jika *ma'rifah* adalah sebab, maka *maḥabbah* adalah akibat. Baginya, seseorang tak bisa mencintai sesuatu yang belum diketahuinya. Selanjutnya, menurut al-Ghazālī, cinta kepada Allah itu bisa terjadi dengan dua sebab, yaitu: 1) memutus diri dari seluruh urusan duniawi dan membuang segala jenis cinta di dalam hati, kecuali cinta kepada Allah. Hati manusia, demikian kata al-Ghazālī, ibarat wadah yang tak bisa diisi cuka selama di dalamnya masih penuh air. Ia lalu mengutip firman Allah tentang tak mungkin ada dua cinta dalam satu hati. 2) kekuatan kepada Allah bisa menimbulkan cinta yang membara kepada-Nya.⁶³

Kesimpulan

al-Ghazālī merupakan pioner di kalangan Islam Sunni dalam menjalankan kehidupan keagamaannya, bukan hanya dalam pandangan-pandangan fikihnya, tetapi juga sufismenya. Karyanya yang paling gemilang di bidang sufi yang menjadi pedoman tasawuf sunni adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Dalam Kitab ini, ditemukan beberapa doktrin tasawuf pokok al-Ghazālī, yaitu *tawḥīd*, *makhāfah*, *maḥabbah* dan *ma'rifah*. Dari ajaran-ajaran pokok ini lahir konsep *tawbah*, *ṣabr*, *tawakkal*, *zuhūd* dan *riḍā*. Karyanya ini juga memperlihatkan bahwa corak tasawuf al-Ghazālī lebih dekat kepada tasawuf amali ketimbang falsafi. Tak hanya bersandar kepada al-Qur'an dan Hadis yang

⁶⁰Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 304.

⁶¹Nurkholish Madjid, *Dari Hijrah Politik ke Hijrah Agama*, (Jakarta: Seminar Bulanan Paramadina, 1999), hlm. 2.

⁶²Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 292.

⁶³Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 288.

menjadi ciri kuat tasawuf (kerap juga disebut tasawuf sunni), al-Ghazālī juga menuliskan pengalaman spiritual individualnya dalam buku ini. Dengan demikian, para pembaca kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* tak hanya dibuka wawasan sufistiknya dengan sejumlah perujukan kepada al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga dilengkapi dengan penjelasan-penjelasan spiritual yang bertumpu pada pengalaman eskatis al-Ghazālī. Inilah yang menyebabkan mahakarya ini beda dari yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, *Normativitas atau Historis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Amstrong, Karen, *Sejarah Tuhan*, Terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2007.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 1995.
- Badawi, Abd al-Raḥmān, *Mu'allafāt al-Ghazālī*, Kuwait: Wakalah al-Maṭbu'āt, 1977.
- Bahtiar, Amsal, *Filsafat Agama*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, Terj. Anggota IKAPI, Yogyakarta; Kanisius, 1973.
- Fakhri, Majid, *Etika Dalam Islam*, Surakarta: Pusat Studi Islam Universitas Muhammadiyah, 1996.
- Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, tt.
- _____, *al-Munqidh min Dalāl*, Kairo: tp, tt.
- _____, *Mi'rāj as-Sālikīn*, Beirut: Tp, tt.
- Madjid, Nurcholish, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____, *Dari Hijrah Politik ke Hijrah Agama*, Jakarta: Seminar Bulanan Paramadina, 1999.
- _____, Nurcholish, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Jakarta: Dian Rakyat, 2005.
- Mahzar, Armahedi, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Mufid, Ahmad Syafi'i, *Tangkalukan Abangan Dan Tarekat Kebangkitan Agama di Jawa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Murtiningsih, Wahyu, *Biografi Para Ilmuwan Muslim*, Yogyakarta: PT. Pustaka Insan Madani, 2008.
- Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gramedia Pratama, 2001.
- Qudamah, Ibn, *Mukhtaṣar Minhāj al-Ābidīn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000.
- Ruslani ed., *Wacana Spiritualitas: Timur dan Barat*, Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Sholihin, *Penyucian Jiwa Dalam Perspektif Tasawuf Al-Ghazālī*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997.
- Smith, Margareth, *Pemikiran dan Doktrin Al-Ghazālī*, Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Supriadi, Dedi, *Fiqih Bercuasa Tasawuf Al-Ghazālī: Perpaduan antara Syari'at dan Hakikat*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Syarif, M.M., *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan, 1991.
- Al-Zabidi, Muhammad, *Iṭaf al-Sādat al-Muttaqīn*, Juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, tt.