

Peran Akal
dalam
Tasawuf
Menurut Pemikiran Al-Ghazali

DUNNY

DUNNMY

Peran Akal dalam **Tasawuf** Menurut Pemikiran Al-Ghazali

Dr. St. Nurhayati Ali, M.Hum.
Dr. H. Mahsyar Idris, M.Ag.



RAJAWALI PERS
Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada
DEPOK

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam terbitan (KDT)

Nurhayati Ali.

Peran Akal dalam Tasawuf: Menurut Pemikiran Al-Ghazali/Nurhayati Ali.
—Ed. 1, Cet. 1.—Depok: Rajawali Pers, 2021.
viii,194 hlm., 186 cm.
Bibliografi: hlm.181
ISBN 978-623-231-684-3

Hak cipta 2021, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun,
termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

2021.- RAJ

Dr. St. Nurhayati Ali, M. Hum.

Dr. H. Mahsyar Idris, M.Ag.

PERAN AKAL DALAM TASAWUF

Menurut Pemikiran Al-Ghazali

Cetakan ke-1, Desember 2021

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Depok

Editor : Ahmad Dhiyaul Haq
Copy Editor : Diah Safitri
Setter : Feni Erfiana
Desain cover : Tim Kreatif RGP

Dicetak di Rajawali Printing

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Anggota IKAPI

Kantor Pusat:

Jl. Raya Leuwinanggung, No.112, Kel. Leuwinanggung, Kec. Tapos, Kota Depok 16456

Telepon : (021) 84311162

E-mail : rajapers@rajagrafindo.co.id [http:// www.rajagrafindo.co.id](http://www.rajagrafindo.co.id)

Perwakilan:

Jakarta-16456 Jl. Raya Leuwinanggung No. 112, Kel. Leuwinanggung, Kec. Tapos, Depok, Telp. (021) 84311162.

Bandung-40243, Jl. H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi, Telp. 022-5206202. **Yogyakarta**-Perum. Pondok Soragan

Indah Blok A1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan, Bantul, Telp. 0274-625093. **Surabaya**-60118, Jl. Rungkut Harapan

Blok A No. 09, Telp. 031-8700819. **Palembang**-30137, Jl. Macan Kumbang III No. 10/4459 RT 78 Kel. Demang Lebar

Daun, Telp. 0711-445062. **Pekanbaru**-28294, Perum De' Diandra Land Blok C 1 No. 1, Jl. Kartama Marpoyan Damai,

Telp. 0761-65807. **Medan**-20144, Jl. Eka Rasmi Gg. Eka Rossa No. 3A Blok A Komplek Johor Residence Kec. Medan

Johor, Telp. 061-7871546. **Makassar**-90221, Jl. Sultan Alauddin Komp. Bumi Permata Hijau Bumi 14 Blok A14 No.

3, Telp. 0411-861618. **Banjarmasin**-70114, Jl. Bali No. 31 Rt 05, Telp. 0511-3352060. **Bali**, Jl. Imam Bonjol Gg 100/V

No. 2, Denpasar Telp. (0361) 8607995. **Bandar Lampung**-35115, Perum. Bilabong Jaya Block B8 No. 3 Susunan Baru,

Langkapura, Hp. 081299047094.

PRAKATA

Puji syukur kepada Allah Swt., yang telah memberikan kepada kita rahmat dan karunia-Nya sehingga buku ini dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat dan Salam senantiasa tercurah kepada Nabi Besar Muhammad Saw., yang mengeluarkan manusia dari alam kegelapan memasuki alam yang penuh dengan sinar keimanan dan ketakwaan kepada Allah.

Alhamdulillah, buku yang berjudul *Peran Akal Dalam Tasawuf: Menurut Pemikiran Al-Ghazali* ini pada mulanya merupakan sebuah tesis S2 saya sewaktu menyelesaikan studi pada Program Pascasarjana IAIN Alauddin Makassar. Mengingat banyaknya permintaan dari berbagai pihak, maka penulis merasa perlu untuk menerbitkan dalam bentuk buku seperti yang ada sekarang. Oleh karena itu, saya bersama Bapak Dr. Mahsyar Idris, M.Ag. mencoba mengedit kembali sehingga dapat diterbitkan dan dapat dijadikan sebagai buku referensi dalam mata kuliah Tasawuf atau mata kuliah lain yang ada relevansinya dengan kajian ini.

Kepada semua pihak yang terlibat dalam me-*layout*, mendesain *cover* sehingga bisa terbit. Saya mengucapkan *jaza kumullah khairan katsira*. Saya menyadari tanpa bantuannya buku sederhana ini tidak akan terwujud. Hanya kepada Allah kita bermohon semoga Allah senantiasa memberikan Rahmat-Nya. Saya juga menyadari, bahwa tulisan ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, saran dan kritik konstruktif sangat diharapkan demi sempurnanya buku ini.

Parepare, Oktober 2021

Penulis

Dr. St. Nurhayati Ali, M.Hum.



DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

DAFTAR ISI

PRAKATA	v
DAFTAR ISI	vii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB 2 SEJARAH MUNCULNYA TASAWUFF SEBELUM AL-GAZĀLI	15
A. Pengertian dan Asal Usul Tasawuf	15
B. Sejarah Munculnya Tasawuf	24
C. Perkembangan Tasawuf	38
BAB 3 TOKOH-TOKOH TASAWUF (ZĀHID) SEBELUM AL-GHAZĀLĪ	45
A. Tokoh-tokoh Sufi pada Abad I dan II H	45
B. Tokoh-tokoh Sufi Abad III dan IV H	58
C. Tokoh-tokoh Tasawuf Pada Abad V H	76
BAB 4 KARAKTERISTIK DAN PERAN AKAL DALAM TASAWUF SEBELUM AL-GHAZĀLĪ	81
A. Karakteristik Sufisme Sebelum Al-Ghazālī	81
B. Peran Akal dalam Tasawuf Al-Ghazālī	89

BAB 5	LATAR BELAKANG KEHIDUPAN DAN PERKEMBANGAN INTELEKTUAL AL-GHAZĀLĪ	95
A.	Biografi Al-Ghazālī	95
B.	Perkembangan Intelektual Al-Ghazālī	104
C.	Sebab-sebab Al-Ghazālī Memilih Jalur Tasawuf	120
D.	Corak Pemikiran Tasawuf Al-Ghazālī	127
BAB 6	PERAN AKAL DAN PENGARUH PEMIKIRAN TASAWUF AL-GHAZĀLĪ	133
A.	Fungsi dan Esensi Akal	133
B.	Aktifitas Akal Menurut Al-Ghazālī	157
C.	Pengaruh Pemikiran Tasawuf Al-Ghazālī	172
BAB 7	PENUTUP	177
A.	Kesimpulan	177
B.	Implikasi Pembahasan	179
	DAFTAR PUSTAKA	181
	BIODATA PENULIS	189
	BIODATA EDITOR	193

1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam adalah agama yang diterima dan diamalkan oleh masyarakat perkotaan di Makkah dan di Madinah. Sejak awal diturunkannya diterima oleh lapisan masyarakat yang memegang prinsip berpikir rasional dan logis, mampu membedakan dan menarik garis pemisah yang tegas antara yang Islam dan bukan Islam, sebab dalam Islam tidak mengenal kompromi dengan tradisi keagamaan zaman jahiliyah.¹

Prinsip beragama seperti di atas, umat Islam pada kurun pertama berhasil mengaplikasikan pemahaman, penghayatan, dan pengamalan Islam yang benar-benar murni dan segar di bawah bimbingan Nabi Muhammad Saw. Hal inilah yang mendorong terbentuknya suatu umat baru dan menjadi *khaira ummah* pada waktu itu. Aplikasi itulah yang merupakan bagian dari sejarah yang jelas semenjak diturunkannya wahyu pertama hingga menjadi agama yang sempurna dan utuh sebelum nabi wafat.

Demikian peragaan Nabi yang diikuti para sahabat sejak di Makkah dan di Madinah hingga dapat mematahkan kaum musyrikin yang memusuhi dan membencinya.

Keistimewaan lain pada masa Nabi dan al-Khulafā' al-Rāsyidīn, yakni pada periode Madinah sebagai pusat pemerintahan, inti pelajaran agama terpusat langsung dari sumber aslinya, yakni memahami dan

¹Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Cet.II. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997) h. 16.

mengamalkan ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Ilmu-ilmu keislaman lain belum muncul ketika itu, karena al-Qur'an secara langsung yang dikaji, digeluti dan direnungkan, maka pemikiran dan pengamalan Islam tumbuh sinkron (serempak) antara zikir, pikir, dan amal. Dengan kata lain terjadi perkembangan serentak dan saling menjiwai antara Islam, iman dan ihsan. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dari Umar Ibn al-Chathab.²

حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ لَا يَرَى عَلَيْهِ أَثَرَ السَّفَرِ وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ وَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ صَدَقْتَ قَالَ فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ قَالَ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ قَالَ صَدَقْتَ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ قَالَ مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا

²Imām Muslim bin Hajjāj al-Qusyairīy al-Nai Sabūrīy, *Sahih Muslim*. Juz I, (Cet. I; Berut: Dār al-Futubiah Ilmi, 1994 M/1415 H.), h. 114.

قَالَ أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةُ رَبَّتَهَا وَأَنْ تَرَى الْحَفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ
يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ قَالَ ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي يَا عَمْرُ
أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ
يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ

'Umar bin al-Khaththab berkata, 'Dahulu kami pernah berada di sisi Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, lalu datanglah seorang laki-laki yang bajunya sangat putih, rambutnya sangat hitam, tidak tampak padanya bekas-bekas perjalanan. Tidak seorang pun dari kami mengenalnya, hingga dia mendatangi Nabi Shallallahu 'Alaihi Wasalam lalu menyandarkan lututnya pada lutut Nabi Shallallahu 'Alaihi Wasalam, kemudian ia berkata, 'Wahai Muhammad, kabarkanlah kepadaku tentang Islam?' 'Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasalam menjawab: "Kesaksian bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Allah dan bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan puasa Ramadhan, serta haji ke Baitullah jika kamu mampu bepergian kepadanya.' Dia berkata, 'Kamu benar.' Umar berkata, 'Maka kami kaget terhadapnya karena dia menanyakannya dan membenarkannya.' Dia bertanya lagi, 'Kabarkanlah kepadaku tentang iman itu?' Beliau menjawab: "Kamu beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, hari akhir, dan takdir baik dan buruk." Dia berkata, 'Kamu benar.' Dia bertanya, 'Kabarkanlah kepadaku tentang ihsan itu?' Beliau menjawab: "Kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya, maka jika kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Dia bertanya lagi, 'Kapanakah hari akhir itu?' Beliau menjawab: "Tidaklah orang yang ditanya itu lebih mengetahui daripada orang yang bertanya." Dia bertanya, 'Lalu kabarkanlah kepadaku tentang tanda-tandanya?' Beliau menjawab: "Apabila seorang budak melahirkan (anak) tuan-Nya, dan kamu melihat orang yang tidak beralas kaki, telanjang, miskin, penggembala kambing, namun bermegah-megahan dalam membangun bangunan." Kemudian dia bertolak pergi. Maka aku tetap saja heran kemudian beliau berkata; "Wahai Umar, apakah kamu tahu siapa penanya tersebut?" Aku menjawab, 'Allah dan Rasul-Nya lebih tahu.' Beliau bersabda: "Itulah jibril, dia mendatangi kalian untuk mengajarkan kepada kalian tentang pengetahuan agama kalian." (Muslim)

Mengomentari hadis tersebut al-Tūsi mengatakan bahwa, al-Islam menunjuk ajaran yang bersifat lahir, al-Iman menunjuk ajaran yang bersifat

lahir dan batin, sedangkan al-ihsan menunjuk hakikat agama baik lahir maupun batin. Bertolak dari ajaran al-ihsan ini, para ulama menjadikannya sebagai sumber ajaran kerohanian (spiritualisme) Islam yang dalam perkembangannya mengambil bentuk tasawuf/sufisme.³

Keadaan ini berubah tatkala pusat pemerintahan berpindah ke Damaskus, Cordova, lalu Baghdad, yakni terjadi perkembangan pemikiran Islam dan cenderung bergeser dari semangat dan jiwa Qur'ani seperti pada masa Nabi. Perkembangan baru tersebut mulai mewarnai perubahan pemikiran dan pemahaman tentang agama yang diakibatkan oleh rangsangan dari perselisihan dalam masalah-masalah politik⁴ (pengangkatan khalifah), lalu diorganisir oleh Muawiyah dan berhasil memancing dua sekte yang saling bermusuhan yaitu Syī'ah dan Khawārij. Tujuannya adalah ingin merebut kekuasaan dan mendirikan sistem pemerintahan kerajaan bagi Dinasti Muawiyah. Akhirnya ia berhasil tampil sebagai penguasa tunggal setelah terbunuhnya Āli bin Abī Tālib, lalu ia mengubah sistem ajaran yang sebelumnya jabatan-jabatan kenegaraan dipandang sebagai medan ibadah dan pengabdian bagi kejayaan agama dan umat, menjadi sistem kerajaan turun-temurun.

Oleh karena itu, mereka tidak segan-segan berbuat zalim, membunuh dan memenjarakan yang menggoyahkan kekuasaannya. Mereka membenarkan segala macam cara untuk mempertahankan kedudukan.⁵ Apa yang dilakukan oleh Bani Umayyah, merupakan tindakan kekejaman dan kezaliman yang menodai sejarah Islam. Di antaranya, kasus terbunuhnya Hāsan bin Āli di Karbala. Kasus tersebut bergema jauh dalam masyarakat Islam ketika itu. Hari demi hari kekejaman semakin mengganas, sehingga membuat sekelompok penduduk Kufah dan Basrah lebih memilih sikap netral untuk mencari jalan selamat, menjauhi kehidupan dunia, sebab

³Lihat Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 86.

⁴Konflik politik yang terjadi sejak masa Khalifah Usmān bin Affān hingga Khalifah Āli bin Abī Tālib. Setelah itu kaum mukminin terpecah-pecah menjadi berbagai kelompok, seperti Umayyah, Syī'ah, Khawārij dan Murjī'ah. Bahkan konflik antara Umayyah dan lawan-lawannya berlangsung dalam masa yang cukup lama. Lihat Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*. Cet. II. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 232.

⁵Simuh, *op.cit.*, h. 24.

kehidupan dunia dalam pandangan mereka tidak ada nilainya ketika itu.⁶

Di samping itu, perubahan gaya hidup sehari-hari lebih mengejar kesenangan dan kemewahan duniawi yang berpusat di istana, justru memengaruhi gaya hidup kaum muslimin pada umumnya. Untuk memperebutkan harta kekayaan dan kesenangan duniawi mereka tidak segan-segan berbuat korup dan melahap barang-barang haram. Sebagai reaksi dari cara hidup seperti itu Hāsan Basri mengatakan yaitu:⁷

فوالله أهم كانوا فيما احل الله هم أزهدهم منكم فيما حرم عليكم

Ungkapan di atas, menunjukkan betapa jauh perubahan gaya hidup kaum muslimin setelah berkembangnya gaya hidup istana, bagai bumi dan langit.

Dalam suasana seperti itulah timbul reaksi dari segolongan orang-orang Islam untuk mengembangkan gaya hidup sebaliknya, yakni ingin mencari hubungan langsung untuk mendekati diri kepada Tuhan, tanpa ingin terlibat dalam kemewahan dunia dan tidak memperdulikan terhadap pergolakan yang terjadi, dengan cara mengasingkan diri yang kemudian disebut zuhud.

Sehubungan dengan itu, Nicholson berkomentar bahwa penyebab timbulnya gerakan zuhud dalam Islam adalah terjadinya perang yang berkepanjangan (pada masa sahabat dan Bani Umayyah), ekstrimitas partai-partai politik ketika itu, sikap acuh tak acuh dan memandang enteng persoalan moral. Penderitaan kaum muslimin akibat kelaliman para penguasa dan tiran yang memaksakan kehendak dan pandangan keagamaan mereka terhadap kaum muslimin yang tulus keislamannya dan sebagainya. Dari sini mula munculnya gerakan zuhud lalu tersebar ke segala penjuru.

Dalam sejarah Islam, sebelum lahirnya aliran tasawuf, terlebih dahulu muncul gerakan zuhud, yakni pada abad I dan awal abad II Hijriah. Pada abad I Hijriyah lahirlah Hāsan Basri seorang zāhid pertama dan termasyhur dalam sejarah tasawuf dengan ajarah khauf dan *rajā*,⁸ lalu diikuti oleh Rabī'ah al-

⁶Asmaran, *op.cit.*, h. 235.

⁷Syekh Kāmil Muhammad Awāidah, *Al-Hāsan al-Basri, Imām Ahl al-Basrah* (Cet. I; Beirut Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995M/1415 H), h. 54.

⁸Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 30.

Adawīah (abad II H) seorang sufi wanita dengan ajaran cintanya (*hub al amīn*). Rabi'ah al-Adawīah adalah fase pendahuluan tasawuf, ia dinamakan *zāhid*, *qāri'* atau *nāsik* belum dinamakan sufi.⁹

Gerakan zuhud ini menjadi tersistematisir melalui *riyāda* (latihan), *mujāhadah* (perjuangan) dan *musyāhadah* (menyaksikan) akhirnya *mukāsyafah* (terbuka hijab).¹⁰ Cara mereka ini, berjalan setingkat demi setingkat yang diistilahkan *takhalli*,¹¹ *tahalli*,¹² dan *tajalli*,¹³ lalu menjadi suatu sistem (tata cara) yang kelak melahirkan tasawuf.

Kemudian pada abad III H., muncul pula Abū Yāzid al-Bustāmi seorang sufi dari Persia yang pertama kali menggunakan *fanā'* (lebur atau hancurnya perasaan), sehingga ia disebut peletak batu pertama aliran ini. Bahkan Nicholson mengatakan bahwa Abū Yāzid al-Bustāmi sebagai pendiri tasawuf yang memasukkan ide *wihdat al-wujūd* sebagai pemikiran orisinal theosofi dari Timur yang merupakan kekhususan pemikiran Yunani.¹⁴

Apa yang diletakkan Abū Yāzid, kelak diikuti oleh al-Hallāj dengan teori *al-hulūl*, nūr Muhammad dan *wihdat al-adyān*. Dalam teori nūr Muhammad dinyatakan bahwa, ia merupakan asal segala sesuatu, asal segala kejadian, amal perbuatan, dan ilmu pengetahuan. Dan dengan perantaraannya, alam ini diciptakan. Teorinya ini mempunyai konskuensi terhadap pandangan keduanya bahwa sumber segala agama-agama itu adalah satu dan memancar dari cahaya yang satu. Perbedaan-perbedaan antara agama itu hanya sekedar bentuknya, sedang hakikatnya adalah sama, karena semuanya bertuhankan satu dan bertujuan menyembah-Nya.

Selain kedua sufi di atas, masih banyak sufi-sufi lainnya yang muncul pada abad ini dengan mempertajam pemikirannya tentang ungkapan-ungkapan yang aneh-aneh itu.

⁹Abū al-Wafa' al-Ghanīmi al-Taftazāni, *Madkhal Illat al-Tasawuf al-Islāmi* (Kairo: Daruṣ Ṣāqāfah, 1997), h. 90.

¹⁰Mustāfa Zuhri, *Kunci Memahami Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, t.th), h. 26.

¹¹*Takhalli* ialah usaha mengosongkan diri dari sikap ketergantungan terhadap kelezatan hidup duniawi. Lihat Rifai Siregar, *Tasawuf dan Sufisme Kalsik ke Neo-Sufisme* (Cet. II: Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 102.

¹²*Tahalli* yaitu menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri dengan sikap serta perbuatan yang baik. Lihat, *ibid.*, h. 104.

¹³*Tajalli* yaitu terungkapnya nūr gaib bagi hati. Lihat *ibid.*, h. 165.

¹⁴Reynold A. Nicholson, *loc. cit.*

Kemudian pada abad ke IV H. muncul pula antara lain Junaid al-Bagdadi sebagai peletak dasar tasawuf dalam sistem tarikat.¹⁵

Tampaknya tasawuf pada abad ini, (III dan IV H.) sudah sangat berkembang, memasuki tingkat tasawuf semi falsafi berdasarkan ungkapan-ungkapan ganjil-ganjil yang sering dikemukakan oleh tokoh-tokohnya berdasarkan ajaran *fanā'*, *al-hulūl*, *wihdat al-adyān* dan sebagainya.

Sejak munculnya tasawuf semi falsafi, lalu berkembang menjadi tasawuf falsafi,¹⁶ akhirnya tampillah sejumlah sufi yang filosofis atau filosof yang sufis. Antara lain Abū Yāzid al-Bustāmi, al-Hallāj, Ibnu Masarrāh, Suhrawardi al-Maqtūl dan sebagainya. Perkembangan puncak dari tasawuf falsafi sebenarnya dicapai pada konsepsi *wihdat al-wujūd*, karya mistik Ibnu Arabi (w. 638 H). Inti ajaran *wihdat al-wujūd*,¹⁷ adalah dunia fenomena ini hanyalah bayangan dari realitas yang sesungguhnya, yaitu Tuhan.

Pendapat seperti ini, mirip dengan pendapat Plato yang menganggap bahwa dunia ini hanyalah bayangan, hakikat sebenarnya ada pada alam ide.¹⁸

Atas dasar pemikiran seperti itu, mereka berpendapat bahwa alam ini (termasuk manusia) merupakan radiasi dari hakikat Ilahi. Dalam diri manusia terdapat unsur-unsur ketuhanan, karena ia merupakan pancaran dari nūr Ilahi, seperti pancaran cahaya matahari. Oleh karena itu, jiwa manusia selalu bergerak untuk bersatu kembali dengan sumber asalnya.

Gambaran di atas menunjukkan bahwa perkembangan tasawuf pada abad ini (ke III dan IV) sudah menjangkau persoalan metafisis, maka dapat dikatakan bahwa penggunaan akal dalam tasawuf pada abad tersebut sangat menonjol.

¹⁵Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazālī* Cet. I; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 22.

¹⁶Tasawuf falsafi yaitu tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Terminologi-terminologi yang digunakan berasal dari macam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi tokoh-tokohnya. Lihat Asmaran, *op.cit.*, h. 149.

¹⁷Paham *wihdat al-wujūd* adalah perluasan dari paham *hulūl* yakni *nasūt*, karena *nasūt* yang ada dalam *hulūl* diganti dengan *khālq* (makhhluk). Sedang *lahūt* diganti dengan *al-haqq* (Tuhan). Kedua istilah ini harus ada pada segala sesuatu. Aspek lahir disebut *khālq* (makhhluk) dan aspek batin disebut *al-haqq* (Tuhan). Aspek luar (lahir) memiliki sifat kemakhlukan atau *nasūt*, sedangkan aspek batin memiliki sifat ketuhanan (*lahūt*), yang terpenting adalah aspek batin. Inilah yang menjadi esensi tiap-tiap wujud. Lihat Rifai Siregar, *op.cit.*, h. 183.

¹⁸Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat* Cet. V; (Jakarta: Pembangunan, 1980), h. 30.

Dalam pada itu, sebagian sufi yang tidak sependapat dengan ajaran seperti di atas, ajaran tasawufnya selalu merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah serta mengaitkan *ahwāl* (keadaan) dan *maqāmat* (tingkatan rohaniah) mereka kepada kedua sumber tersebut. Inilah yang dikembangkan menjadi tasawuf Sunni.

Dengan demikian, maka pada abad V H. terjadi pertarungan antara tasawuf Sunni dan tasawuf semi falsafi. Tasawuf Sunni memenangkan pertarungan, sementara tasawuf semi falsafi tenggelam dan muncul kembali pada abad VI H. dalam bentuknya yang lain.¹⁹ Kemenangan tasawuf Sunni disebabkan berkembangnya theologi *ahlu al-sunnah wā al-jamāah* yang dipelopori oleh Abū Hāsan al-Asy'āri. Salah seorang pendukungnya adalah al-Ghazālī yang muncul di tengah-tengah pertarungan ini, sebagai pembela tasawuf Sunni bahkan dikatakan sebagai peletak prinsip dan kaidah-kaidah tasawuf Sunni. Al-Ghazālī telah menjelaskan metode dan sarana-sarananya dalam kitab *Ihyā* yang akan menjadi pegangan bagi orang-orang sufi belakangan.²⁰

Mengapa al-Ghazālī begitu mudah diterima oleh masyarakat Islam ketika itu? antara lain sebagai berikut: Pertama, al-Ghazālī adalah ulama besar ahli syarīat dan pendukung theology *ahlu al-sunnah wā al-jamāah*. Sebelum ia tampil, aliran yang dipelopori oleh Abū Hāsan al-Asyāri ini, telah mengkritik teori Abū Yāzid al-Bustāmi dan al-Hallāj. Karena ungkapan-ungkapannya dianggap bertentangan dengan kaidah-kaidah syarī'at dan aqīdah Islam mereka dicap oleh *fuqahā* dan *mutakallimīn* sebagai *zindik*, akhirnya dihukum mati.²¹ Pada saat itu terjadilah konflik antara syarī'at dan tasawuf yang menyebabkan umat Islam tidak punya gairah terhadap tasawuf.

Karena itu kemunculan al-Ghazālī dianggap oleh Hamka sebagai nikmat Allah atas kaum muslimin pada abad ini.²² Ia menyusun kompromi antara syariat dan tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan

¹⁹*Ibid.*, h. 25.

²⁰Ibrahim Madkou, *Fī al-Falsafah al-Islāmiah*, Jilid I, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976), h. 66.

²¹Asmaran, *op.cit.*, h. 255.

²²Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* Cet. XVIII; (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993) h. 120.

kedua belah pihak. Ia mengikat tasawuf dengan dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis Nabi, sehingga tasawuf kembali diterima sebagai salah satu cabang ilmu keislaman yang mementingkan kerohanian dan tuntunan moral.²³

Kedua, dunia Islam pada abad V H telah diserang oleh filsafat dan kebatinan. Kedua aliran ini telah mengakibatkan kekacauan pemikiran yang dapat menyeret manusia ke arah pengingkaran aqīdah, kemerosotan moral, dan keguncangan di bidang politik, sehingga dunia Islam amat membutuhkan seorang yang memiliki kepribadian kuat yang mampu mengembalikam keyakinan terhadap aqīdah dan akhlak mulia. Kepribadian ini dimiliki oleh al-Ghazālī karena ditunjang oleh ilmu-ilmu akal dan *naql* secara seimbang. Ia enggan diikat oleh belenggu *taklid*.²⁴

Selain kedua hal di atas, pada masa al-Ghazālī terjadi disintegrasi dalam bidang antara lain:

1. Dalam bidang politik. Dunia Islam bagian Timur ketika itu, eksistensi Dinasti Abbasiyah yang beribukota di Baghdad masih diakui, hanya saja kekuasaan efektifnya berada di tangan Sultān Alp Arselan (1063-1072 M.), lalu mengalami kemunduran, karena terjadi perebutan tahta dan gangguan stabilitas keamanan yang dilancarkan oleh golongan *batiniyāh*.²⁵

Dalam mensukseskan gerakan *batiniyāh*, tidak segan-segan membunuh tokoh-tokoh penguasa dan ulama yang dianggap penghalang mereka.

2. Dalam bidang sosial keagamaan, umat Islam ketika itu terpilah-pilah dalam beberapa mazhab fikih dan aliran kalam. Masing-masing tokohnya menanamkan fanatisme golongan kepada umat, bahkan cenderung menambahkan pahamnya sekalipun dengan cara kekerasan.²⁶

²³Simuh, *op.cit.*, h. 159.

²⁴Yūsuf Qardāwī, *Al-Imām al-Ghazālī Baina Madihīhi wa Naqīdihī*, diterjemahkan oleh Ahmad Satori Ismāin dengan judul “Pro Kontra Pemikiran al-Ghazālī” Cet. II: (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 20-21.

²⁵Golongan *batiniyāh* mula-mulanya adalah pecahan sekte Syīah Ismailiyah yang terjadi dalam istana Dinasti Fatimiyah di Mesir. Lihat Zurkani Yahya, *Theologi al-Ghazālī Pendekatan Metodologis* Cet. I; (Yogyakarta: Pustaka, Pelajar 1996), h. 66.

²⁶Misalnya yang dilakukan oleh al-Khundurī, Wazir Dinasti Saljuk pertama, yang beraliran Mu'tazilah, sehingga mazhab dan aliran lainnya seperti Syāfi'i dan Asy'ari tertekan. Sebaliknya ketika Nizām al Mūlk yang bermazhab Syāfi'i dan Asy'ari menjadi wazir menggantikan al-Khundurī iapun menyuburkan mazhabnya dalam masyarakat dengan mendirikan madrasah-madrasah, lihat *ibid*.

Fanatisme yang berlebihan pada masa itu sering menimbulkan konflik hingga menelan korban. Pada dasarnya konflik tersebut terjadi akibat perbedaan persepsi terhadap ajaran agama yang sebenarnya berpangkal dari adanya pengaruh kultural terhadap Islam yang sudah ada sejak beberapa abad sebelumnya.²⁷ Misalnya aliran Mu'tazilah dan filsafat yang sudah sedemikian jauh mempengaruhi pemikiran umat Islam. Filsafat pada waktu itu, tidak hanya konsumsi bagi kalangan intelektual, tetapi sudah menjadi konsumsi umum.²⁸ Bahkan ada sebagian orang yang sudah menerima kebenaran pemikiran filsafat secara mutlak dan cenderung meremehkan doktrin agama. Filsafat juga diserap oleh para pemikir *ikhwān al-Safāh* dan *sekte Ismailīyah* dan dijadikan oleh gerakan batinīyah sebagai alat propaganda untuk merusak akidah umat dan mengancam stabilitas politik.²⁹ Sedangkan Mu'tazilah secara historis banyak menyengsarakan golongan ahlu al-Sunnah baik pada masa Dinasti Buwaihi, maupun masa pemerintahan al-Khundurī, yang digantikan oleh Nizām al-Mulk wazir Saljuk I. Karena itu menurut penilaian pihak penguasa dan ulama yang sama-sama menganut ahlu al-Sunnah, keduanya (Filsafat dan Mu'tazilah) adalah musuh utama yang harus dihadapi.³⁰

Dalam situasi seperti itulah, al-Gazāli muncul dengan kemampuan intelektualnya yang didukung oleh akal yang bebas dan progresif, enggan diikat oleh belenggu taklid. Ia menemukan dirinya di tengah lautan yang kelam, dengan berani mengarungi lautan itu untuk mengangkat umat dari *taqlid* buta menuju ke tingkat pengetahuan.

Itulah sebabnya, al-Gazāli memasuki semua bidang ilmu yang berkembang pada masanya, sebagaimana dikatakan:

²⁷Di antara unsur kultural yang paling berpengaruh pada masa al-Ghazāli ialah Filsafat, baik filsafat Yunani, filsafat India dan filsafat Persia. Filsafat Yunani diserap oleh Toelog, Filsafat India diadaptasi oleh Persia, kaum sufi, dan filsafat Persia banyak mempengaruhi doktrin Syī'ah dan konsep imāmah. Tetapi yang lebih penting lagi, pada masa itu masing-masing aliran menggunakan filsafat (logika) sebagai alatnya. Sehingga semua intelektual, baik yang menerima maupun yang menolak unsur-unsur filsafat harus mempelajari filsafat terlebih dahulu. Lihat Ibrāhīm Madkour, *op.cit.*, h. 214.

²⁸*Ibid.*, h. 213.

²⁹Sulaimān Dunyā, *al-Tahāfut al-Falāsifah Imām al-Ghazālī* (Cet. V; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1119), h. 73.

³⁰Ahmad Syarbāsi, *Al-Ghazālī wa al-Tasawuf al-Islām* (Mesir: Dār al Hilāl, t.th.), h. 18-19.

Aku tidak melewati seorang Zahirī kecuali aku ingin mengetahui isi aliran itu. Aku tidak mendatangi sang filosof kecuali aku ingin mengetahui hakikat filsafatnya, juga tidak mendatangi seorang ahli kalam sampai aku mengetahui tujuan dan polemiknya. Aku tidak memasuki sufi kecuali karena aku ingin mengetahui rahasia kesufiannya.³¹

Setelah melewati ilmu filsafat, ilmu kalam, kebatinan, ia tidak menemukan sesuatu yang dapat memberikan keyakinan dalam dirinya maupun petunjuk pada suatu hakikat yang dicarinya. Akhirnya ia sampai pada jalan yang ditempuh oleh para sufi. Menurutnya, para sufilah pencari kebenaran yang paling hakiki, sebab jalan yang ditempuhnya adalah paduan ilmu dan amal, sementara buahnya adalah keluhuran moral.³² Dengan kata lain hakikat tasawuf sebagai jalan mencari kebenaran hanya akan tercapai melalui ilmu dan amal. Sebanyak-banyaknya ilmu keberhasilannya ditentukan oleh pengalaman dan penghayatannya.

Lebih lanjut al-Gazālī mengatakan bahwa sebelum memasuki dunia tasawuf terlebih dahulu harus mendalami ilmu-ilmu aqīdah dan syarī'ah, dan harus konsekuen menjalankan syarī'ah secara tekun dan sempurna.³³

Karena itu antara syarī'ah dan tasawuf tidak dapat dipisahkan, sementara syarī'ah hanya dapat dipahami melalui akal.³⁴ Selain syarī'ah, aqīdah pun tidak dapat dipisahkan dengan tasawuf, yang sering dikedepankan dalam hal ini adalah keyakinan dan dalil-dalilnya, sifat-sifat Allah, dan sebagainya.³⁵

³¹Yūsuf Qardāwī, *op.cit.*, h. 23.

³²Asmaran, *op. cit.*, h. 330.

³³Sāid Hawwa, *Tarbiyahatu Nār-Ruḥānīyah*, diterjemahkan oleh Kharurrafi dan Ibnu Thoḥa dengan judul "Jalan Rohani Bimbingan Tasawuf Untuk Para Aktivis Islam" Cet. VI; Bandung: Mizan, 1998), h. 73.

³⁴Akal adalah bagaikan matahari yang menebarkan sinarnya, satu sama lainnya saling membutuhkan, kecuali orang-orang bodoh. Orang yang mengabaikan akal dan mencukupkan diri dengan Al-Qur'ān adalah bagaikan orang yang melihat cahaya matahari dengan menutup kelopak mata. Tidak ada bedanya dengan orang buta. Akal dengan syara' adalah cahaya di atas cahaya. Orang yang memperhatikan sesuatu hanya dengan mata belaka tanpa sinar adalah orang yang terselubung penipuan, lihat *ibid.*, h. 39.

³⁵Misalnya Allah bersifat *samā*, *basār* (melihat), *kalām* (berbicara) *irādah* (berkemauan), *qudrah* (kuasa), *hayah* (hidup) dan sebagainya. Tetapi bagaimana seorang hamba dapat merasakan bahwa Allah mendengarnya, melihatnya, inilah objek kajian tasawuf. Lihat Sāid Hawwa, *op. cit.*, h. 67.

Sedangkan yang membahas nilai-nilai aqīdah tersebut adalah disiplin ilmu tasawuf. Sebab ilmu ini memperhatikan persoalan *tazawūq* (merasakan).³⁶ Dengan kata lain aqīdah sebagai pengendali tasawuf. Sedang tasawuf sebagai penyempurna ilmu aqāid, atau tasawuf merupakan sisi terapan rohaniah dari ilmu aqāid.

Tampaknya, baik akidah maupun syarī'ah, keduanya membutuhkan pengetahuan yang mendalam. Dalam tasawuf pun demikian, tidak dapat langsung dipelajari begitu saja, tetapi harus didahului oleh penguasaan ilmu-ilmu penunjang seperti aqīdah, syarī'ah, tariqah dan ilmu-ilmu lainnya. Orang yang banyak menggeluti ilmu-ilmu tersebut, kata al-Ghazālī, akan memperoleh lewat intuisi, berbagai pengetahuan yang tidak dapat dibuktikan oleh orang yang bersangkutan. Sedangkan pengetahuan-pengetahuan intuitif yang diperoleh seorang itu adalah lewat akal budi yang teliti.³⁷

Oleh karena itu, ketika al-Gazālī ingin memasuki dunia tasawuf, ia mengalami sakit yang sangat parah selama dua bulan. Selama sakit, ia meninggalkan dua alat yaitu akal dan pancaindra. Ternyata lebih memperparah penyakitnya, kebimbangannya bertambah berat lalu berusaha mencari pengobatan. Namun sulit didapati, kecuali dengan dalil atau kaidah kebenaran. Sementara dalil tidak bisa disusun kecuali dengan menyusun ilmu awwali (menurut kaidah mantiq). Apabila penyusunannya kurang tepat maka tidak mungkin menyusun dalil.³⁸

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa dalam tasawuf al-Ghazālī sangat sulit untuk melepaskan diri dari penggunaan akal. Menurut pengakuan al al-Ghazālī sendiri, bahwa pada saat memasuki dunia tasawuf,

³⁶Lihat Abi Isa Muhammad bin Isa Surah al-Turmūzi, *Al-Jamiu al-Shahih, Juz V* Cet. I; (Beirut, Libanon: Dar-al-Kutub al-Ilmu, 1987 M/1408 H), h. 12. Demikian pula dalam pelaksanaan salat, puasa, dan lain-lain, ada tingkatan-tingkatan salat orang awam, orang khawas termasuk puasa dan lain-lain. Sesudah menjalankan dengan tertib barulah mempelajari tareka, yaitu tentang mawas diri, pengendalian nafsu lulul sampai ke wirid dan zikir hingga mencapai ilmu kasyf. Lihat pula Simuh, *op. cit.*, h. 168.

³⁷Mahmud Hamdi Zaqqūq, *Al-Manhāj al-Falāsafi Baina al-Ghazālī wa Dikart*, diterjemahkan oleh Ahmad Rapi Usman dengan judul "*Al-Ghazālī Sang Sufi Filosofis*" Cet. I; (Bandung: Pustaka, 1997), h. 59.

³⁸Sulaimān Duniā, *Al-Haqīqatu fi Nazari al-Ghazālī* diterjemahkan oleh Ibnu Āli dengan judul *Pandangan Hidup Imām al-Gazālī* Cet. I; (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2002), h. 61.

ia meninggalkan panca indra dan qadīyah (istilah dalam ilmu mantiq), yang tinggal hanya akal, dan akal diandalkan untuk menetapkan adanya Allah Swt., menetapkan kebenaran utusan Allah dan hari akhir. Padahal semua itu merupakan pondasi iman.

Selanjutnya al-Ghazālī sendiri mengakui bahwa, ilmu *al-yaqīn* didapatkan tatkala ia meneliti ilmu-ilmu yang berkaitan dengan persoalan rasio dan syarī'at.³⁹

Dengan demikian, jelaslah bahwa sarana akal bagi al-Ghazālī dapat dijadikan sebagai pegangan untuk mendapatkan ilmu yang *sahīh*, sebab tidak bertentangan dengan teori *kāsyf*.

Akal baginya adalah suatu jembatan untuk mencapai kebenaran sejati. Ketika kemampuan akal mencapai titik optimum, tugas berpikir diteruskan oleh batin. Oleh karena itu, akal dan batin menurut al-Ghazālī digunakan secara bersama-sama dalam mencari dan menemukan kebenaran. Akal dipergunakan sesuai dengan keterbatasannya sendiri, selanjutnya batin digunakan sesuai dengan potensi kemampuannya.

Atas dasar inilah, sehingga al-Ghazālī besar pengaruhnya baik di kalangan umat Islam sendiri maupun di luar Islam terbentang dari beberapa abad hingga sekarang ini. Bahkan pengaruh ini menyentuh bidang aqīdah, syarī'ah, pemikiran akhlāk dan amal.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa al-Ghazālī sangat menghargai pemakaian akal dalam menopang ilmu-ilmu aqīdah, syarī'ah, maupun ilmu-ilmu lain sebagai prasyarat memasuki ilmu tasawuf, sementara di sisi lain dijumpai pula pandangannya yang membatasi kemampuan akal untuk menemukan kebenaran.

Untuk itu penulis tertarik membahas masalah ini, untuk mengetahui bagaimana sejarah penggunaan akal dalam tasawuf mulai munculnya hingga masa al-Ghazālī. Bertitik tolak dari latar belakang di atas, maka yang menjadi pokok masalah yang akan dikaji adalah sejarah penggunaan akal dalam tasawuf al-Ghazālī, baik sebelum menjadi sufi maupun sesudahnya.

³⁹*Ibid.*, h. 121.

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

2

SEJARAH MUNCULNYA TASAWUF SEBELUM AL-GHAZĀLĪ

A. Pengertian dan Asal Usul Tasawuf

Peneliti tasawuf, baik klasik maupun kontemporer berbeda pendapat tentang asal-usul kata tasawuf. Perbedaan itu mempengaruhi definisi tasawuf. Ada yang mengatakan bahwa, istilah tasawuf tidak dikenal pada zaman nabi sampai pada generasi pertama. Generasi itu lebih dikenal dengan istilah sahabat dan tablīn. Seperti yang dikatakan Ibnu Khaldun, bahwa ilmu tasawuf adalah suatu ilmu yang lahir dalam Islam. Asal-usulnya pada awal generasi sahabat, tablīn dan generasi berikutnya yang telah memilih jalan hidayah dalam kehidupannya. Mereka gemar beribadah, menjauhkan diri dari kemewahan dunia, berzikir dan sebagainya. Akan tetapi setelah banyak orang Islam yang gemar berkecimpung mengejar kehidupan dunia, pada abad kedua dan seterusnya, maka orang yang mengarahkan hidupnya pada ibadah disebut *sufīyah* dan orangnya disebut *mutasawwifīn*.¹ Imām al-Qusyairī mengatakan bahwa setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, orang Muslim tidak menyebut orang-orang pilihan selain dari sahabat karena tidak ada nama yang paling mulia kecuali nama sahabat. Nanti setelah umat Islam mulai berselisih dan berbeda pendapat mengenai martabat, maka orang-orang yang khusus mempunyai perhatian akan urusan agama disebut *zuhud* dan *'ubbad*.² Kalau demikian, istilah tasawuf adalah simbol dari ketekunan beribadah, sedangkan sufi adalah gelaran (*laqab*) bagi orang-orang yang

¹Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2000), h. 467.

²Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Tasawuf* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang; 1998), h. 19.

menekuni tasawuf. Ada pula yang mengatakan bahwa tasawuf telah lahir sejak dulu, bahkan tidak mengenal waktu. Namun kesejarahannya dimulai dengan turunnya al-Qur'an yang termanifestasi pada diri Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya.

Asal-usul tasawuf terkait dengan pengertian tasawuf secara etimologi seperti dikemukakan pada urain berikut:

- a. Kata sufi diambil dari kata *ṣafā* (jernih, bersih). Disebut sufi karena hatinya tulus dan bersih di hadapan Tuhannya. Dari sisi makna, pendapat ini benar akan tetapi dari segi akar kata, penisbahan kata sufi terhadap kata *ṣafā*, tidak tepat, karena nisbat kata *ṣafā* adalah *ṣafā* ī bukan sufi. Sedangkan nisbat kata *suf* adalah *ṣafawi* bukan *sufi*.³
- b. Sebagian orang berpendapat bahwa, kata sufi dinisbahkan pada kata *ahl al-ṣuffah*, untuk menyebut orang-orang fakir dari kalangan Muhajirin dan Anshar. Mereka tinggal di suatu kamar di samping masjid nabi di Madinah. Mereka kehilangan harta benda karena mengikuti hijrah nabi dari Makkah ke Madinah. Mereka tidur di atas batu dengan pelana kuda sebagai bantal. Mereka dihibur oleh rasulullah Saw. dan menganjurkan sahabatnya untuk menghibur mereka. Kata *ṣuffah* juga memiliki makna kamar di samping masjid yang disediakan bagi para sahabat yang mengkhususkan diri mereka dalam bidang ilmiah dan diniyah, di mana makan dan minum serta kebutuhan lainnya ditanggung oleh orang-orang yang mampu termasuk rasulullah Saw.⁴ Jumlah mereka mencapai empat ratus orang, sedangkan tempat tinggal di *ṣuffah* sangat terbatas, jika *ahl al-ṣuffah* telah mendapatkan tempat tinggal yang layak maka lokasi *ṣuffah* akan ditinggalkan dan digantikan kaum Muhajirin yang lain.⁵ Perlu dijelaskan bahwa pemisahan *ahl al-ṣuffah* di masjid rasulullah Saw. bukanlah suatu kesengajaan, hanya

³Abdul Fattah Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Taṣawwuf Baina al-Ghazālī wa Ibn Taimīyah*, terj. Muchson Anasy, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibnu Taimīyah* Cet. I; (Jakarta: Khalifah, 2005), h. 21.

⁴Muhammad Shalihin, *Tradisi Sufidari Nabi* Cet. I; (Yogyakarta: Cakrawala, 2009), h. 19.

⁵Muḥammad al-Sayyid al-Galīn, *Min Qaḍāya al-Taṣawwufi Dā'ul al-Kitāb wa as-Sunnah*, terj. Muhammad Abdullah al-Amiry, *Tasawuf dalam Pandangan al-Qur'an dan al-Sunnah* Cet. I; (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2003), h. 20.

langkah darurat pada waktu itu. Rasulullah Saw. memerintahkan setiap penduduk Madinah membawa satu orang *ahlal-suffah* sampai akhirnya tersisa tinggal sepuluh orang. Walaupun mereka tinggal di *Shuffah*, tetapi mereka berkewajiban mencari rezeki. Mereka keluar pada siang hari karena suatu pekerjaan dan pulang di malam hari, artinya tidak mengurangi etos kerja karena tinggal di masjid.⁶ Dilihat dari segi makna, kata ini kurang tidak tepat, karena nisbat kata *suffah* adalah *suff*, bukan *sufi*.⁷

- c. Sebagian mengatakan bahwa kata *sūfi* diambil dari kata *šaff* yang berarti baris pertama dalam salat berjamaah di mesjid. Mereka itu biasanya tekun membaca Al-Qur'an dan berzikir di dalam mesjid sambil menunggu waktu salat tiba. Mereka itulah yang berusaha membersihkan diri dan selalu dekat kepada Allah Swt. Dilihat dari segi maknanya, pendapat ini tampaknya mengandung kebenaran, tetapi dilihat dari segi bahasa ternyata kurang tepat, sebab nisbat kata *šaff* adalah *šaffi*, bukan *sūfi*.⁸
- d. Sebagian lagi mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *sufiyah* yang berasal dari kata Yunani (*sophos*) yang berarti hikmah. Bahasa ini telah masuk ke dalam filsafat Islam dan mempengaruhi pengertian bahwa kaum sufi adalah yang tahu hikmah. Sekilas pengertian ini ada hubungannya, karena orang sufi membahas masalah hikmah. Hanya saja menjadi tidak tepat karena huruf “s” dari bahasa Yunani ditransliterasikan dengan huruf *sin* dalam bahasa Arab, bukan huruf *šad*. Jika kata sufi diasumsikan berasal dari kata “*sophie*”, maka kata sufi harus ditulis dengan huruf *sin*, bukan huruf *šad*. Pendapat ini bermaksud mengatakan bahwa ajaran tasawuf bersumber dari ajaran asing, yaitu ajaran Yunani, tetapi tidak tepat karena filsafat Yunani tidak mengenal ajaran sufi. Sebagaimana yang dikenal dalam dunia Islam, meskipun filsafat Yunani membahas masalah etika/akhlak.⁹

⁶*Ibid.*, h. 21.

⁷*Ibid.*, h. 10.

⁸Muchson Anasy, *Tasawuf antara, op. cit.*, h. 10.

⁹*Ibid.*

- e. Ada lagi yang mengatakan bahwa kaum sufi dinisbahkan pada kabilah bani *ṣufah*, yakni kabilah Baduwi yang mengurus ka'bah pada masa jahiliyah bernama Ṣufah bin Murrah.
- f. Ada lagi yang mengatakan bahwa kata sufi berasal dari kata *ṣaufanah* yaitu sebangsa buah-buahan kecil yang berbulu-bulu dan tumbuh di padang pasir tanah Arab. Sebab pakaian para sufi berbulu-bulu seperti buah tersebut, maka hal tersebut menandakan kesederhanaan kaum sufi. Tetapi tidak berarti bahwa mereka menjadikan simbol sebagai pertanda bahwa mereka meninggalkan urusan dunia.¹⁰
- g. Sebagiannya mengatakan bahwa kata sufi diambil dari kata *ṣūf* (bulu domba kasar). Memakai wol kasar pada waktu itu merupakan simbol kesederhanaan dan kemiskinan, tetapi diliputi dengan hati yang mulia. Lawannya memakai sutra bagi orang-orang mewah hidupnya, sebagaimana dikatakan oleh Imām al-Suhrawardi bahwa pemilihan nama tersebut telah sesuai jika dilihat dari asal-usul kata, sebab orang yang memakai kain wol (*ṣūf*) biasanya disebut *taṣawwuf* (berpakaian wol), sebagaimana orang yang memakai kemeja disebut *taqammus* (berkemeja). Demikian pula Syaikh al-Islām Ibnu Taimīyah mengafiliasikan sufi dengan pakaian yang tampak yakni wol.¹¹

Setelah memaparkan beragam pendapat seputar asal-usul kata sufi, tampaknya yang disepakati oleh banyak pakar adalah pendapat terakhir, yakni yang diambil dari kata *ṣuf* (bulu domba). Alasannya, sebagaimana dikemukakan oleh Qāsim Ghāni bahwa, dari segi akal pikiran, orang-orang yang zuhud dan selalu *riyāḍah* pada abad pertama hijriah disebut sufi, karena mereka terbiasa memakai pakaian dari bulu domba yang kasar. Sedangkan dari sisi bahasa, kata tasawuf itu sendiri dianggap berasal dari wazan *tafā'ul* (*tafā'ala, yatafā'alu, tafā'ulan*) dengan timbangannya yaitu (*taṣawwafa, yataṣawwafu, taṣawwufan*). Bila lafal tasawuf dinisbahkan kepada pakaian, bukan berarti bahwa tasawuf adalah penampilan dan bentuk, karena tasawuf tidak bisa diukur dari pandangan lahiriyahnya, tetapi lebih dari itu, tasawuf menunjukkan suatu cara dalam kezuhudan,

¹⁰Muhammad Sholihin, *Tradisi Sufi, op. cit.*, h. 20.

¹¹Sayyid Nur bin Sayyid 'Ālī, *al-Taṣawwuf al-Syar'i*, terj. M. Yaniullah, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik* (Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2000), h. 8.

atau tanda bagi orang-orang zuhud, tanda bagi orang yang terpesona dengan kehidupan duniawi, tanda bagi orang yang tidak tergiur dengan godaan materi. Mereka adalah orang-orang yang tekun beribadah, mereka adalah ahli zikir, hidupnya lebih berorientasi kepada meraih rida Allah Swt., mereka setiap saat rindu pada rahmat Tuhan. Istilah-istilah tersebut telah menjadi simbol dari ketaatan hidup beragama, karena itu sufi adalah simbol dari ketinggian derajat penghayatan ketuhanan seseorang. Hanya saja realitasnya para kaum sufi cenderung menggunakan pakaian yang seolah-olah menjasi pakaian kebesaran bagi para penggiat tasawuf. Istilah tasawuf telah lama dikenal oleh orang Arab, karena ia merupakan dasar dari agama Masehi yang merupakan tanda hidup sederhana bagi mereka.¹² Selain berbeda pendapat seputar asal-muasal kata sufi, para peneliti juga berbeda pendapat seputar definisinya. Perbedaan itu terjadi karena banyaknya mazhab dalam tasawuf, bahkan dikatakan lebih dari seribu definisi. Banyaknya definisi seputar tasawuf itu disebabkan oleh beberapa hal: pertama; adanya perbedaan rasa (*zāuq*) dan kecenderungan di kalangan sufi, khususnya yang menerima ajaran tasawuf melalui penjelasan dan definisi. Kedua, adanya perbedaan fase tasawuf yang dijalani oleh sufi, serta perbedaan lingkungan tempat tinggal.¹³ Orang yang mengamati definisi tasawuf akan menjumpai bahwa setiap definisi mempunyai arah dan tujuan tertentu. Tiap-tiap definisi menyatakan tentang salah satu dari sisi tasawuf, bukan sisi lainnya. Namun tetap ada satu landasan bagi ke semua definisi tersebut, yaitu yang berkaitan dengan akhlak yang bersumber dari Islam. Dengan demikian, wajarlah kalau setiap sufi mempunyai pengalaman khusus dalam bertasawuf. Pengalaman ini dipengaruhi oleh aqidah, dan pemikiran masyarakat setempat, serta tingkat kemajuan dan kemunduran peradaban zamannya. Misalnya, pada masa awal kelahirannya tasawuf, para ahli mendefinisikan tasawuf dengan zuhud. Ketika orang mendengar kata tasawuf, ia pasti akan memahami makna zuhud. Sedangkan sufi diartikan zuhud terhadap dunia. Misalnya:

¹² Abdul Hālim Maḥmūd, *al-Taṣawwuf fi al-Islām*, terj. ‘Abdullah Zāki al-Kāf, *Tasawuf di Dunia Islam* Cet. I; (Bandung: Pustaka Setia, 2002), h. 19.

¹³ Muchson Anasy, *Tasawuf antara, op. cit.*, h. 12.

- 1) Ma'rūf al-Karkhi mendefinisikan tasawuf ialah mengambil hak dan putus asa dari apa yang ada di tangan sesama makhluk.¹⁴
- 2) Sammun al-Muḥīb (w. 297 H) mengatakan bahwa tasawuf yaitu engkau tidak memiliki sesuatu dan tidak dimiliki oleh sesuatu. Maksudnya, kita tidak memiliki apapun berupa materi dan tidak dikuasai oleh apapun karena yang benar bagi Allah Swt.
- 3) Abū Ṭurāb al-Nakhāsī (w. 245 H) mengatakan bahwa orang sufi itu tidak dicemari oleh apa pun dan dengannya bersihlah segala sesuatu.¹⁵ Artinya orang sufi itu tidak tercemar sedikitpun oleh kehidupan dunia, karena ia rida sepenuhnya dengan takdir Allah Swt., sehingga hatinya bersih sama sekali dari segala angan-angan.
- 4) Sahl Ibn 'Abdillah al-Ṣāūrī (w. 283 H) mengatakan bahwa sufi adalah orang yang bersih dari kekeruhan dan penuh dengan cara pikir yang terpusat pada Tuhan dan memutuskan hubungan dengan manusia, serta baginya sama antara emas dan loyang.¹⁶

Berdasarkan definisi sufi di atas, jelaslah bahwa para sufi itu adalah orang-orang yang hatinya tidak berkaitan dengan keduniaan, sekalipun ia merupakan jutawan. Ada pula yang mendefinisikan tasawuf dengan mencampuradukkan antara sufi dan *'ābid* (ahli ibadah). Jika mendengar orang yang banyak melakukan ibadah, mereka akan menyebutnya sufi. Padahal ada pula pribadi-pribadi yang rajin salat fardu, memperbanyak salat sunnah tapi bukan berarti mereka sufi. Karena banyaknya orang yang mencampuradukkan antara seorang *zāhid*, *ābid*, dan sufi, maka Ibnu Sina membedakan ketiga golongan tersebut:

Pertama; seseorang yang menjauhi kesenangan dan kenikmatan duniawi, dinamakan zuhud. *Kedua*; seseorang yang menekuni ibadah-ibadah dengan salat, puasa dan lain-lain. disebut *'ābid*. *Ketiga*; seseorang yang memusatkan pikirannya pada keesaan Tuhannya dan mengharap terbitnya cahaya *al-haq* dalam hatinya dinamai *al-'ārif*, yang kemudian dinamai sufi.¹⁷

¹⁴Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* Cet. XVIII; (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), h. 81.

¹⁵Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Tasawuf*, *op. cit.*, h. 23.

¹⁶Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* Cet. II; (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 50.

¹⁷Lihat 'Abdul Ḥālīm Maḥmūd, *Tasawufi al-Islām*, *op. cit.*, h. 24.

Lebih lanjut Ibnu Sina mengatakan bahwa seorang *zāhid* adakalanya seorang *ābid*. Begitu pula seorang *ābid* adakalanya seorang *zāhid*. Akan tetapi, kezuhudan dan ibadah yang ada dalam satu pribadi secara bersamaan bukan berarti sudah mutlak sufi, karena ada perbedaan antara kezuhudan ibadah seorang sufi dan kezuhudan ibadah orang yang bukan sufi. Namun perbedaan ini lebih banyak terdapat dalam tujuan dari pada cara dan jalannya. Kezuhudan yang bukan sufi bertujuan untuk dapat menikmati urusan akhirat. Adapun kezuhudan seorang sufi bertujuan untuk membersihkan diri dari sesuatu yang dapat melalaikannya dari Allah Swt. Demikian pula ibadah orang yang bukan sufi bertujuan untuk masuk surga, seakan-akan ia beribadah untuk mengharap upah yang kelak akan diterimanya di akhirat yaitu ganjaran dan pahala. Seperti seseorang yang bekerja sepanjang hari untuk mendapatkan upah pada sore harinya. Adapun ibadah orang sufi bertujuan untuk mengekalkan hubungan dirinya dengan Allah Swt. Hal tersebut tergambar dari pernyataan seorang sufi wanita yaitu *Rabī'ah al-Adāwiyah*, “Ya Allah, jika aku menyembah-Mu karena takut akan api neraka-Mu, masukkan aku ke dalamnya. Jika aku menyembah-Mu karena serakah pada surga-Mu, jauhkan aku dari surga-Mu, dan jika aku menyembah-Mu demi wajah-Mu yang Mulia, janganlah Engkau mencegahku untuk dapat melihat-Mu.” Selain definisi tasawuf yang bernuansa *zāhid* bernuansa akhlak, seperti yang dikemukakan oleh beberapa ahli berikut ini:

- (a) Abū al-Ḥāsan al-Nūri (w. 295 H) mengatakan bahwa tasawuf adalah akhlak.¹⁸ Tasawuf bukan merupakan suatu lukisan atau ilmu, tetapi ia adalah akhlak. Bila tasawuf merupakan suatu ilmu, tentu akan dapat dicapai dengan belajar. Namun tasawuf hanya akan dicapai dengan akhlak, yaitu akhlak Allah Swt. pada diri seseorang tidak akan dapat diterima akhlak yang bersifat ketuhanan bila melalui ilmu dan lukisan.¹⁹
- (b) Abū Muḥammad al-Jurai (w. 311 H) berkata, tasawuf adalah masuk ke dalam semua akhlak terpuji dan keluar dari semua akhlak tercela.²⁰

¹⁸Abdul Ḥālim Maḥmūd, *al-Ṭaṣawwufi al-Islām*, *op. cit.*, h. 22.

¹⁹Rosihan Anwar, *Akhlak Tasawuf* Cet.I; (Bandung: Pustaka Setia; 2009), h. 16.

²⁰Ahmad Daudy, *Kuliah*, *op. cit.*, h. 25.

- (c) Al-Kattāni mengatakan bahwa, tasawuf ialah akhlak maka barangsiapa yang menambah akhlaknya, berarti ia telah menambah kesucian dirinya. Artinya menghiasi diri dengan akhlak terpuji.²¹
- (d) Al-Junaid mengatakan bahwa tasawuf ialah menyucikan hati sehingga tidak ditimpa suatu kelemahan, menjauhi akhlak alamiah, melenyapkan sifat kemanusiaan, dan menjauhi segala keinginan nafsu.²²

Definisi tasawuf yang dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa tasawuf itu bukan hanya akhlak yang luhur, kezuhudan yang tinggi dan ibadah semata, tapi ia adalah sesuatu yang lain. Kalau demikian, berarti tasawuf itu sesuatu yang luar biasa atau berhubungan dengan kekeramatan? Sesungguhnya tasawuf bukanlah hal-hal yang luar biasa, dan bukan pula berhubungan dengan kekeramatan, tetapi sesuatu yang melampaui kekeramatan dan melampaui hal-hal yang luar biasa. Karena kekeramatan bukan sesuatu yang diperhatikan oleh para sufi, bahkan dianggap sebagai hal yang kecil. Artinya menimbulkan kesenangan dalam hati orang yang mengalaminya. Apabila seorang hamba merasa senang dan puas dengannya, hal itu menunjukkan bahwa ia belum kokoh dalam mencapai derajat tasawuf. Dengan demikian, manakah sebenarnya definisi tasawuf yang mendekati kebenaran. Dalam hal ini, Abdul Ḥālim Mahmūd mengemukakan empat orang yang dianggap dapat mewakili yaitu:

- (1) Abū Sa'id al-Karrār (w. 277 H) ketika ditanya tentang siapa ahli tasawuf itu, ia menjawab, “Mereka adalah orang-orang yang dijernihkan hati sanubarinya oleh Allah Swt. dan dipenuhi dengan cahaya. Mereka tenang bersama Allah Swt. Mereka tidak berpaling dari Allah Swt. Hatinya selalu mengingat-Nya
- (2) Al-Junāid al-Bagdādi (w. 297 H) berkata bahwa tasawuf artinya Allah swt. mematikan kelalaianmu dan menghidupkan dirimu dengan-Nya.
- (3) Abū Bakr Muḥammad al-Kattāni berkata: tasawuf adalah kejernihan dan penyaksian.

²¹ Abdul Fattah Sayyid Aḥmad, *Tasawuf Baīn*, op. cit., h. 13.

²² Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, op. cit., h. 81.

- (4) Ja'far al-Khālidi (w. 348 H) berkata: tasawuf itu memusatkan segenap jiwa raga dalam beribadah dan keluar dari kemanusiaan serta memandang pada *al-Haq* secara menyeluruh.²³

Keseluruhan pendapat yang dikemukakan di atas, pendapat al-Kattāni dianggap paling singkat dan padat, mencakup cara dan tujuan tasawuf. Cara ini adalah yang menyebabkan manusia mencapai kejernihan hati. Jika kejernihan hati telah ada pada diri seseorang, niscaya ia akan mempunyai kesiapan penuh untuk *musyāhadah*. Oleh karena itu, jika Allah Swt. menghendaki niscaya Dia akan mengaruniakan *musyāhadah* padanya. Penyaksian (*musyāhadah*) adalah derajat ma'rifah tertinggi dan merupakan tujuan terakhir bagi orang-orang yang memiliki pribadi yang mulia.

Dengan demikian, maka tasawuf itu merupakan ma'rifah, sementara derajat ma'rifah tertinggi adalah kenabian. Sebagaimana pendapat Imām al-Ghazālī agar melakukan *mujāhadah* (berjuang sungguh-sungguh), menghapus sifat-sifat tercela, memutuskan hubungan dengan segala kesenangan duniawi dan ber konsentrasi penuh ke hadirat Allah swt. Hal ini dapat terwujud karena Allah Swt. telah memimpin hati sanubari hamba-Nya dan menjaminkannya dengan memberi cahaya ilmu pengetahuan. Apabila Allah Swt. telah memimpin urusan hati, niscaya Dia akan melimpahkan rahmat-Nya, bersinar cahaya di dalamnya, menjadi lapang dadanya, terungkaplah baginya rahasia alam malakut, maka tersingkap tabir kebodohan dengan kelembutan rahmat di hatinya, serta akan berkilauan di dalamnya kebenaran-kebenaran Ilahiyah. Jika terjadi hal yang demikian, itulah "*musyāhadah*".²⁴

Al-musyāhadah adalah tujuan akhir kaum sufi dan merupakan kebenaran yang nyata di mana setiap saat diucapkan yakni: *asyhadu an lā ilāha illā Allah Swt.*, karena *syahādah* adalah tujuan akhir kaum sufi dengan bermacam cara, maka mereka berusaha untuk mencapainya dengan cara mewujudkan dengan perbuatan maksud dan huruf-huruf yang diucapkannya.

²³ Abdul Ḥālim Maḥmūd, *al-Ṭaṣawwufi al-Islām, op. cit.*, h. 26.

²⁴ Abdul Ḥālim Maḥmūd, *al-Ṭaṣawwufi al-Islām, ibid.*, h. 30.

B. Sejarah Munculnya Tasawuf

Menurut catatan sejarah Islam, istilah sufisme tidak pernah terdengar pada abad I H. Istilah ini mulai bergema pada abad II dan III H. Pada abad II H. muncul gerakan zuhud yang dipelopori oleh tābī'īn. Sedangkan tasawuf nanti muncul pada abad III H. oleh Abū Hāsyīm al-Khūfy (w. 250 H.).²⁵

Meskipun gerakan zuhud muncul pada abad II H. dan tasawuf muncul pada abad III H. namun benih-benihnya sudah ada sejak Nabi Muhammad Saw., dapat dilihat dalam perilaku dan peristiwa hidup Nabi Muhammad Saw.²⁶ lalu diikuti oleh para sahabat yang empat.²⁷

Oleh sebab itu, setiap orang yang meneliti kehidupan keruhanian dalam Islam, tidak dapat mengabaikan kehidupan keruhanian para sahabat. Inilah yang diikuti oleh para tābī'īn dan ahli *suffah*. Setelah periode sahabat berlalu, muncul tābī'īn (sekitar abad I dan II H.) seperti: Saīd ibn Musayyab (15 H. s/d 94 H.), Sālim bin Abdullah bin Ūmar bin Khattāb di Madinah,

²⁵Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial Abad 20* Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 7.

²⁶Salah satu contoh peristiwa dan perilaku Nabi Muhammad Saw. yang menjadi cikal bakal tasawuf sebelum diangkat menjadi rasul, beliau berhalwat di gua Hira untuk mendekati diri kepada Allah Swt. Puncak kedekatannya dengan Allah Swt. Selain itu dalam prikehidupan nabi, beliau sangat sederhana, zuhud dan tidak terpesona oleh kemewahan dunia. Kesederhanaan tersebut bukanlah suatu kewajiban agama tetapi dengan cara itulah beliau memberi tauladan tentang ketangguhan mental. Dalam bidang ibadah, nabi juga yang paling tekun beribadah, bahkan pernah larut dalam bermunajat kepada Allah swt. Dalam bidang akhlak pun demikian, nabi merupakan acuan akhlak yang tidak ada bandingannya sehingga ia dipuji oleh Allah Swt. QS al-Qalam (68): 4. Lihat *Ensiklopedi Islam*, Jilid V, (Cet.III; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 11, 78. Lihat pula Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad* (Cet. II, Jakarta: Pustaka Lenetera Antar Nusa, 1990), h. 75.

²⁷Adapun kehidupan para sahabat yang dijadikan rujukan oleh para sufi yaitu: pertama Abū Bākar al-Siddīqiy, ia adalah seorang saudagar kaya lalu membagi-bagikan hartanya untuk jalan Allah. Ia menghiasi dirinya dengan sifat-sifat rendah hati, santun, sabar, dan selalu mendekati diri kepada Allah. Kedua Umar bin Khattāb pernah berpidato dengan memakai baju bertambal 12 sobekan. Di malam hari ia menghabiskan malamnya untuk beribadah, karena waktu siangya banyak tersita untuk mengurus kepentingan umat. Pada waktu malamlah ia mempunyai kesempatan yang luas untuk menghadapkan hati dan wajahnya kepada Allah swt. Ketiga Usmān bin Affān, yang menjadi teladan para sufi adalah: ia seorang zuhud, tawadu, banyak mengingat Allah swt. Banyak membaca Alquran dan memiliki akhlak terpuji. Ia membeli telaga milik Yahudi untuk kaum Muslimin. Ia pernah membagikan 1.000 ekor unta pada masa paceklik. Keempat Āli bin Abi Tālib, ia termasuk guru keruhanian yang utama sebab ia memiliki 'ilmu ladunni (ilmu dari sisi Allah swt.), yang pernah diberikan kepada Nabi Khaidir (QS al-Kahfi (18): 65. Lihat *ibid.*, h. 79-80.

Hāsan al-Basri (642-782 M), Malik ibn Dinār di Basrah, Sufyān al-Ḥauri, (97-161 H.), Sufyān ibn Uyainah di Kufah lalu di Mesir muncul Ibrāhīm al-Nazām, Rabī'ah al-Adawīyah dan sebagainya.

Mereka-mereka itulah yang membentuk gerakan zuhud,²⁸ dalam Islam. Mereka dikenal sebagai zuhud generasi pertama, yakni lebih memusatkan perhatian dan memprioritaskan hidupnya hanya pada pelaksanaan ibadah, untuk mengejar kepentingan akhirat. Kehidupan (model) zuhud seperti ini berkembang pada abad III H., pada saat itu zāhid mulai memperhatikan aspek-aspek teoretis psikologis dalam rangka pembentukan perilaku hingga tasawuf menjadi suatu disiplin ilmu akhlak keagamaan.

Pada saat gerakan zuhud berkembang menjadi tasawuf (abad III H.) bermunculan tanggapan yang mempermasalahkan asal usulnya. Ada yang mengatakan, tasawuf dalam Islam sumber pengambilannya semata-mata dari agama Islam, dasarnya al-Qur'an dan hadis. Namun para Orientalis berpendapat bahwa asalnya dari luar Islam, seperti: dari Nasrani, Buddha, Hindu, dan Persia bahkan dari filsafat Yunani.

Adapun pengaruh-pengaruh dari luar dan bentuk-bentuk pengaruhnya terhadap tasawuf Islam adalah:

1. Pengaruh Agama Nasrani

Bagi mereka yang beranggapan bahwa tasawuf berasal dari unsur Nasrani, mendasarkan argumentasinya pada dua hal: *pertama*, adanya interaksi antara orang Arab dan kaum Nasrani pada masa jahiliyah maupun zaman Islam. Buktinya, pada zaman jahiliyah banyak orang-orang Nasrani datang ke Jazirah Arab menyiarkan dasar-dasar hidup kerohanian. Bahkan ada yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. dalam membangun agama baru terlebih dahulu belajar pada orang-orang Nasrani yaitu dalam perjalanan ke negeri Syam dan ketika menerima wahyu pertama. Karena cemas lalu bertanya kepada Waraqah bin Naufal (penganut agama Nasrani).²⁹

²⁸Zuhud secara etimologi berarti رغب عن شيء وتركه (tidak tertarik terhadap sesuatu) dan meninggalkannya زهد في الدنيا (berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah). Orang yang melakukannya disebut zāhid jamaknya zuhdan artinya kecil atau sedikit. Lihat Ahmad Warson Munawir. *Al-Munawwir Kamus Bahasa Arab Indonesia* (Yogyakarta: Al-Munawwir, 1984), h. 626, 308.

²⁹Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Cet. XVIII; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), h. 48.

Bukti lain, bahwa dalam literatur Arab terdapat tulisan tentang rahib-rahib yang mengasingkan diri di padang pasir Arabiāh, lampu yang mereka pasang di malam hari menjadi petunjuk jalan bagi kafilah-kafilah yang lewat. Kemah mereka yang sederhana menjadi tempat berlindung bagi orang yang kemalaman, dan mereka memberikan makanan bagi musafir yang kelaparan. Atas dasar ini, ada yang mengatakan bahwa zāhid dan sufi Islam ketika meninggalkan kehidupan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri, serta dipengaruhi oleh cara hidup rahib-rahib Kristen ini.³⁰

Selain bukti di atas, dapat pula ditemukan bahwa dalam Islam tersebar di Negara-negara yang sebelumnya agama Kristen dominan seperti: Syam (Siria), Mesir dan Afrika Utara, disini terdapat biara-biara dan pendeta Kristen. Para pendeta itu menggunakan busana yang terbuat dari bulu yang sangat murah. Mereka juga menyediakan tempat-tempat untuk berkhalwat.

Dalam keadaan seperti ini, bertemu dengan kaum sufi Islam, maka dengan mudah menerima pola hidup mereka, terutama dalam hal pakaian dan tempat tinggal untuk berkhalwat. Hal tersebut diakui oleh Ibrāhim al-Nazām (abad II H) seperti dikatakannya bahwa, aku belajar *ma'rifah* kepada orang yang bernama Sam'an.³¹

Kedua, adanya segi-segi kesamaan antara kehidupan para asketis atau sufi dalam hal ajaran dan cara mereka melatih jiwa (*riyādah*), mengasingkan diri (khalwat) dengan kehidupan al-Masih dan ajaran-ajarannya serta para rahib ketika sembahyang dan berpakaian. Mereka yang berpendapat demikian adalah kaum orientalis seperti: Von Kramer, Ignaz Goldziher, R.A. Nicholson, Asin Palacios, O'Leary dan lain-lain.³²

³⁰Harun Nasution, *Filsafat dan Misisisme dalam Islam* (Cet. IX; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 58

³¹Ibrāhim Madkour, *Fī al-Falsafah Islāmiyah Manhaj wa Tatbīquh*, diterjemahkan oleh Yudian Asmuni Asmi dengan judul "Aliran dan Teori Filsafat Islam" (Cet. I; Jakarta: Bumi Aksara, 1995), h. 214.

³²Abū al-Wafā al-Ganīmī al-Taftazāni, *Madkhāl ilā al-Tasawuf*, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Usmani dengan judul "Sufi dari Zaman ke Zaman" Cet. I; (Bandung: Pustaka. 1985), h. 24-25.

Adapun komentar mereka antara lain:

- 1) Golziher berkomentar, bahwa sikap fakir dalam tasawuf Islam berpangkal pada agama Nasrani. Hadis-hadis Nabi yang memuji hidup miskin dan mencela kekayaan dan kemewahan diambil dari sumber Nasrani, sebab agama Nasranilah yang amat mengutamakan ajaran seperti itu.
- 2) Nicholson mengatakan bahwa, tasawuf Islam dipengaruhi oleh ajaran Kristen (Nasrani), dalam hal memilih pakaian yang terbuat dari bulu domba (sūf) yang merupakan asal usul kata sufi. Kecenderungan pola keheningan mengingat Allah (*zikir*) dan berbagai kegiatan askestis lainnya, sebenarnya berasal dari sumber yang sama (Nasrani).³³
- 3) O'leary mengatakan bahwa, hidup menyendiri Nabi Muhammad saw., adalah pengaruh agama Kristen.

Selain pendapat di atas, berkembang pula tuduhan bahwa, Nabi Muhammad saw., membangun ajaran yang baru itu, terlebih dahulu telah belajar pada orang-orang Nasrani, yaitu ketika perjalanan menuju Syam beliau bertemu dengan Bukhaira. Bahkan ketika perjalanan menuju ke Syam seperti dikemukakan terdahulu dan masih banyak lagi tuduhan-tuduhan lainnya.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa ajaran tasawuf yang bersumber dari ajaran Nasrani adalah : (1) sikap fakir dalam kitab injil, (2) tawakkal kepada Allah dalam soal penghidupan, (3) peranan syaikh yang menyerupai pendeta. Perbedaannya pendeta dapat menghapuskan dosa, sedangkan syaikh tidak, (4) stabilisasi, yaitu menahan diri tidak menikah, karena dianggap dapat mengalihkan diri dari Tuhan, (5) penyaksian, bahwa sufi menyaksikan hakikat Allah dan mengadakan hubungan dengan. Injil pun telah menerangkan terjadinya hubungan langsung dengan Tuhan.³⁴

Di antara sekian Orientalis di atas, Nicholson mempunyai pandangan yang berbeda dengan orientalis lainnya, mengatakan bahwa, meskipun

³³Lihat R. A. Nicholson, *The Mistiks of Islam*, (London: Rout Ledge and Kegan Paul, 1975), h. 10.

³⁴Usman Said, at.al., *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam (IAIN) Sumatera Utara, 1981), h. 26.

agama Kristen mempunyai dampak bagi pertumbuhan tasawuf tetapi bukan sebagai sumbernya, sebab sumbernya dalam Islam jelas sekali.

Selanjutnya Abū al-Wafā juga menanggapi bahwa, meskipun terdapat kemiripan antara asketisme Islam dan Kristen, tetapi bukan sebagai sumbernya. Sebab landasan asketisme itu sendiri memang bercorak Islam, tampak pada praktik kehidupan Rasulullah saw. dan para sahabatnya. Adapun mengenai adanya interaksi antara asketis Muslim dengan pendeta Kristen, Al-Qur'an sendiri mengakui hal demikian (Q.S. Al-Maidah (5) : 82-83).

Sekalipun demikian, tidak dapat dipungkiri adanya pengaruh ajaran Nasrani pada sebagian sufi, seperti al-Hallāj.³⁵ Namun gejala semacam itu muncul belakangan (saat tasawuf telah mencapai puncaknya). Dengan kata lain terjadinya interaksi antara bangsa dan kebudayaan adalah wajar bila pengaruh Kristen merembes ke dalam tasawuf Islam. Tetapi hal itu tidak cukup bukti untuk dijadikan dasar, bahwa tasawuf Islam berasal dari sumber Kristen. Di sinilah terletak kekeliruan kaum Orientalis.

2. Pengaruh Agama Hindu

Seorang pengarang dan pengembara Arab yang terkenal amat memperhatikan dan mempelajari kebudayaan Hindu adalah Abdul Raihān Muhammad bin Ahmad al-Bairūni (351 H–440 H/962–1049 M.). Beliau mengatakan bahwa kehidupan yoga di India banyak sekali persamaannya dengan kehidupan dan *rīyādah* dan sufi.³⁶ Ia melihat bahwa kepercayaan tentang *tanāsuh* (reinkarnasi), orang Hindu menamainya karma yang merupakan pokok kepercayaan orang Hindu. Di sini ada persamaan dengan mazhab orang sufi, yakni dunia ini adalah diri yang tidur dan akhirat adalah diri yang bangun, setengah dari mereka (orang sufi) memungkinkan hulul, yakni menjelma yang hak pada tempat-tempat baik yang ada di langit ataupun yang ada di bumi. Kalau sudah tercapai, maka terjadilah panteisme (bersatu ruh dan badan).

³⁵Pengaruh ajaran Kristen pada tasawuf al-Hallāj adalah penggunaan terminology-terminologi Kristen seperti malakūt, lasūt, nasūt dan sebagainya. Lihat Abū al-Wafā', *op. cit.*, h. 27.

³⁶Hamka, *Perkembangan*, *op. cit.*, h. 43.

Demikian pula ajaran Hindu yang mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan, untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman. Ikut mendorong tumbuh dan berkembangnya tasawuf.³⁷

Apa yang dikatakan oleh al-Bairūni di atas sulit diterima, sebab beliau lahir pada abad IV H., saat tasawuf telah melewati empat abad. Keterangan tersebut memperjelas, bahwa konsep panteisme tidak dikenal dalam Islam, sebab bertentangan dengan konsep tauhid, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Quran QS. Al-Syu'ara (42) : 11.

Selanjutnya, Abū al-Wafā sebagaimana dikutip Asmaran, menyangkal bahwa tak satu pun teks-teks yang secara gamblang menunjukkan kalau para sufi mengetahui ajaran dan latihan rohaniah kaum Hindu, kecuali pada Ibn Sabi'īn (w. 669 H.) yang pernah mengutip suatu bentuk pujian dari kalangan kaum Hindu. Itu berarti pengaruh Hindu baru muncul pada abad VII H. (masa Ibn Sabi'īn),³⁸ ketika tasawuf telah melewati enam abad. Jadi tidak logis kalau dikatakan tasawuf Islam mendapat pengaruh dari Hindu.

3. Pengaruh Agama Buddha

Untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Paham fanā' yang terdapat dalam sufisme hampir serupa dengan paham nirwana.

Seperti diketahui bahwa Kota Balk merupakan pusat tasawuf Budha, beberapa abad sebelum Islam. Di kota ini banyak terdapat tokoh awal tasawuf, dan yang terdepan adalah Ibrāhim bin Adām.³⁹ Sementara tidak ditemukan adanya bukti bahwa ia dipengaruhi oleh ajaran Budha sebab terdapat perbedaan prinsip antara para sufi Islam dengan sang Budha.

Ajaran Budha yang dianggap mempengaruhi tasawuf Islam adalah sikap menyiksa tubuh untuk mensucikan jiwa dan naik ke alam atas. Sikap ini membuka jalan bagi teori fanā' yang dikembangkan oleh Abū Yāzid

³⁷Harun Nasution, *Filsafat*, *op. cit.*, h. 59.

³⁸Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* Cet. II; (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 189.

³⁹Ibrāhim bin Adām adalah pangeran dari Balk yang meninggalkan tahtanya untuk menempuh cara hidup darwisy meninggal tahun 162 H. Lihat Abū al-Wafā, *op. cit.*, h. 28.

al-Bustāmi. Inilah yang memiliki kemiripan dengan nirwana dalam ajaran Hindu.⁴⁰ Di sisi lain konsep fanā' yang dianggap mempunyai kemiripan dengan tasawuf, juga terdapat perbedaan yaitu ketikan terjadi fanā' (kesirnaan jiwa dalam ruh ilahi). Bagi sang Budha, jiwa seakan kehilangan individualitasnya dalam ketenteraman pada kedamaian mutlak. Sedangkan menurut para sufi, sekalipun ihwal sinarnya individualitas, namun hakikat kekalnya kehidupan itu hanya karena kontemplasi intuitif terhadap keindahan ilahiyah.

4. Pengaruh dari Persia

Sejarah membuktikan bahwa hubungan antara bangsa Arab dengan bangsa Persia begitu dekat, bahkan sebelum Islam pun hubungan itu terjalin dalam soal politik, ekonomi dan kebudayaan. Banyak pepatah dari Persia yang menunjang perkembangan peradaban Arab. Salah satu bukti sejarah yaitu zuhud dalam tasawuf Islam amat menyerupai zuhud dan kependetaan dalam mazhab Manu. Qanaah yaitu hidup sangat sederhana dan melarang makan daging binatang, menyerupai ajaran agama Mazdak.⁴¹ Demikian pula dalam tasawuf ajaran tentang hakikat al-Muhammadiyah bermakna dari padanya baru terjadi segala isi alam. Hal ini sesuai dengan agama Zarasustra bahwa Ahriman (harmus) Tuhan menjadikan alam ini tidaklah langsung melahirkan dengan perantaraan kalimat.

5. Pengaruh Filsafat Yunani

Untuk mengetahui sejauh mana pengaruh filsafat Yunani ke dalam tasawuf Islam, terlebih dahulu penulis menelusuri sejarah masuknya filsafat Yunani ke dalam dunia Islam. Perkembangan pemikiran Yunani di kawasan Timur Tengah, tidak dapat dilepaskan dari penaklukan Alexander Yang Agung terhadap kawasan tersebut. Ia dapat menguasai Arbela (wilayah Persia), sebelah timur Tigris pada tahun 331 M. yang pada waktu itu berada di bawah kekuasaan Darius. Kedatangannya bertujuan untuk mempersatukan kebudayaan Yunani dan Persia. Lalu ia mengadakan hubungan melalui perkawinan. Setelah Alexander meninggal, kerajaannya yang besar itu

⁴⁰Ibrāhīm Madkour, *Fī al-Falsafah al-Islāmīyah Manhaj wa Tatbīqih*, Juz II, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976), h. 60.

⁴¹Hamka. *op.cit.*, h. 47.

terbagi tiga, yaitu: Mecedonia di Eropa Ptolemeus di Mesir dengan Alexandria sebagai ibu kotanya, dan kerajaan Seleucid di Asia, dengan kota-kota pentingnya seperti: Antioch di Siria, Seleucid di Mesopotamia, dan Bachtra di Persia sebelah timur. Ptolomeus dan Seleucid berusaha meneruskan politik Alexander untuk menyatukan kedua peradaban Yunani dan Iran (Persia), tetapi tidak berhasil. Namun demikian kebudayaan Yunani tetap bekas, seperti penggunaan bahasa Yunani di Mesir dan Syria dan tetap dipakai hingga masuknya Islam di kawasan tersebut. Lalu kemudian ditukar dengan bahasa Arab. Pada abad VII M di bawah kekuasaan khalifah bani Umayyah yakni Abdul Mālik bin Marwan (685-705 M). Pada masa itu terdapat tiga pusat ilmu pengetahuan dan falsafah, yaitu Alexandria, Antioch, dan Bactra, ditambah kota Yundisafur yang letaknya tidak jauh dari Bagdad didirikan pada tahun 762 M. Pada waktu kota ini masuk ke wilayah kekuasaan Islam telah terdapat satu akademik dan satu rumah sakit.⁴²

Kota-kota yang menjadi pusat ilmu pengetahuan sebagaimana disebutkan di atas, terdapat buku-buku Yunani purba yang masih tetap dibaca dan diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa terutama bahasa Suriani. Setelah kota-kota tersebut ditaklukkan oleh Islam pengaruh pemikiran Yunani tetap mendalam dan meluas. Pusat ilmu pengetahuan tersebut dipimpin oleh orang Kristen. Ini membuktikan kecintaan muslim pada ilmu pengetahuan dan sikap hormat kepada ilmuwan tanpa memandang agama mereka.⁴³

Pada zaman Bani Umayyah, banyak diterjemahkan buku-buku seperti: Kimia, kedokteran dan sebagainya, yang ada kaitannya dengan kehidupan praktis. Setelah pusat kekuasaan Islam berada di tangan Khalifah Abbasiyah, aktivitas penerjemahan semakin berkembang dan mencapai puncaknya pada zaman Khalifah al-Makmun (813-833 M.) akhirnya ia membangun *bait al-hikmah*,⁴⁴ yang tersedia sejumlah buku dan berbagai macam ilmu pengetahuan dan falsafah.

⁴²Lihat Harun Nasution, *Falsafat*, *op. cit.*, h. 11.

⁴³C. A. Qadir, *Phylosophy and Science in The Islamic World*, diterjemahkan oleh Hāsan Basri dengan judul “Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam” Cet. II; (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), h. 36.

⁴⁴Ahmad Daudi, *Kuliah Filsafat Islam* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 6

Di antara sekian banyak filsafat Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan mempengaruhi pemikiran bahasa Arab adalah Neo-Platonisme. Tokohnya Plotinus.⁴⁵ Ia adalah pengikut Plato tetapi ia juga banyak mengambil pemikiran-pemikiran Aristoteles dan golongan Stoa.

Neo-Platonisme sebenarnya adalah gabungan antara alam pikiran Yunani dan tasawuf (mistik Timur), yang ditimbulkan Flutin di Iskandaria. Al-Syahrastāni dalam bukunya *al-Milāl wā al-Nihāl* menyebut Flutin itu syekh Yunani. Inti ajarannya adalah hakikat yang tertinggi tidaklah semata-mata diperoleh dengan berpikir, tetapi dengan *musyāhadah* (menyaksikan sendiri), sebagai paduan renungan jiwa dengan keindahan alam.⁴⁶ Tetapi yang paling berpengaruh filsafat emansi Plotinus.

Dalam esensi Plotinus dikatakan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan Yang Maha Esa. Ruh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, ruh akan menjadi kotor, dan untuk dapat kembali ke tempat asalnya ruh harus dibersihkan terlebih dahulu. Caranya dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau bisa bersatu dengan Tuhan.⁴⁷ Selain itu, dalam filsafat Yunani terdapat mistik Pythagoras yang berpendapat bahwa ruh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing, badan jasmani merupakan penjara bagi ruh. Kesenangan ruh yang sebenarnya adalah di alam samawi. Untuk memperoleh hidup senang di alam samawi, manusia harus membersihkan dengan meninggalkan hidup materi yaitu hidup zuhud dan berkontemplasi.⁴⁸

Berdasarkan uraian di atas, tampaknya orientalis cenderung menyatakan bahwa tasawuf berasal dari luar ajaran Islam. Tetapi perkembangan selanjutnya Orientalis kembali meninjau pendapatnya dan menyatakan bahwa, tasawuf tidak bisa dipisahkan dari ajaran Islam, meskipun mendapat pengaruh dari luar tetapi pengaruh tersebut sangat terbatas.

⁴⁵Plotinus lahir di Iskandaria Mesir pada tahun 205 M. dan meninggal di Roma pada tahun 270 M. Plotinus adalah pendiri Neo-Platonisme (aliran filsafat kuno yang terakhir) yang bercorak agama, berbeda dengan filsafat sebelumnya bercorak pemikiran murni. Lihat Abdul Qadir Jaelani, *Korelasi Terhadap Ajaran Tasawuf* Cet. I; (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 20.

⁴⁶Hamka, *op.cit.*, h. 50.

⁴⁷Harun Nasution, *Falsafah, op. cit.*, h. 59.

⁴⁸*Ibid.*, h. 58.

Orientalis yang meninjau kembali pendapatnya adalah Nicholson. Ia menyatakan bahwa, tasawuf itu bersumber dari Islam. Karena itu, ia menolak karakteristik tasawuf adalah *wihdāt al-wujūd* (panteisme), karena tidak semua tasawuf menganut paham tersebut (tasawuf sunni). Lagi pula istilah pantheisme muncul pada abad VI yang dibawa oleh Ibnu Arabī (w. 638 H.) sesudah masa al-Ghazālī.

Orientalis lain, adalah Louis Massignon J. Spencer Trimingham, mereka mengatakan bahwa tasawuf berasal dari sumber murni Islam, perkembangannya mengikuti garis Islam dan sumbernya adalah al-Qur'an.⁴⁹

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa adanya kegiatan penerjemahan itu, banyak buku-buku filsafat, di samping buku-buku lainnya yang dipelajari umat Islam. Ini dapat diartikan sebagai proses pengenalan lewat Islam pada metode berpikir yang filosofis. Metode berpikir filsafat ini, juga turut mempengaruhi pola pikir sebagian orang Islam yang ingin berhubungan dengan Tuhan. Pada persoalan ini, boleh jadi tasawuf yang terkena pengaruh Yunani adalah tasawuf yang kemudian diklasifikasikan sebagai tasawuf yang bercorak filsafat. Hal ini dapat dilihat dari pikiran al-Kindi, al-Farabī, Ibnu Sina, terutama uraiannya tentang filsafat jiwa. Demikian juga uraian tasawuf dari Abū Yazīd al-Hallāj, Ibnu Arabī, dan sebagainya.

Selanjutnya untuk membuktikan bahwa tasawuf berasal dari Islam, perlu dikemukakan keterangan-keterangan al-Qur'an dan sunnah. Amalan-amalan Rasulullah, sahabat, tābi'in yang dijadikan teladan utama oleh setiap sufi.

Seperti telah dikemukakan di atas, pada awal pembentukan gerakan zuhud disiplinnya adalah moral keagamaan. Jelas sumber utamanya adalah ajaran-ajaran Islam, sebab tasawuf ditimba dari al-Qur'an dan sunnah serta amalan para sahabat.

Di samping itu, para zāhid muncul karena kesadaran sendiri setelah mereka: membaca dan melagukan Al-Qur'an dengan suara merdu, tafakkur, semedi, dan membaca beberapa hadis sambil mendapat pengaruh dari sekelilingnya.

⁴⁹Asmaran, *op. cit.* h. 195.

Abū al-Wafā' al- Ganīmi al-Taftazāni menyatakan bahwa semua tahapan (*maqamāt*) dan keadaan (*ahwāl*) para sufi, pada dasarnya merupakan tema pokok ajaran tasawuf yang berlandaskan al-Qur'an. Berikut ini akan dikemukakan ayat-ayat yang menjadi landasan sebagian *maqamāt* dan *ahwāl* para sufi, yaitu;

1. Tentang penggemblengan jiwa (*mujāhadah al-Nafs*), QS. Al-Ankabut (29): 69 dan QS. Al-Zariyat (79): 40-41.
2. Tentang maqām takwa, QS. Al-Hujurat (49): 13, QS. Al-Baqarah (2): 149.
3. Tentang maqām zuhud QS. Al-Nisa (4): 77, QS. Al-Hadid (57): 20.
4. Tentang maqām tawakkal QS. Al-Hadid (65): 3, QS. Al-Taubah (9): 51.
5. Tentang maqām syukur QS. Ibrahim (14): 7, QS. Ali Imran (3): 145.
6. Tentang maqām sabar QS. al-Taubah (6): 127, QS. al-Nahl (16): 156.
7. Tentang maqām rela QS. al-An'am (5): 119, QS. al-Fajr (89): 28.
8. Tentang maqām cinta QS. al-Taubah (9): 54, QS. Ali Imran (3): 31.
9. Tentang maqām ma'rifah QS. al-Baqarah (2): 282, QS. al-Kahfi (18): 65
10. Kemudian tentang hal (kondisi jiwa) *murāqabah* QS. al-Alaq (96): 14, QS al-Munafiqun (63): 11.
11. Tentang kondisi *khāuf* QS. al-Sajadah (32): 16, QS. Ali Imran (3): 175.
12. Tentang kondisi *irjā'* QS. al-Ankabut (29): 5, QS. al-Baqarah (2): 218.
13. Tentang kondisi *tuma'ninah* QS. al-Fajar (89): 27, 28.

Selain itu, dalam al-Qur'an juga terdapat ayat yang menerangkan bahwa manusia dekat sekali dengan Tuhan QS. al-Baqarah (2): 186, 115, QS. Qaf (50): 16, QS. al-Anfal (8): 17. Sedangkan ayat yang memberi inspirasi munculnya tasawuf falsafi adalah QS. al-Nur (24): 35.⁵⁰

Berdasarkan beberapa ayat yang dikemukakan di atas, jelaslah bahwa ajaran tasawuf dalam kedudukannya sebagai salah satu aspek ajaran Islam, terdapat rujukannya dalam al-Qur'an.

⁵⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Yayasan Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an, 1971), h. 543.

Selain dari keterangan ayat al-Qur'an serta perilaku Nabi dan sahabatnya sebagai penyebab kelahiran gerakan zuhud, juga faktor sosial politik yang terjadi pada masa itu.

Nicholson mengatakan bahwa, kasus pembunuhan Usmān bin Affān sebagai permulaan kericuhan-kericuhan politik yang menggoyahkan Islam. Sesudah itu terjadi perang saudara dan telah mencabit-cabit Islam. Luka yang disebabkan oleh perang tersebut, sampai sekarang belum lagi sembuh.⁵¹ Inilah sebagian catatan kelabu dalam sejarah Islam.

Penyebab terjadinya perang secara turun temurun, pertama kali disuluh oleh Abdullah bin Sabā. Dialah yang mempengaruhi manusia untuk menyerang Usmān bin Affān ra., agar tersingkir dari khalifah dengan alasan Āli bin Abi Talib yang lebih berhak. Inilah usaha pembelotan dan pembangkangan pertama terhadap pemerintahan yang sah, dan ini pulalah untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam sekelompok kaum muslimin menyatakan keluar dari pemerintahan yang sah, menuntut Khalifah melepas jabatan.⁵²

Para pembelot berhasil mewujudkan ambisinya. Muncullah gerakan pembelotan politik dengan terang-terangan dalam masyarakat Islam. Inilah kelemahan pertama yang terjadi dalam tubuh umat Islam. Karenanya mereka terpuruk ke tempat yang sangat dalam dan sulit baginya bangkit kembali kecuali pada masa-masa tertentu di mana kondisi semakin kondusif dan memungkinkan bagi khalifah zaman tersebut memimpin kaum muslimin bangkit kembali. Tetapi gerakan pembelotan politik telah menjadi trend dan selalu bermunculan pada setiap masa pemerintahan khalifah.

Sejak berdirinya negara Islam pertama kali hingga akhir pemerintahan Usmān bin Affān, umat Islam hidup seiya sekata. Arah kebijakan politiknya satu. Mereka bersatu padu membela agama dan patuh kepada satu pemimpin. Asas pemerintahannya adalah *syūrā'*, konsep kenegaraannya adalah keadilan. Masing-masing tahu tugasnya kemudian melaksanakannya.⁵³

⁵¹Nicholson, *Literary History of The Arabs* (Cambridge: University Press, 1930), h. 190.

⁵²*Ibid*, h. 43.

⁵³Sayyid al-Wakīl, *Lahamtun Min Tarkhid Da'wah Ashābul al-Da'fi fi al-Islāmiyah*, diterjemahkan oleh Fadlli Bakri dengan judul, "Wajah Dunia Islam" Cet. III; (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 41.

Hal tersebut berjalan sampai menjelang tahun ke-34 H. hingga meletusnya “*tragedy sabiyyīn*” yang berkedok agama. Padahal sebenarnya adalah pembangkangan politik yang bertujuan: mengudeta khalifah, merusak citra khalifah, menimbulkan kekacauan dalam tubuh umat Islam, mereka dipelopori oleh Abdullah Bin Sabā.

Menurut sejarah, Abdullah bin Sabā’lah yang mempengaruhi untuk menyerang Usmān bin Affān, menyingkirkannya dari jabatan khalifah dengan alasan Āli bin Abī Tālib yang lebih berhak menjadi khalifah.

Setelah berhasil membunuh Usmān bin Affān ra. para pembelot tersebut berusaha mencari senior dari kaum Muhajirin seperti Āli bin Abī Tālib, Talhah bin ‘Ubaidillah, Zubair bin Awwam dan Saad bin Abi Waqqas.⁵⁴ Namun karena diancam akan dibunuh sementara suasana semakin kacau akhirnya ia menerima tawaran tersebut.

Ternyata khalifah tidak tahu kalau mereka itu adalah kelompok oposisi dan ingin menjatuhkannya dari jabatan khalifah dengan jalan memaksa khalifah menuntut balas dendam atas kematian Usmān bin Affān. Di antara mereka, yang paling keras menuntut adalah Muāwiyah bin Abi Sufyān dan didukung oleh sahabat senior seperti Talhah bin Ubaidillah, Zubair bin Awwām, Aisyah (istri Nabi) dan lain-lain. Tuntutan itu tidak segera dipenuhi oleh khalifah, menunggu momen yang tepat (kondisi yang normal), akhirnya terjadilah perang yang dikenal dengan perang siffin. Kemudian kepemimpinan beralih ke tangan Muāwiyah bin Abi Sufyān. Sesaat suasana menjadi tenang bahkan pada tahun 41 H. (661 M) dinyatakan sebagai tahun persatuan.⁵⁵ Namun ketika Muāwiyah membai’at putranya Yāzid bin Muāwiyah, berarti ia sudah mengingkari kesepakatannya dengan Hāsan bin Āli bahwa sepeninggal Muāwiyah bin Abi Sufyān pemerintahan harus dikembalikan kepada dewan *syurā* kaum muslimin, terserah kepada mereka siapa yang dipilih untuk mengisi kekosongan jabatan khalifah.

⁵⁴Beberapa ahli sejarah menyatakan bahwa penyebab mereka menolak karena pihak yang memintanya bukan anggota *Ahlul Hal Wal Aqdi* (semacam DPR) yang diangkat berdasarkan bai’at. Lagi pula, menerima berarti mereka mengakui keberadaannya. Akhirnya mereka datang kembali kepada *Ahlul Hal Wal Aqdi* dan member *deadline* satu hari. Lihat, *ibid.* h. 45.

⁵⁵Lihat, *ibid.*, h. 47.

Atas pelanggarannya itu, kembali orang-orang Syī'ah bergejolak semakin memusuhi Muāwiyah. Terlebih-lebih saat terjadi peristiwa di Karbala musuh Yāzid semakin banyak terutama golongan Syī'ah (pengikut Husain bin Āli).

Peristiwa Karbala itu suatu pertanda kezaliman pemerintahan Yāzid bin Muāwiyah, belum lagi kehidupan istana memperlihatkan antara kelompok kerajaan dan kelompok rakyat biasa jauh berbeda.

Di sisi lain, kelompok yang tidak puas dengan kekalahan Ali dalam perang Siffin membentuk gerakan (Khawārij) untuk memusuhi Muāwiyah.

Pada mulanya konflik-konflik di atas, hanya merupakan persoalan politik, tetapi kemudian menjadi persoalan agama (akidah) masing-masing kelompok berusaha mempergunakan *naṣ-naṣ* agama untuk menguatkan atau mengokohkan sikap dan pendapatnya. Bahkan ada yang tidak segan-segan membuat hadis palsu untuk membenarkan pendiriannya. Hal ini, tentu lebih memperburuk keadaan, tidak hanya suasana politik tetapi suasana keagamaan kaum muslimin.⁵⁶

Sebagian sahabat yang masih hidup, turut merasakan gawatnya situasi politik dan keagamaan, tidak mau terlibat mereka lebih memilih hidup menyendiri. Karena itu, mereka mengarah kepada kehidupan zuhud untuk beribadah serta menjauhi keterlibatan dalam konflik politik.

Bermula dari kehidupan zuhud inilah, akhirnya terbentuk suatu gerakan zuhud. Gerakan ini mulai nyata kelihatan di Kufah dan Basrah di Irak, sebab para zāhid Kufahlah yang pertama memakai wol kasar (*suf*) sebagai reaksi terhadap pakaian sutra yang dipakai golongan penguasa dan keluarga Bani Umayyah. Seperti Sufyān al-Suri. (w.135 H.), Abū Hāsyim (w. 150 H.) dari Basrah dan Kufah, akhirnya gerakan zuhud tersebut ke seluruh penjuru dunia Islam, terutama ke Khurasan.

Adapun perkembangannya selanjutnya, gerakan zuhud ini berubah menjadi satu disiplin ilmu yang bertujuan untuk memantapkan keyakinan agamanya dengan menyaksikan lewat batiniyahnya wujud Tuhan, yakni tasawuf.

⁵⁶Asmaran, *op. cit.* h. 234.

Bermula dari sini berkembanglah arti tasawuf menjadi usaha untuk mencapai kesempurnaan agama berupa keinginan yang kuat untuk mencapai ilmu agama (batiniyah) di samping ilmu amali atau lahiriyah (fikih).

Dengan demikian, terbagilah ilmu syarī'at kepada dua bagian: Pertama, ilmu yang membicarakan masalah lahir, dan yang kedua, ilmu yang membicarakan masalah batin. Bagian kedua inilah yang dinamakan ilmu tasawuf.

Bersamaan dengan lahirnya tasawuf, lahir pula ilmu-ilmu lain yang mulanya tergabung dalam ilmu syarī'ah, yakni setelah terjadi klasifikasi dan spesialisasi ilmu-ilmu keislaman. Dalam kaitan itu, Ibnu Khaldun mengatakan bahwa, ketika itu ilmu-ilmu telah ditulis ataupun disusun. Para fukaha telah menyusun karangannya, seperti Fikih, Usul Fikih, Ilmu Kalam, Tafsir dan lain-lain. Para sufipun mulai menulis tentang terikat mereka. Di antaranya, mereka menulis tentang sikap rendah hati dan introspeksi terhadap apa yang perlu dilakukan dan ditinggalkan. Dengan demikian, Ilmu Tasawuf sebagai salah satu aspek ajarannya Islam, menjadi ilmu yang tersusun, yang sebelumnya hanya berupa ibadah semata-mata.⁵⁷

Sejak itulah muncul karya-karya tasawuf. Para penulis pertama seperti al-Muhāsibi (w.234 H), al-Kharrāz (w. 277H.), al-Hākim al-Tirmīzi (w. 285 H.), dan al-Junāid (w. 297 H).⁵⁸ Sejak itu, hingga selanjutnya mulailah sufi mengemukakan terminologi-terminologi khusus tentang tasawuf.

Berdasarkan keterangan di atas, jelaslah bahwa terjadinya huru hara pertama dalam pemerintahan Islam karena disulut oleh Abdullah bin Sabā' seorang yang tidak menginginkan adanya pemerintahan Islam di dunia ini.

C. Perkembangan Tasawuf

Untuk mengupas sejarah perkembangan tasawuf sebelum al-Ghazālī secara komprehensif, uraian tentang masa pembentukan konsolidasi, hingga masa pemurnian ajaran sufisme perlu dijelaskan lebih rinci sebagaimana berikut ini:

⁵⁷Ibnu Khaldun. *Al-Muqaddimah* (Beirut: Dār Al-Fikr, t.th), h. 370.

⁵⁸Asmaran, *op. cit.*, h. 247.

1. Masa Pembentukan

Di antara sekian banyak golongan umat Islam, ada yang belum puas dengan pendekatan diri kepada Allah melalui ibadah salat, puasa, dan haji saja. Mereka merasa ingin lebih dekat dengan Tuhan. Karena itu pada akhir abad II atau awal abad III H. muncul tasawuf sebagai kelanjutan dari sikap zuhud atau kesalehan asketis pada abad I dan II H. Tokoh-tokoh yang muncul pada pada abad I antara lain Hāsan al-Basri lalu diikuti oleh Rabī'ah al-Adawīyah.

Kemudian pada abad II H. tasawuf tidak banyak berbeda dengan abad sebelumnya, yakni sama-sama bercorak kezuhudan, meskipun penyebabnya berbeda. Saat itu mulai ada sebagian yang menampilkan istilah-istilah yang pelik seperti mengenai kebersihan jiwa, kemurniaan hati, hidup ikhlas, menolak pemberian orang, bekerja mencari makan dengan usaha sendiri, memperbanyak zikir, memerangi hawa nafsu dengan khalwat, berpuasa dan sebagainya.

Abū al-Wafa' menyimpulkan, bahwa zuhud Islam pada abad I dan II H mempunyai karakter sebagai berikut:

- 1) Menjauhkan diri dari dunia menuju akhirat yang berakar pada nas agama, yang dilatarbelakangi oleh sosio-politik, coraknya bersifat sederhana, praktis (belum terwujud dalam sistematika dan teori tertentu) tujuannya untuk meningkatkan moral.
- 2) Masih bersifat praktis, para pendirinya tidak menaruh perhatian untuk menyusun peinsip-prinsip teoretis atas kezuhudannya itu. Sementara sarana-sarana praktisnya adalah hidup dalam ketenangan dan kesederhanaan secara penuh, sedikit makan minum, banyaklah beribadah dan mengingat Allah swt. dan berlebih-lebihan dalam merasa berdosa, tunduk mutlak kepada kehendak-Nya, berserah diri kepada-Nya. Dengan demikian, tasawuf pada masa ini mengarah kepada tujuan moral.
- 3) Ciri lain dari motif zuhudnya ialah rasa takut, yang muncul atas landasan awal keagamaan secara sungguh-sungguh. Sementara pada akhir abad II H., Rabī'ah muncul dengan motif rasa cinta, yang bebas dari rasa takut terhadap azab Tuhan maupun mengharapkan pahalanya.

- 4) Menjelang akhir abad II H. sebagian zāhid, khususnya di Khurasan, yaitu Rabī'ah al-Adawīyah menandai kedalaman analisis yang dipandang sebagai fase pendahuluan tasawuf, atau cikal bakal munculnya tasawuf (falsafi).⁵⁹ Dengan kata lain tokoh pada I, II H. belum disebut sufi, mereka disebut zāhid, qāri dan sebagainya.

2. Masa Pengembangan

Pada abad III dan IV H. tasawuf sudah mempunyai corak yang berbeda sama sekali dengan tasawuf abad sebelumnya. Pada abad ini tasawuf sudah bercorak kefanan yang menjurus ke persatuan hamba dengan Khalik. Orang-orang sudah ramai membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan, bersatu dengan Tuhan (*ittihād*), menyaksikan Tuhan (*musyāhadah*), bertemu dengan-Nya (*liqa'*) dan menjadi satu dengan-Nya, seperti yang diungkapkan Abū Yāzid al-Bustāmi (261 H.). Menurutnya, fanā' merupakan persyaratan bagi seseorang untuk dapat mencapai hakikat ma'rifat.

Sesudah Abū Yāzid, lahir seorang sufi kenamaan yakni al-Hallāj dengan teori *al-hulūl*. Menurut al-Hallāj, manusia mempunyai dua sifat, yakni sifat kemanusiaan (*nasūt*) dan sifat ketuhanan (*lahūt*) dalam dirinya. Hal ini didasarkan pada Q.S. Ṣad (38): 72.

Adam mempunyai dua unsur, yakni jasmani dan rohani. Unsur jasmani dari materi, sedang unsur rohani dari Tuhan. Di samping itu, al-Hallāj juga mempunyai pandangan terhadap teori nūr Muhammad dan *wihdat al-adyān*. Dalam teori nūr Muhammad dikatakan bahwa ia merupakan asal segala sesuatu, asal segala kejadian, awal perbuatan dan ilmu pengetahuan, dan segala perantaraan-Nya ala mini diciptakan. Teorinya ini mempunyai konsekuensi terhadap pandangan keduanya bahwa sumber segala agama-agama itu satu dan memancar dari cahaya yang satu. Perbedaan antara agama-agama itu hanya sekadar bentuknya, sedang hakikatnya adalah sama, karena semuanya bertuhankan satu dan bertujuan menyembah-Nya.

Seiring dengan berkembangnya istilah-istilah dalam tasawuf pada abad ini, seperti *ittihād*, *wihdat al-Wujūd*, nūr Muhammad, *Wihdat al-Adyān*,

⁵⁹Abū al-Wafā, *op.cit.*, h. 17.

Ittisāl, insan kāmīl dan lain-lain. Muncul pula tarikat (cara belajar dan mengajar tasawuf) yang dipelopori oleh Junaidi al-Baqdādi.⁶⁰

Dengan demikian, tasawuf pada abad III dan IV H. sudah sedemikian berkembang, sudah menjadi satu mazhab, bahkan seolah-olah agama yang berdiri sendiri. Dalam hal ini muncul dua aliran; *pertama*, tasawuf Sunni yaitu bentuk tasawuf yang memagari dirinya dengan al-Qur'an dan al-Hadist secara ketat, serta mengaitkan maqamāt dan āhwal mereka kepada kedua sumber tersebut. *Kedua*, aliran tasawuf semi falsafi, di mana para pengikutnya cenderung kepada ungkapan-ungkapan ganjil (syatahiyāt) serta bertolak dari keadaan fanā' menuju *ittihād* dan *hulūl*.

3. Masa Konsolidasi

Sesudah perkembangan tasawuf sampai pada abad V H terjadilah kompetensi antara tasawuf semi falsafi, dengan tasawuf sunni. Tasawuf sunni memenangkan pertarungan dan berkembang sedemikian rupa. Sedangkan tasawuf semi falsafi tenggelam. Terlebih-lebih setelah peristiwa tragis yang menimpa tokohnya (al-Hallāj), yang harus menemui ajal di tiang gantungan. Mulai saat itu kepercayaan masyarakat terhadap tasawuf semi falsafi mengalami kemunduran. Sebaliknya, tasawuf sunni mendapat hati di masyarakat.⁶¹

Kemenangan tasawuf sunni, dikarenakan menangnya aliran theology ahlu al-Sunnah wā al-Jamāah yang dipelopori oleh Abū Hāsan al-Asy'ārī yang mengadakan kritik pedas terhadap teori Abū Yāzid al-Bustāmi dan al-Hallāj tertuang dalam syatahiyātnya yang dianggap bertentangan dengan aqidah Islam.

Oleh karena itu, tasawuf pada abad ini cenderung mengadakan pembaharuan, istilah Annemarie Schimmael merupakan periode konsolidasi atau masa pengembalian tasawuf ke landasannya yakni Al-Qur'an dan al-Hadis. Tokoh-tokohnya, al-Qusyairī, al-Harāwī, dan al-Ghazālī.

⁶⁰Amir Syukur, *Intelektualisme Tasawuf Study Intelektualisme Tasawuf al-Ghazālī* Cet. I; (Yogyakarta: Lembkota, 2002), h. 24.

⁶¹Dewan Redaksi, *Insyklopedi Islam* (Cet. III; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 84.

4. Masa Falsafi

Setelah tasawuf semi falsafi mendapat hambatan dari tasawuf sunni, maka pada abad VI dan VII H. tampillah tasawuf semi falsafi, yaitu tasawuf yang bercampur dengan ajaran filsafat, kompromi dalam pemakaian term-term filsafat yang maknanya disesuaikan dengan tasawuf.

Oleh karena itu, tasawuf yang berbau filsafat ini tidak sepenuhnya bisa dikatakan tasawuf, dan juga tidak sepenuhnya dikatakan filsafat. Karena term-term yang digunakan adalah term-term filsafat, namun secara epistemologis memakai *zaūq*, intuisi (rasa).⁶²

Adapun metode pencapaian tujuan tasawuf sama dengan tasawuf sebelumnya. Baik mengenai maqamāt, ahwāl, *mujāhadah*, zikir mematkan kekuatan syahwat maupun yang lainnya. Tokoh-tokohnya adalah Suhrawardi al-Maqtūl (w. 587 H.) dengan teori hikmah al-Isyrāq (filsafat iluminasi)⁶³ Ibnu Arabī dengan teori wiḥdat al-wujūd, Ibnu Sabīl dengan teori ittihādnya dalam buku Budd al-Arif, Ibnu Fārid dengan teori cinta, fanā' dan wahdat al-Syuhūd dalam karyanya al-Taiyah (kumpulan puisi) dan Jalāluddīn al-Rūmi dengan karyanya al-Masnawi.

Sedangkan puncak perkembangan tasawuf pada abad VI dan VII H. terletak pada tokoh Ibnu Arabī dengan teorinya *wiḥdat al-wujūd*.

Di sisi lain pada abad ini, muncul pula tasawuf amali sebagai akibat pengaruh kepribadian al-Ghazālī yang begitu besar. Pengaruh tasawuf sunni semakin meluas dalam dunia Islam. Keadaan ini yang memberi peluang munculnya para tokoh-tokoh yang mengembangkan tarikat-tarikat dalam rangka mendidik para murid mereka.⁶⁴ Seperti Sayyid Ahmad al-Rifāi di Irak (w. 578 H.) dengan Tarikat Rifa'iah, Abdul al-Qādir al-Jailāni (w. 651 H.) dengan tarikat Qadiriyah, Abū al-Najib al-Suhrawardi (490-563

⁶²Amin Syukur, Menggugat, *op. cit.* h. 39.

⁶³Filsafat iluminasi adalah bahwa Allah swt adalah cahaya mutlak yang merupakan sumber segala cahaya. Dari cahaya Allah swt., memancar cahaya yang lain, bahkan segala yang ada di ala mini berasal dari cahaya hakikat-Nya. Apalagi jiwa telah terpancar jauh dari sumbernya, ia ingin kembali cahaya asalnya. Untuk itu harus melalui latihan-latihan ruhaniah lebih dahulu, agar ia bisa terlepas dari kungkungan kefanaan duniawi dan dapat berenang dalam samudra cahaya menuju cahaya yang hakiki. Lihat Dewan Redakdi Ensyklopedi Islam, *op. cit.*, h. 85.

⁶⁴Abū al-Wafā', *op. cit.*, h. 18.

H.) dengan tarikat Suhrawardiah, Abū Hāsan al-Syazīlī (w. 686 H.) dengan tarikat syazilīyah di Tunisia, sayid Ahmad Badāwi (596-675 H.) dengan tarikat Ahmadiyah di Mesir.

Kemudian pada abad selanjutnya tidak ada lagi tokoh-tokoh besar yang membawa ide tersendiri dalam pengetahuan tasawuf. Kebanyakan dari mereka hanya mengembangkan ide para pendahulunya. Misalnya Abd. Al-Kārim al-Jīlī (w. 832 H.) dengan teori insan kāmil, ia hanya melacak kembali teori *wihdat al-wujūd*.⁶⁵

5. Masa Pemurnian

Sesudah berkembangnya tasawuf dalam bentuk tarikat, terjadi banyak pembelotan dari tujuan tasawuf, bukan lagi tujuan membersihkan diri kepada Allah, malah tasawuf sudah bercampur dengan bid'ah, legenda-legenda tentang keajaiban dikaitkan dengan tokoh-tokoh sufi dikembangkan, sehingga muncullah khurafat dan takhyul. Syari'at Islam dan hukum-hukum moral sudah diabaikan, azimat dan ramalan serta kekuatan gaib mulai ditonjolkan. Keadaan seperti ini mendapat dukungan dari orang awam. Karena itu, dianggap sebagai penghinaan terhadap ilmu pengetahuan.

Dalam situasi yang demikian, muncul seorang pemurni yang ingin membersihkan tasawuf dari noda-noda yang mengotorinnya, yaitu Ibnu Taimīyah, kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai semboyannya. Ia ingin segenap amal dalam Islam berjalan di atas rel al-Qur'an dan sunnah tidak bergeser serambut pun dari ketentuan itu, karena ajaran Islam itu sudah lengkap tidak perlu ditambah-tambah lagi.⁶⁶

Tasawuf Ibnu Taimīyah adalah sebagaimana yang pernah diajarkan Rasulullah saw., yakni menghayati ajaran Islam, tanpa mengikuti aliran tarikat tertentu, dan tetap melibatkan diri dalam kegiatan sosial, sebagaimana manusia pada umumnya. Tasawuf yang semacam ini cocok untuk dikembangkan di masa modern seperti sekarang. Perbedaannya dengan al-Ghazālī, di saat dunia Islam ditimpa malapetaka serangan musuh (Kristen)

⁶⁵Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, *op. cit.*, h. 86.

⁶⁶Yunarsil Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Cet. I; (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 88.

al-Ghazālī tenggelam dalam khalwatnya. Sementara Ibnu Taimīyah kalau datang seruan jihad, ia tampil lebih dahulu di medan laga. Misalnya ketika raja Chazan (keturunan Jengis Khan) menyerang Damaskus, ia tetap bertahan di barisan depan tentara muslim.

DUNNMY

3

TOKOH-TOKOH TASAWUF (ZĀHID) SEBELUM AL-GHAZĀLĪ

A. Tokoh-tokoh Sufi pada Abad I dan II H

Istilah tasawuf belum dikenal pada masa Nabi Muhammad saw. dan Khulafā' al-Rāsyidīn¹ seperti diungkapkan sebelumnya. Hanya saja kehidupan zuhud mulai tampak pada zaman nabi dan sahabat-sahabatnya, nanti pada abad III H. barulah tasawuf muncul. Sebelumnya (abad I dan II H.) tasawuf masih berupa zuhud dalam pengertian yang masih sangat sederhana, yaitu sekelompok kaum muslimin yang memusatkan perhatian dan memprioritaskan hidupnya hanya pada pelaksanaan ibadah untuk mengejar kepentingan akhirat.² Kehidupan model zuhud kembali berkembang pada abad III H. menjadi satu disiplin ilmu yang disebut tasawuf, hingga pada abad ke 4 H. berkembang lagi menjadi sebuah tarikat yang dipelopori oleh Junaidi al-Baqdādi.

¹Pada masa itu pengikut Nabi Muhammad digelar sahabat dan pada masa berikutnya disebut tābi'īn. Ketika beliau hijrah ke Madinah bersama sahabat muncullah istilah baru yaitu Muhājirin dan Ansar, ketika Islam berkembang dan banyak orang yang memeluk agama Islam, bermunculan istilah-istilah baru seperti *Qurra* bagi pengkaji Al-Qur'an, *tawābīn* bagi mereka yang merasa banyak dosa sehingga selalu bertaubat kepada Allah swt. Adapula istilah *bukāin* orang yang selalu menangis karena takut amalnya tidak diterima, *Qaṣāṣ* bagi pendongeng, *nussak* jamak dari *nāsik* bagi ahli ibadah. *Rahbaniyah* bagi yang ahli ketuhanan, *Ubbad* jamak dari *abid* bagi orang yang telah mengabdikan dirinya hanya semata kepada Allah swt. dan *zāhid* diambil dari kata zuhud yang berarti tidak ingin, tidak demam kepada dunia, kemegahan, harta benda dan pangkat. Lihat Amin Syukur, Intelektualisme, *op. cit.*, h. 17-18.

²Alwi Shihab, *al-Tasawuf al-Islāmi wa Atsaruhū fī Al-Tasawuf Al-Indunisi Al-Muaskir*. Diterjemahkan oleh Muhammad Nursamad dengan judul "Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia" Cet.I; (Bandung: Mizan, 2001), h. 30-31.

Kehidupan zuhud pada abad I H., masih tergolong murni dalam arti kaum muslimin semata-mata ingin lebih mendekatkan diri kepada Allah swt. Dengan kata lain, kehidupan zuhud tumbuh sendiri dari pengaruh kesadaran membaca dan melagukan al-Qur'an dengan suara merdu, tafakkur, membaca hadis, mencontoh perbuatan Nabi dan para sahabatnya dan sebagainya.³ Namun dalam perkembangan selanjutnya para zāhid ini bertambah banyak, dan tersebar ke berbagai daerah. Seperti disebutkan di atas bahwa gerakan tersebut (*zāhid*) merupakan refleksi dari ketidakmampuan mereka menerima kelaliman dan kekerasan Bani Umayyah. Mereka inilah yang membentuk suatu gerakan zuhud (asketis) dan dapat dibedakan ke dalam lima aliran, yaitu:

1. Aliran Madinah

Sejak masa permulaan Islam, di Madinah sudah terlihat kelompok-kelompok para *zāhid* (zuhhad) yang berpegang teguh pada al-Qur'an dan sunnah serta menempatkan Rasulullah saw. sebagai idola kezāhidan mereka. Tokoh-tokoh (para zāhid) yang menonjol di kawasan ini antara lain: Ubaidah al-Jarrah (w. 18 H.), Abū Zār al-Ghiffāri (w. 22 H.), Salmān al-Fārisi (w. 32 H.), Abdullah bin Mas'ūd (w. 33 H.), Huzaiifah ibn al-Yamān (w. 36 H.), semua dari kalangan tābi'īn. Di antaranya: Sāid ibn al-Musayyad (w. 91 H.), dan Sālim Ibn Abdullah (w. 106 H.).⁴ adapun tokoh-tokoh (zāhid) pada aliran Madinah yang terkenal adalah:

a. Abū Zār al-Ghiffāri

Nama lengkapnya adalah Jundab Ibnu Junadah al-Ghifārī.⁵ Ia adalah salah seorang sahabat Nabi saw. yang sangat dekat dengan beliau, alim dan ilmu agama, ahli hadis, warā' dan zuhud. Abū Zār mengatakan bahwa; andaikan Allah menyeru manusia untuk dunia, pastilah dipenuhinya dengan harta. Namun Allah tidak menghendaki demikian. Dia melarang memiliki sesuatu

³Lihat Hamka, *Perkembangan*, *op.cit.*, h. 69.

⁴Abū Wafā', *op.cit.*, h. 69.

⁵Al-Ghifārī adalah nama sebuah qabilah yang terdekat di tengah-tengah antara Makkah dan Madinah. Suatu qabilah yang anggota-anggotanya bersikeras, suka merampok dan menghadang para pedagang yang lewat di situ. Dari segi kepercayaannya, mereka adalah penyembah berhala. Namun, ia tidak terpengaruh oleh lingkungan itu. Lihat Amir Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Cet. II; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 62.

melebihi harta untuk sendiri. Dia selalu merenungkan apa yang terjadi pada dirinya,⁶ bahkan dia selalu menyeru kepada manusia agar mencari yang masalah baginya yaitu: berhaji untuk menghadapi persoalan yang besar, puasalah pada hari yang sangat panas untuk menghadapi lamanya kebangkitan, Ṣalatlah dua rakaat di tengah malam untuk menghadapi keganasan kubur dan jauhilah sifat yang sangat tamak dan merendahkan.⁷

Pernyataan Abū Zār di atas, membuktikan bahwa apa yang ditekankan olehnya adalah, hidup ini hanyalah semata beribadah untuk kepentingan akhirat, sedikit pun untuk kepentingan dunia, ia tidak tertarik.

b. Hudzaifah al-Yamāni

Ia menyatakan sebaliknya dari apa yang dikatakan oleh Abū Zār al-Ghiffāri bahwa bukanlah orang terbaik di antara kalian yang meninggalkan urusan duniawi untuk kepentingan akhirat semata. Tetapi yang terbaik adalah menggeluti kedua-duanya.

Apa yang dikatakan Khuzafah di atas, menunjukkan bahwa kehidupan dunia, tetap harus digeluti untuk kepentingan akhirat. Hal ini sejalan dengan pengertian zuhud yang dikemukakan oleh Abū al-Wafā' bahwa asketisme (zuhud) bukanlah terputusnya kehidupan duniawi. Hanya saja kehidupan duniawi tidak lantas menguasai kecenderungan qalbu mereka serta membuat mereka mengingkari Tuhannya.

Karena itu, dalam Islam asketisme tidak harus bersyaratkan kemiskinan. Akan tetapi yang terpenting adalah hendaklah seseorang menjauhkan dirinya dari hawa nafsunya.⁸ Dengan kata lain hendaklah dia membebaskan dirinya secara penuh dari segala hal yang menghalangi kebebasannya. Misalnya ketika Ibrāhim Ibnu Adām diberitahukan tentang harga daging yang melonjak naik, ia tidak membelinya.

Makna pernyataan Abū al-Wafā' di atas, didukung oleh Sufyān al-Ṣauri, Ṣibli dan al-Makki bahwa objek zuhud adalah syahwat dan bukan berpaling dari materi.⁹

⁶Abū al-Wafā', *op.cit.*, h. 69.

⁷Amin Syukur, *Zuhud, op. cit.*, h. 56.

⁸Abū Al-Wafā', *op.cit.*, h. 35.

⁹Amin Syukur, Abd. Muhayyad, *Kata Pengantar dalam Tasawuf dan Kritis Cet. I*; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 27.

c. **Abdullah Ibnu Mas'ud**

Abdullah Ibnu Mas'ud (w. 33 H.) terkenal dengan ucapannya “Cintailah dua hal yang dibenci, kematian dan kemiskinan. Sekiranya aku berada dalam satu keadaan, aku tidak mengangankan untuk berada pada keadaan yang lain”.

Ucapan tersebut, mengandung makna bahwa Abdullah bin Mas'ud sudah merasa puas terhadap apa yang dimiliki, tanpa berusaha memperbanyak urusan duniawi, hal ini mirip dengan pendapat Abdullah Ibnu Musayyab (w. 911 H) yang kezuhudannya terhadap harta, ia pernah ditawari uang sebanyak tiga puluh lima ribu dirham tapi ia tidak membutuhkannya. Makanan Abdullah Ibnu Musayyab, adalah kue dan minyak, ketika ditanya oleh sebagian sahabat, apakah kau berselera memakannya, dijawabnya bahwa kue saya simpan sampai kau berselera memakannya.¹⁰

d. **Salman al-Fārisi**

Salman al-Fārisi adalah seorang yang sangat baik, memiliki kemuliaan pada dirinya, luas pengetahuannya, alim, zuhud dan tidak tamak kepada kemewahan dunia. Dia pernah diangkat menjadi raja, tetapi ia lebih senang menganyam tikar, alasannya ia lebih senang memakan dan memakai hasil tangannya sendiri.¹¹

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa ciri yang paling utama dari aliran ini adalah kekuatan dan kekhusyukan beribadah kepada Allah, zikrullah dan konsikuen serta konsisten dalam sikap walaupun datang berbagai godaan dari kehidupan duniawi. Bagi mereka, yang terpenting adalah mendekatkan diri kepada Allah seraya menjauhkan diri dari segala hal yang dapat mengurangi kekhusyukan ibadahnya.

Oleh karena itu, asketisme aliran Madinah ini, lebih cenderung pada pemikiran angkatan pertama kaum muslimin (*salaf*), dan berpegang teguh pada sikap dan kerendahan hati nabi. Dengan begitu, aliran ini tetap bercorak murni Islam dan konsisten pada ajaran-ajaran Islam.

¹⁰Abū Al-Wafā' al-Taftazani, *op.cit.*, h. 70.

¹¹Ahmad Isa, *Tokoh Sufi Teladan Kehidupan yang Shaleh* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 103.

2. Aliran Baṣrah

Pada abad I dan II H. terdapat dua aliran zuhud Islam yang menonjol, yaitu Baṣrah dan Kufah. Tokoh-tokoh yang menonjol antara lain:

a. Hasān al-Basri

Nama lengkapnya al-Hāsan bin Abī al-Hāsan Abū Sāid, gelarnya Abī Sāid. Dilahirkan di Madinah pada tahun 21 H. (632 M.), ada yang mengatakan 641 M. dan ada pula yang mengatakan 642 M. dan meninggal di Baṣrah pada tahun 110 H. (728 M.). Ayahnya bernama Zāid bin Šābit, seorang budak yang tertangkap di Maisan, lalu menjadi sekretaris Nabi Muhammad saw., ia memperoleh pendidikan di Baṣrah, ia sempat bertemu dengan sahabat Nabi, termasuk di antara 70 orang yang turut serta dalam perang Badar¹² bahkan digelar pendiri zuhud aliran Baṣrah.

Ada pula yang mengatakan bahwa ayah Hāsan al-Basri adalah Yasar keturunan Persi beragama Nasrani. Sedang ibunya bernama Khairah, hamba sahaya Ummu Salamah (istri nabi saw.). Kelahiran anak tersebut membawa berkah kedua orang tuanya, karena dapat mengalihkan statusnya dari hamba sahaya menjadi merdeka.¹³

Hāsan al-Basri dibesarkan dalam lingkungan orang Ṣaleh, ia menerima hadis dari sejumlah sahabat, ia ahli fikih, zuhud, alim dalam ilmu agama. Tokoh terkemuka pada zamannya ia termasyhur sebagai orang Ṣaleh dan pemberani. Banyak pengakuan yang menyatakan kebolehnya dalam menguasai ilmu agama.¹⁴

¹²Asmaran, *op.cit.*, h. 259.

¹³Adapun biografi yang detail tentang diri Hāsan al-Basri tidak banyak dijumpai, yang banyak adalah kata-kata hikmahnya, secara sosiologis, dilihat dari ungkapan dan kata-katanya maka dapat dikatakan bahwa ia adalah perintis gerakan zuhud dan dapat pula diidentifikasi corak zuhudnya, yakni berkisar khauf dan raj'ā'. Lihat Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, *op.cit.* h. 134.

¹⁴Di antaranya yaitu Abū Qatādah mengatakan, bergurulah kepada Hāsan al-Basri, tidak ada seorang tābi'in pun yang mampu menyamai ilmu para sahabat kecuali beliau ini. Kalangan teologi yakni Mu'tazilah jauh sebelum Wāsil. Penganut madzhab ini berasal dari keluarga Nabi (ahl al-bait) salah satunya adalah Hāsan al-Basri. Lalu datang Wasil sebagai seorang penyair yang menonjol, sehingga kebanyakan ulama memandang dialah tokoh utama Mu'tazilah. Wasil ini adalah salah seorang peserta kajian ilmiah Hāsan al-Basri. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Tarikh al-Mazāhib al-Islamīyah*, diterjemahkan oleh Abdul Rahmān Dahlan dengan judul, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam* Cet. I; (Jakarta: Logos, 1916), h. 149-150.

Dalam jajaran zuhud, ia diakui sebagai salah satu tokoh yang paling besar pada awal sejarahnya.¹⁵ Hāsan al-Basri tergolong zuhud yang termasyhur di kalangan tābiʿīn, prinsip ajarannya yang berkaitan dengan hidup kerohanian senantiasa diukurnya dengan sunnah Nabi, bahkan beliaulah yang mula-mula memperbincangkan berbagai masalah yang berkaitan dengan hidup keruhanian, tentang ilmu akhlak yang erat hubungannya dengan cara mensucikan jiwa dan membersihkan hati dari sifat-sifat tercela.

Dasar pendirian beliau dalam hidup keruhanian ialah, mengutamakan zuhud terhadap dunia, menolak akan kemegahannya, semata menuju kepada Allah, tawakkal, *khauf* (takut) dan *rajāʿ* (menghadap keredaan Allah swt.).¹⁶ dengan kata lain dasar kezuhudan Hāsan al-Basri adalah *khaūf* (takut pada kemurkaan Allah swt.) dan *rajāʿ* (menghadap rahmat Allah swt.). Maksud *khaūf* ialah takut terjerumus pada yang akan mendapat kemurkaan dari Allah swt. *Khaūf* harus diiringi dengan *rajāʿ*, yakni senantiasa mengharap karunia Allah swt. Oleh sebab itu, Hāsan al-Basri mengatakan, “Jauhilah dunia ini, karena ia sebenarnya serupa dengan ular, licin pada perasaan tangan tetapi racunnya mematikan.”

Sepanjang hidupnya, ia dirundung terus kesusahan dan ketakutan seakan-akan meraka tidak diciptakan kecuali untuknya, bila ia duduk bagaikan tawanan perang, bila berbicara seakan-akan dia akan dimasukkan ke neraka. Dia selalu membicarakan syurga dan neraka, serta hidup zuhud dari dunia. Zuhud menurutnya adalah barometer kehidupan. Hal ini disimpulkan dari ucapannya, seorang fakih adalah zuhud terhadap dunia, yang tahu terhadap dosanya dan selalu beribadah kepada Allah swt.

Selanjutnya Mustafa Helmi mengatakan sebagaimana dikutip Hamka bahwa pada zuhud Hāsan al-Basri yang didasarkan pada takut, diduga karena takut pada siksa Tuhan di dalam neraka. Tetapi setelah diteliti lebih dalam, ternyata bukanlah dia takut akan neraka yang menjadi sebab. Tetapi sebabnya adalah perasaan dari orang yang berjiwa besar akan kekurangan kelalaian dirinya. Itulah sebabnya lebih tepat dikatakan bahwa zuhud Hāsan

¹⁵Bukti kemasyhurannya dalam bidang tasawuf, Rabīʿah al-Adawīyah pernah berguru kepadanya. Lihat Amin Syukur, *Zuhud, op.cit.*, h. 134.

¹⁶Usman Said, *Projek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, Pengantar Ilmu Tasawuf, op.cit.*, h. 57.

al-Basri bukanlah takut akan neraka tetapi takut terhadap murka Tuhan. Prinsipnya adalah, biarlah masuk neraka berkesimpulan bahwa, zuhud Hāsan al-Basri adalah *khaūf* dan *rajā'*. Tujuannya adalah ingin bebas dari kejahatan untuk mencapai kebaikan.¹⁷

Berdasarkan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa kezuhudan Hāsan al-Basri berdasarkan rasa *khaūf* dan *rajā'*, yaitu rasa takut pada Allah dan rasa sedih. Untuk meraih ridha Allah swt. dan syurga-Nya di akhirat Hāsan Basri menempuh cara kontemplasi.

b. Mālik bin Dinār

Mālik bin Dinār (w. 131 H.) ada yang mengatakan 171 H. tentang biografinya yang tidak banyak ditemukan keterangan. Ia adalah keturunan budak berkebangsaan Persia (Iran) dari Sijistan. Dulunya banyak melakukan keburukan lalu bertaubat.¹⁸ Ia menemui Hāsan al-Basri di Baṣrah dan menyampaikan bahwa dirinya telah bertaubat.

Mengenai kezuhudan Mālik bin Dinār, al-Sya'rāni menjelaskan, bahwa ia makan dari hasil kerja mengambil pelepah kurma dan di rumahnya tidak apa-apa kecuali mushaf al-Qur'an, kendi dan tikar. Diceritakan pula bahwa ia pernah berkata, seandainya seorang mempelajari ilmu untuk diamalkan, ilmunya akan berkembang tetapi kalau ia mencari ilmu bukan untuk diamalkan ia akan bertambah sombong, merendahkan kaum awam. Ucapannya ini mengandung isyarat perlunya dikaitkan antara ilmu dan amal, sedang amal harus disertai keikhlasan. Hubungan antara keikhlasan dengan amal adalah hubungan ruh dan jasmani. Keduanya saling melengkapi. Keikhlasan tergolong tindakan batin, sedang amal tergolong tindakan lahir. Dengan kata lain segala tindakan harus bersenyawa dengan keikhlasan.

¹⁷Lihat Hamka, Tasawuf, *op.cit.*, h. 7.

¹⁸Taubat dimulai ketika ia sedang main kecapi sambil bersukaria dengan teman-temannya, ketika mereka sudah tidur nyenyak, tiba-tiba datang suara dari kecapi yang dimainkan tadi, yang mengatakan, "wahai Mālik mengapa engkau tidak bertaubat. Atas dasar inilah sehingga ia bertaubat. Lihat Āli Ibn Usmān Al-Hujwīri, *The Kasyf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, diterjemahkan oleh Suwardjo Mustari dengan judul "Kasyful Mahjub Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf" Cet. II; (Bandung: Mizan, 1993), h. 92.

Mālik bin Dīnār memandang dunia sebagai kampung pelarian karena itu ia menjauhinya, sedangkan akhirat dipandang sebagai kampung tempat tinggal. Menurutnnya, dunia harus dikeluarkan dari hati, sedangkan akhirat harus diutamakan. Dunia diumpamakan sebagai ular jinak, gampang dipegang tetapi di dalamnya terdapat rongga racun yang mematikan.¹⁹ Mālik bin Dīnār selain menjauhi dunia dia menjauhi pula wanita.

Begitulah perilaku Mālik bin Dīnār, sebagai refleksi dari kepatuhannya terhadap Allah, sehingga pada saat akan meninggal dunia dia sempat berkata, “Andaikata aku tidak takut melakukan apa yang tidak pernah dilakukan orang terdahulu, niscaya aku akan berwasiat kepada keluargaku, apabila aku akan tutup usia, hendaknya mereka mengikatku, serta mengikat kedua tanganku kearah leherku sampai dimakamkan seperti dilakukan terhadap seorang budak yang melarikan diri.

3. Aliran Kufah

Aliran ini cenderung bercorak idealistis, menyukai hal-hal aneh dalam nahwu, gemar dalam hal-hal yang bersifat imajinatif yang dituangkan dalam bentuk puisi, cara pemahaman terhadap *naṣ* bersifat harfiah (tekstual). Sedangkan dalam bidang aqidah cenderung pada aliran Syīah.²⁰

Di antara tokoh-tokoh zuhud (asketis) di Kufah pada abad I H. yang masyhur ialah: Sufyān al-Ṣauri. Nama lengkapnya adalah Abū Abdullah Sufyān bin Sa'id bin Masruq al-Ṣauri al-Kūf, dilahirkan di Kufah pada tahun 97 H./715 M., dan meninggal dunia di Basrah pada tahun 161 H./778 M. Dia adalah seorang tābi'īn pilihan dan seorang zāhid yang jarang tandinganny; bahkan merupakan seorang ulama hadis yang terkenal, sehingga dalam meriwayatkan hadis ia digelar *amīn al mukminīn* dalam hadis. Dia adalah salah seorang ulama mujtahidin.²¹

Mula-mula Sufyān al-Ṣauri belajar dari ayahnya sendiri, kemudian ia berguru pada sejumlah orang pandai di masanya, akhirnya ia ahli dalam bidang hadis dan teologi. Pada tahun 158 H. atau 715 M. ia menantang

¹⁹Lihat Ahmad Isa, Tokoh Sufi, *op. cit.*, h. 74.

²⁰Aliran Syī'ah muncul pertama kali di Mesir pada masa pemerintahan Usmān bin Affān lalu tersebar luas di Irak dan menjadikan Kufah sebagai tempat menetap para penganutnya. Lihat Imām Abū Zahrah, *op. cit.*, h. 37.

²¹Ahmad Isa, Tokoh-Tokoh Sufi, *op. cit.*, h. 115.

beberapa pejabat pemerintah sehingga kehidupannya terancam, lalu ia menyembunyikan diri di kota Makah. Dia menjalani kehidupan kesufian dengan disiplin yang ketat sehingga para sufi menyebutnya sebagai seorang manusia suci.

Sufyān bin Uyainah pernah berkata: Saya tidak pernah melihat seorang ulama yang lebih mengetahui tentang halal dan haram selain Sufyān al-Ṣauri. Para ulama lain berkata, Umar bin Khattāb adalah panutan umat, sesudahnya adalah Abdullah bin Abbās, lalu al-Sya’bi, kemudian Sufyān al-Ṣauri. Sementara Yahya bin Saad berkata, saya lebih condong kepada pendapat al-Ṣauri daripada pendapat Mālik.²²

Sufyān al-Ṣauri sempat bergurau kepada Hāsan al-Basri, sehingga fatwa-fatwa gurunya banyak mempengaruhi jalan hidupnya. Oleh karena itu, kehidupan kesufiannya menjurus kepada kehidupan sangat bersahaja, penuh kesederhanaan, tidak terpesona dengan kemewahan duniawi. Pada masa itu situasi umat Islam, hidup dalam kemegahan dan kemewahan. Harta berlimpah-limpah dalam perbendaharaan kerajaan, menyebabkan umat Islam tenggelam di dalamnya. Pada saat itu pun banyak orang-orang alim yang diharapkan akan memimpin umat, rupanya telah menjadi penjilat di istana raja. Untuk itulah ia menasihatkan kepada murid-muridnya jangan sampai rusak agamamu.²³ Maksud pernyataan tersebut, adalah nasihat untuk tidak terpengaruh oleh kemewahan dunia, jangan suka menjilat pada raja/penguasa, pelihara muru’ah jangan menjadi pengemis kepada penguasa.

Salah satu bukti kezuhudannya, ia melarikan diri dari khilafah (*al-Mahdi*) ketika hendak mengangkatnya menjadi Hakim Agung.

4. Aliran Mesir

Aliran keempat ini, sama dengan aliran Madinah, sebab aliran ini, sebenarnya adalah perluasan dari Madinah melalui para sahabat yang ikut ke Mesir pada waktu umat Islam memasuki kawasan itu.

Gerakan asketisme Mesir pada abad-abad I dan II H. belum mendapat kajian yang lengkap. Hanya saja perlu dikemukakan bahwa

²²T.M Hasbi Ash-Siddiqie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 312.

²³Hamka, *Perkembangan*, *op. cit.*, h. 77.

sejak penaklukan Islam terhadap Mesir sejumlah sahabat telah memasuki kawasan itu dan terkenal sebagai tokoh asketis pada abad I H. di antaranya Sālim ibn Atār al-Tajībi (w. 75 H.) di Dimyat. Ia terkenal sebagai seorang zāhid yang tekun beribadah, membaca al-Qur'an serta Ṣalat malam. Tokoh lainnya adalah, Abdul al-Rahmān ibn Hujairah (w. 83 H.). Ia terkenal pula tekun beribadah. Pendapatannya 1.000 dinar per tahun, tetapi setiap akhir tahun uang itu habis dibagikan kepada keluarga dan teman-temannya. Ucapannya yang terkenal adalah seandainya seorang hakim memutuskan suatu perkara dengan dasar hawa nafsunya, maka Allah akan terhalang dan tersembunyi daripadanya.²⁴

Selain itu, tokoh asketisme lainnya ialah Nāfi' (w. 117 H.), al-Laiṣ ibn Sā'id (w. 175 H.) di Mesir, Hayah ibn Syurāih seorang ahli hukum (w. 158 H.), dan Abdullah ibn Wahhāb ibn Muslim al-Misri (w. 197 H.). Menurut Abū al-Wafā al-Ghanīmi al-Taftazāni, mereka itu adalah zāhid.

Selain dari empat aliran zāhid yang dikemukakan di atas, masih terdapat satu aliran yaitu aliran Khurasan, dan terdapat pula zāhid yang terkenal pada akhir abad II H. Pada abad ini adalah masa peralihan dari zuhud ke tasawuf. Akan tetapi Abū al-Wafā' lebih cenderung menyebut mereka itu zuhud dibanding sufi, yaitu:

a. Ibrāhim al-Nazām

Nama lengkapnya adalah Abū Ishak Ibrāhim bin Adām bin Mansūr, dilahirkan di Makkah, pada saat orang tuanya menunaikan ibadah haji. Ia berasal dari Balkh,²⁵ sedang ayahnya adalah raja Balkh (w. 167 H./ 777 M.)

Menurut cerita sufi, dia dikenal sebagai seorang pangeran yang meninggalkan kerajaannya, lalu ia mengembara ke arah barat untuk menjalani hidup sebagai seorang zāhid sambil mencari nafkah yang halal. Ia bekerja sebagai tukang kebun dan potong kayu bakar. Uang yang diperoleh

²⁴Abū al-Wafā', *op. cit.*, h. 79.

²⁵Balkh adalah sebuah wilayah pusat politik di Khurasan, kemudian menjadi pusat budaya dan agama kerajaan Thukistan. Daerah ini ditaklukkan oleh al-Ahnaf bin Qais pada tahun 653 M. dan akhirnya dimusnahkan oleh suku-suku Jengis Khan pada tahun 1220 M. Lihat Abū Qāsim Abd. Kārim. Hawazin al-Qusyāiri al-Naisabūri al-Risalah al-Qusyāiriyah diterjemahkan oleh Ma'rif Zaqiq dengan judul "Risalah Qusyāiriyah Sumber Kajian Ilmu Tasawuf" Cet. II; (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), h. 578.

dari hasil kerja tersebut dibelikan roti lalu dibagi dua, satu bagian untuk dirinya dan satu bagian untuk orang miskin.

Mengenai peralihannya menjadi seorang zāhid yang favorit, ia tuturkan dalam satu kisah, yaitu:

“Pada suatu hari Ibrāhim berburu, lalu menerkam seekor kelinci. Ketika itu ia mendengar suara bisikan, wahai Ibrāhim untuk inikah kamu diciptakan? untuk inikah kamu diperintahkan? Bukan untuk ini kamu diciptakan dan diperintahkan. Suara itu menusuk telinganya hingga menembus jantungnya. Dia menoleh tak seorang pun dilihatnya, akhirnya ia sadar bahwa ini adalah teguran. Ibrāhim lalu turun dari kendaraannya lalu mengambil jubah wol milik pengembala ayahnya dan mengangkatnya dengan memberikan semua miliknya kepada pengembala itu, lalu ia berjalan menuju ke padang sahara. Di sana dia berjumpa seorang laki-laki mengajarnya nama Allah, lalu ia berdo’a dengan nama itu, tiba-tiba ia bertemu dengan Nabi Khaidir as. lalu mengatakan kepadanya yang mengajarmu nama Allah adalah saudara Daud as.”²⁶

Kisah di atas, menunjukkan penyebab tobatnya Ibrāhim Ibnu Adām. Hal ini didukung oleh al-Nasysyār sebagaimana dikutip Amin Syukur bahwa ada empat versi penyebab sebab tobatnya Ibrāhim yaitu: *Pertama*; bisikan hati nurani ketika mengejar kijang (keledai) tersebut. *Kedua*; karena memikirkan kehidupannya yang begitu mewah di istana, tiba-tiba ia melihat seorang laki-laki fakir, lalu pakaian kebesarannya dilepas, lalu menuju ke padang pasir. *Ketiga*; dia melihat seorang mencari untanya yang hilang di atas atap rumah. Lalu penjaga istana membawanya ke Ibrāhim sambil berkata: kami berusaha mencari atau bertemu Allah dengan cara duduk di singgasana, mungkinkah yang demikian itu bisa mendekatkan diri kepada-Nya. *Keempat*; Ia bertemu dengan pendeta lalu bertaubat.²⁷

Mutiara hikmahnya, tatkala ia menjadi zāhid, keluarlah untaian-untaian yaitu ketahuilah bahwa engkau tidak akan mencapai tingkatan orang Ṣāleḥ sebelum kamu melalui enam jalan yaitu:

²⁶*Ibid.*, h. 579.

²⁷Lihat Amin Syukur, Zuhud, *op. cit.*, h. 73.

- a. Tutup pintu gerbang kesenangan dan buka pintu kesengsaraan;
- b. Tutup pintu kesombongan dan buka pintu kerendahan;
- c. Tutup pintu santai dan buka pintu kerja keras;
- d. Tutup gerbang tidur dan buka pintu bangun malam;
- e. Tutup pintu kekayaan dan buka pintu kemiskinan;
- f. Tutup pintu kesiapan dan buka pintu persiapan kematian.²⁸

Ungkapan-ungkapan di atas, menunjukkan bukti kezuhudan Ibrahīm bin Adām. Selanjutnya ia berkata bahwa cinta kepada dunia menyebabkan orang tuli, buta dan menjadi budak. Kemiskinan adalah harta yang disimpan Tuhan di syurga dan hal itu tidak akan diberikan kecuali orang yang dicintainya.

b. Rabī'ah al-Adawīah

Nama lengkapnya ialah Ummu al-Khair Rabī'ah binti Ismail al-Adawīah al-Qisiyah digelar Ummu al-Khair. Lahir di Baṣrah pada tahun 96 H./713 M. dan wafat pada tahun 185 H./801 M. Disebut Rabī'ah karena ia anak keempat dari anak Ismail. Sedangkan Adawīah dilakukan karena ia berasal dari Bani Adawīyah. Rabī'ah berasal dari suku al-Atīk yang silsilahnya sampai kepada Nabi Nuh.²⁹ Rabī'ah tergolong keluarga yang sangat miskin. Semasa kecil kedua orang tuanya meninggal. Saat itu pula kelaparan melanda Kota Baṣrah. Semua saudara Rabī'ah berpencar untuk mencari kehidupan. Rabī'ah sendiri tinggal di Baṣrah lalu ditangkap oleh seorang penjahat dan dijual dengan harga enam dirham. Di rumah tuannya ia diberi pekerjaan yang tidak ringan.

Mengenang masa-mudanya, Rabī'ah termasuk seorang penyanyi yang bersuara merdu dan peniup suling serta mempunyai wajah yang cantik. Kemudian ia bertaubat dan hidup dalam tunawisma di antara puing-puing reruntuhan bangunan. Akhirnya ia membuat sebuah kamar untuk menyendiri dan hanya melakukan amalan-amalan ibadah saja.

Penderitaan demi penderitaan tidak menjadikannya putus asa, akan tetapi dia lebih mendekatkan dirinya kepada Tuhan. Karena kedekatan

²⁸Lihat Asmaran, *op. cit.*, h. 265.

²⁹Javad Nurbākhsh, *Sufi Women*, diterjemahkan oleh M. S. Nasrullah dan Ahsin Muhammad dengan judul "Wanita-Wanita Sufi" Cet. II; (Bandung: Mizan, 1996), h. 26.

dan ketulusannya, rintihannya dikabulkan Tuhan, akhirnya dibebaskan oleh majikannya.

Rabī'ah adalah seorang zāhid wanita yang masyhur. Kemasyhuran yang diperolehnya karena ia membawa konsep baru dalam kehidupan kesufian. Konsep zuhud yang dibawa oleh Hāsan al-Basri berupa *khauf* dan *rajā'* dikembangkan menjadi berupa cinta.

Konsep cinta (*mahabah*) yang dimaksudkan Rabī'ah adalah cinta yang suci murni, tidak mengharapkan apa-apa. Tidak mengenal pamrih. Hal ini dibuktikan oleh Rabī'ah sendiri bahwa pengabdianya kepada Tuhan bukan karena takut neraka-Nya dan ingin syurga-Nya, akan tetapi semata-mata cinta pada-Nya. Bahkan ia pernah menantang Tuhan, jika sekiranya ibadahnya karena takut neraka-Nya maka dia minta dibakar saja di dalamnya, dan sebaliknya apabila karena menginginkan syurga-Nya maka ia minta dijauhkan daripadanya.

Rabī'ah menganggap dunia sebagai hijab (tabir penyekat) antara dirinya dengan Tuhan. Ia mencintai-Nya dan menjauhi dunia semata-mata karena ingin tersingkapnya hijab itu, sehingga bisa mencapai ma'rifah pada-Nya. Hal ini tampak dalam syairnya:

احبك حين حب الهوي	وحب لانيك اهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عن سواك
وأما الذي انت اهل له انت	فلست أرى الكون حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاكلى	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

Aku cinta kepada-Mu karena dua sisi cinta, cinta karena diri-Mu, dan cinta karena Engkau pantas untuk dicinta. Adapun cinta akan diri-Mu, aku akan selalu mengingat-Mu, bukan yang selain-Mu. Dan adapun cinta karena Engkau pantas dan cinta, aku belum mengetahui alam sebelum tahu diri-Mu. Tiada puji dalam hal ini, dan itu bagi diriku, tetapi puji dalam hal ini, dan itu hanya milik-Mu.³¹

³⁰Abū Bākar Muhammad al-Kalabāzi. *Al-Ta'arruf fi Mazhab Ahl al-Tasawuf* (Cairo: Maktabah Kulliyah al-Uḏiriyyah, 1980), h. 151.

³¹Ahmad Āli, *op. cit.*, h. 120.

Selain dari syair-syair tersebut, terdapat ucapan-ucapannya yang melukiskan tentang konsep zuhud yang dimotivasi oleh cinta adalah:

“Wahai Tuhan, apa pun bagiku dunia yang Engkau karuniakan kepadaku, berikanlah semuanya kepada musuh-musuh-Mu. Dan apa pun yang Engkau akan berikan kepadaku kelak di akhirat, berikan saja pada teman-teman-Mu. Bagiku, Engkau pribadi sudah cukup”.³²

B. Tokoh-tokoh Sufi Abad III dan IV H

Seperti telah dikemukakan terdahulu bahwa pada akhir abad II H. memasuki abad III H adalah masa peralihan dari zuhud ke tasawuf. Namun sulit dipastikan kapan waktu yang tepat tentang peralihan tersebut. Tetapi yang pasti, bahwa sufisme awal (zāhid) adalah zāhid yang tetap konsisten dan komitmen pada prinsip-prinsip Islam. Oleh sebab itulah, tasawuf (zuhud) tipe awal dapat diterima sebagian besar ulama terutama golongan ahlu al-Sunnah. Hal ini pulalah salah satu sebab utama penamaannya kemudian dengan tasawuf Sunni.

Dua tokoh yang telah disebutkan di depan (Hāsan al-Basri dan Rabī'ah) merupakan tokoh penting yang telah menyusun konsep-konsep asketismenya sebagai salah satu ciri sufisme yang bersifat teoretis analis. Sejak itu, batas konkret antara asketisme dengan sufisme sudah sulit diketahui.

Namun demikian, tidak semua zāhid disebut sufi, tetapi sebaliknya, tidak mungkin menjadi sufi tanpa melalui asketisme (zāhid).

Setelah abad III H. dan IV H., para asketis tidak lagi digelar zāhid (asketisme) tetapi lebih dikenal dengan sebutan sufi.³³ Maka dapat dikatakan bahwa abad III H. adalah abad mula tersusunnya ilmu tasawuf dalam arti yang luas. Bahkan dikatakan telah berkembang dan mencapai kesempurnaannya.

Sehubungan dengan itu, Hamka mengatakan bahwa pada abad III dan IV H. ilmu tasawuf telah menunjukkan isinya ke dalam tiga bagian, yaitu: ilmu jiwa, ilmu akhlak dan ilmu tentang yang ghaib (metafisika).³⁴

³²*Ibid.*

³³Lihat Abū Wafā' al-Ganī al-Taftazāni, *op. cit.*, h. 91.

³⁴Dikatakan sebagai ilmu jiwa dan ilmu akhlak karena sejak awal pertumbuhannya

Adapun tokoh-tokoh tasawuf (sufi) pada kelompok pertama antara lain:

a. Hāris al-Muhāsibi

Nama lengkapnya ialah Abū Abdillāh al-Hāris bin Asād al-Basri al-Muhāsibi. Dia lahir di Baṣra pada tahun 165 H./ 781 M. dan wafat di Bagdad pada tahun 243 H./857 M.³⁵ Semasa kecilnya ia pindah ke Bagdad. Di sana ia belajar hadis, teologi, dan bergaul dengan tokoh-tokoh terkemuka serta menyaksikan peristiwa-peristiwa penting pada masa itu.

Al-Muhāsibi banyak meninggalkan karangan-karangan seperti, *al-Ri'ayah al-Huqūq li Allah* (mengajak hak Allah). Karya ini lebih khusus mempengaruhi al-Ghazālī dalam menulis kitabnya *Ihyā' Ulūm al-Dīn*. Al-Wasaya atau al-Nasaih, berisi nasihat-nasihat tentang kezuhudan. Muqaddimah kitab ini bersifat autobiografis. Kemungkinannya juga mempengaruhi al-Ghazālī tatkala menulis *al-Munqiz min al-Dalāl*. Sedangkan bukunya, *al-Tawahhum* menyuguhkan kedahsyatan maut dan hari pembalasan.³⁶ Ia digelar al-Muhāsibi (telaah diri), karena ia selalu menelaah dirinya, dia termasuk pendiri aliran tasawuf di Bagdad, yang bergabung dalamnya antara lain; Al-Junaid (w.298 H.), Abū Hamzah al-Bagdādi (w. 289 H.), Abū al-Husāin al-Nūri (w. 295 H.), al-Siri al Saqāti (w. 253 H.) dan sebagainya. Bahkan al-Muhāsibi dianggap guru besar mayoritas orang-orang Bagdad.

Adapun ajaran tasawufnya cenderung melakukan analisis dengan menggunakan logika. Sebagai contoh mengenai analisisnya tentang pengertian rasa sedih. Dia berkata, rasa sedih itu berbagai macam, rasa sedih karena hilangnya sesuatu yang keberadaannya sangat disenangi, rasa sedih karena khawatir terhadap yang akan terjadi besok hari, rasa sedih karena merindukan yang didambakan bisa tercapai ternyata tidak tercapai, dan rasa sedih karena mengingat betapa diri menyimpang dari

yang berkembang di sekitar kehidupan zuhud adalah akhlak. Sementara akhlak berkaitan erat dengan jiwa, klasifikasinya, kelemahan-kelemahannya, penyakit-penyakit jiwa dan sekaligus mencari jalan pengobatannya. Jiwa manusia dikaji sedalam-dalamnya dipelajari tingkat kenaikan yang ditempuhnya, dalam ilmu tasawuf disebut *maqamāt*. Kemudian disebut metafisika karena ilmu tasawuf sudah berbaur dengan filsafat metafisika. Lihat Hamka, *op.cit.*, h. 88. Lihat pula Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *op.cit.*, h. 83.

³⁵Ahmad Isa, *op.cit.*, h. 131.

³⁶Dewan Redaksi Ensiklopedi, *loc. cit.*

ajaran-ajaran Allah.³⁷ Pengklasifikasian rasa sedih tersebut menunjukkan bahwa al-Muhāsibi menggunakan introspeksi terhadap jiwa manusia, serta hal-hal perasaannya.

Selain itu, al-Muhāsibi berkata berdasarkan analisis dan logikanya bahwa perhitungan dan perbandingan terletak di antara empat hal, yaitu: Antara keimanan dan kekafiran, antara kejujuran dan kekhianatan, antara tauhid dan syirik, serta antara ikhlas dan riya'. Sedangkan ajaran tasawufnya, tentang pengikat (*maqamāt*) berupa jalan mendekatkan diri kepada Allah, dan keadaan-keadaan (*ahwāl*) yang berkaitan dengannya, secara analitis al-Muhāsibi mengemukakan di dalam salah satu uraiannya: Landasan ibadah itu adalah kerendahan hati. Sementara kerendahan hati itu bersumber dari takwa. Landasan takwa itu adalah introspeksi (telaah diri), sedangkan introspeksi itu adalah rasa takut (*khāuf*) dan rasa harap (*raja'*). Rasa takut maupun harap muncul dari pemahaman terhadap janji dan ancaman Allah. Pemahaman terhadap janji dan ancaman Allah itu muncul karena ingat akan balasan Allah. Ingat akan balasan Allah itu sendiri muncul dari penalaran pikiran serta renungan hati.

Tampaknya, al-Muhāsibi lebih menekankan pada fungsi kemampuan nalar atau akal budi, dalam upayanya memahami hikmah-hikmah perintah dan larangan Allah swt. Namun hendaklah akal budi dibarengi dengan akhlak, sebagaimana ditegaskan al-Muhāsibi yang intinya, segala sesuatu mempunyai substansi, adapun substansi manusia adalah akal budi, sedangkan substansi akal budi adalah kesabaran.³⁸

Lebih lanjut al-Muhāsibi mengatakan dalam ajaran tasawufnya bahwa, umat manusia yang baik adalah umat manusia yang tidak terpengaruh akhiratnya oleh dunianya, dan tidak meninggalkan dunianya sama sekali karena akhiratnya. Sebaik-baik sikap ialah tahan menderita kesukaran dan kesakitan, sedikit marah, luas belas kasihan dan indah tutur kata, serta bersikap lemah lembut. Orang yang zalim itu akan kiamat meskipun dipuji orang, orang yang dizalimi itu selamat meskipun dicela orang. Orang yang selalu merasa puas termasuk orang kaya, meskipun dia lapar,

³⁷Abū al-Wafā' al-Ganīmi, *op. cit.*, h. 101.

³⁸*Ibid.*

sedangkan orang yang selalu kecewa itu termasuk orang kafir, meskipun dia mempunyai harta berkumpul.³⁹

Al-Muhāsibi tampaknya mempunyai pandangan yang berbeda dengan para zāhid yang disebut terdahulu. Hal mana al-Muhāsibi menekankan pada keseimbangan antara urusan dunia dan akhirat, masalah kehidupan duniawi diperantonimkan dengan sifat-sifat yang tercela. Menurut al-Muhāsibi sifat yang tercela adalah: suka dipuji, kecewa. Sedangkan sifat yang mulia adalah: selalu merasa puas.

b. Abu Hāsan Surri al-Saqtī

Nama lengkapnya adalah Abū al-Hāsan al-Surri al-Mughlisi al-Saqtī (w. 253 H./867 M.) dalam usia 98 tahun. Dia adalah murid Ma’ruf al-Karkhi dan paman Junaid al-Bagdādi. Dalam sejarah sufi ia terkenal sebagai pelopor dalam membahas soal-soal tauhid dan merupakan orang yang paling warā’ pada masanya. Di samping itu, dia pun imam masjid Bagdad. Di antara ajarannya yang melukiskan tentang akhlak ialah kekuatan yang paling dahsyat yaitu kekuatan nafsu, karena itu hendaklah kamu mengendalikannya. Barang siapa yang tidak mampu mengendalikan dirinya, niscaya dia lebih tidak mampu lagi mengendalikan orang lain. Dia juga mengatakan aku tidak tahu adakah hal yang lebih menghancur-leburkan amal kalbu, dan lebih mempercepat keruntuhan seorang hamba, memperlambat perasaan sedih, mempermudah perasaan dengki dan mendorong perasaan cinta kemegahan dan kesombongan. Selain dari terlampau dangkalnya pengetahuan seorang hamba Allah mengenai dirinya ataupun kecenderungan pandangannya mencari-cari kejelekan dan cela-cela orang lain”.⁴⁰

Selanjutnya, dia juga menyatakan empat macam akhlak utama seorang hamba, yaitu: meningkatkan sifat wara’nya, meluruskan kehendaknya, melapangkan dadanya bagi makhluk dan memberikan nasihat kepada siapa pun. Kemudian ada empat hal yang harus lestari dalam kalbu seorang hamba Allah yaitu: Rasa takut hanya tertuju kepada Allah, rasa harap hanya terpaut kepada Allah, rasa cinta hanya dipasrahkan kepada Allah, dan rasa akrab hanya dicurahkan kepada Allah.

³⁹Abū Bakar Atjeh. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Semarang: Ramaḍani, 1984), h. 260.

⁴⁰Lihat Abū al-Wafā’, *op. cit.*, h. 103.

Tampaknya, al-Saḡti berpendapat bahwa untuk pendidikan moral hingga tercapai keselamatan lahir batin, orang harus menyendiri dari orang banyak untuk mengonsentrasikan perhatian dan memusatkan tujuan. Dalam hal ini, dia pernah berkata barang siapa yang ingin keselamatan agamanya, kesejahteraan badannya dan sedikit duka citanya, maka hendaklah dia menyendiri (uzlah) dari orang banyak.⁴¹

Dalam sejarah perkembangan tasawuf, Surri al-Saḡti dipandang sebagai salah seorang pendiri tasawuf, murid-muridnya yang menyebarluaskan ajaran tasawufnya dari Bagdad, lalu tersebar ke berbagai kawasan dunia Islam, antara lain Musa al-Anṣari (w. 320 H.) yang menyebarluaskan ke Khurasan. Abū āli al-Rusbari (w. 322 H.) yang menyebarluaskan ke Mesir, dan Abū Yazid al-Adāmi (w. 341 H.) yang menyebarluaskan ke Jasirab Arab.

c. Ma'rūf al-Karkhi

Nama lengkapnya adalah Abū Mahfuḡ Ma'rūf bin Fairuz al-Karkhi (w. 200 H./ 815 M.). Kedua orang tuanya adalah Nasrani. Ma'rūf al-Karkhi diserahkan oleh orang tuanya kepada pendeta Nasrani ketika masih kecil, lalu disuruh ucapkan bahwa Tuhan itu Trinitas. Namun Ma'rūf menjawab bahwa Tuhan itu satu, akhirnya dipukul oleh gurunya hingga melarikan diri dan terus masuk Islam.⁴² Ia sangat berjasa dalam meletakkan dasar-dasar tasawuf, termasuk orang pertama yang mendefinisikan tasawuf.⁴³ Ia pula yang pertama mengembangkan tasawufnya dan paham cinta (*al-hubb*) yang dibawah oleh Rabī'ah.

Di antara ajaran tasawufnya, dapat dilihat dari pernyataan yang ia lontarkan seperti: Seorang sufi adalah tamu Tuhan di dunia ini. Oleh karena itu, ia berhak mendapat sesuatu yang diberikan kepada tamu, tetapi sesekali ia berhak mengemukakan kehendak dan keinginannya. Cinta itu adalah pemberian Tuhan. Ajaran sufi itu menyuruh berusaha mengetahui yang benar dan menampik yang salah,⁴⁴ Ilmu itu harus berkaitan dengan amal. Jika seorang alim beramal dengan ilmunya, maka luruslah kalbunya. Orang-orang

⁴¹Lihat, *ibid.*

⁴²Al-Qusyairiāh, *op. cit.*, h. 68.

⁴³Menurut Ma'rūf al-Karkhi tasawuf adalah, mengambil hakikat, putus asa dari apa yang ada di tangan makhluk, mabuk karena rindu dan cinta kepada Tuhan, dan belum sadar dari kemabukan itu sebelum bertemu dengan Dia. Lihat Hamka, *op. cit.*, h. 90.

⁴⁴Abū Bākar Atjeh, *op. cit.*, h. 281.

yang qalbunya suci akan dibenci oleh orang yang kalbunya sakit; keşalehan itu ada tiga macam, yaitu: Menjaga iman, berzikir dengan ikhlas, memberi tanpa diminta; Semua kualitas yang dimiliki manusia hanyalah pinjaman, sebenarnya, kualitas itu adalah milik Tuhan. Pada akhirnya Tuhanlah yang bertindak terhadap hamba-hamba-Nya.⁴⁵

Berdasarkan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa menurut al-Karkhi, pengetahuan yang tertinggi adalah pengetahuan para sang sufi. Pengetahuan yang diperoleh dalam tasawuf merupakan kebenaran. Karena ilmu pengetahuan tersebut dapat menolak pengetahuan yang salah. Dari sisi teologis al-Karkhi tampaknya sejalan dengan teologi yang dianut oleh Jabariyah.

d. Zū al-Nūm al-Misrid

Nama lengkapnya adalah Abū al-Farid Zū Nūn al-Misri, yang dikenal juga dengan sebutan Şauban bin Ibrāhim, lahir di Naubah. Suatu daerah yang letaknya di antara Sudan dan Mesir, pada tahun 156 H. dan wafat pada tahun 245 H. tahun 860 M.⁴⁶ adapula yang mengatakan nama lengkapnya ialah Abū al-Fariḍ Şauban bin Ibrāhim Zū Nūn al-Misri al-Akhrimi Qibty. Lahir di Akhmin (daerah Mesir) tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti, namun tahun meninggalnya diketahui tahun 859 M. di Jizah dan dimakamkan di Qurafah Şugra’.

Sebagai seorang sufi tidak saja membatasi dirinya dalam masalah asketis, tetapi ia pula dikenal sebagai ahli kimia yang memiliki kekuatan gaib dan telah mengetahui rahasia tulisan hiroglif Mesir. Sejumlah syair dan risalah diduga adalah karyanya, tetapi sebagian ahli masih meragukan apakah itu karyanya atau bukan.

Dia pula terkenal sebagai seorang ahli ilmu pengetahuan dan filsafat, dia dapat membaca huruf hiroglif yang ditinggalkan zaman Fir’aun di Mesir.⁴⁷

⁴⁵Kasyful Mahjūb, *op. cit.*, h. 113.

⁴⁶Usman Said, IAIN Sumatra Utara, *op. cit.*, h. 67.

⁴⁷Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf* Cet. IV; (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998), h. 172.

Dalam hal tasawuf posisinya dipandang penting karena ia peletak dasar tentang jenjang perjalanan sufi menuju Allah yang disebut *Maqamāt*⁴⁸ dan *ahwāl*,⁴⁹ dan keharusan melewati kedua hal tersebut dalam perjalanan menuju ma'rifah, sekaligus dikenal sebagai bapak ma'rifah.⁵⁰ Dengan kata lain mulai saat itu, berkembanglah pengertian ma'rifah yang khas dalam dunia sufi, dan mulailah terusan amalan-amalan tertentu dalam upaya mendekati diri kepada Allah, melalui maqamāt dan ahwāl tadi. Karena itu, puncak kaum sufi pada abad III berada di tangan Zū al-Nūn al-Misri.

Lebih jauh dari itu, ia membedakan antara pengetahuan dan keyakinan. Menurutnya, pengetahuan merupakan hasil dari pengamatan indrawi, sedangkan keyakinan adalah hasil dari apa yang dipikirkan dan diperoleh melalui intuisi.

Sehubungan dengan itu Zū al-Nūn membagi pengetahuan tentang Tuhan ke dalam tiga hal yaitu;

1. Pengetahuan awam, yaitu pengetahuan orang yang beriman tentang Allah diperoleh melalui pengakuan Tuhan itu satu dengan perantaraan syahadat.
2. Pengetahuan ulama, yaitu pengetahuan tentang Allah melalui bukti-bukti ilmiah. Hal ini adalah milik orang-orang yang bijak, pintar, dan terpelajar yakni para teolog, filosof dan sastrawan.

⁴⁸Maqamāt artinya adalah suatu istilah dalam dunia sufistik yang menunjukkan arti tentang suatu nilai etika yang akan diperjuangkan dan diwujudkan oleh seorang salik dengan melalui beberapa tingkatan mujāhadah secara gradual, dari suatu perilaku batin menuju maqam berikutnya dengan amalan tertentu. Seseorang tidak akan mencapai maqam berikutnya selama ia belum memenuhi ketentuan-ketentuan hukum-hukum dan syarat-syarat yang hendak dilangkahinya misalnya orang yang mampu bersifat qanaah, sikap pasrahnya tidak sah; orang yang belum taubat, orang yang belum mampu berpasrah diri pada Tuhan kemuslimannya tidak sah, orang yang belum taubat penyesalannya tidak sah, orang yang belum wira'i (sikap hati-hati dalam penerapan hukum) kezuhudannya tidak sah. Ini menunjukkan bahwa maqām zuhud tidak mungkin tercapai sebelum pelakunya itu sudah mewujudkan sikap wara'i (maqām wirā'i). Lihat Abū al-Qasim Abdu al-Karim Hawāzin al-Qusyairī al-Naisabūrī, *op. cit.*, h. 58.

⁴⁹Ahwāl artinya keadaan, menurut kaum sufi adalah makna nilai atau rasa yang hadir dalam hati secara otomatis tanpa unsur kesengajaan, upaya, latihan dan pemaksaan seperti rasa gembira, sedih, lapang, sempit, rindu, gelisah, takut, gemetar, dan lain-lainnya. Keadaan-keadaan tersebut merupakan pemberian Tuhan. Sedangkan maqam adalah hasil usaha. Hal datang dari yang ada dengan sendirinya. Sementara maqam terjadi karena perjuangan terus-menerus, pemilik maqam memungkinkan menduduki maqamnya secara konstan sementara pemilik hal sering mengalami naik turun (berubah-ubah ibarat kilat). Lihat *ibid.*, h. 59.

⁵⁰Harun Nasution, *Falsafah*, *op. cit.*, h. 76.

3. Pengetahuan sufi, yaitu pengetahuan tentang sifat-sifat Allah melalui perantaraan hati sanubari.

Pengetahuan pertama dan kedua belum merupakan pengetahuan hakiki tentang Tuhan, keduanya disebut ilmu bukan ma'rifah. Pengetahuan ketigalah yang merupakan pengetahuan hakiki tentang Tuhan, dan inilah yang disebut ma'rifah. Ma'rifah hanya terdapat pada kaum sufi, yakni sanggup melihat Tuhan dengan hati sanubarinya, sehingga hatinya penuh dengan cahaya.

Ketika Zū al-Nūn al-Misri ditanya tentang bagaimana ia memperoleh ma'rifah tentang Tuhan ia menjawab:

عرفت ربي بربي ولولا ربي كما عرفت ربي

(aku mengenal Tuhan dengan Tuhanku, tanpa Tuhanku aku tidak mungkin mengenal Tuhanku).⁵¹

Ungkapan di atas, menggambarkan bahwa al-ma'rifah tidak dapat diperoleh begitu saja, tetapi adalah pemberian Tuhan. Ma'rifah bukanlah hasil pemikiran manusia, tetapi tergantung pada kehendak dan rahmat Tuhan kepada yang sanggup menerimanya. Dengan demikian, ma'rifah bukan maqām, tetapi hal.

Selanjutnya, Harun Nasution mengatakan bahwa alat untuk memperoleh ma'rifah oleh kaum sufi disebut sir. al-Qusyairī menambahkan bahwa ada tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan sufi dalam berhubungan dengan Tuhan, yaitu: qalbu untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, ruh untuk mencintai Tuhan dan sir untuk melihat Tuhan.⁵²

Qalbu, walau dianggap mempunyai hubungan misterius dengan jantung, tetapi ia bukanlah darah atau daging. Juga bukan hati dalam bahasa Inggris, yang sifatnya lebih menonjolkan intelek daripada emosi. Sebab intelek saja tidak akan sampai pada pengetahuan sejati mengenai Tuhan. Hanya qalbu yang mempunyai kemampuan untuk mengetahui esensi segala

⁵¹Abū Wafā' al-Taftazāni, *op. cit.*, h. 98.

⁵²Lihat Harun Nasution, *Filsafat, op. cit.*, h. 77.

sesuatu, jika qalbu disinari oleh cahaya Tuhan.⁵³ Kelihatannya sir bertempat di ruh dan ruh bertempat di qalbu. Sir timbul dan dapat menerima illuminasi dari Allah, apabila qalbu dan ruh suci (kosong). Pada waktu itulah Tuhan menurunkan cahaya-Nya kepada sang sufi dan yang dilihat hanyalah Allah. Dalam kondisi demikian sampailah ia ke tingkat ma'rifah. Makin banyak seorang sufi menerima ma'rifah dari Tuhan, makin banyak mengetahui rahasia-rahasia Tuhan, makin dekat dengan Tuhan, tetapi memperoleh ma'rifah yang penuh tentang Tuhan bersifat infinat. Sebagaimana kata al-Junaid, cangkir teh tidak akan bisa menampung semua air di laut.⁵⁴

Ma'rifah yang sebenarnya adalah, Allah menyinari hatimu dengan cahaya ma'rifah yang murni, seperti matahari tidak dapat dilihat kecuali dengan cahayanya. Senantiasalah seorang hamba mendekati kepada Allah sehingga terasa hilang dirinya, lebur dalam kekuasaan-Nya, mereka merasa bahwa, mereka berbicara dengan ilmu yang diletakkan Allah pada lidahnya, mereka melihat dengan penglihatan Allah, mereka berbuat dengan perbuatan Allah.

Selain ma'rifah, Zū al-Nūn al-Misri juga berbicara tentang mahabbah. Menurutnya, cinta adalah engkau cinta apa yang dicintai Allah, engkau benci apa yang dibenci-Nya, engkau memohon rida-Nya, engkau tolak sekalian yang akan merintang engkau menuju Dia. Jangan takut akan kebencian orang yang membenci, dan jangan mementingkan diri dan melihatnya. Karena dinding yang sangat tebal untuk melihat-Nya lantaran melihat diri sendiri.⁵⁵ Selanjutnya, dia mengatakan takut pada neraka dibandingkan dengan rasa takut untuk berpisah dengan-Nya, seumpama setetes air dibanding dengan luasnya lautan.⁵⁶

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami begitu cintanya Rabī'ah kepada Tuhan, sehingga seolah-olah tidak ada yang dicinta selain-Nya. Demikian pula Zū al-Nūn al-Misri menempatkan cinta kepada Allah dan Rasul-Nya di atas segala-galanya. Oleh karena itu, prinsip ajaran Zū al-Nūn al-Misri ialah cinta kepada Allah dan Rasul-Nya, zuhud terhadap dunia,

⁵³Lihat Nicholson, *The Mystics of Islam*, *op. cit.*, h. 68.

⁵⁴Harun Nasution, *Filsafat*, *loc. cit.*

⁵⁵Lihat Hamka, *op. cit.*, h. 91.

⁵⁶Lihat Nicholson, *The Mystics of Islam*, *op. cit.*, h. 110.

dan mengikuti kitab-kitab dan sunnah serta takut mempertuhankan hawa nafsu syahwat.

Hubungannya dengan ma'rifat di atas, terlihat bahwa pemikiran-pemikiran yang diungkapkannya, tidak lagi sesederhana ungkapan-ungkapan para asketis muslim abad I dan II H. pemikiran-pemikiran tersebut, mencerminkan kecenderungan tasawuf ke arah metode yang teliti dan mendalam. Dengan kata lain. Dari segi filsafat epistemologinya, hal tersebut merupakan peralihan asketisme ke arah tasawuf. Sebab dalam klasifikasi Zū al-Nūn al-Misri terkandung tiga metode ma'rifat yang berlainan yaitu: metode transisi, yang dengan metode ini kaum awam memahami tauhid; Metode akal budi yaitu metode pembuktian, yang menjadi landasan bagi ilmuwan, filosof atau orang-orang yang semacamnya. Dan metode ketersingkapan langsung yang menjadi metode bagi para wali dan sufi.

Dengan demikian, jelaslah bahwa tujuan pokok ajaran tasawuf Zū al-Nūn al-Misri adalah ma'rifah, dan ma'rifah diperoleh melalui mahabbah. Menyimak konsep ma'rifat di atas, sebagian Orientalis berpendapat bahwa, Zū al-Nūn al-Misri adalah orang pertama yang membawa pemikiran filsafat ke dalam tasawuf, seperti adanya kecenderungan panteistik, yang tergambar dalam syair-syair dan do'a-do'a Zū al-Nūn al-Misri, sebagaimana dikemukakan oleh Edward G. Browne. Namun pendapat ini belum diterima oleh Annimarie Achimel.⁵⁷

Sedangkan Nicholson cenderung menerima adanya pengaruh-pengaruh Neo-Platonisme pada Zū al-Nūn al-Misri, karena ia hidup di Mesir, tempat berkembangnya neo-platonistik. Dalam hal ini, Nicholson dalam bukunya *the Mystics of Islam* mencatat perkataan Zū al-Nūn al-Misri yaitu: Mereka bergerak sebagaimana Tuhan telah memberi sebab untuk bergerak, adapun kata-kata mereka, adalah kata-kata Tuhan yang mengalir melalui kisah mereka, dan pandangan mereka adalah pandangan Tuhan yang masuk ke dalam matanya.⁵⁸

⁵⁷Lihat Annimarie Schimmel, *Mystik Dimension in Islam*, diterjemahkan Sapardi Djokodamono dengan judul "Dimensi Mistik dalam Islam" (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 43.

⁵⁸Nicholson, *op. cit.* h. 79.

Tampaknya, Zū al-Nūn al-Misri telah banyak terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran filsafat Yunani, lalu mengembangkannya ke dalam konsep tasawufnya.

e. **Abū Yāzid al-Bustāmi**

Nama lengkapnya adalah Abū Yāzid Ṭaifur bin Isa al-Buṣṭāmī, lahir di Bustam, salah satu desa di Qumais, sebelah Timur laut Persia. Lahir pada tahun 200H./814 M., dan wafat di Bustami pula tahun 261 H./875 M. terdapat perbedaan penulisan nama *laqabnya*, ada yang menulisnya dengan al-Buṣṭāmī, al-Buṣṭāmī, bahkan biasa ditulis Bayāzid.⁵⁹ Kakeknya bernama Syurusan seorang penganut agama Zoroaster, yang kemudian masuk Islam. Abū Yāzid termasuk salah seorang sepuluh imam tasawuf yang terkenal, termasuk pula pecinta Ilmu Kalam. Sayangnya tidak banyak meninggalkan karangan, tetapi ajaran-ajarannya banyak diketahui melalui penuturan muridnya.

Sejak semula, kehidupan Abū Yāzid didasarkan pada peniadaan nafsu diri (mujāhadah dan praktik ibadah. Sebagaimana dikatakannya: “Selama tiga puluh tahun aku giat dalam peniadaan nafsu diri dan tak ada yang lebih sulit daripada mempelajari teologi dan mengikuti ajaran-ajarannya. Namun, Karena ketidaksepakatan ulama sehingga aku gagal.”⁶⁰

Sebelum mempelajari tasawuf, ia mempelajari agama Islam menurut mazhab Hanafi. Kemudian ia memperoleh pelajaran tentang ilmu tauhid dan ilmu hakikat, begitu juga tentang fanā’ dari Abū āli Sindi. Meskipun Anie Marie meragukan kebenarannya berdasarkan fakta geografis yang berjauhan.

Abū Yāzid sufi yang terkenal. Baginya zāhid adalah seorang yang telah menyediakan dirinya untuk hidup berdekatan dengan Allah. Hal ini berjalan melalui tiga fase, yaitu: zuhud terhadap dunia, zuhud terhadap akhirat dan zuhud terhadap selain Allah.⁶¹ Zuhud yang terakhir ini berada dalam kondisi mental yang membuat dirinya tidak mengingat apa-apa selain Allah.

⁵⁹Lihat Asmaran, *op.cit.*, h. 288.

⁶⁰Al-Hujriwi, *Kasyful Mahjū*, *op. cit.*, h. 106.

⁶¹Tentang zuhud terhadap dunia menurutnya tidak ada nilainya. Selama dalam tiga hari dalam pengingkaran. Hari pertama diingkari duni, hari kedua diingkari akhirat, hari ketiga diingkari segala-galanya kecuali Tuhan, hari keempat tidak ada lagi yang tersisa kecuali Tuhan. Lihat Annie Marie, *op. cit.*, h. 49.

Dalam tasawuf, Abū Yāzid yang pertama kali membawa paham *al-ittihād*⁶² melalui pintu *al-fanā*⁶³ dan diikuti oleh *al-baqā*.⁶⁴ Ketika ditanya tentang bagaimana caranya sampai ke tingkat *fanā* itu, ia teraangkan bahwa pada suatu malam ia bermimpi dan bertanya

يا هذا كيف الطريق اليك فقال دع نفسك وتعالى

*Ya Tuhanku apa jalannya untuk sampai kepada-Mu? Tuhan menjawab tinggalkan dirimu dan datanglah.*⁶⁵

Dengan berusaha meninggalkan diri itu ia sampai kepada *al-fanā*. Ia mengatakan, “عرفه بي حتى فنيت ثم عرفه به فحيت” (*Aku tahu pada Tuhan melalui diriku sehingga aku hancur, kemudian aku tahu pada Tuhan melalui diri-Nya dan aku pun hidup*).⁶⁶

Dengan tercapainya *al-fanā* dan *al-baqā* itu, sampailah Abū Yāzid pada *al-ittihād*. Dalam tingkat ini seorang sufi merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Antara yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu. Sufi yang demikian, karena *fanā*'nya sehingga ia tidak mempunyai kesadaran lagi dan berbicara dengan nama Tuhan.

Dalam *al-ittihād* disadari bahwa, yang ada hanya satu wujud, sekalipun sebenarnya ada dua wujud dan yang disadari itu hanyalah wujud Tuhan.

Ketika sampai ke ambang pintu *al-ittihād*, keluarlah ucapan yang ganjil-ganjil dari mulut sufi yang disebut *syatahāt* (شطحات).

⁶²Lihat, Abduh al-Razzāq al-Ka'stīmi, *Iṣṭilāḥatu al-Sufiyah al-Qismu al-Awwal wa al-Ṣāni* Cet. I; (al-Qāhirah: Dār al-Manār Liṭabaah wal al-Nasyar wa al-Tauziy, 1413 H./1992 M.), h. 49.

⁶³Fanā' (fanā' sejati) artinya melupakan segala sesuatu yang bukan Ilahiyah, meniadakan kecintaan akan dunia dan membersihkan hati dari segala pamrih dan keinginan sebagaimana yang dianut oleh seorang hamba. Lihat Muhammad Abdul Haq Anṣāri, *Sufisme and Syari'ah a Study of Ṣaiḥ Ahmad Sirkindi's effort to Reform Sufisme* Cet. II; (London: The Islamic Foundation, 1996), h. 36.

⁶⁴Al-baqā' (baqā' sejati) artinya melaksanakan kehendak Tuhan dan Menjaddikan kehendak-Nya sebagai kehendak dirinya tanpa harus kehilangan identitas dirinya (sebagai hamba). Lihat Muhammad Abdul Haq Anṣāri, *Sufisme and and Syari'ah a Study of Ṣaiḥ Ahmad Sirkindi's effort to Reform Sufisme*, diterjemahkan oleh Ahmad Naṣir Budiman dengan judul “Antara Sufisme dan Syari'ah” Cet. II; (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1986), h. 84.

⁶⁵Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I*, Cet. V; (Jakarta: UI Press, 1985), h. 175.

⁶⁶*Ibid.*

Berdasarkan ajaran tasawuf yang dibawa Abū Yāzid, ini tampaknya sangat berbeda dengan ajaran zāhid sebelumnya. Sehingga mendapat tantangan dari kalangan ulama terutama ulama fikih akhirnya ia keluar masuk penjara, karena ajarannya dianggap membawa paham syirik. Oleh karena itu, tasawuf pada abad ini sudah bercorak kefanā'an, yang menjurus pada persatuan hamba dengan Khalik, sebagian ulama menganggap syirik dan menyesatkan.

f. Al-Hallāj

Nama lengkapnya ialah Abū Mugis al-Husāin bin Mansūr bin Muhammad al-Baidawi,⁶⁷ yang lebih dikenal dengan nama al-Hallāj. Al-Hallāj dilahirkan pada tahun 244 H./858 M. di Tur salah satu desa dekat Baida bagian selatan Persia. Kakeknya Muhammad adalah seorang penyembah api, pemeluk agama Majusi sebelum ia masuk Islam. Ada yang berkata bahwa al-Hallāj berasal dari keturunan Abū Ayyūb sahabat Rasulullah.

Ketika berusia 16 tahun yaitu tahun 260 H. (873M.) dia telah belajar pada seorang sufi yang terkenal, yaitu Sahl bin Abdullah al-Tusturi di negeri Ahwaz. Dua tahun lamanya belajar, yakni antara usia 16 dan 18 tahun adalah masa pancaroba. Lalu dia menentukan sikap pindah ke Baṣrah untuk belajar pada sufi Amar al-Makki. Kemudian pada tahun 264 H. (878 M.) dia masuk Kota Bagdad untuk belajar kepada al-Junaid.⁶⁸

Setelah itu, al-Hallāj pun mengembara dari satu negeri ke negeri yang lain, menambah ilmu pengetahuan dan pengalaman dalam ilmu tasawuf, sehingga tidak ada lagi syekh ternama, katanya, yang tidak pernah dimintai nasihat dan tuntunannya. Dikatakan bahwa ia sudah tiga kali menunaikan ibadah haji.⁶⁹

⁶⁷Ada beberapa pendapat tentang gelar al-Hallāj ini yang dikatakan oleh Abd Kadir Mahmud sebagaimana dikutip Asmaran: bahwa: Menurut al-Sulma, digelari al-Hallāj karena ketika ia berada di Wasit, ia menjumpai seorang penenun, dia berkata: "Pergilah engkau untuk menggantikan kesibukanku, akan aku menggantikan kesibukanmu." Singkat cerita ketika penenun akan kembali kepada pekerjaannya semula, ia menemukan kapasnya telah tersusun. Sejak itu al-Husain digelari al-Hallāj, menurut al-Baqdādi dengan mengutip cerita anak al-Hallāj sendiri, bahwa al-Husāin mampu menguraikan rahasia-rahasia manusia. Dari kemampuannya ini ia dipanggil Hallajul Asma, disingkat al-Hallāj. Lihat Asmaran, *op. cit.*, h. 303. Sedangkan menurut al-Taftazani, ia dinamai al-Hallāj karena memang pekerjaannya sebagai penenun. Lihat Abū Wafā', *op. cit.*, h. 920.

⁶⁸Hamka, *op. cit.*, h. 111.

⁶⁹Lihat, *ibid.*, h. 112.

Dalam perjalanan pulang dan pertemuannya dengan para sufi itu, muncullah pribadi dan pandangan hidupnya sendiri, sehingga, dalam usia 53 tahun ia telah menjadi pembicaraan ulama pada waktu itu karena paham tasawufnya yang berbeda dengan para sufi lainnya.

Karena pahamnya itu, seorang ulama fikih yang terkemuka, Ibnu Daud al-Isfahāni,⁷⁰ mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa ajaran al-Hallāj sesat. Atas dasar fatwa ini, lalu khalifah memerintahkan untuk menangkap dan memenjarakannya. Satu tahun dalam penjara, ia melarikan diri atas pertolongan penjaga penjara, yang rupanya tertarik melihat kemurnian hidup al-Hallāj yakni pada tahun 297 H. (901 M.).

Setelah bersembunyi selama empat tahun di Akhwaz, pada tahun 301 H. atau (903 M.), ia kembali ditangkap dan dipenjarakan selama delapan tahun. Akhirnya pada tahun 309 H. (921 M.), diadakan persidangan ulama di bawah Kerajaan Bani Abbas (masa al-Muqtadirbillah) tahun 908-932 M.⁷¹ Kemudian dijatuhi hukuman gantung, melalui sidang ulama di bawah kerajaan Bani Abbas di masa Khalifah al-Muqtadirbillah (th. 908 M-932 M).⁷² Maka pada tanggal 18 Zulqaidah tahun 309 H. (921 M.) jatuhlah hukuman gantung kepadanya.

Adapun proses pelaksanaan eksekusi yaitu, mula-mula ia dinaikkan di atas menara yang tinggi, lalu dikerumuni orang banyak dari berbagai penjuru negeri yang diperintahkan datang untuk melemparinya. Pada saat itu, ia sedang mengulang-ulang kalimat *anā al-haq*. Ketika disuruh membaca

⁷⁰Daud al-Isfahāni adalah seorang ulama fikih penganut mazhab Zahiri (mazhab yang lebih radikal dari keempat mazhab fikih) yang hanya mementingkan zahir nas belaka. Lihat, *Ibid.*

⁷¹Masa Khalifah al-Muqtadirbillah adalah masa kehancuran Dinasti Khalifah Abbasiah. Ketika al-Muqtadir menjabat khalifah menggantikan saudaranya al-Mu'tasid baru berusia 13 tahun. Karena itu roda pemerintahan dijalankan oleh ibunya. Selama 24 tahun menjabat tak membawa suatu kemajuan. Lihat K. Ali *A Study of Islamic History*. Diterjemahkan oleh Gufran A. Mas'adi dengan judul "Sejarah Islam" (Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 267-268.

⁷²Penyebab dihukum gantung, karena ada beberapa tuduhan yaitu: (1). Ia mempunyai hubungan dengan gerakan Qaramitah, suatu sekte Syiah yang mempunyai paham komunis yang pernah menyerang Makkah tahun 930 M. Merampas hajar aswad yang dikembalikan oleh kaum Fatimiah tahun 951 M. dan menentang pemerintahan bani Abbas mulai dari abad X – XI M., (2). Keyakinan para pengikutnya bahwa ia mempunyai sifat ketuhanan, (3). Ucapannya yang menyatakan, *Anā al-haq* (akulah yang maha besar), (4). Ibadah haji tidak wajib. Lihat Harun Nasution, *Filsafat, op. cit.*, h. 87.

syahadat, ia berteriak seraya berseru kepada Allah. “Sesungguhnya wujud Allah itu jelas, tidak membutuhkan penguat semacam syahadat. Menurut Gallāb, kalimat tersebut merupakan pengulangan terhadap kalimat yang pernah diucapkan al-Syibli.⁷³

Setelah itu, ia dipukul oleh algojo, ia hanya tersenyum lalu dipotong tangan dan kakinya, maka darahnya dioleskan pada mukanya seolah-olah ia berwudu. Setelah itu algojo memotong lidah mencungkil lidah dan mencungkil matanya. Pada saat itu, ia berisyarat seolah-olah ia meminta ampunan pada algojo tersebut.⁷⁴ Lalu algojo memenggal lehernya. Setelah menjadi mayat, ia ditinggalkan dalam keadaan terpampang potongan-potongan tubuh itu di pintu gerbang kota Bagdad. Kemudian dibakar dan debunya dihanyutkan dalam sungai Dajlah.⁷⁵ Kehidupan al-Hallāj harus berakhir dengan tragis dalam usia 53 tahun.

Keahlian al-Hallāj dalam ilmu agama Islam, tidak diragukan, termasuk hapal al-Qur’an sarat dengan pemahamannya menguasai ilmu fikih dan hadis, terlebih-lebih dalam ilmu tasawuf. Banyak karya yang ditinggalkan al-Hallāj, tidak kurang dari 47 buah. Diantaranya: (1). *Al-Ahrūf al-Muhaddasah wa al-Aṣṅniah wa al-Asma’ al-Kulliah*, (2) *Kitab al-Uṣūl wa al-Furū’*, (3). *Kitab Sīr wa al-A’lam wa al-Mab’ūs*, (4). *Kitab al-Adl wa al-Tauhīd*, (5). *Ilmu al-Baqā wa al-Fanā’*, (6). *Kitab Maḍ al-Nabi wa Masul al-A’lā’*, (7). *Kitab Huwn-Huwn*, dan (8). *Kitab al Tawāsīh*.⁷⁶

Di antara sekian karyanya yang paling masyhur adalah kitab al-Tawāsīh yang memuat paham-paham tasawufnya; adapun inti sari ajarannya meliputi tiga hal:

⁷³Muhammad Gallāb. *Al-Tasawuf al-Muqārīn* (Mesir: Maktabah Al-Nahdah al-Misriyah, t.th.). h. 95.

⁷⁴Al-Hallāj memohon kepada Tuhan “mereka semua adalah hamba-Mu, mereka berkumpul untuk membunuhku karena fanatik terhadap agama-Mu dan untuk mendekatkan diri kepada-Mu. Maka ampunilah mereka. Andaikan Kau singkapkan kepada mereka apa yang Kau singkapkan kepadaku, niscaya mereka tidak akan melakukan apa yang mereka perbuat sekarang ini. Lihat Abū Wafā’, *op. cit.*, h. 121.

⁷⁵Lihat Hamka, *op. cit.*, h. 109.

⁷⁶Lihat Ahmad Isa, *op. cit.*, h. 161-162.

1. *Al-hulūl* yaitu ketuhanan (*lahūt*) menjelma kedalam diri insan (*nasūt*).
2. *Al-Haqīqah al-Muhammadīyah* yaitu nūr Muhammad sebagai asal usul segala kejadian amal perbuatan dan ilmu pengetahuan, dan dengan perantaraannya seluruh alam ini diciptakan.
3. Kesatuan segala agama.⁷⁷

Penjelasan tentang makna ketiga inti ajaran al-Hallāj akan dijelaskan secara singkat:

Pertama: *Al-hulūl*, doktrin ini, merupakan salah satu tipe dari aliran tasawuf falsafi, yang merupakan perkembangan lanjut dari paham al-ittihād Abū Yāzid Buṣṭāmī, hanya ada sedikit perbedaan. Dalam al-ittihād Abū Yāzid, dirinya hancur dan yang ada hanya diri Allah. Sedang dalam *hulūl*, diri al-Hallāj tidak hancur. Dalam ittihād yang dilihat hanya satu wujud; sedang dalam al-hūlul, ada dua wujud tetapi bersatu dalam satu tubuh.⁷⁸

Al-hulūl artinya, Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang telah membersihkan dirinya dari sifat-sifat kemanusiaannya, melalui fanā' atau ekstase.⁷⁹ Menurut al-Hallāj, manusia mempunyai sifat dasar yang ganda, yaitu sifat lahūt (ketuhanan) dan sifat nasūt (kemanusiaan).⁸⁰

Paham al-Hallāj ini dapat pula dilihat dari tafsirannya tentang kejadian Adam dalam Q.S. al-Baqarah (2): 34. Menurut al-Hallāj Allah memberikan perintah kepada malaikat untuk sujud kepada Adam, karena pada diri Adam, Allah menjelma, sebagaimana Dia (Tuhan) menjelma (*hulūl*) dalam diri Isa as, paham bahwa Allah menjelma dalam diri Adam sesuai dengan bentuk-Nya. Dengan kata lain, Adam itu adalah copy dari diri Tuhan. Dengan demikian menurut paham tasawuf al-Hallāj dalam diri manusia terdapat ketuhanan, dan dalam diri Tuhan terdapat sifat kemanusiaan. Karena itu, persatuan antara Tuhan dan manusia bisa terjadi, dan persatuan itu mengambil bentuk *hulūl*.

Jadi, ketika al-Hallāj berkata Anā al-haq, bukanlah ruh al-Hallāj mengucapkan kata itu, tetapi ruh Tuhan yang mengambil tempat dalam

⁷⁷Lihat Hamka, *op. cit.*, h. 113.

⁷⁸Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, h. 90.

⁷⁹Lihat Rivai Siregar, *op. cit.*, h. 156.

⁸⁰Lihat Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cet. I; Delhi: Idarah Adadiyat, 1923), h. 30.

dirinya. Pernyataan seperti itulah, yang membuat kontradiktif dalam masyarakat, sehingga ia harus meninggal dalam tiang gantungan.

Kedua: Nūr Muhammad, menurut al-Hallāj, Muhammad atau hakikat Muhammadīyah merupakan asal atau sumber dari segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan dan ilmu pengetahuan dan dengan perantaranyalah alam ini dijadikan.

Dengan kata lain, Nūr Muhammad adalah pusat kesatuan alam dan pusat Nubuwah semua Nabi-Nabi. Menurut al-Hallāj kejadian Nabi Muhammad saw. terbentuk dari dua rupa, yaitu: pertama; rupanya yang qadim dan yang azali, yaitu dia telah terjadi sebelum terjadinya segala yang ada. Kedua, ialah rupanya sebagai manusia, sebagai seorang Nabi dan Rasul yang diutus Tuhan. Rupanya sebagai manusia akan mengalami maut, tetapi rupanya yang qadim akan tetap ada meliputi alam.⁸¹ Paham tersebut dikembangkan oleh Ibn Arabī dalam ajaran tasawufnya menjadi insan kamīl.

Tampaknya, teori nūr Muhammad ini hampir sama dengan rumusan filsafat yang mengatakan bahwa mula-mula terjadi adalah akal manusia. Paham seperti ini dikembangkan pula dalam Filsafat Islam yang dipelopori oleh al-Farabī dengan mentransfer teori Neo-Platonisme Plotinus.

Kesatuan Segala Agama (*Mahdah al-Dīn*)

Semua agama yang ada ini pada hakikatnya adalah satu, semuanya mempunyai tujuan yang sama, yaitu mengakui dan menyembah Allah. Nama agama banyak, tetapi pada hakikatnya sama. Orang memilih satu agama bukanlah atas kehendaknya tetapi merupakan taqdirnya.⁸²

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sekiranya nūr Muhammad merupakan asal segala sesuatu, termasuk apa adanya hidayah dan agama, juga semua Nabi-Nabi, sejak Nabi Adam hingga Nabi Isa as. Maka semua agama yang ada tentulah sama.

Paham empiris di atas, dapat diinterpretasi, bahwa apabila semua agama yang ada hakikatnya adalah satu, dan mempunyai tujuan yang sama

⁸¹Ahmad Isa, *op. cit.*, h. 167, 168.

⁸²Lihat Hamka, *op.cit.* h. 116.

yakni menyembah Allah, maka tidak terdapat perbedaan antara penganut paham monoteisme dengan yang berpaham politeisme, antara yang bertauhid dengan yang syirik. Anggapan seperti inilah yang dibantah oleh para ulama fikih. Menurut ulama fikih terdapat perbedaan yang jelas dan tegas antara satu agama dengan agama yang lain, demikian pula terdapat perbedaan yang tegas antara yang berpaham monoteisme dengan yang berpaham politeisme. Prinsip seperti ini, disinyalir dalam al-Qur'an yang menyatakan, bagi kamu agamamu dan bagi kami adalah agama kami (*lakum dīnukum wa liyadīn*).

Demikian pula pendapatnya tentang naik haji tidak wajib dikerjakan di Makkah, karena itu hanya kepayahan saja, boleh diganti dengan haji yang lain, yaitu haji rohani, caranya dengan membersihkan diri (jiwa) dengan tafakur mengingat Allah dalam khalwat, sehingga Ka'bah itu sendirilah yang datang ke dalam khalwatnya menemuinya, disana pun boleh bertawaf.

Pendapat al-Hallāj tentang ibadah jelas ditolak oleh para ulama fikih. Tampaknya al-Hallāj tidak lagi mementingkan ibadah-ibadah yang sifatnya normatif. Al-Hallāj lebih mementingkan tujuan dan hikmah pelaksanaan suatu ibadah. Jalan pikiran seperti itu, dapat saja dia/komodasi dengan catatan bahwa hal tersebut adalah suatu hasil pemahaman keagamaan yang timbul berdasarkan pengalaman spiritual orang-orang tertentu. Artinya, inti yang dikehendaki bukan peniadaan kewajiban dan rukun-rukun haji, tetapi tentang kemungkinan memperoleh kondisi kejiwaan yang ingin dituju dari suatu ibadah, seperti tempat pelaksanaan ibadah haji di Mekah. Sangat boleh jadi yang dikehendaki sebenarnya oleh al-Hallāj adalah, dia ingin mengatakan rugilah orang-orang ke Mekah apabila di sana ia tidak berta'aruf kepada Allah, sehingga keberadaannya di Mekah tidak membawa pengaruh apa-apa. Bukankah tujuan disyaratkan ibadah haji adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah? Dalam konteks ini, sebenarnya al-Hallāj ingin menolak kesia-siaan ibadah yang sifatnya formalistik. Secara teologis orang yang taat pada Tuhan tidak mungkin menolak perintah Tuhan. Dalam hal ini al-Hallāj telah membuktikan keikhlasannya menaati apa yang ia yakini dari Tuhan, meskipun harus mati di tiang gantung. Sosok al-Hallāj memperlihatkan ketegaran dalam mempertahankan apa yang ia yakini, sekaligus menggambarkan betapa tinggi akhlaknya baik terhadap Tuhan maupun terhadap sesama manusia. Algojo yang mengeksekusinya, masih

sempat dimintakan ampunan kepada Allah. Jadi, pernyataan-pernyataan yang ia lontarkan sangat memungkinkan dikendalikan oleh perasaan akhlak yang agung itu.

D. Tokoh-tokoh Tasawuf Pada Abad V H

Pada abad ini, adalah abad munculnya al-Ghazālī yang menjadi topik pembahasan ini. Mendahului pembahasan tentang al-Ghazālī, terdapat tokoh yang besar pengaruhnya terhadap munculnya al-Ghazālī yaitu:

1. Al-Qusyairī

Nama lengkapnya adalah Abd. al-Karīm bin Hawāsin bin Abdul Mālik bin Ṭalḥah bin Muhammad. Dilahirkan di Kota Ustawa kawasan Naisabur,⁸³ pada bulan Rabiul Awal tahun 376 H./ 986 M. meninggal pada hari Ahad tanggal 16 Rabiul Akhir 465 H./1073 M. dalam usia 87 tahun.⁸⁴

Nama panggilan bermacam-macam yaitu: al-Naisabūry, al-Qusyairī, al-Istiwa' dan panggilan kehormatan seperti: Al-Syaikh, dan al-ustad, dan zainul Islam. Pada waktu kecil orang tuanya meninggal, lalu pendidikannya diserahkan kepada sahabat karib keluarganya, yaitu Abul Qasim al-Miani untuk belajar bahasa Arab. Kemudian ia menuju ke Naisabur (Ibu Kota Khurasan), saat itu sebagai pusat para ulama dan pedagang untuk belajar berbagai macam ilmu pada Abū Ali al-Daggāg (maha guru dalam berbagai macam disiplin ilmu). Al-Qusyairī selalu menghadiri majelis pengajian, dan dari gurunya menyarankan. Agar terlebih dahulu mempelajari syariat

⁸³Kota Naisabur atau Syabur adalah Ibu Kota Provinsi Khurasan yang merupakan kota terbesar dalam wilayah pemerintahan Islam pada abad pertengahan, sedang bahwa al-Qusyairī ada dua pendapat. Pertama, dalam kitab *Tajlul Arusi* disebutkan, bahwa al-Qusyairī adalah sebutan marga Sa'ad al-Asyirah al-Qathaniyah. Mereka adalah sekelompok manusia yang tinggal di pesisir Hadramaut. Sedangkan dalam kitab *Ma'jamu Sa' Saah Qabā' I lil Arab* disebutkan bahwa al-Qusyairī adalah putra ibn Qaab bin Rabi'ah bin Amir bin Sa' Saah bin Muawiyah bin Bākar bin Hawāzin bin Manṣur bin Ikrimah bin Qais bin Ailan. Mereka memasuki wilayah Khurasan di zaman pemerintahan Bani Umayyah dan terlibat dalam beberapa pertempuran, penaklukan Kota Syam dan Irak, dan al-Istiwai (sebuah Negara besar di daerah pesisir Naisabur). Di daerah ini banyak desa yang berbatasan teritorialnya saling bertemu di wilayah Roma. Dari kota ini pulalah, beberapa ulama dilahirkan. Kota ini dihormati karena posisinya sebagai kota lahirnya tokoh-tokoh ilmu Islam dan tasawuf. Lihat, *ibid.*, h. 141.

⁸⁴Lihat al-Qusyairī, *op. cit.*, h. 1-3.

(fikih), karena itu, ia belajar pada seorang faqih, Abū Bākar al-Tusi (w. tahun 405 H.), kemudian belajar uṣul fikih dan ilmu kalam pada Abū Bākar bin Faruq (w. tahun 406 H.).⁸⁵

Selain itu, dia belajar pada Abū Ishak al-Isfarayīni (w. tahun 418 H.), dan menelaah karya-karya al-Baqillāni. Dari situlah al-Qusyairī berhasil menguasai doktrin Ahlu al-Sunnah Wā al-Jamāah bahkan terkenal pembela aliran tersebut dalam menentang doktrin aliran-aliran Mu'tazilah, Karamiyyah, Mujassamah dan Syi'ah. Karena itulah, dia dipenjara sebulan atas perintah Tughrul Bek, akibat hasutan perdana menterinya, yang menganut aliran Mu'tazilah Rafiḍah pada tahun 445 H.

Pada tahun 405 H./1014 M. ia menikah dengan putrid gurunya (āli al-Daqqāq), bernama Fātimah, dan dikaruniai tujuh orang anak. Istrinya terkenal seorang wanita berilmu, beradab, dan termasuk ahli yang diperhitungkan di zamannya, karena banyak meriwayatkan hadis.⁸⁶

Al-Qusyairī adalah seorang ulama terkenal yang menguasai berbagai bidang ilmu, serta banyak meninggalkan karya-karya di antaranya risalah al-Qusyairīyah, isinya bertujuan untuk mengadakan perbaikan terhadap ajaran-ajaran sufi, yang pada waktu itu telah banyak menyimpang dari sumber Islam.

Oleh karena itu, usaha al-Qusyairī dalam bidang tasawuf, yaitu cenderung mengadakan pembaharuan, yakni mengembalikan tasawuf ke landasan al-Qur'an dan al-Sunnah yang merupakan ciri utama dari ajaran tasawuf Sunni. Selanjutnya, menurut Ibnu Khalikan, Al-Qusyairī adalah seorang tokoh yang mampu mengkompromikan antara syari'at dan hakikat.⁸⁷

⁸⁵Abū al-Wafā', *op. cit.*, h. 141.

⁸⁶Bidang ilmu yang dikuasainya adalah, pertama Ilmu Uṣuluddin yang diperoleh dari guru bermazhab Asyariyah, seorang imām teologi Sunni. Kedua, ilmu fikih yang beraliran mazhab Syi'ah. Ketiga, Ilmu tasawuf, selain itu ia juga menguasai ilmu filsafat ketuhanan, penghapal hadis, sastrawan yang menguasai bidang gramatika bahasa Arab, seorang penulis sekaligus penyair dan seorang penunggang kuda yang tangkas dan berani. Namun ilmu tasawuf yang paling dikuasai dan lebih mudah dikenal melalui atribut ini. Lihat al-Qusyairī, *op. cit.*, h. 7.

⁸⁷Abū al-Wafā', *op. cit.*, h. 142.

Dengan demikian, secara implisit ia menolak ungkapan-ungkapan para sufi yang terkesan ada perpaduan antara sifat-sifat ketuhanan dan sifat-sifat kemanusiaan.

Selain itu, al-Qusyairī juga mengecam keras para sufi pada masanya, karena kegemaran mereka memakai pakaian orang-orang miskin, sementara tindakan mereka, pada saat yang sama sangat bertentangan dengan metode atau pakaian tersebut. Dia menekankan bahwa kesehatan batin dengan berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah, lebih penting dibanding pakaian lahiriah, sebagaimana katanya: “Wahai saudaraku! Janganlah kamu terpesona oleh pakaian lahiriah maupun sebutan yang kau lihat (pada para sufi se-zamannya). Sebab, ketika hakikat realitas itu tersingkap, niscaya tampak keburukan pada para sufi yang mengada-ada dalam berpakaian. Setiap tasawuf yang tidak dibarengi kesehatan maupun penjernihan diri dari maksiat adalah tasawuf palsu serta memberatkan diri; setiap yang batin itu bertentangan dengan yang lahir adalah keliru. Dan setiap tauhid yang tidak dibenarkan al-Qur'an dan al-Sunnah adalah pengingkaran terhadap Allah (ma'rifah) yang tidak dibarengi kerendahan hati maupun kelurusan jiwa adalah palsu serta bukannya pengenalan terhadap Allah (ma'rifah).⁸⁸

Berdasarkan uraian di atas, tampak jelas pengembalian ruh tasawuf. Menurut al-Qusyairī, harus sesuai dengan doktrin Ahlu al-Sunnah wā al-Jamāah, dalam hal ini mengikuti para sufi sunni abad III dan IV H. Dengan demikian, jelaslah bahwa al-Qusyairī sebagai pembuka jalan bagi kedatangan al-Ghazālī yang berafiliasi pada aliran yang sama, yaitu al-Asy'ariyah dan termasuk kecambahnya terhadap para sufi yang terkenal dengan ungkapan yang ganjil-ganjil.

2. Al-Harāwī

Nama lengkapnya adalah Abū Ismaīl Abdullah bin Muhammad al-Anṣārī, lahir pada tahun 369 H. di Herart, kawasan Khurasan dan meninggal pada tahun 481 H.⁸⁹ Ia adalah ahli fiqih dari Mazhab Hanbali. Doktrin tasawufnya didasarkan pada doktrin ahl al-Sunnah, bahkan ada yang mengatakan sebagai penggagas gerakan pembaharuan dalam tasawuf dan penentang

⁸⁸*Ibid*, h. 143.

⁸⁹*Ibid*, h. 144.

para sufi yang terkenal dengan ungkapan yang aneh-aneh, seperti Abū Yāzid al-Buṣṭāmī dan al-Hallāj.

Di antara karya-karyanya tentang tasawuf yang paling terkenal adalah *Manāzil al-Sā'irīn Ilā Rabb al-ālamīn*. Ia menguraikan tingkatan-tingkatan ruhaniah bagi para sufi, dimana tingkatan-tingkatan itu, menurutnya, mempunyai awal dan akhir, seperti dia katakan: “kebanyakan ulama kelompok ini sependapat bahwa tingkatan akhir tidak dpandang benar, kecuali dengan benarnya tingkatan awal. Seperti halnya bangunan tidak bisa tegak kecuali didasarkan pada fondasi. Besarnya tingkatan awal adalah dengan menegakkannya di atas keikhlasan serta mengikuti al-Sunnah.⁹⁰

Kedudukannya sebagai penganut paham Sunni, al-Harāwī melancarkan kritik terhadap para sufi yang terkenal dengan keanehan ucapan-ucapannya sama dengan al-Qusyairī.

Kaitannya dengan ungkapan-ungkapan sufi yang aneh tersebut, al-Harāwī berbicara tempat maqām (peringkat) ketenangan (sakinah). Menurutnya, maqām ketenangan timbul dari perasaan rela terhadap Allah, sebagai pencegah timbulnya ungkapan-ungkapan yang aneh. Selanjutnya ia mengatakan, peringkat ketiga dari peringkat ketenangan adalah ketenangan yang timbul dari perasaan rela atas bagian yang diterimanya. Ketenangan tersebut, bisa mencegah ucapan aneh yang menyesatkan seperti, ungkapan Abu Yāzid al-Buṣṭāmī, al-Hallāj dan lain-lain.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa ungkapan-ungkapan yang aneh, timbul dari ketidaktenangan. Sebab, seandainya ketenangan itu telah bersemi di dalam kalbu, maka hal itu akan membuatnya terhindar dari mengucapkan ungkapan-ungkapan yang bisa menyesatkan.

⁹⁰*Ibid*, h, 145.

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

4

KARAKTERISTIK DAN PERAN AKAL DALAM TASAWUF SEBELUM AL-GHAZĀLĪ

A. Karakteristik Sufisme Sebelum Al-Ghazālī

Karakteristik sufisme yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah, sifat khas dan ciri-ciri utama yang menonjol dari para asketis dari masa ke masa. Sebelum dikemukakan karakteristik sufisme sebelum al-Ghazālī, terlebih dahulu akan dikemukakan karakteristik sufisme secara umum.

Dalam perjalanan sejarah sufisme, ada dua corak sufisme, yaitu: Pertama, bercorak religius, kedua bercorak filosofis. Sufisme yang bercorak religius adalah suatu gejala yang sama dalam semua agama, baik agama Samawi maupun agama Arđi. Demikian pula sufisme yang bercorak filosofis, sejak lama telah dikenal di Timur sebagai warisan filsafat orang-orang Yunani maupun Eropa, abad pertengahan atau pun modern. Di kalangan filsafat Eropa modern yang mempunyai kecenderungan mistik ialah Bradley di Inggris dan Berson di Prancis.¹

Tasawuf yang bercorak religius, adakalanya berpadu dengan filsafat. Hal ini dapat dilihat pada beberapa sufi muslim atau para mistikus Kristen. Karena itu, pada diri seorang filosof pun ada yang mampu memadukan kecenderungan mistis dan kecenderungan intelektual. Menurutnya, pemaduan kedua kecenderungan itu merupakan pendakian akal, sehingga orang yang mampu melakukannya pun dianggap sebagai seorang filosof dalam pengertian yang sebenarnya.²

¹Abū Wafā' al-Taftazāni, *op. cit.*, h. 2.

²Lihat Asmaran, *op. cit.* h. 38.

Bertrand Russel, setelah menganalisis kondisi sufisme atau mistisme, ia membatasi ciri-ciri filosofis tasawuf ke dalam empat karakteristik yang membedakan antara filosofis tasawuf dan filsafat-filsafat lainnya pada semua kurun waktu dan seantero penjuru dunia. Karakteristik tersebut adalah; *Pertama*: keyakinan atas adanya intuisi dan pemahaman batin sebagai metode untuk mendapatkan pengetahuan (kebalikan dari pengetahuan rasional analisis). *Kedua*: keyakinan atas ketunggalan (wujud) serta pengingkaran atas kontradiksi dan diferensiasi, bagaimana pun bentuknya. *Ketiga*: pengingkaran atas realitas zaman. *Keempat*: keyakinan atas kejahatan sebagai sesuatu yang hanya sekedar lahiriah dan ilusi saja, yang dikenakan pada kontradiksi dan diferensiasi, yang dikendalikan oleh rasio analisis.³

Keempat karakteristik umum di atas, tampaknya seirama dengan karakteristik sufi Islam. Sementara Bertrand Russel menambahkan bahwa karakteristik pertama adalah metode pengetahuan besar yang dapat ditemukan pada setiap sufi dari semua aliran dan waktu. Sementara karakteristik lainnya hanya dapat ditemukan pada para sufi yang menganut aliran Panteisme saja.

Sebahagian peneliti berusaha mengemukakan karakteristik secara umum yang sama antara berbagai kecenderungan sufisme. Misalnya William James seorang ahli ilmu jiwa Amerika mengatakan bahwa, kondisi-kondisi mistisisme selalu ditandai oleh empat karakteristik yaitu:

1. Ia merupakan suatu kondisi pemahaman (*neostic*), kondisi pengetahuan, dengan kondisi tersebut, tersingkaplah hakikat realitas yang baginya merupakan ilham dan bukanlah merupakan pengetahuan demonstratif.
2. Ia merupakan suatu kondisi perasaan (*states of feeling*), yang mustahil dapat diterangkan kepada orang lain.
3. Ia merupakan suatu kondisi yang cepat sirna, tidak berlangsung lama tinggal pada diri sang sufi, tetapi menimbulkan kesan yang sangat kuat dalam ingatan.
4. Ia merupakan suatu kondisi pasif, tidak mungkin membuat suatu kondisi sesuai kemauan para sufi, melainkan harus tunduk pada kekuatan supranatural yang begitu menguasainya.⁴

³Lihat *ibid*.

⁴*Ibid*, h. 2-3.

Kedua hasil penelitian di atas, baik yang dikemukakan oleh William James maupun Bertrand Russel, semuanya dianut oleh sufi Islam.

Sehubungan dengan itu, Abū al-Wafā' al-Taftazāni mengatakan bahwa, sufisme pada umumnya memiliki lima ciri yang bersifat psikis, moral dan epistemologis yang sesuai dengan semua bentuk tasawuf (religius dan filosofis). Kelima ciri tersebut adalah: (a). peningkatan moral. Setiap tasawuf atau mistisisme memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya untuk membersihkan jiwa. Tentu saja memerlukan latihan-latihan fisik, psikis tersendiri, serta pengekangan diri dari materialisme duniawi. (b) Pemenuhan fanā' (sirna) dalam realitas mutlak. Fanā' yang dimaksudkan adalah ketika manusia tidak lagi merasakan adanya diri ataupun ke-aku-annya. Bahkan dia merasa kekal abadi dalam realitas tertinggi,⁵ setelah melalui latihan-latihan fisik dan psikis. (c) Pengetahuan intuitif langsung. Pengetahuan ini sekaligus membedakan antara tasawuf dan filsafat. Kalau filosofis dalam memahami realitas seseorang mempergunakan metode-metode intelektual, sedangkan seorang sufi mempergunakan metode kasyf atau intuisi. Intuisi menurut sufi adalah bagaikan sinar kilat yang muncul dan pergi selalu dengan tiba-tiba. (d) ketentrangan atau kebahagiaan. Ini merupakan karakteristik khusus pada semua bentuk tasawuf atau mistisisme. Sebab semua bentuk tasawuf yang bertujuan untuk mengendalikan nafsu. Bila sudah tercapai dengan sendirinya ketenterangan jiwa dan kebahagiaan akan terwujud. (e) Penggunaan simbol-simbol dalam ungkapan. Simbol-simbol ini mengandung dua pengertian: *Pertama*, mengandung pengertian secara harfiah kata-kata. *Kedua*, pengertian yang timbul dari analisa dan pendalaman. Karena itu, sangat sulit dipahami bagi yang bukan sufi. Demikian pula kondisi yang dialami setiap sufi berbeda-beda. Itulah sebabnya mistisisme merupakan pengalaman yang subjektif.⁶

Namun perlu diungkapkan, bahwa kelima karakteristik itu, hanya dapat dikenakan pada tasawuf yang sudah mapan. Sebab, tasawuf dalam setiap budaya mengalami berbagai fase perkembangan, sehingga adakalanya hanya sebagian saja dari kelima karakteristik itu yang bersesuaian dengan sebagian fase, sementara sebagian lainnya tidak. Seperti yang terjadi pada tasawuf Islam fase awal.

⁵Menurut sufi muslim realitas mutlak ini adalah Allah swt. Sedangkan menurut mistikus Kristen, ia adalah logos. Sementara menurut mistikus Hinda, ia adalah Brahma. Lihat *ibid.*, h. 45.

⁶*Ibid.*, h. 45.

Pada dasarnya karakteristik zuhud yang telah dikemukakan di atas, masih bersifat umum, belum menunjukkan spesifik karakteristik zuhud dari abad ke abad sebelum al-Ghazālī. Untuk itu penulis akan mengemukakan Islam dari abad I H. sampai abad V H.

1. Karakteristik Zuhud pada Abad I dan II H

Berbagai gerakan dan aliran asketisme yang telah dikemukakan di atas, dapat dikatakan bahwa zuhud Islam pada masa itu mempunyai karakteristik sebagai berikut:

- a) Menjauhi hal-hal duniawi, demi meraih pahala akhirat dan memelihara diri dari azab neraka. Hal tersebut ditandai dari ajaran tokoh-tokohnya (aliran Madinah). Seperti Abū Zār al-Giffāri, Abdullah bin Mas'ūd dan sebagainya. Menurut mereka, yang paling diutamakan adalah kekuatan kekhusyukan beribadah kepada Allah, zikrullah dan konsikuen serta konsisten dalam sikap, walaupun datang berbagai godaan duniawi, yang penting baginya adalah mendekatkan diri kepada Allah seraya menjauhkan diri dari hal yang dapat mengurangi kekhusyukan ibadahnya.⁷ Ide tersebut berakar dari ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah, dan terkena dampak berbagai kondisi sosio-politik yang berkembang dalam masyarakat Islam ketika itu.
- b) Asketisme ini bercorak praktis. Artinya para zuhud mengutamakan praktik (amaliah) dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt. Sarana-sarana praktiknya antara lain adalah hidup tenang dalam kesederhanaan, banyak beribadah dan selalu ingat kepada Allah, tidak tertarik kepada kehidupan yang profanatis, matrealistis, tetapi mengutamakan kehidupan rohaniah. Karena itu, para asketis tidak menaruh perhatian untuk menyusun prinsip-prinsip teori atas asketismenya itu.

Atas dasar ini, dapat dipahami, bahwa asketisme pada masa ini mengarah pada tujuan moral. Bila dihubungkan dengan pendapat Abū al-Wafā al-Taftazāni di atas, (karakteristik secara umum), maka kedua pendapat di atas berada pada tataran peningkatan moral atau ciri yang bersifat moral.

⁷Rivai Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* Cet. II; (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 70.

- c) Motivasi asketisme ini ialah rasa takut (aliran Baṣah), bahkan rasa takut secara berlebih-lebihan. Rasa takut yang dimaksud adalah rasa takut kepada murka Allah dan siksa neraka di akhirat, sampai-sampai tokoh asketis pada masa itu selalu pingsan (Hāsan al-Basri), menyadari kekurangsempurnaan dalam mengabdikan kepada Allah, sehingga timbullah rasa was-was dan takut.

Oleh karena itu, prinsip ajaran ini adalah mengandung sikap kesiapan untuk melakukan sikap mawas diri, agar selalu memikirkan kehidupan yang akan datang, yaitu kehidupan yang hakiki dan abadi. Dengan sikap itu pula, seseorang akan berusaha untuk melakukan hal-hal yang baik dan meninggalkan segala macam perbuatan yang tidak baik. Menurut paham ini, bahwa orang beriman berada dalam keadaan takut dan cemas disebabkan oleh dua hal yaitu; (1) karena dosa yang telah lalu, sedang ia tidak tahu persis apa yang akan menimpa dirinya karena dosanya itu. (2) karena usia yang tersisa, dia tidak tahu apa yang akan terjadi esok hari.⁸

Orang yang menyadari bahwa mati itu adalah sesuatu yang pasti, dan qiamat itu tempat ditunaikannya janji serta berdiri di hadapan Allah adalah sesuatu yang pasti akan dialami, pastilah ketakutan akan selalu berkepanjangan.

Kemudian pada akhir II H. muncul Rabī'ah al-Adawīyah yang menghilangkan rasa *khauf* dan *raja'* dengan mengemukakan konsep cinta kepada Allah. Rabī'ah al-Adawīyah berbeda dengan sikap Hāsan al-Basri, sebab Rabī'ah menghilangkan rasa takut terhadap azab neraka sebagaimana yang tertuang dalam syairnya.

Rabī'ah tidak takut kepada neraka, sebagaimana Hāsan al-Basri. Ia pun tidak berharap dengan pahalanya diterima, ia semata cinta kepada Allah. Hal ini mencerminkan penyucian diri, dan abstraksi dalam hubungan antara manusia dengan Allah swt.

- d) Asketisme di penghujung abad ini adalah masa Rabī'ah al-Adawīyah. Pada masa Rabī'ah al-Adawīyah ditandai dengan kedalaman membuat analisis, yang biasa dipandang sebagai fase pendahuluan tasawuf. Kelompok ini, sekalipun dekat dengan tasawuf, belum dipandang

⁸Abd. Wahab al-Sya'rāni, al-Tabaqāt al-Qudri (Kairo, t.p. 1943), h. 53.

sebagai para sufi dalam pengertiannya yang terinci. Mereka lebih tepat dipandang sebagai cikal bakal para sufi yang datang sesudahnya, yakni abad III dan IV H.

Sebaliknya Nicholson menyatakan, bahwa mereka itu adalah sufi angkatan pertama. Namun al-Taftazāni menilai bahwa mereka belum bisa disebut sufi, mereka hanya bisa disebut zāhid, nasik, qari' dan sebagainya.⁹ Pendirian al-Taftazāni tampak sejalan dengan pendirian Ibn al-Jawzi. Al-Jawzi mengeritik pendapat al-Sulāmi yang memasukkan Ibrāhim bin Aḍām, dan al-Fuḍail Ibn Iyād dalam kelompok sufi. Demikian pula al-Jawzi mengeritik pendapat al-Isfahāni yang memasukkan Hāsan al-Basri dan Sufyān al-Ṣauri ke dalam kelompok sufi. Alasan yang dikemukakan al-Jawzi adalah, tasawuf lebih terkenal daripada asketis (zuhud) dengan berbagai sifat dan kondisi. Demikian pula para sufi itu, mempunyai berbagai karakteristik.

2. Karakteristik Tasawuf pada Abad III dan IV H

Seperti telah diuraikan terdahulu bahwa, dalam perkembangan tasawuf, pada abad III H. dan IV H. merupakan masa kejayaan dan telah mencapai kesempurnaan, bahkan sudah menjadi suatu mazhab, seolah-olah menjadi suatu agama yang berdiri sendiri.

Mengapa dianggap demikian, al-Taftazāni menyatakan bahwa kelima karakteristik umum tasawuf di atas, sepenuhnya sesuai dengan tasawuf mereka. Berikut ini dapat dilihat pendapat para tokoh serta ajarannya yang mana sesuai dengan karakteristik tersebut. Misalnya, Ma'rūf al-Karkhī dengan ajaran ma'rifahnya mengatakan bahwa, tasawuf itu ialah sikap zuhud dan ma'rifah.¹⁰ Sementara tasawufnya didasarkan pada syariat yang menuntut berbagai ibadah dan ketaatan. Demikian pula Abū Hāsan Surri al-Saqtī, dengan ajarannya yang menggambarkan tentang akhlak dan pendidikan moral.

⁹Alasan al-Taftazāni adalah, mereka hanya memiliki satu karakteristik dari lima karakter sufi sebagaimana disebutkan di atas, yakni karakter pertama (peningkatan moral) dengan demikian belum bisa disebut sufi. Lihat al-Taftazāni, *op. cit.*, h. 90.

¹⁰Asmaran, *op. cit.*, h. 273.

Untuk mencapai pendidikan moral hingga tercapai keselamatan lahir dan batin, orang harus menyendiri dari orang banyak untuk mengonsentrasikan perhatian dan memusatkan tujuan. Dengan terkonsentrasinya pikiran dan perasaan, hilangnya tabir antara seorang sufi dengan Tuhan, maka tidak ada lagi yang dirasa dipikirkannya kecuali wujud Tuhan. Keadaan inilah yang disebut *fana*.¹¹ Artinya, hilangnya sensasi, sehingga ia tidak merasa lagi adanya wujud selain-Nya.

Di samping itu, kajian-kajian kesufian sudah mulai digalakkan. Jadi selain amalan-amalan praktis juga mengarah kepada kajian ilmiah, karena dalam kajian tersebut, cenderung kepada kajian tasawuf yang bersifat akhlak yang didasarkan pada al-Qur'an dan al-Sunnah (tasawuf Sunni) dan cenderung pula kepada tasawuf falsafi yang banyak berbaur dengan kajian-kajian filsafat metafisika.

Adapun tokoh-tokoh dari kelompok tasawuf Sunni yaitu, Hāris al-Muhāsibi yang kelak mempengaruhi al-Ghazālī, Surri al-Suqti, Junaid al-Bagdādi, sangat populer dan mempunyai analisis yang dalam tentang tauhid dan *fana* dari kalangan tokoh-tokoh tasawuf Sunni. Baginnya, memperdalam pengenalan kepada Allah swt. harus bersamaan dengan peningkatan amal dan disiplin diri.

Dalam pada itu, abad III dan IV H ini, muncul tiga orang penulis tasawuf yang buku-bukunya masih dijumpai hingga sekarang ini, antara lain: *Pertama*, Abū Nazār al-Sarrāj, al-Ṭūsi (w. 378 H.) judul kitabnya, *al-Luma'*, *Kedua*, Abū Ṭālib al-Makki' al-Kalabāzi judul bukunya, *al-Taa'rif li al-Mazhab al-Tasawwuf* (perkenalan) pada aliran ahli tasawuf.¹²

Selanjutnya, tokoh yang cenderung kepada tasawuf semi falsafi¹³ adalah Zūn al-Nūn al-Misri, dikenal sebagai bapak ma'rifat (pengetahuan

¹¹*Ibid.*, 276.

¹²Dewan Redaksi, *Encyclopedia Islam* Jilid V (Cet. III; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 83.

¹³Disebut tasawuf falsafi ialah tasawuf yang kaya dengan pemikiran dengan filsafat. Ajaran filsafat yang paling banyak dipergunakan dalam analisa tasawuf adalah paham emansi Neo-Platoisme dalam semua variasinya, seperti; konsep al-Ittihād, al-Hulūl yang dikembangkan oleh Abū Yāzid dan al-Hallāj sama dengan ajaran Plotinus tentang moral yakni, tujuan tertinggi yang ingin dicapai manusia adalah bersatu dengan Tuhan, dan persatuan bisa dicapai bila manusia keluar dari dirinya dengan cara ekstasi. Lihat Muh. Hatta, *Alam Pikiran Yunani* Cet. I; (Jakarta: Tintamas, 1980), h. 175.

sufi disebut ma'rifat), yakni kemampuan sanubari melihat Tuhan. Kemampuan itu sendiri berasal dari Tuhan pula. Seorang yang telah mencapai pengetahuan itu, disebut arif.

Tokoh yang berani pada kelompok tasawuf falsafi adalah Abū Yāzid al-Buṣṭāmī (w. 260 H.), yang secara terus terang mengungkapkan al-Sakr (Mabuk ketuhanan), *fanā'* dan *baqā'* (pengetahuan diri untuk mencapai keabadian dalam diri Tuhan), dan *Ittihād* (bersatu dengan Tuhan). Dalam keadaan sudah bersatu, keluarlah ungkapan-ungkapan yang pada dasarnya bukan ungkapannya, melainkan ungkapan Tuhan yang ada dalam pikiran Abū Yāzid.

Puncak tasawuf falsafi abad III dan IV H., terletak pada al-Hallāj (w. 244- -309 H.). dia termasuk tokoh yang paling kontroversial dalam sejarah tasawuf. Teori yang dikembangkan adalah: al-Hulūl, al-Hakikat al-Muhammadiyah, dan Wihdah al-Adyān.

Selain kedua hal di atas, yang turut menandai kesempurnaan tasawuf pada abad III dan IV H. adalah munculnya tarekat-tarekat sufi dalam bentuknya yang paling awal. Tarekat tersebut, adalah tarekat al-Qassariyah yang dinisbahkan kepada Hamdun al-Qassar, tarekat Tapuriyah yang dinisbahkan kepada Abū Yāzid al-Buṣṭāmī, tarekat al-Harrasiyah yang dinisbahkan kepada Abi Zaid al-Kharrās, tarekat yang dinisbahkan kepada Abū al-Husain al-Nuri (w. 295 H.) dan tarekat al-Hallajiyah yang dinisbahkan kepada Abū Manṣūr al-Hallāj.¹⁴

3. Karakteristik Tasawuf pada Abad V H (11 M)

Pada abad III H. dan IV H. sebagaimana disebutkan di atas, yakni telah ada tasawuf sunni dan tasawuf semi falsafi. Penganut tasawuf aliran Sunni, menyatukan tingkat kerohanian mereka dengan Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Sedangkan penganut tasawuf aliran falsafi (semi falsafi), cenderung pada ungkapan-ungkapan ganjil serta bertolak pada keadaan *fanā'* merujuk pernyataan tentang terjadinya penyatuan atau *hulūl*.¹⁵

Salah satu penyebab munculnya tasawuf sunni, karena teologi aliran Ahlu al-Sunnah Wā al-Jamāah yang dipelopori oleh Abū Hāsan al-

¹⁴Dewan Redaksi, Enciclopedy, *op. cit.*, h. 84.

¹⁵Al-Taftazāni, *op. cit.*

Asy'ari, berada pada posisi yang menang. Dalam pada itu, tasawuf semi falsafi tenggelam, karena ucapan-ucapan ganjil yang dilontarkan, dianggap bertentangan dengan Islam oleh sebagian kalangan.

Tokoh yang dianggap ekstrem dalam tasawuf semi falsafi adalah Abū Yāzid al-Buṣṭāmī dan al-Hallāj. Mereka inilah yang sering melontarkan ucapan-ucapan yang ganjil sehingga dikritik oleh tokoh (sufi) pada abad V H. yakni al-Qusyairī, al-Harāwī dan al-Ghazālī sebagai penggagas tasawuf Sunni.

Oleh karena itu, corak tasawuf abad V H. adalah kemampuan para sufi dari kalangan tasawuf Sunni untuk mengembalikan tasawuf ke landasannya yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian, nyatalah bahwa pada abad V H. adalah masa penolakan terhadap ucapan para sufi yang terkesan mengadakan perpaduan antara sifa-sifat ketuhanan dengan sifat kemanusiaan. Demikian pula para sufi yang kegemarannya menggunakan pakaian orang-orang miskin, tetapi tindakan mereka tidak sesuai dengan pakaiannya. Maka al-Qusyairī menekankan bahwa kesehatan baṭīn dengan berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah, lebih penting dari pakaian lahiriah.

Tampaknya sufi abad ini (al-Qusyairī dan al-Harāwī) pikirannya sudah lebih maju dari pikiran sufi sebelumnya, sebab mereka mengatakan bahwa tidak boleh terpesona oleh pakaian lahiriah. Setiap tasawuf yang tidak dibarengi kebersihan maupun menjauhkan diri dari maksiat adalah palsu, setiap yang batin bertentangan dengan yang lahir adalah keliru, setiap tauhid yang tidak dibenarkan oleh al-Quran maupun al-Sunnah adalah pengingkaran terhadap Tuhan, dan setiap ma'rifah (pengenalan terhadap Allah) yang tidak dibarengi kerendahan maupun keluasan jiwa adalah palsu serta bukan ma'rifah.

Jadi tasawuf pada abad in, adalah tasawuf yang tidak mementingkan penampilan lahir, melainkan kebersihan hati yang didasarkan pada al-Quran dan al-Sunnah.

B. Peran Akal dalam Tasawuf Al-Ghazālī

Untuk mengetahui peran akal dalam tasawuf sebelum al-Ghazālī perlu ditelusuri sejarah perkembangan tasawuf. Dalam sejarah perkembangannya,

para ahli membagi tasawuf menjadi dua, yaitu; tasawuf yang mengarah pada teori perilaku dan tasawuf yang mengarah kepada teori-teori yang rumit dan memerlukan pemahaman mendalam. Tasawuf yang berorientasi pada yang pertama sering disebut sebagai tasawuf akhlaki. Ada yang menyebutnya sebagai tasawuf yang banyak dikembangkan oleh kaum salaf. Sedangkan tasawuf yang berorientasi ke arah kedua disebut sebagai tasawuf semi falsafi. Tasawuf ini banyak dikembangkan para sufi berlatar belakang filosof di samping sebagai sufi atau mendapat pengaruh dari filsafat Yunani.

Pembagian dua jenis tasawuf di atas, didasarkan atas kecenderungan ajaran yang dikembangkan, yakni kecenderungan pada perilaku atau moral keagamaan dan kecenderungan pada pemikiran.

Kecenderungan pada perilaku atau moral keagamaan dikembangkan sejak abad I dan II H. atau pada masa asketis pertama. Pada masa ini terdapat individu-individu dari kalangan muslim yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah. Mereka ini tidak mementingkan makanan, pakaian maupun tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk kepentingan akhirat. Tokoh yang paling populer dari kalangan mereka adalah Hāsan al-Basri (w. 110 H.) dan Rabī'ah al-Adawīyah (w. 185 H). Kedua tokoh ini dijuluki zāhid.

Kecenderungan tersebut lebih diperketat lagi pada abad III dan IV H., karena perhatian terhadap masalah moral sudah dikaitkan dengan masalah jiwa, sekaligus mencari jalan atau keluarnya atau pengobatannya. Dengan kata lain, pada mulanya tasawuf itu ditandai dengan ciri-ciri psikologis dan moral, lalu dikaitkan dengan analisis tentang jiwa manusia dalam upaya menciptakan moral yang sempurna.¹⁶

Tampaknya, pada periode ini para sufi telah melihat bahwa manusia adalah makhluk jasmani dan rohani yang karena wujud kepribadiannya bukanlah kualitas-kualitas yang bersifat materi belaka, tetapi justru lebih bersifat kualitas rohaniyah spiritual yang hidup dan dinamik. Jadi tasawuf pada abad III H dan IV H. ini, lebih dikenal dengan tasawuf akhlaqī lalu menjadi tasawuf sunni yang cikal bakalnya sejak masa sahabat, tābi'īn hingga mencapai puncaknya pada abad V H.

¹⁶Rivai Siregar, *op. cit.*, h. 96.

Tokoh tasawuf akhlaqī yang terkenal pada abad III dan IV ini adalah Zūn al-Nūn al-Misri dengan konsep maʿrifahnya mengatakan bahwa maʿrifah diperoleh dengan akal budi. Bahkan dikatakan bahwa maʿrifah (mengenal) Allah swt. terbagi menjadi tiga yaitu; *Pertama*, maʿrifah tauhid (bagi orang-orang awam), metode yang digunakan adalah metode transmisi, artinya metode kaum awam untuk memahami tauhid. *Kedua*: maʿrifah alasan dan uraian mengenai Tuhan. Metode yang digunakan adalah akal budi, yaitu metode pembuktian yang menjadi landasan bagi ilmuwan, filosof atau orang-orang semacamnya. *Ketiga*: maʿrifah tentang sifat-sifat keesaan dan ketunggalan Tuhan. Metode yang digunakan adalah metode ketersingkapan langsung, yang menjadi metode para wali dan sufi.¹⁷

Hasil klasifikasi maʿrifah yang dilakukan Zūn al-Nūn al-Misri di atas, menunjukkan bahwa pemikirannya mencerminkan kecenderungan tasawuf ke arah suatu metode yang lebih teliti dan mendalam. Jadi, tidak lagi sesederhana ungkapan asketis abad I dan II H. Ia dianggap berhasil memperkenalkan corak baru tentang maʿrifah dalam bidang sufisme Islam. Teori-teorinya itu kemudian dianggap sebagai jembatan menuju teori-teori *wihdat al-Syuhūd* dan *ittihād*. Karena itu ia dianggap orang pertama kali memasukkan unsur falsafah dalam tasawuf, atau orang pertama memberikan tafsiran-tafsiran terhadap isyarat-isyarat tasawuf. Ia pun termasuk orang pertama di Mesir yang berbicara tentang *ahwāl* dan *maqāmat* para sufi. Karena itu tampak sekali penggunaan akal dalam tasawuf Zūn al-Nūn al-Misri.

Selain itu, Zūn al-Nūn al-Misri, tokoh yang menonjol dalam tasawuf akhlaqī di abad III dan IV H. adalah Hāris al-Muhāsibi. Ia menegaskan bahwa segala sesuatu mempunyai substansi. Substansi manusia adalah akal budi yang disertai moral itu dan substansi akal budi adalah kesabaran.¹⁸ Dengan begitu, jelas, al-Muhāsibi menekankan fungsi kemampuan akal budi dalam memahami hikmah-hikmah perintah dan larangan Allah. Namun hendaklah akal budi tersebut dibarengi moralitas.

Selanjutnya, jalur tasawuf semi falsafi, juga bergema pada abad III dan IV H. tatkala bermunculan ucapan-ucapan yang ganjil (*syatahiyāt*)

¹⁷Abū Wafāʾ al-Taftazāni, *op. cit.*, h. 98.

¹⁸*Ibid*, h. 102.

dari para sufi. Dengan kata lain tasawuf semi falsafi bertolak dari keadaan fanā' menuju pernyataan tentang terjadinya penyatuan (*ittihād* atau *hulūl*).

Tokoh yang populer pada tasawuf jalur yang kedua ini adalah Abū Yāzid al-Buṣṭāmī. Menurutnya manusia pada hakikatnya memiliki esensi yang sama dengan Allah, karena ia dapat bersatu dengan-Nya. Maka muncullah istilah *ittihād*. Puncak tasawuf semi falsafah ini berada di tangan al-Hallāj (244-309 H.) yang merupakan tokoh yang paling kontroversial dalam sejarah tasawuf dengan teori al-hulūlnya, akhirnya ia menemui ajalnya di tiang gantungan. Bermula dari sini, sehingga bermunculanlah ungkapan yang ganjil-ganjil menyebabkan mereka dikritik habis-habisan pada abad V H. oleh tokoh tasawuf Sunni. Dengan demikian, puncak perkembangan tasawuf semi falsafi nanti pada abad VI-VII H. oleh Ibnu Arabī dengan teori *wihdāt al-wujudnya*.

Menganalisis kedua jalur di atas, menurut penulis semuanya menggunakan akal dalam tasawufnya, meskipun tingkat penggunaan akalnya bertingkat-tingkat. Kalau pada masa asketis pertama (abad I dan II H) tingkat penggunaan akalnya, hanya sebatas mempelajari dengan sungguh-sungguh tata cara beribadah, cara-cara mendekati diri kepada Allah swt. untuk meraih kebahagiaan akhirat. Tetapi abad III dan IV H. mulailah para sufi tersebut menganalisis ajaran-ajaran tasawufnya, secara teliti dan mendalam bahkan sangat menonjol penggunaan akal mereka. Hal itu dimungkinkan karena pada masa ini tasawuf sudah banyak mendapat pengaruh dari luar terutama dari filsafat Yunani. Ajaran filsafat yang paling banyak digunakan dalam analisis tasawuf adalah paham emanasi Neo-Platonisme dalam semua variasinya.

Berdasarkan pemahaman tentang teori emansi ia berpendapat, bahwa melalui jalur tasawuf manusia dapat membebaskan jiwanya dari cengkraman badani (materi) dan memperoleh sinar ilahi secara langsung (ma'rifah sejati). Demikian pula Suhrawardi al-Maqtūl (w. 578 H.). Berangkat dari teori emansi ia berpendapat bahwa dengan melalui usaha keras dan sungguh-sungguh seperti apa yang dilakukan para sufi, seseorang dapat membebaskan jiwanya dari perangkat ragawi untuk kemudian dapat kembali ke pangkalan pertama yakni alam malakūt atau alam Ilahiyah. Bersumber dari prinsip yang sama al-Hallāj (w. 308 H.) memformulasikan

menjadi doktrin *al-Hulūl*, yakni perpaduan insan dengan Tuhan secara rohaniyah atau antara makhluk dengan al-Khāliq.

Semenjak Abū Yāzid al-Buṣṭāmī, pendapat sufi condong kepada konsepsi kesatuan wujud. Inti ajarannya adalah, dunia fenomena ini hanyalah bayangan dari realitas yang sesungguhnya, yaitu Tuhan. Pendapat ini mirip dengan Plato.

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

5

LATAR BELAKANG KEHIDUPAN DAN PERKEMBANGAN INTELEKTUAL AL-GHAZĀLĪ

A. Biografi Al-Ghazālī

Mengenal Tasawuf al-Ghazālī saja rasanya kurang lengkap jika tidak menyertakan penjelasan lengkap tentang masa kelahiran dan kehidupan serta perkembangan intelektualnya.

1. Kelahiran dan Pendidikan

Nama kecilnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad. Lengkapnya adalah Abū Hāmid bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazālī.¹ Panggilannya adalah al-Ghazālī lahir pada tahun 450 H. (1085 M.) di Gazalah, kabupaten Tus, provinsi Khurasan, wilayah Persia (Iran sekarang). Ayahnya Muhammad adalah seorang penenun dan memiliki toko hasil tenunan, tetapi penghasilannya sangat kecil tidak dapat menutupi kebutuhan keluarganya. Meskipun hidup sangat miskin ayahnya adalah pecinta ilmu yang bercita-cita besar, waktu senggangnya dipergunakan untuk belajar pada para fuqaha. Ia merasa senang sekali manakala dapat duduk dengan mereka, apatah lagi bila dapat memberikan bantuan ala kadarnya kepada mereka. Apabila mendengar nasihat dan wejangan dari para ulama, ia selalu

¹Disebut Abū Hamid, karena ia mempunyai dua orang putra. Pertama bernama Hamid dan kedua bernama Ahmad yang dijuluki Abdul Futuh. Keduanya meninggal pada waktu kecil bersama tiga orang putrid. Sedangkan tiga nama Muhammad berturut-turut yaitu nama sendiri, nama ayahnya dan nama neneknya dan kemudian al-Ghazālī adalah nama desa kelahirannya Gazala, pendapat lain mengatakan berasal dari pekerjaan ayahnya yaitu penenun dan penjual tenun (*gazzal*). Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Imam al-Ghazālī* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1975). H. 29.

menangis dan berdoa agar anak beliau dijadikan oleh Allah swt., sebagai orang alim dan bisa berdakwah.²

Selain itu, ayahnya gemar pada kehidupan sufi, tidak mau makan kecuali dari hasil kerjanya sendiri, suka berinfak, meskipun hidupnya sangat miskin. Sedangkan ibunya, sejarah tidak banyak memberikan keterangan. Akan tetapi ibunya sempat menyaksikan apa yang tidak disaksikan oleh suaminya, yaitu ketika anaknya menjadi matahari dunia menduduki posisi terhormat di bidang ilmu pengetahuan.

Ketika ayahnya merasa sudah dekat ajalnya, ia berwasiat kepada sahabatnya yang sufi untuk mendidik putranya disertai bekal seadanya.

Tatkala bekal itu sudah habis, sahabat ayahnya itu sudah tak mampu lagi, karena ia juga miskin, maka suatu waktu ia berkata:

“Sekarang saya tidak mampu lagi untuk membantu dan memperbaiki keadaanmu, maka tidak ada jalan lain kecuali kamu pindah di madrasah dan masuk asrama,³ sehingga kamu dapat makan dan melanjutkan pelajaran ilmu fikih. Di sinilah awal perkembangan intelektual dan spiritual al-Ghazālī yang penuh arti sampai akhir hayatnya, di bawah asuhan Ahmad bin Muhammad al-Razaqāni (ahli fikih dan teologi Asy’āri), dan guru lain bernama Yūsuf al-Nassāj (w. 478 H.), seorang sufi yang kemudian menjadi Imām di al-Haramāin.⁴ Namun, dalam perkembangan selanjutnya situasi struktural dan kultural pada masa hidupnya, juga berpengaruh pada dirinya.

Selanjutnya pelajaran dan guru pertama yang diperoleh di kota kelahirannya (Tūs) adalah ilmu fikih oleh Ahmad bin Muhammad al-Razaqāny dan pelajaran tasawuf oleh Yūsuf al-Nassāi ketika itu umumnya belum 20 tahun.

Kemudian pada tahun 471 H. ia melanjutkan pelajarannya ke markas ilmiah terbesar di Jurjan, di bawah asuhan Naṣar al-Ismaīlī. Selain ilmu

²Sulaimān Dunyā, *al-Haḳīgatu Fī Naẓari al-Ghazālī*, diterjemahkan oleh Ibn Āli dengan judul *al-Haḳīqat Pandangan Hidup al-Ghazālī* Cet. I; (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2002), h. 37.

³Asrama yang dimaksud adalah asrama sekolah yang didirikan oleh perdana Menteri Nizām al-Mulk di Kabupaten Tūs yang memberikan beasiswa kepada orang-orang asing yang mau belajar. Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup*, *op. cit.*, h. 31.

⁴Zainal Arifin Abbas, *Ilmu Tasawuf* Cet. I; (Medan: Firman Maju, 1996), h. 319.

agama yang dipelajarinya juga belajar bahasa Arab dan bahasa Persia ketika itu menjadi bahasa komunikasi atau bahasa nasional.

Tidak puas di Jurjan, ia kembali ke Tūs selama 3 tahun untuk mengkaji ulang pelajarannya hingga dikuasainya. Dalam perjalanan pulang, ia dihadang oleh segerombolan perampok dan merampas semua catatan kuliahnya. Ketika diminta, perampok mengejeknya dan berkata, bahwa ilmunya hanya tergantung pada beberapa kertas saja. Pada peristiwa ini, al-Ghazālī menanggapi positif bahwa ilmu harus disimpan di otak dan ingatan, bukan di atas kertas.⁵

Kemudian selanjutnya al-Ghazālī menuju ke Naisabur untuk melanjutkan pelajaran pada perguruan al-Nizāmiyah di bawah pimpinan Syaikh Diyāuddin al-Juwaini (w. 478 H.) tokoh Asy'arisme yang terkenal. Di sini al-Ghazālī banyak menimba ilmu, seperti: Fikih, Uṣul Fikih, Teologi, Logika Filsafat, metode berdiskusi dan sebagainya. Selain itu, ia juga belajar sufisme pada Abū āli al-Fadl Ibnu Muhammad Ibnu al-Farmādi (w. 477 H.) dari segi teori dan praktiknya. Semua ilmu itu dikuasainya dan dipahami dengan baik, bahkan berusaha memberikan sanggahan-sanggahan bagi yang menentangnya, sampai dijuluki oleh gurunya al-Juwaini sebagai *bahr mukhriq* (samudra yang menenggelamkan).⁶ Karena kecakapan dan keahliannya ia diakui dapat mengimbangi keahlian guru yang sangat dihormatinya. Maka tidak ragu sedikitpun Imām al-Haramāin mengangkatnya menjadi dosen di berbagai fakultas di Nizāmiyah itu. Bahkan dia sering menggantikan gurunya pada saat berhalangan, baik mewakilinya memimpin, maupun menggantikannya mengajar, waktu itu berusia 25 tahun.

Kemudian pada tahun 478 H/1085 M., gurunya yang sangat disayanginya meninggal, maka al-Ghazālī dilantik oleh perdana menteri Nizām al-Mulk sebagai rektor dalam usia 28 tahun.

Setelah al-Ghazālī menekuni perguruan tinggi Nizāmiyah di Naisabur tersebut, maka Nizām al-Mulk,⁷ mengundang ke Muaskar untuk

⁵Abidin Ibn Rusn, *Pemikiran al-Ghazālī tentang Pendidikan* Cet. I; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 10.

⁶Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazālī Pendekatan Metodologi* Cet. I; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 71.

⁷Nizām al-Mulk adalah wazir yang dipercayakan untuk menjalankan roda

memberikan ceramah dan melakukan diskusi dalam berbagai lapangan ilmu pengetahuan di hadapan para sarjana dan para alim ulama. Karena keahliannya ia diangkat menjadi penasihat ahli dan kepala perundang-undangan.

Semenjak itu nama al-Ghazālī bukan saja terkenal di kalangan para sarjana dan alim ulama tapi juga disegani oleh para petinggi Negara. Nasihat-nasihatnya mempengaruhi jalannya roda pemerintahan. Tak lama kemudian ia meninggalkan Naisabur menuju ke Muaskar untuk bergabung dengan para intelektual. Ia disambut gembira oleh Niẓām al-Mulk sebagai seorang penuntut ilmu dan ulama. Selama di Muaskar ia mengadakan pengajian dan mengajar selama 5 tahun. Akhirnya setelah melihat prestasi ilmiahnya, maka pada tahun 484 H. / 1091 M., al-Ghazālī meninggalkan Muaskar menuju kota Bagdad untuk menerima jabatan yang baru, yakni presiden Universitas Niẓāmiyah di Bagdad,⁸ sekaligus dikukuhkan menjadi profesor (mahaguru), di universitas itu pada tahun 1091 M.

Al-Ghazālī lah yang meletakkan fondasi di Universitas Niẓāmiyah di Bagdad dan mendirikan cabang-cabangnya di berbagai negara seperti di Ishafan, Naisabur, Meru, Mosul, Hiraṭ, Baṣrah, dan Tūs.

Di universitas Niẓāmiyah ini diresmikan sebagai madrasah seminar agama, terutama mempelajari ajaran Imām Syāfi’i, dan sistem Asy’ari yang asli. Dalam pada itu, al-Ghazālī menyumbangkan ilmunya yang luas itu kurang lebih 4 tahun (tahun 1091-1095) dihadiri oleh 300-500 mahasiswa dari berbagai penjuru.

Dengan demikian al-Ghazālī semakin melejit namanya hampir saja mengalahkan kepopuleran para penguasa dan para panglima di Ibu Kota Abbasiyah itu.

pemerintahan oleh Mālik Syah (putra Alf-Arselan). Karena umurnya baru berusia 18 tahun atas nama Sultān. Ia cakap dan pencinta ilmu pengetahuan. Berkat pengabdianya Dinasti Saljuk memasuki masa kejayaan yang diwarnai oleh kemakmuran dan kedamaian hidup. Pada masanya pula sejumlah pakar ilmu pengetahuan dan ilmuwan muslim berkumpul di istana Sultān Mālik Syah. Karena itu Niẓām al-Mulk digelar Attabeck, kesungguhan dalam mengabdikan kepada negara. Lihat K. Ali, *A Study of Islamic* diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas’adi dengan judul “Sejarah Islam dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani” Cet. III; (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 271.

⁸Universitas Niẓāmiyah di Bagdad adalah “pusat” dari universitas yang sama di seluruh negara. Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup*, *op. cit.*, h. 95.

Meskipun namanya sedemikian tenarnya, tidaklah mengubah sikapnya yang sederhana, tidak pernah menyombongkan diri. Karena itu ia digelar *hujjah al-Islām* (pembela Islam).

Pada tahun 488 H. (1095) al-Ghazālī mendadak meninggalkan Bagdad menuju ke Syam (Damaskus) untuk menjalarkan cara hidup yang sama sekali lain dari kehidupannya selama di Bagdad, dia meninggalkan keluarga, jabatan, kemewahan hidup untuk mempraktikkan ajaran ahli tasawuf.⁹

Selama dua tahun di Damaskus, pada tahun 490 H. (1089 M.) ia melakukan tariqat dan mujahadah untuk membersihkan nafsu, membersihkan diri dari akhlak yang jelek, menjernihkan hati untuk senantiasa berzikir kepada Allah swt., dan di malam hari ia beritikaf di menara masjid.¹⁰

Kemudian pada tahun 490 H (1089 M.) ia menuju ke Palestina mengunjungi Hebron dan Yerussalem.¹¹ Bertepatan dengan itu, terjadi agresi kaum Salibiyah yang datang dari Eropa untuk merebut Palestina akhirnya pada tanggal 15 Agustus 1096/1097 M. (489 H.) berhasil dikuasainya, terpaksa al-Ghazālī menyelamatkan diri ke Mesir (pusat kedua bagi kemajuan dan kebesaran Islam sesudah Bagdad). Kemudian tergeraklah hatinya untuk menunaikan ibadah haji. Ia tinggal bertahun-tahun di kota suci itu (Makkah dan Madinah). Di sinilah al-Ghazālī menerima ilham dari Allah swt. terjawablah sudah keraguan yang menimpa dirinya.¹²

Kemudian, ia ingin kembali ke Naisabur setelah 10 tahun ia mengembara mencari kebenaran. Ia merasa sudah kuat pegangan untuk kembali berjuang dan bekerja di tengah masyarakat. Pegangan itu ialah “paham sufi”.

⁹Kepergiannya dituduh oleh sebagian orang karena ketakutan terhadap gerakan baṭīniyahnya waktu itu mengadakan serentetan pembunuhan terhadap tokoh-tokoh dan ulama dan penguasa termasuk korbannya adalah Niẓām al-Mulk. Tetapi al-Ghazālī sendiri mengaku bahwa yang menyebabkan ia pergi karena faktor psikologi. Lihat Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 74.

¹⁰Dalam khalwat tersebut Imam al-Ghazālī juga merasakan memiliki kegiatan. Dimana terkadang kegiatannya itu berkurang karena harus memberikan pelajaran di Mesjid Damaskus, Baitul Maqdis dan Iskandariah. Dan hal itu termasuk suatu kegiatan yang menghalangi khalwatnya. Lihat Sulaimān Dunyā, *op. cit.*, h. 105.

¹¹Pada saat di Hebron ia berdoa di pinggir kuburan Ibrāhīm, ia bersumpah tidak akan melakukan perdebatan lagi, tidak menghadiri upacara dan tidak akan menerima gaji (upah). Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup*, *op. cit.*, h. 45.

¹²*Ibid*, h. 48.

Terhadap hal ini, al-Ghazālī menyatakan bahwa doa anak-anaknya yang menariknya untuk kembali ke kota kelahirannya. Tarikan itu bagaikan besi berani. Lalu datanglah panggilan resmi dari Perdana Menteri Fakhru'l Mulq, putra Nizāmiyah Naisabur yang ditinggalkannya.

Akhirnya ia kembali berkumpul dengan keluarganya, dengan tetap menyebarkan ilmu pengetahuan terutama paham sufi, mendirikan sekolah sufi di Tūs hingga akhir hayatnya dalam usia 55 tahun pada hari Senin bertepatan dengan tanggal 14 Jumadil Akhir 505 M/19 Desember 1111 M.¹³

2. Karya-karya Al-Ghazālī

Keistimewaan yang luar biasa dari al-Ghazālī, bahwa ia adalah seorang pengarang yang produktif. Di dalam segala masa hidupnya, baik sebagai pembesar Negara di Muaskar maupun sebagai profesor di Bagdad, baik di masa skeptis di Naisabur, maupun setelah berada dalam pendirian yang tegas, al-Ghazālī tetap menulis dan mengarang.

Adapun jumlah karangan al-Ghazālī banyak sekali dan semua isinya membicarakan di sekitar pikiran keagamaan yang telah memenuhi seluruh hari-hari hidupnya. Menurut catatan Sulaimān Dunyā bahwa jumlah karangan al-Ghazālī mencapai 300 buah, tetapi karya-karya yang banyak itu sebagian tidak dijumpai lagi, karena dibakar oleh penguasa yang zalim di masa Tartar Mongol, sedangkan penguasa-penguasa di Andalusia membuangnya ke laut.

Karangan-karangannya yang masih dapat diperoleh hingga sekarang, ini seperti yang disebutkan dalam majalah ilmiah *Islamic Literature*, berjumlah 65 buah ditambah 23 buah yang berbentuk brosur.¹⁴ Sedangkan menurut Samuel M. Swemer menyebutkan bahwa yang dapat dijumpai hingga sekarang ini mencapai 85 judul dalam berbagai bidang ilmu

¹³Al-Ghazālī meninggalkan 3 orang anak perempuan, 2 orang anak laki-laki, satu meninggal lebih dahulu dari ayahnya. Lihat, *ibid*, h. 53.

¹⁴Mengenai karyanya yang hilang diterangkan sebabnya oleh Sayed Nawab Āli bahwa pada abad 13. Ketika bangsa Mongol mengamuk banyak sekali perpustakaan yang dibakar oleh bangsa yang tidak percaya pada Tuhan itu. Buku Tafsir al-Ghazālī yang terdiri dari 40 judul ikut hilang bersama buku-buku lainnya. Termasuk buku yang berjudul *Sirru al-Amīn* yang isinya menerangkan bagaimana kepala negara supaya berhasil. Lihat Ahmadi Isa, *Tokoh-tokoh Sufi Tauladan Kehidupan yang Saleh* (Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 190.

pengetahuan. Sedangkan komentator Ihyā Ulūm al-Dīn (al-Zabidi) menyebutkan bahwa al-Ghazālī telah menulis tidak kurang dari 89 buku dan brosur.

Selanjutnya Djamilur Rahmān dari Hyder Abad F.s. Gilani dari Surat, sesuai dengan daftar yang dibuat Syibli dalam bahasa Urdu, menyebutkan 59 buah buku al-Ghazālī yang dibaginya menurut lapangan ilmu, yaitu:

- Pertama : 6 buah buku tentang *canon law* (hukum fikih),
- Kedua : 5 buah buku tentang *jurisprudence* (ilmu hukum dan pengalaman hukum)
- Ketiga : 5 buah buku tentang *logic* (logika),
- Keempat : 14 buah buku tentang *philosophy* (falsafah),
- Kelima : 4 buah buku tentang *etis* (akhlak), dan
- Keenam : 13 buah buku tentang sufisme (tasawuf).¹⁵

Di antara karangannya yang 300 buah itu, hanya beberapa buah saja yang dapat diselamatkan dari cengkraman keganasan para penguasa yang mengobrak-abrik Negara Islam pada masa itu. Di antara yang hilang, banyak sekali buku-buku penting seperti:

- a. *Ya 'kūt al-Ta 'wil fi Tafsir al-Tanzil* (briliannya tafsir tentang penafsiran Al-Qur'an menurut sebab-sebab turunnya terdiri dari 40 jilid.
- b. *Sirru al-ālamāin* (rahasia dua dunia), suatu buku politik yang mungkin isinya perbedaan antara dua Negara adil atau zalim, Negara duniawi dengan yang diriḍai Tuhan.
- c. *Al-Maḍnūn bihī Alī Ghairi Ahlihī* (ilmu yang harus disembunyikan dari orang-orang yang bukan ahlinya).¹⁶

Al-Ghazālī mulai menulis dan mengarang pada waktu berumur 25 tahun sewaktu berada di Naisabur. Karya pertamanya adalah *al-Manklūl fi Ilm al-Uṣūl*, lalu menyusul kitab-kitab lainnya. Agar lebih terperinci berikut ini akan dikemukakan karya al-Ghazālī yang paling terkenal, yaitu:

¹⁵Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup, op. cit.*, h. 58.

¹⁶*Ibid*, h. 59.

a. Dalam Bidang Filsafat

1. *Maqāsid al-Falsafah* (tujuan para filosof). Buku ini menguraikan secara objektif tentang ilmu-ilmu kealaman dan ketuhanan. Buku ini mendeskripsikan tiga pokok bahasan filsafat Yunani (logika, metafisika dan fisika) dengan bahasa yang mudah. Buku ini ditulis ketika berusia 25-28 tahun. Kemampuannya di bidang filsafat ini, diselaraskannya dengan misi penguasa dan para ulama (*ahlu al-sunnah*) waktu itu, yaitu mengantisipasi pengaruh filsafat yang dianggap berbahaya bagi ajaran agama Islam. Untuk itu keluarlah karyanya Tahāfut al-Falāsifah.¹⁷
2. Tahāfut al-Falāsifah (kehancuran para filosof). Dalam buku ini menguraikan kontradiksi dan kelemahan yang terdapat dalam filsafat. Kedua buku ini ditulis pada tahun 488 H. sebelum al-Ghazālī meninggalkan Bagdad ketika berusia antara 35-38 tahun. Buku ini menggemparkan dunia ilmu pengetahuan. Dunia ilmiah merasakan betapa tajamnya dan dahsyatnya perlawanan yang diberikan al-Ghazālī kepada ilmu falsafah. Tetapi semua orang mengetahui pula bahwa al-Ghazālī bukanlah sekedar mengecam dan membabi buta, tetapi menegaskan suatu pendirian yang positif. Kedua buku ini menunjukkan betapa pengetahuan dan penguasaan al-Ghazālī terhadap filsafat terhadap filsafat Yunani.¹⁸ Kedua karya yang monumental ini, sehingga al-Ghazālī berhak menyandang gelar filosof Islam.
3. *Al-Ma'ārif al-'Aqliyah* (ilmu pengetahuan yang orisinal),
4. *Mi'yār al-Ilmu*,
5. *Mizān al-Amal*.

b. Dalam Bidang Ilmu Kalām

1. *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (menyederhanakan keimanan). Buku ini menyatakan dasar-dasar keimanan yang harus dimiliki oleh pemegang pemerintahan.
2. *Al-Jam al-Awami an ilmu al-Kalām* (mengendalikan orang dari ilmu kalām), ditulis pada tahun 404-405 H.

¹⁷Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 73.

¹⁸Abū al-Wafā al-Ghanimi al-Taftazāni, *Madkhal Ilā al-Tashawwuf al-Islām*, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi 'Usmani dengan judul "Sufi dari Zaman ke Zaman" Cet. I; (Bandung: Pustaka, 1985), h. 154.

3. *Al-Risalah al-Qudsiah* (risalah yang suci).
4. *Qawa'id al-Aqāid* (kaidah ilmu akaid).

c. Dalam Bidang Baṭiniyah

Faḍāih al-Baṭiniyat wa faḍāih al-Mustazhiriyyah (kelancangan paham baṭiniyah dan keutamaan paham al-Mustazhiriyyah bi Allah).

d. Dalam Bidang Fikih dan Uṣul Fikih

1. *Al-Wājiz* (ringkasan)
2. *Al-Wāsīt* (pertengahan)
3. *Al-Bāsiṭ* (pertengahan)
4. *Al-Muṣṭafā* (tempat penyucian).

Buku ini ditulis di zaman Nizām al-Mulk dan di Universitas Bagdad pada tahun 478-487 H.

e. Dalam Bidang Tasawuf/Akhlak

1. *Ihyā al-Ulūm al-Dīn* (menghidupkan kembali ilmu agama)

Ada dua pendapat tentang penulisan buku ini. Ada yang mengatakan bahwa buku ini ditulis ketika al-Ghazālī masih sementara dalam pengembaraan, yaitu saat berada di Damaskus.¹⁹ Berarti ditulis pada tahun 490-495 H. ada pula yang mengatakan ditulis ketika berada di Naisabur dalam usia 50 tahun, sesudah skeptisnya habis dan jiwanya tenteram kembali. Buku inilah yang menjadi pegangan umat Islām sampai sekarang, merupakan jalan keluar dari berbagai paham dan aliran. Menurut Ibnu Kalikan bahwa karya al-Ghazālī yang paling bagus adalah *Ihyā Ulūm al-Dīn*. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, tahun 1150 M. yaitu 40 tahun sesudah meninggalnya al-Ghazālī. Bahkan orientalis Goldziher memuji *Ihyā* ini sebagai buku terindah tentang agama, karena ia meliputi segala persoalan, sehingga ada yang mengatakan bahwa keindahannya di bawah sedikit dari pada *Al-Qur'an*.²⁰

¹⁹Al-Ghazālī, *Ihyā Ulūm al-Dīn*, diterjemahkan oleh Ismail Ya'qub dengan judul *Ihyā Al-Ghazālī*, Jilid I (Cet. VIII; Jakarta: Faizah, 1983), h. 25.

²⁰Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.*, h. 80.

2. *Al-Munqiz min al-Dalāl* (pembebas dari kesesatan). Buku ini ditulis sesudah 30 tahun di dalam kebimbangan. Di dalamnya berisi auto biografi, selain itu ia pula memberikan analisa yang intelektual mengenai perkembangan spiritualnya, dan juga memberi alasan-alasan dalam mempertahankan pandangan bahwa ada suatu pengertian yang lebih tinggi dari pengertian rasional, yaitu kepada Nabi-Nabi, ketika Tuhan mengungkapkan kebenaran padanya.
3. *Minhāj al-Ābidin* (metode para ahli ibadah). Buku ini merupakan nasehat terakhir kepada segenap manusia.
4. *Misykāt al-Anwār* (cermin cahaya). Buku ini memuat ilmu akhlak dalam hubungannya dengan ilmu aqidah, ditulis pada tahun 503-505 H. ketika al-Ghazālī berada di Naisabur.
5. *Al-Risālah al-Laduniyah* (risalah ilmu ladunni) atau risalah tentang soal-soal kerohanian, termasuk juga soal-soal wahyu, bisikan kalbu dan sebagainya.
6. *Mizān al-Amāl* (timbangan amal). Buku ini oleh Muh. Zaki dianggap pendamping buku Ihyā.
7. *Kimiya al-Sa'ādah* (kimiya kebahagiaan) dan masih banyak lagi buku-buku yang belum sempat disebutkan pada halaman ini.

Dari sini membuktikan bahwa walaupun al-Ghazālī telah tiada, ia masih tetap dikenang melalui karya-karyanya.

B. Perkembangan Intelektual Al-Ghazālī

Untuk memahami lebih jauh bagaimana perkembangan intelektual al-Ghazālī dapat dikaji melalui fase-fase berikut ini:

1. Fase Pengkajian Ilmu Kalam (Mutakallimīn)

Untuk mengetahui perkembangan intelektual al-Ghazālī, tidak dapat dipisahkan dari sejarah hidupnya serta berbagai aliran pemikiran yang berkembang pada masanya. Namun tidaklah berarti bahwa al-Ghazālī hanya sekedar mensintesis berbagai pemikiran tersebut, ataukah dikatakan bahwa, pemikirannya tidak lebih dari konskuensi logis intelektualitas masanya.

Pada masa al-Ghazālī ada empat kelompok aliran pemikiran yang berkembang, yaitu: kelompok teologi, filosof, aliran baṭīniyah dan kaum sufi.

Sejarah telah mencatat bahwa munculnya pemikiran umat Islam, diawali dengan tumbuh dan berkembangnya ilmu kalam yang dipelopori oleh para mutakallimīn pada awal abad ke 8 M. atau abad I, II H. kemudian dilanjutkan oleh al-Kindi (w. 827 M.) sebagai filosof Islam pertama.²¹

Sementara periode mutakallimīn itu sendiri dimulai sejak munculnya kelompok yang menamakan dirinya Khawārij.²² Kelompok ini menyatakan bahwa tidak ada hukum yang harus dipakai oleh manusia kecuali hukum Tuhan. Selanjutnya dikatakan bahwa, iman seorang sangat erat hubungannya dengan suatu perbuatan empiris, lahiriah, dan objektif. Oleh karena itu, seorang yang beriman berbuat dosa besar dapat merubah status keimanannya menjadi kafir.²³

Setelah itu, muncullah reaksi terhadap kaum Khawārij tersebut, yang menamakan diri Murji'ah. Kelompok ini mencoba menghindari konfrontasi langsung terhadap Khawārij. Murji'ah mengatakan bahwa, orang yang berbuat dosa besar, tidaklah dapat merubah status keimanannya menjadi kafir. Akibat perbuatannya akan ditentukan sendiri oleh Tuhan di akhirat.²⁴

Berbeda dengan kedua sistem pandangan di atas, kaum Syi'ah memandang bahwa iman seorang berkaitan dengan masalah khilafah (kepemimpinan). Tergantung ketaatannya kepada Imām, sebab jabatan khalifah berhubungan dengan masalah hubungan darah dengan Nabi.²⁵

Di sisi lain, berkembang lagi satu kelompok yaitu Qadariah. Menurut Qadariah, setiap perbuatan manusia dilakukan atas dasar kebebasannya

²¹Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, AB (Solo: Siti Syamsiah, 1965), h. 98

²²Kelompok Khawārij ini muncul setelah perang Siffin antara Āli dan Muāwiyah. Peperangan itu diakhiri dengan gencatan senjata untuk mengadakan perbandingan antara kedua belah pihak. Mereka ini adalah pengikut Āli, tetapi mereka tidak setuju dengan gencatan senjata dan perundingan, akhirnya mereka keluar dari barisan Āli dan menjadi penentang Āli dan Muāwiyah karena menganggap Āli sudah tidak konsekuen dalam membela kebenaran. Lihat Ṭaib Ṭahir Abd. Muin, *Ilmu Kalam*, Cet. VI; (Jakarta: Bumi Restu, 1984), h. 98.

²³*Ibid*, h. 14.

²⁴*Ibid*, h. 15.

²⁵Ahmad Amin, *Fajar Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, t. th), h. 342.

dalam memilih di antara dua perbuatan, yaitu baik atau buruk. Kebebasan memilih tersebut, mengakibatkan munculnya kewajiban Tuhan memberi ganjaran dan hukuman atas perbuatan manusia di atas yang merupakan fungsi dan sifat adil-Nya Tuhan.²⁶

Sesudah aliran Qadariah, muncul lagi reaksi yang menyebabkan lahirnya aliran Jabariah yang berpendapat bahwa setiap perbuatan manusia adalah hasil dari paksaan takdir yang tidak mungkin dielakkan. Adapun janji Tuhan atas syurga dan neraka adalah bukti kekuasaan Tuhan.

Kedua aliran di atas, muncul lagi satu kelompok lain yang disebut Mu'tazilah. Menurut kelompok ini, orang yang beriman dan berbuat dosa besar berada di antara iman dan kafir disebut *Al-Manzilah baina al-Manzilatain*. Kemudian periode akhir mutakallimīn ditandai dengan munculnya suatu kelompok sebagai reaksi terhadap aliran di atas, terutama terhadap Mu'tazilah yaitu ahl al-Sunnah Wā al-Jamāah. Ahl al-Sunnah menyatakan bahwa kekuasaan Tuhan itu mutlak pada diri Tuhan sendiri. Oleh karena itu, tidak dapat dibebankan kewajiban kepada Tuhan termasuk kewajiban berbuat adil.

Dalam hal kebaikan dan keburukan ahl al-Sunnah berpendapat bahwa pengetahuan mengenai hal tersebut diperoleh manusia dari ajaran Tuhan. Manusia mengetahui kebaikan dan keburukan karena hal itu memang diajarkan oleh Tuhan tersebut melalui wahyu-Nya.

Berkenaan dengan masalah keberadaan Tuhan, manusia mengetahui hal tersebut karena ajaran-Nya pula. Ajaran Tuhan adalah yang kemudian ditangkap dan dipahami manusia melalui akal.²⁷

Pandangan ahl al-Sunnah di atas yang mengilhami al-Ghazālī dalam mempertahankan dan menjelaskan kebenaran wahyu. Banyak orang yang mengatakan bahwa, pandangan dan pemikiran al-Ghazālī justru merupakan penjelasan konsep-konsep ahl al-Sunnah Wā al-Jamāah dalam tradisi Mutakallimīn. Betapa tidak, saat gencarnya perdebatan antara aliran-aliran kalam di atas, al-Ghazālī muncul di tengah umat yakni pada abad V H.

²⁶Hasbullah Bakry, *op. cit.*, h. 18.

²⁷Abd. Munir Mulkam, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan, Sebuah Esai Pemikiran Imām al-Ghazālī*, Cet. I; (Jakarta; Bumi Aksara, 1991), h. 88-89.

Pada abad itu umat Islam terpilah-pilah dalam beberapa golongan mazhab fikih dan aliran-aliran kalam masing-masing dengan tokoh utamanya, yang dengan sadar menanamkan fanatisme golongan kepada umat.

Di sisi lain, pihak penguasa pun cenderung menanamkan pahamnya kepada rakyat, sekalipun dengan cara kekerasan, misalnya pada zaman khalifah al-Makmun (w. 833 M.). Aliran Mu'tazilah dijadikan mazhab resmi negara. Karena itu, segala perangkat digunakan untuk menyebarluaskan paham tersebut termasuk mendirikan suatu lembaga khusus untuk menyebarluaskan ajaran Mu'tazilah yang disebut *al-Mihnah* atau inquisition. Namun *al-Mihnah* ini tidak berlangsung lama segera diprotes oleh umat Islam. Demikian pula yang dilakukan oleh al-Khunduri, wazir Dinasti Saljuk yang kebetulan bermazhab Mutazilah.

Dengan demikian, mazhab dan aliran kalam lainnya tidak diberi kesempatan berkembang, ditekan sehingga menimbulkan konflik fisik yang akhirnya meminta korban jiwa. Konflik tersebut terjadi antar berbagai mazhab dan aliran.²⁸ Masing-masing mazhab dan aliran mempunyai wilayah penganutnya. Misalannya di Khurasan mayoritas penduduknya bermazhab Syāfi'i, di Transaksiana, mazhab Hanafi lebih dominan, di Isfahan mazhab Syafi'i bertemu dengan mazhab Hanbali dan di Baklan bertemu dengan Hanafi. Adapun di Bagdad dan wilayah Irak, mazhab Hanbali lebih dominan. Konflik sering terjadi karena pengikut mazhab yang satu mengkafirkan mazhab yang lain. Tetapi yang terbanyak adalah konflik antara berbagai aliran kalām, yaitu Asyarisme dan Hanābilah, antara Hanābilah dengan Mu'tazilah, antara Hanābilah dengan Syī'ah dan sebagainya.²⁹

²⁸Misalnya pada tahun 469 H. terjadi peristiwa Qusyairī, yaitu konflik fisik antara pengikut Asyarisme dan Hanābilah, karena pihak pertama menuduh pihak ke dua berpaham Tājsim akhirnya tewas seorang laki-laki. Berikutnya antara golongan Hanābilah (Abd. Samad) melakukan demonstrasi memprotes Abū Āli Ibnu al-Wālid (tokoh Mu'tazilah) yang mengajarkan filsafat dan kalam Mu'tazilah di masjid al-Manṣur (tahun 473 H.) kembali konflik antara Hanābilah dengan Syī'ah, dan dua paham kemudian antara Hanābilah dengan Asy-arisme. Lihat Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 68.

²⁹Tampaknya ada semacam korelasi umum yang terjadi antara aliran teologi dan mazhab fiqh. Asyarisme cenderung bermazhab Syāfi'i. Pengikut Salafisme pada umumnya pengikut mazhab Hanbali. Penganut Maturidisme bermazhab Hanafi dan orang-orang Syī'ah berteologi mu'tazilah, *ibid*, h. 117.

Keadaan ini berubah sama sekali, tatkala Nizām al-Mulk menjadi wazir menggantikan al-Khunduri. Nizām ini beraliran Asya'ari dan bermazhab Syāfi'i karena kebetulan lahir di Tūs yang mayoritas penduduknya bermazhab dan beraliran tersebut. Tetapi dalam usahanya untuk menyuburkan mazhabnya dalam masyarakat, ia lebih etis dan lebih lunak dari pada pendahulunya, yaitu dengan mendirikan beberapa madrasah yang diberi nama Madrasah Nizāmiyah. Di madrasah inilah para tokoh ulama mazhab Syāfi'i dan aliran Asya'āry dengan leluasa mengajarkan doktrin-doktrin.

Penanaman fanatisme mazhab dan aliran dalam masyarakat banyak melibatkan para ulama. Hal ini erat kaitannya dengan status ulama yang menempati strata tertinggi dalam stratifikasi sosial waktu itu, di bawah status para penguasa. Dengan kata lain peran ulama besar sekali pengaruhnya terhadap penguasa seolah-olah melegitimasi kekuasaannya di mata umat. Sebaliknya, dengan peran penguasa, para ulama bisa memperoleh jabatan dan kemuliaan tentu saja dengan kemewahan hidup.

Oleh karena itu, sebagian ulama bersungguh-sungguh menuntut ilmu bukan atas dasar untuk mendapatkan ilmu tersebut, tetapi sebagai usaha untuk mendekati diri kepada para penguasa dalam rangka meraih kedudukan dan ketenaran nama. Di sisi lain, para penguasa pun membutuhkan persahabatan guna mendapat pertolongan ulama. Sebab pada saat itu, agama merupakan sarana utama untuk mendirikan istana raja.³⁰ Lagi pula masyarakat lebih cenderung menerima ajakan agama dibanding motivasi yang lain.

Dalam situasi dan masa seperti itulah al-Ghazālī lahir dan berkembang menjadi seorang pemikir yang terkemuka dalam sejarah. Pelajaran pertama yang diterima al-Ghazālī adalah fiqih Syāfi'i dan teologi Asya'ariyah dari seorang guru yang bernama Ahmad bin Muhammad al-Razaqāni al-Tūsi.

Pelajaran teologi yang diterimanya dikuasai betul sehingga ia tergolong pendukung setia *Asya'arisme*. Namun demikian, ia tidak seperti pengkajian orang-orang yang bertaqlid.³¹ Ia kebetulan sependapat dengan Asya'ariyah

³⁰Sulaimān Dunyā, *al-Haqīqat*, *op. cit.*, h. 30.

³¹Di antara ajaran aliran ini yang bertentangan dengan pandangan al-Ghazālī ialah taqlid buta yang melekat pada dada para pengikutnya; karena kefanatikannya sering

dalam berbagai kesimpulan yang mereka hasilkan, tetapi ia juga berbeda pendapat dalam hal kefanatikannya terhadap mazhabnya.

Abū Zahrah mengatakan bahwa, pada hakikatnya al-Ghazālī bukan seorang pengikut Abū al-Hāsan al-Asy'āri atau Abū al-Manṣūr al-Matturīdi, tetapi ia seorang pemikir bebas yang pemikirannya tidak terikat oleh aliran apa pun. Karenanya dia banyak berbeda pendapat dengan kedua tokoh aliran teologi tersebut, walaupun tetap sependapat dalam hal-hal yang dianggapnya sebagai agama yang harus diikuti.³² Dengan kata lain al-Ghazālī tidak bertaqlid kepada salah seorang Imām dan tidak pula mengikuti salah satu mazhab aqidah yang berkembang saat itu, sekalipun akhirnya ia sampai pada kesimpulan yang dekat dengan Asy'āri.

Al-Ghazālī mempelajari seluruh pemikiran kaum mutakallimīn dari berbagai macam aliran. Buku yang berkaitan dengan masalah itu dikajinya dengan kritis, sehingga jelaslah dasar-dasar aqidah yang dijadikan argumen oleh masing-masing aliran. Sebab tujuan al-Ghazālī adalah untuk memelihara akidah umat dari pengaruh bid'ah yang saat itu merajalela.

Kalau demikian, bagaimana pandangan al-Ghazālī tentang ilmu kalam atau ilmu tauhid itu sendiri. Menurutnya, kalam tidak identik dengan ilmu tauhid, tetapi hanya bagian dari padanya. Al-Ghazālī memasukkan ilmu tauhid sebagai salah satu dari dua macam ilmu syari'at yang berkenaan dengan pokok agama (uṣul). Maka dari itu, objek material ilmu tauhid meliputi Allah dan segala sifat-sifat-Nya, keNabian dan semua yang berkaitan dengannya, hari akhirat dengan segala kandungannya. Al-Ghazālī menganggap bahwa pokok-pokok keimanan terdapat pula ketiga objek material itu.³³ Jadi dalam konsepsi al-Ghazālī, ilmu yang membahas pokok-pokok keimanan dalam Islam disebut ilmu tauhid.

Ada pun mengenai istilah kalam, al-Ghazālī berpendapat bahwa

menimbulkan tuduhan kafir terhadap orang lain yang berbeda pendirian. Lihat Abidin Ibnu Rusu, *Pemikiran al-Ghazālī tentang Pendidikan*, (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 14.

³²Abu Zahrah, *Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, diterjemahkan oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib dengan judul "Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam", Cet. I; (Jakarta: Logos, 1996), h. 203-204.

³³Abd al-Hālim Mahmūd, *Qaḍīyah al-Tasawwuf al-Mūnqiz fī al-Ḍalāl*, (Cet. III; Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1119), h. 374.

pada mulanya tokoh-tokoh dari ilmu tauhid ini berpegang pada Al-Qur'an dan al-Sunnah, lalu mengambil dalil-dalil rasional dan argumen-argumen silogisme dari logika filsafat. Akhirnya mereka lebih dominan menggunakan argumen-argumen rasional di sekitar objek material dari ilmu tauhid tersebut. Karenanya ia disebut mutakallimīn (orang yang banyak bicara). Misalnya aliran Mu'tazilah yang mendapat pengaruh kuat dari orang-orang Yahudi dan Nasrani, tampak dalam ajarannya seperti keyakinan terhadap kebaruan Al-Qur'an, manusia dengan akal pikirannya semata dapat mengetahui adanya Tuhan, cara-cara pembenaran agama dan alasan-alasan pikiran dan lain-lain. Untuk mempertahankan pendapat-pendapat mereka para tokoh aliran ini tekun mempelajari filsafat Yunani.³⁴

Dalam hal ini, al-Ghazālī menyesalkan adanya pergeseran istilah dari tauhid kepada kalam. Karena kalam berarti perkataan, hanya merupakan cara yang banyak dipergunakan dalam membahas masalah-masalah aqidah dengan cara dialektis rasional yang belum dikenal oleh umat Islam periode pertama (salaf). Sedangkan tauhid berarti mengesakan Allah, terfokus pada kalimat *La Ilāha illa 'Llah*, merupakan inti aqidah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ilmu kalam ialah ilmu yang mengandung perdebatan tentang aqidah keimanan dengan dalil-dalil rasional, dari penolakan terhadap ahli bid'ah, yang menyeleweng dari paham Salaf dan al-Sunnah.

Itu berarti, kalam hanya bisa digunakan untuk menghadapi tantangan terhadap aqidah yang sudah dianut oleh umat, tetapi tidak bisa untuk menanamkan aqidah yang benar kepada umat yang belum menganutnya apalagi menuntun orang agar bisa menghayatinya.

³⁴Al-Gazālī menggambarkan sebab lahirnya kalam di dalam Islam yaitu: Allah telah menurunkan aqidah yang benar kepada umat manusia melalui Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya, sebagaimana yang dituturkan oleh Alquran dan Hadis. Tetapi kemudian syaitan menggoda para ahli bid'ah untuk memalingkan umat dari aqidah yang benar, dengan cara yang tidak sesuai dengan sunnah. Justru itu bangkitlah golongan ahli kalam untuk menghadapi gangguan ahli bid'ah, guna menjaga dan melestarikan aqidah yang benar. Untuk itu, para ahli kalam menyusun pembahasan yang sistematis guna mengungkapkan kelancangan ahli bid'ah yang menyalahi sunnah. Karena para ahli bid'ah yang dihadapi ahli kalam itu banyak mempergunakan dalil-dalil rasional, maka ahli kalam juga terdorong untuk mempergunakan senjata yang sama untuk menghadapi mereka. Lihat al-Ghazālī, *Al-Munqiz Min al-Ḍalāl* Cet. II; (Mesir: Maktabah wa Matbaah Muh. Āli Ṣabbih, 1952), h. 14.

Demikian pula, karena kalam menggunakan dalil-dalil rasional dan filosofis tidak bisa menanamkan aqidah yang benar kepada anak-anak muslim yang baru belajar atau orang awam, karena mereka sangat berat menyerap segala argumen yang rasional dan filosofis itu.

Meskipun berbeda, tetapi keduanya sepakat bahwa kalam berpegang kepada nalar rasional terhadap masalah-masalah. Aqidah Islam, hanya berbeda dalam menetapkan fungsi ilmu kalam.³⁵ Perbedaan tersebut karena perbedaan dalam melihat posisi rasio dalam masalah aqidah.

Selanjutnya mengenai hukum mempelajari ilmu kalam. Al-Ghazālī mengatakan dalam bukunya *al-Iqtīṣād Fī al-ʿIṭiqād* yang ditulis sekitar tahun 488 H. Ia mengatakan bahwa hukumnya fardu kifayah bagi kaum muslimin di negeri tertentu.

Sebelum menetapkan hal ini, al-Ghazālī menjelaskan bahwa ada 4 golongan manusia yang beraqidah dan situasi yang berbeda-beda yaitu: *Pertama*: Orang yang sudah beriman kepada Allah dan rasul-Nya dengan aqidah yang benar. *Kedua*: Orang yang cenderung menolak aqidah yang benar, karena terlalu fanatisme terhadap aqidah yang bid'ah, atau karena kufur atau memang dibesarkan dalam lingkungan orang-orang beraqidah seperti itu. *Ketiga*: Orang yang sudah beraqidah dengan benar, tetapi karena terpengaruh terhadap persoalan-persoalan aqidah yang dibawakan oleh ahli bid'ah dengan argumen-argumen rasional, akhirnya ragu. *Keempat*: orang yang menganut aqidah yang sesat dari kalangan awam, sambil menunggu cendekiawan untuk membenarkannya.³⁶

Menurut al-Ghazālī, untuk menghadapi keempat golongan manusia tersebut, ilmu kalam hanya mampu dimanfaatkan pada golongan ketiga. Artinya mereka diberikan argumen-argumen rasional agar bisa sadar kembali ke aqidah yang benar. Adapun golongan pertama tidak boleh dihadapi dengan ilmu kalam, bisa-bisa meragukan aqidah yang benar yang sudah dianutnya. Sedangkan golongan kedua, orang yang seperti itu

³⁵Fungsi ilmu kalam menurut al-Ījī adalah untuk mengafirmasi materi aqidah dengan dalil-dalil rasionalnya sebagaimana juga berfungsi untuk mempertahankannya dari gangguan yang meragukan. Sedangkan menurut al-Ghazālī berfungsi untuk menolak keraguan terhadap aqidah yang sudah ditetapkannya secara tekstual dalam Alquran dan Hadis. Lihat Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 85-86.

³⁶Lihat, *ibid.* h. 89.

hanya bisa dihadapi dengan pedang, tidak mempan diberikan ilmu kalam. Golongan terakhir (keempat) juga tidak cocok, sebab bisa melanggengkan kesesatan akibat fanatismenya.

Akhirnya al-Ghazālī berkesimpulan bahwa ilmu kalam tidak diperlukan oleh semua orang, malah bisa membahayakan aqidah bila diberikan secara massal. Karena itu, kalām tidak bisa jadi fardu ‘ain (wajib bagi semua orang).

Alasan lain, sehingga disebut fardu kifayah, al-Ghazālī, mendasari pendapatnya bahwa, setiap orang hanya diwajibkan meyakini aqidah yang benar, meskipun tanpa argumen. Bila ada orang yang meragukan aqidahnya, di situlah fungsinya ahli kalam menyadarkannya dengan argumen rasional dan filosofis yang bisa diterimanya. Justru itulah ahli kalam harus ada dalam suatu negeri untuk membimbing masyarakat yang ditimpa oleh keraguan dalam aqidahnya. Beda dengan ilmu fikih dibutuhkan oleh setiap orang dan dalam segala waktu. Sedangkan ilmu kalam hanya insidentil, bila keraguan menimpa seseorang.³⁷

Berdasarkan keterangan al-Ghazālī di atas, dapat dipahami bahwa ilmu kalām tidak diperuntukkan bagi orang-orang awam, hanya tertentu saja. Sebab menurut fakta sejarah bahwa para ahli teologi (mutakallimīn) sepanjang masa hanya sibuk mengumpulkan argumen-argumen lawan pahamnya untuk dibantah dengan argumen sendiri yang dianggap lebih rasional. Untuk itulah al-Ghazālī tidak puas dengan metode seperti ini, ia menemukan bahwa bahaya yang ditimbulkan lebih besar dibanding manfaatnya. Sebab ilmu itu lebih banyak memperumit hal yang digelutinya dan menyesatkan, dibanding mendefenisikannya secara gamblang dan menyikapkannya secara jelas. Al-Ghazālī juga menjelaskan bahwa teologi (ilmu kalam) tidak mampu mencapai pegetahuan yang hakiki, malah membentuk kendala di jalan ini, sehingga lewat ilmu ini tidak akan mengenal Allah secara hakiki. Pengenalan Allah, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-perbuatan-Nya tidak akan tercapai melalui ilmu kalam, hampir saja menjadi penghalang dan pencegah dari padanya.³⁸ Itulah sebabnya

³⁷Al-Ghazālī, *Al-Iqtīṣād fī al-ʿIṭiqād* (Mesir: Maktabah Muhammad Ṣubayh, 1962), h. 10.

³⁸Muhammād Hamdī Zaq Zūq, *al-Manhaj al-Falsafah baina al-Ghazālī Wadikārt*, (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1119), h. 50.

al-Ghazālī segera beralih mendalami ilmu filsafat. Namun demikian al-Ghazālī telah berjasa dalam ilmu kalam, berhasil menciptakan ekuilibrium keagamaan pada kaum muslimin yang tiada taranya dalam sejarah umat manusia.³⁹ Ketidakmampuan ilmu kalam mengenal Allah secara hakiki menyebabkan al-Ghazālī meninggalkannya dan beralih ke filsafat.

2. Fase Pengkajian Filsafat

Setelah selesai membicarakan ilmu kalam, maka al-Ghazālī melanjutkan pembicaraan tentang filsafat. Karena ia mengira bahwa para filosof juga memiliki ilmu-ilmu yang meyakinkan (ilmu al-yaqīn), semisal matematika, logika, astronomi atau ilmu pasti. Ilmu-ilmu ini berdasarkan pada bukti-bukti yang tak terbantahkan setelah dipahami dan dimengerti. Ternyata al-Ghazālī keliru, para filosof tidak memiliki keandalan yang berkenaan dengan bidang metafisika (ketuhanan). Andaikan ilmu-ilmu ketuhanan (metafisika) mempunyai bukti-bukti yang kuat dan bersih dari dugaan sebagaimana ilmu-ilmu di atas (ilmu pasti), niscaya tidak ada yang memperselisihkannya. Sayangnya para filosof mendasarkan ilmu ketuhanan pada dugaan dan asumsi belaka.

Semua itu diketahui, setelah al-Ghazālī menekuni filsafat selama dua tahun tanpa bantuan seorang guru. Akhirnya ia memahami dengan sempurna hakikat ilmu filsafat yang menjadi pegangan para filosof. Belum puas dengan itu ditambah lagi satu tahun akhirnya teranglah baginya kekuatan yang dicapai filosof itu.⁴⁰

Al-Ghazālī menemukan bahwa para filosof terpecah dalam berbagai mazhab dan pemikiran. Secara garis besar dapat dibagi ke dalam tiga golongan, yaitu Dahriyyūn (ateis), Ṭabi'iyūn (naturalis) dan Ilahiyūn (ketuhanan).

³⁹Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* diterjemahkan oleh Ahmadi Ṭaha, dengan judul “Kerancuan Para Filosof” (Cet. I; Jakarta: Panjimas, 1986), h. xii.

⁴⁰Perlu dijelaskan bahwa pada waktu itu, telah bermunculan para filosof yang mendapat inspirasi dari filsafat Yunani, khususnya pengaruh Aristoteleanisme. Doktrin-doktrin yang mereka anut banyak bertentangan dengan jiwa Islam. Ketidaksadaran mereka yang telah larut dan metode mereka tidak sesuai lagi dengan kaidah berpikir Islam, menjadi motivasi paham al-Ghazālī untuk meluruskan dan mengembalikan kepada kaidah-kaidah yang benar sesuai dengan Islam. Lihat Abidin Ibnu Rusn, *op. cit.*, h. 16.

1. Golongan *dahriyūn* (ateis)⁴¹ yaitu: para filosof terdahulu yang mengingkari adanya Maha Pencipta (Khalik), Maha Mengatur dan Maha Menguasai alam semata. Mereka mengatakan bahwa dunia ini sejak dahulu terjadi dengan sendirinya, tidak ada yang menciptakannya. Begitu pula binatang muncul dari sperma dan sperma keluar dari binatang, begitu seterusnya. Mereka termasuk Zindiq atau Ateis.⁴²
2. Golongan *Ṭabī'iyūn* (naturalis)⁴³ (naturalis filosofher), adalah para filosof yang mengonsentrasikan penyelidikannya kepada alam, tumbuh-tumbuhan dan terutama binatang, sehingga harus mengakui adanya sang Mahapencipta dan sang Mahapengatur, setelah menyaksikan keteraturan dan keindahan alam beserta isinya. Hanya saja mereka itu tidak percaya pada hari kebangkitan, surge, neraka, hisab pahala yang berbuat baik dan siksa bagi pelaku jahat. Mereka disebut zindiq karena tidak percaya pada hari kebangkitan.⁴⁴ Sedangkan iman adalah percaya kepada Tuhan dan hari kebangkitan.
3. Golongan *Ilāhiyyah* (Ketuhanan) adalah filosof yang percaya pada Tuhan (Teis). Termasuk di dalamnya adalah Socrates (399 s.M.), Plato (347 s.M.), Aristoteles adalah tokoh yang berjasa dalam menyusun logika, mengatur sistematikanya ilmu, mempertinggi nilai derajat ilmu pengetahuan, hingga mencapai keseksamaan yang manfaatnya dapat dibawa ke arah kematangan ilmu pengetahuan itu. Mereka ini umumnya, terutama Aristoteles menentang kekurangan-kekurangan filosof

⁴¹H. Rus'am, al-Ghazālī, *Mutiara Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Cet. III; (Semarang: Wicaksana, 1984), h. 25.

⁴²Mungkin yang dimaksud adalah para filosof Yunani purba, seperti Thales (545 SM.), Anaksimandros (547 SM.), Anaksimenes (528 SM.), dan Herecleitus (480 SM.). Mereka itu mengatakan bahwa pencipta alam adalah unsur alam itu sendiri bukan yang lain. Lihat Imām al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl* dan *Kimyā' al-Sa'ādah* diterjemahkan oleh Ahmad Khudari Ṣaleh dengan judul "Kegelisahan al-Ghazālī. Sebuah Otobiografi Intelektual". Cet. I; (Bandung: Pustaka Hidayah, 1984), h. 28.

⁴³Tokoh aliran Ṭabī'iyūn adalah Demokritos dan para Filosof Ionia. Mereka sangat menghargai alam dan benda-benda wujud yang dianggapnya sebagai sesuatu yang tertinggi, sehingga menurut mereka, alam ini abadi. Lihat *Ibid.*, h. 29.

⁴⁴Menurut Abū al-A'lā, ingkar pada hari pembalasan dan kekufuran pada prinsipnya, jauh dari filsafat. Sebab filsafat pada dasarnya adalah pengetahuan yang berhubungan dengan pemikiran yang mendalam dan wujud mutlak. Pemikiran mereka yang demikian, bisa jadi, karena perjalanan sejarah pemikiran manusia belum mencapai tingkat yang dewasa seperti ini, mengingat demokritos hidup jauh sebelum Masehi. Atau bisa jadi mereka tidak bertemu dengan Rasul yang mengajarkan tauhid. Lihat *Ibid.*

sebelumnya yang Ateis dan naturalis itu, sehingga ia memisahkan diri dari mereka.⁴⁵

Meskipun demikian, Aristoteles belum bisa melepaskan diri sepenuhnya dari filosof-filosof sebelumnya. Sisa-sisa kekafiran dan kebid'ahan tidak berhasil dilepaskan, sehingga terpaksa ia turut dikafirkan.⁴⁶

Oleh karena itu perlu dijelaskan bahwa, filsafat Aristoteles yang disebarluaskan oleh para penterjemah dan para komentator (al-Farābī dan Ibnu Sinā) yang dianggap mewakili pikiran-pikiran Aristoteles, meliputi 3 hal yaitu:

- a. Filsafat-filsafatnya yang harus dipandang kufur
- b. Filsafat-filsafatnya yang menurut pandangan Islam adalah bid'ah
- c. Filsafat-filsafatnya yang sama sekali tidak perlu disangkal.⁴⁷

Perlu dijelaskan pula bahwa, yang diingkari al-Ghazālī adalah yang berkaitan dengan filsafat ketuhanan (metafisika), itupun hanya tiga persoalan,⁴⁸ karena dianggap bertentangan dengan Islam. Orang yang mempercayainya berarti mempercayai pula bahwa, Nabi-Nabi itu bohong, karena ajaran Nabi seperti itu, ataukah ajaran Nabi itu hanyalah sekadar disusun untuk menarik massa. Itulah sebabnya sehingga dikafirkan.

Adapun selain ketiga hal tersebut di atas, ada 17 masalah yang dianggap bid'ah.⁴⁹ Jadi seluruhnya ada 20 masalah yang terkandung dalam bukunya *Tahāfut al-Falāsifah*. Sedangkan selainnya tidak perlu disangkal seperti: *ilmu pasti* (matematika, ilmu alam dan astronomi). *Ilmu politik*

⁴⁵H. Rus'an, Mutiara Ihya, *op. cit.*, h. 27.

⁴⁶*Ibid*, h. 32.

⁴⁷Ahmadi Ṭaha, *Tahāfut*, *op. cit.*, h. xvi.

⁴⁸Ketiga masalah itu: 1. Masalah kekadiman alam, 2. Pernyataan bahwa Allah tidak meliputi individu-individu, 3. Peningkaran para filosof terhadap kebangkitan tubuh. Uraian lebih lengkap terhadap ketiga masalah tersebut, lihat Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*. Juz I Cet. V; (Kairo: Dār al Ma'ārif, 1119), h. 7.

⁴⁹Ketujuh belas itu antara lain: 1. Hubungan Allah dengan alam meliputi 4 masalah, 2. Keesaan dan ketidakmampuan membuktikan mustahilnya dua Tuhan, (masalah kelima), 3. Sifat-sifat Tuhan (masalah keenam hingga kedua belas), 4. Pengetahuan Allah tentang partikular-partikular (masalah ketiga belas), 5. Masalah falak dan alam (masalah keempat belas hingga keenam belas), 6. Masalah kausalitas (masalah ketujuh belas), 7. Tentang jiwa manusia (masalah kedelapan belas dan kesembilan belas), 8. Masalah kebangkitan jasmani pada hari akhir (masalah kedua puluh). Lihat Ahmadi Ṭaha, *op. cit.*, h. xix.

(ekonomi) dan etika asalkan tidak dianggap sebagai ilmu yang tertinggi.

Mengapa al-Ghazālī mempersoalkan hal-hal di atas, karena pada waktu itu bermunculan filosof yang mendapat inspirasi dari filsafat Yunani terutama Aristoteles. Doktrin-doktrin yang mereka anut banyak bertentangan dengan jiwa Islam. Ketidaksadaran mereka telah larut, metode berpikir mereka tidak sesuai lagi dengan kaidah berpikir Islam. Karena itu al-Ghazālī berusaha meletakkan kaidah berpikir yang benar sesuai dengan ajaran Islam yang kebenarannya bersifat mutlak.

Al-Qur'an mengajarkan manusia untuk berpikir, kemudian manusia di samping nilai kemanusiaannya dan ketakwaannya, juga karena ilmu dan pemikirannya. Bila aktivitas berpikir sudah berdasarkan al-Qur'an, maka tidak boleh lagi dibantah, (QS Al-Hujurat (49): 1). Sebaliknya pemikiran yang tidak berlandaskan al-Qur'an harus disingkirkan.

3. Fase Pengkajian Aliran Kebaṭṭinan

Setelah mendalami filsafat, al-Ghazālī sadar bahwa jika hanya sampai di situ saja yang aku sudah capai belumlah memuaskan, belum sempurna apa yang aku maksudkan, ternyata pengetahuan yang berdasar rasio, tidak dapat meliputi seluruh persoalan. Kebetulan pada saat itu muncul golongan *ta'limīyyah*.⁵⁰ Orang ramai membicarakan tentang keberhasilan mereka dalam menuntut ilmu pengetahuan serta paham terhadap berbagai masalah, karena didapat dari seorang Imām yang ma'sum yang dapat menegakkan kebenaran.⁵¹

Al-Ghazālī segera mempelajarinya. Mula-mula ia melakukan penelitian terhadap literatur-literatur yang dijadikan dasar kaum kabaṭṭinan. Kemudian

⁵⁰*Ta'limīyah* adalah golongan sempalan dari mazhab Syī'ah Isma'īliyyah dikenal dengan baṭṭiniyah. Pendirinya tidak diketahui dengan jelas, tapi salah seorang tokohnya adalah Hāsan al-Ṣabbah (w. 485 H.). Mereka sangat kasar, tidak menghormati harta dan nyawa orang lain yang bukan anggotanya, sehingga sering membuat huru-hara di Irak, Bahrain, Yaman dan Syriah. Puncaknya pada tahun 317 H./929 M., mereka menyerbu Makkah mengadakan pembantaian massal, merusak ka'bah dan memboyong hajar aswad ke Yaman, selama 12 tahun hajar aswad di tangan mereka. Ciri kaum baṭṭiniyah adalah penafsiran mereka terhadap aspek lahiriah naṣ yang dilakukan secara batin. Menurutnya, segi lahir syariat hanya untuk masyarakat umum yang kurang kecerdasannya, meski ilmu mereka kadang juga membuat hukum-hukum tertentu untuk diikuti. Lihat Ahmad Khuḍari Ṣaleh, *Kegelisahan*, *op. cit.*, h. 43.

⁵¹H. rus'an, *Intisari Ihyā*, *op. cit.*, h. 40.

makalah yang telah mereka susun rapi, dikajinya secara mendalam. Hasil penelitiannya disusun, lalu dijadikan bahan untuk menyanggah keyakinan yang salah, sebagai usaha untuk mengembalikan keyakinan umat kepada ajaran yang hak dan dalam rangka memperoleh ilmu yang hak pula.

Al-Ghazālī memaparkan kesalahan-kesalahannya dengan mengemukakan bukti-bukti yang tak terbantahkan. Antara lain dengan cara dialog. Bila argumentasi mereka lemah, mereka mengatakan kami perlu pembimbing yang ma'sum.

Selanjutnya al-Ghazālī menanyakan di mana tempatnya Imām yang ma'sum itu dan kapan bisa dijumpai. Ternyata tidak satupun pengikut aliran kebaṭīnan yang mampu menunjukkannya.

Ketidakmampuan pengikut-pengikut aliran kebaṭīnan untuk mengemukakan argumentasi dan menunjukkan bukti siapa dan di mana Imām yang ma'sum itu, maka al-Ghazālī akhirnya berkesimpulan bahwa Imām ma'sum kaum kebaṭīnan itu hanyalah tokoh ideal saja, hanya ada dalam anggapan tidak ada dalam kenyataan. Tokoh-tokoh aliran kebaṭīnan selalu menyandarkan persoalannya kepada Imām yang ma'sum, karena mereka mengingkari peran akal budi dalam bidang pengetahuan, menolak kebebasan berpendapat, anjurannya kepada manusia hanyalah untuk menerima pengajaran dari Imām yang ma'sum dan ilmu pengetahuan tidak bisa dimengerti kecuali dengan pengajaran (*ta'lim*) itulah sebabnya aliran ini bernama *ta'limiyah*.⁵²

Menurut al-Ghazālī pada dasarnya aliran baṭīniah hanya menyembunyikan tujuan-tujuan politis mereka. Oleh karena itu al-Ghazālī sangat mengecam ajaran aliran baṭīniah.

Selain itu, al-Ghazālī mengemukakan bahwa teori-teori pengajaran dari Imām yang ma'sum antara satu sama lainnya pasti saling bertentangan. Sebab dalam membuktikan kebenaran teori itu, ia tidak menggunakan pikiran yang logis, karena ia mengingkari semua makna logika. Itulah sebabnya aliran ini menduduki peringkat tersesat di antara semua aliran tersesat.

⁵²Mahmūd hamdy Zaq Zūq, *op. cit.*, h. 53.

Sungguh sangat mengherankan bila ada orang menghabiskan umurnya mencari ilmu pengetahuan yang akhirnya hanyalah semacam dongengan dan sama sekali tidak mengandung nilai-nilai pengetahuan. Sementara mereka merasa bahwa yang dicapainya itu adalah pengetahuan yang tertinggi (*haq al-yaqīn*), sebaliknya malah dihindarkan.

4. Fase Pengkajian Tasawuf

Metode baṭīniyah tidak bisa menyampaikan kepada pengetahuan yang meyakinkan tentang hakikat segala sesuatu, maka al-Ghazālī meninggalkan dan beralih kepada metode yang digunakan para sufi. Menurutnya, jalan ini tidak bisa diikuti kecuali melewati dua metode yakni ilmu dan amal. al-Ghazālī yakin bahwa, para sufi itu adalah mereka yang mengerti dan mempunyai pengalaman-pengalaman ilmu dan amal, bukan sekedar orang yang banyak bicara.⁵³

Sepanjang karier intelektual yang dilalui al-Ghazālī ia merasa belum mengamalkan hasil penelaahannya. Sedangkan ilmunya sudah dipelajarinya sejak kecil. Tetapi dari segi amal ia merasa berat sekali. Menurutnya, ilmu dan teori-teori untuk mendapatkan kecerdasan akal jauh lebih mudah mendapatkannya dibanding mengamalkannya.

Pada mulanya, al-Ghazālī merasa berat sekali mengikuti metode kaum sufi ini, karena ada beberapa persyaratan yang harus dipenuhi untuk mulai mempraktikkannya.⁵⁴ Akan tetapi, ia tertarik untuk mempraktikkannya sebagai metode terakhir yang mau dicoba setelah merasa tidak puas dengan ketiga metode sebelumnya. Lalu ia mulai mengkaji kembali secara mendalam seluruh karya-karya kaum sufi, sampai ia paham betul tujuan mereka. Akan tetapi bagaimana pun juga apa yang terdapat dalam ilmu sufi tidak dapat dipahami jika hanya mempelajari saja, melainkan harus diamalkan.⁵⁵ Dengan demikian, jelaslah bahwa ilmu sufi tidak bisa diikuti kecuali ilmu dan amal.

⁵³Al-Ghazālī, Mutiara Ihyā, *op. cit.*, h. 53.

⁵⁴Syarat-syarat tersebut antara lain: memalingkan diri dari segala rupa kemuliaan status (*Jah*), harta benda, dan menjauhkan diri dari segala rupa ikatan dan kesibukan yang menuju ke sana. Padahal ia sendiri mengakui bahwa dirinya sedang tenggelam dalam segala rupa ikatan dan kesibukan seperti itu. Lihat Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 52.

⁵⁵Lihat H. Rus'an, Intisari Ihyā, *op. cit.*, h. 52.

Selanjutnya, al-Ghazālī berpendapat bahwa, tidak ada harapan manusia untuk menggapai kebahagiaan akhirat kecuali dengan takwa dan mengendalikan hawa nafsu. Hal itu tidak mungkin tercapai kecuali setelah membebaskan diri dari pengaruh harta, kedudukan, dan godaan-godaan lain.

Dalam pada itu, al-Ghazālī merenungi dirinya sendiri terutama pada kegiatan mengajarnya. Ia bertanya dalam dirinya apakah aku ikhlas atau tidak? Ternyata telah tercemar dengan keinginan-keinginan untuk meraih kedudukan dan kemasyhuran sebagaimana dikatakannya:

“Aku tengah berdiri di pinggir jurang, bahkan hampir mati aku akan jatuh ke dalam neraka, jika tidak segera mengubah sikap. Lama aku merenung. Pernah muncul keinginan untuk meninggalkan Bagdad dengan segala kemewahannya. Tetapi urung hatiku ragu. Keinginan kuat di pagi hari, urung di sore hari, nafsu duniawi menarikku kembali ke arah kedudukan, nama besar dan pengaruh. Lalu muncul lagi suara iman, “Bersiaplah! Umur hampir berakhir sedang perjalanan masih jauh, ilmu dan amalmu hanya kesombongan dan pura-pura. Jika tidak segera kamu lepaskan dirimu dari pengaruh dan godaan, kapan lagi. Muncullah kemauan keras untuk membebaskan diri, akan tetapi setan kembali berkata, itu pikiran bodoh, jangan kamu turuti ajakannya. Jangan kamu tinggalkan kedudukanmu yang tiada tara ini, kamu akan menyesal, tidak mudah meraihnya kembali.”⁵⁶

Dalam situasi seperti inilah, ia mengalami krisis kejiwaan kurang lebih enam bulan lamanya, yaitu mulai bulan Rajab tahun 488 H. (kira-kira bulan Juli tahun 1095 M.), akibatnya ia jatuh sakit. Puncaknya yang sangat kritis ketika ia tidak mampu lagi mengajar, lidahnya kejang, tidak bisa bersuara, nafsu makan hilang, para dokter yang merawatnya putus asa. Mereka mengatakan bahwa penyakitnya bersumber dari hati, tidak ada obatnya kecuali istirahat dan melepaskan diri dari segala pikiran.

Setelah tidak ada lagi usaha ia menyerahkan segala persoalan jiwanya kepada Tuhan, agar bisa keluar dari krisis ini. Akhirnya ia sembuh dan bertekad untuk meninggalkan Kota Bagdad, karena di sini terdapat hal-hal yang mengikat dirinya kepada kemewahan hidup. Setelah memberikan biaya hidup secukupnya kepada keluarga yang ditinggalkannya, al-Ghazālī memulai safarinya yang panjang ke pelbagai kota dalam negeri Islam untuk

⁵⁶Imām al-Ghazālī, al-Munqiz, *op. cit.* h. 37.

ber-*uzlah* (isolasi diri), *khalwat* (menyepi dengan ibadah), *riyāḍah* (melatih diri dengan sifat yang baik dan meninggalkan segala sifat yang tercela) dan *mujāhadah* (berjuang melawan tarikan hawa nafsu). Kesemuanya dilakukan dalam rangka pembersihan jiwa, pendidikan akhlak dan pengisian hati dengan ingat (*zīkir*) kepada Allah.

Selama 10 tahun atau kurang lebih 11 tahun ia melakukan *khalwat*, terbuka baginya rahasia yang tidak terhitung, mengaku telah memperoleh banyak pengetahuan yang meyakinkan tentang hakikat segala sesuatu yang berkenaan dengan *aqidah*, sebagaimana yang dicarinya selama ini. Akhirnya al-Ghazālī berkesimpulan bahwa metode para sufi adalah metode yang paling tepat untuk memperoleh pengetahuan yang meyakinkan. Kaum sufilah yang benar-benar telah menempuh jalan menuju Tuhan. Paling tepat tindakannya dan paling bagus akhlaknya.⁵⁷

Andaikan para pemikir; kaum bijak, ahli fiqih dan lain-lain berkumpul untuk mencari metode yang lebih baik dari apa yang telah dilakukan kaum sufi, tidak akan berhasil.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa perkembangan intelektual al-Ghazālī melalui pencarian bukti atau argumentasi (ilmu), lalu mengalaminya (*zauq*), hingga menerimanya (iman). Ketiganya akan diangkat derajatnya oleh Allah swt. (QS. al-Mujadalah (58): 11). Di luar dari sini adalah orang-orang jahil (QS. Muhammad (47): 16).

C. Sebab-sebab Al-Ghazālī Memilih Jalur Tasawuf

Menurut pengakuan al-Ghazālī, sejak remaja dia sudah mempunyai jiwa *skeptis* dan kritis. Karenanya ia selalu terdorong untuk menuntut ilmu ke berbagai kota agar bisa tahu banyak tentang bermacam-macam paham dan aliran agama yang tengah berkembang ketika itu. Menurutnya, dengan memperoleh banyak pengetahuan tentang bermacam-macam paham dan aliran, sebagaimana yang diperolehnya di Naisabur, maka ia dapat telah lepas dari belenggu taklid, sebagaimana yang banyak dilakukan orang, yakni mengikuti apa saja yang diberikan orang tua atau guru tentang doktrin agama yang harus diyakini tanpa harus mengetahui argumennya.

⁵⁷*Ibid*, h. 59.

Menurut pengamatan al-Ghazālī, taklidlah yang mendasari keberagaman umat manusia pada mulanya, karena anak Yahudi cenderung menjadi penganut Yahudi, anak Kristen menjadi Kristen dan seterusnya.⁵⁸ Dalam kaitannya dengan taklid, al-Ghazālī sangat menentang. Sebab orang yang suka bertaklid akan menghalangi kegiatan intelektualnya dan menghalang pencarian realitas. Sedangkan realitas diperoleh bukan ditimba dari seseorang secara membabi-butu melainkan diperoleh dari dirinya sendiri. Karena itu, carilah kebenaran dengan pandangan yang mendalam. Jangan mencarinya dengan cara taklid. Tidak ada jalan keselamatan kecuali dalam kebebasan.⁵⁹ Lebih tegas lagi al-Ghazālī menyatakan bahwa orang yang begitu didominasi sikap mengikut tidak layak dijadikan sahabat.

Untuk itulah al-Ghazālī dengan jiwanya yang kritis terdorong untuk meneliti sehingga jelas yang mana dalam keyakinan agama seseorang termasuk unsur yang esensial (fitrah) dan yang mana unsur kultural. Dari yang kultural ini bisa berdekatan antara yang hak dan yang batil.

Selain itu, al-Ghazālī terdorong untuk meneliti lebih jauh, karena banyaknya ilmu pengetahuan yang sudah diperolehnya, namun belum menemukan kebenaran yang meyakinkan. Kebenaran yang meyakinkan adalah keyakinan yang sampai ke tingkat matematis. Artinya keyakinan yang tidak tergoyahkan oleh intimidasi apa pun, seperti sepuluh lebih besar dari tiga. Inilah yang belum ditemukan al-Ghazālī.

Menurut al-Ghazālī segala persoalan rumit harus dipecahkan lewat kekuatan dari indrawi dan rasio. Pengetahuan indrawi ini sudah dicoba kredibilitasnya termasuk dalam teks-teks al-Qur'an dan al-hadis yang diambil pengertian lahirnya, namun hasilnya masih adanya pertentangan pendapat pada satu dalil yang sama. Sesudah itu kembali diuji sekali lagi, hasilnya tetap diragukan. Al-Ghazālī mengemukakan contoh tipu daya indrawi bahwa, matahari dan bintang-bintang yang tampaknya kecil saja hanya sebesar uang logam. Padahal itu tidak demikian, menurut perhitungan geometri bahwa besarnya bintang atau matahari lebih besar dan lebih luas dari ukuran bumi ini. Demikian pula bayang-bayang yang tampak di mata,

⁵⁸Teks hadis tersebut bersumber dari Abū Hurairah, Riwayat Muslim. Lihat Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Jilid II, (t.tp. Syirkah Nur Asi t. th.), h. 458.

⁵⁹Mahmūd Hamdī Zaq Zūq, *op. cit.*, h. 59.

kelihatannya diam tidak bergerak, ternyata tidak demikian. Ia bergerak sedikit demi sedikit sehingga akhirnya bergeser sama sekali dari tempat aslinya. Dengan demikian, hukum indra batal oleh bukti-bukti yang tak terbantahkan.

Pada awalnya, al-Ghazālī menganggap bahwa penglihatan pancaindera merupakan hakim yang memberi keputusan. Tetapi berkenaan dengan contoh di atas, maka al-Ghazālī menyatakan bahwa jika kepercayaan itu hanya didasarkan pada penglihatan pancaindra, berarti keliru, ada hakim yang lebih tinggi yaitu akal.⁶⁰

Dengan menggunakan akal, mungkin ia dapat memulai lagi penelaahan selanjutnya.

Akan tetapi hukum indera memprotes. Bagaimana Anda bisa memastikan bahwa hukum rasional lebih kuat daripada hukum indra? Dahulu Anda percaya hukum indra, kemudian mendustakannya karena ada hukum rasio. Andaikata hukum rasio tidak muncul, Anda tentu tetap percaya kepada indra. Siapa tahu pada saatnya nanti, akan muncul hukum lain yang bisa mematahkan kekuatan rasio. Saat ini, memang belum, tetapi itu tidak berarti tidak mungkin.⁶¹

al-Ghazālī memperjelas siapakah yang akan ragu terhadap realitas-realitas dan logis seperti sepuluh lebih banyak dari tiga dan sesuatu tidak

⁶⁰Akal lebih tinggi derajatnya dari pada indra, karena indra memiliki kelemahan: *Pertama* mata tidak dapat melihat dirinya, tetapi akal mencerap dirinya dan di luar dirinya, *Kedua*: mata tidak dapat melihat sesuatu yang terlalu dekat dan terlalu jauh darinya, tetapi akal jauh dekat sama saja. Dalam sekejap mata akal bisa terbang ke langit tertinggi dan sekejap pula ia meluncur turun ke bumi. *Ketiga*: mata tidak dapat mencerap sesuatu yang berada di balik hijab, tetapi akal dapat bergerak bebas. *Keempat*: mata hanya dapat mencerap bagian luar serta bagian permukaan segala sesuatu dan bukan bagian dalamnya, sedangkan akal mampu menerobos bagian dalam segala sesuatu. *Kelima*: mata hanya dapat melihat sebagian kecil dari segala sesuatu yang ada. Ia tidak dapat menangkap daya pendengaran, penciuman, dan perasaan. Sedangkan akal seluruh maujudah adalah jangkauannya. *Keenam*: mata tidak mampu melihat sesuatu yang tidak terhingga, sebab ia hanya melihat sifat-sifat benda yang dikenal, sedangkan benda-benda pasti memiliki batas. Sedangkan akal dapat mencerap hal-hal yang ma'qul (yang dapat dipikirkan). *Ketujuh*: mata mencerap sesuatu yang besar seakan-akan ia kecil. Sedangkan akal terhindar dari semua itu. Lihat al-Ghazālī; *Misykāt al-Anwār* diterjemahkan oleh Muhammad Bāqir dengan judul “Misykat Cahaya-cahaya”, Cet. V; (Bandung: Mizan, 1992), h. 19-25.

⁶¹Imam al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl dan Kimiyā al-Saādah* diterjemahkan oleh Akhmad Khudori Şoleh dengan judul “Kegelisahan al-Ghazālī: Sebuah Otobiografi Intelektual” Cet. I; (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 18-19.

mungkin bersifat dua hal yang bertentangan pada saat yang sama. Misalnya larangan tidak mungkin bersatu dengan perintah pada saat yang sama, yang pasti dan mustahil dan sebagainya.

Lalu kemampuan akal terus diuji kredibilitasnya. Tetapi akhirnya ditemukan lagi kejanggalan yaitu pada kasus mimpi yang menganggap adanya sesuatu atau benar-benar terjadi. Namun saat terbangun, barulah sadar bahwa itu hanya ilusi belaka. Boleh jadi apa yang diyakini sekarang yang berhubungan dengan indra dan rasio, sebenarnya hanya berhubungan dengan kondisi saat ini saja. Ketika dalam kondisi yang lain yang lebih sadar barulah insaf bahwa itu hanya mimpi. Dalam tingkat yang lebih tinggi, mungkin ini sama seperti yang dialami kaum sufi ketika pada kondisi tertentu mereka menyaksikan sesuatu yang sama sekali berlainan dengan hukum rasio.⁶²

Apabila diadakan suatu perbandingan dengan yang demikian itu, maka ternyata bahwa kesadaran anda sewaktu terjaga di mana penuh kesadaran, boleh jadi juga merupakan suatu hal bagaikan dalam mimpi.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa, hidup di alam ini sebenarnya adalah bagaikan di alam mimpi (sedang tertidur) bila dibandingkan dengan hidup di akhirat. Jika seseorang meninggal dunia maka dihadapannya akan timbul berbagai macam perkara dengan jelas dan nyata, berbeda dengan apa yang pernah ia persaksikan di alam dunia sewaktu hidup. Pada waktu itu akan mendengarkan firman Allah QS. Qaf (50): 22,

لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ
حَدِيدٌ

*Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari hal ini maka kami singkapkan tutup yang menutupi mata kau maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam.*⁶³

Maksudnya, kehidupan di dunia ini hanyalah mimpi jika dibanding akhirat. Jika mati, tampak segala sesuatu berbeda dengan yang disaksikan sekarang.

⁶²Mahmūd Hamdī Zaq Zūq, *op. cit.*, h. 59.

⁶³Lihat Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsiran Al-Qur'an, 1971), h. 851.

Keraguan ini begitu mengkhawatirkan dan menyesakkan. Sulit untuk menghilangkannya kecuali atas bukti dan argumentasi yang kuat, padahal tidak mungkin menyusun argumentasi kecuali dengan hukum-hukum logis. Jika usaha terakhir ini tidak bisa diterima, maka tertutuplah jalan menuju kebenaran.

Dengan tertolaknya kedua sumber itu (indra dan akal), yang masih dipegangnya, al-Ghazālī merasa tidak punya pegangan lagi, jadilah ia orang *sofist* (ragu). Krisis kejiwaan ini berlangsung selama dua bulan. Ia baru sembuh setelah mendapat ilham dari Tuhan secara langsung yang berisi agar ia tetap meyakini kredibilitas pikiran *darurī* (keniscayaan) sebagai dasar pengetahuan yang meyakinkan. Sebagaimana dikatakannya, Allah jualah yang menyembuhkan penyakitku itu. Keadaan kesehatanku pulih kembali sebagai sediaan. Ketentuan-ketentuan kebenaran akal mulai dapat diterima kembali.⁶⁴

Datangnya, kembali keyakinan itu tidaklah dengan cara pembuktian atau mengemukakan dalil-dalil yang tersusun rapi, akan tetapi datangnya semata-mata karena *nūr* (cahaya) yang telah dilimpahkan oleh Allah ke dalam dada al-Ghazālī. *Nūr* itu bagaikan kunci untuk membuka pergudangan ilmu yang sangat luas itu. Barangsiapa yang berpikir bahwa mendapat pengetahuan yang gaib (*al-kasyaf*) itu bisa dicapai dengan dalil-dalil akal, berarti orang tersebut tidak menghargai rahmat Allah. Hal ini sesuai dengan al-Qur'an (QS. Al-A'raf (6): 125).

Siapa yang hendak diberi petunjuk dilampirkan adanya untuk menerima Islam. Rasul menjawab itulah cahaya yang dipancarkan Allah ke dalam dada manusia. Tandanya adalah, menjauhi dunia semu dan hanya menghadapkan diri pada keabadian.

Cahaya itulah yang mesti dicari untuk mencapai *kasyf*, suatu cahaya yang memancar pada saat-saat tertentu, semata-mata atas kemurahan ilahi, sehingga manusia harus terus berjaga untuk menyongsongnya.

Menurut al-Ghazālī ilmu yang didapat dengan jalan ilham adalah ilmu pengetahuan yang diperoleh tanpa diketahui bagaimana dan dari mana ilmu itu didapat. Adapun ilmu yang didapat dengan jalan wahyu ialah,

⁶⁴H. Rus'an, *Mutiara Ihyā' Ulūm al-Dīn bagian al-Munqiz min al-Ḍalāl. op. cit.*, h. 19.

ilmu yang dicapai melalui hadirnya malaikat yang menyimpankan wahyu ke dalam hati.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dipahami bahwa manusia melihat secara fitri memiliki daya khusus yang bisa melihat barang gaib dan membuka tabir yaitu cara para sufi dapat menyelamatkan seseorang dari keterikatan badani, dan dapat membersihkan jiwa, sehingga ia mampu melihat barang gaib yang tidak dijangkau oleh akal pikiran. Hal inilah yang terdapat pada Nabi dan wali. Akan tetapi manusia dapat memperoleh (ilmu yang lebih rendah dari itu), bila ia menempuh jalur sufi dengan metode zauq.

Al-Ghazālī memandang, hati itu ibarat kaca, cermin. Kebenaran dilihat dari kaca. Secara fitri semua hati manusia berkecenderungan mengenal kebenaran, (QS. Al-Ahzab (33): 72).

Jadi, pengumpulan batin al-Ghazālī, dapat dirumuskan pokok-pokoknya sebagai berikut:

- a. Munculnya perasaan tarik menarik yang kuat antara keinginan meraih kesenangan duniawi dan dorongan memenuhi tuntutan ukhrawi, sehingga merasa terombang-ambing.
- b. Munculnya kesadaran bahwa selama ini dirinya telah terjatoh oleh ilmu-ilmu yang tidak penting dan tidak bermanfaat untuk merambah jalan menuju akhirat.
- c. Timbul pula kesadaran bahwa selama ini tidak ada kemurnian niat (keikhlasan) dalam segala amal perbuatan termasuk dalam mengajarkan ilmunya, karena tercampur oleh dorongan untuk mencari kedudukan dan popularitas.
- d. Datangnya panggilan iman dari lubuk hatinya yang paling dalam untuk bersiap-siap menyongsong akhirat mengingat umurnya tinggal sedikit.
- e. Tekanan batin yang makin berat akibat hal-hal di atas akhirnya berpengaruh terhadap psikisnya sehingga mengalami sakit dan tidak berdaya.
- f. Dalam ketidakberdayaannya itu, tidak ada jalan lain kecuali berdoa dan memohon perlindungan kepada Allah dan doanya dikabulkan sehingga memperoleh keseimbangan kembali.
- g. Atas pertolongan Allah jua, dia mampu melepaskan ikatan-ikatan duniawi dan memulai kehidupan serta praktek sufi yang ditempuhnya

selama sepuluh tahun hingga akhirnya mendapatkan ilham *kasyf* dan pengetahuan hakiki yang dicarinya.

- h. Setelah mendapatkan kebenaran yang dicari, maka terbuka kembali pikirannya untuk berkumpul kembali dengan keluarga dan hidup kembali ia di tengah masyarakat.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *background* perjalanan sufisme al-Ghazālī disebabkan oleh dua faktor yaitu:

1. Sebab-sebab Psikologis

Sebab-sebab psikologis ini tampaknya berawal dari keraguan terhadap kebenaran. Keraguan tersebut dapat diklasifikasikan kepada tiga macam yaitu: keraguan filosofis, keraguan metodis, dan keraguan metafisis.

Keraguan filosofis timbul pada diri al-Ghazālī sejak dia masih muda. Seperti dikatakan pada uraian terdahulu bahwa pada masanya timbul berbagai persoalan agama yang pada gilirannya melahirkan berbagai aliran dan sekte, yang masing-masing sekte mengklaim dirinya yang paling benar. Kondisi ini membuat al-Ghazālī bersikap kritis bahkan timbul keraguan di dalam dirinya. Menurut al-Ghazālī keraguanlah yang mengantarkan pada kebenaran. Barangsiapa yang tidak pernah merasa ragu maka dia tidak berpikir. Dan barangsiapa yang tidak pernah berpikir maka dia tidak melihat, siapa yang tidak pernah melihat berarti ia tetap dalam kebutaan. Jadi menurut al-Ghazālī keraguan adalah suatu langkah atau jalan untuk menemukan realitas atau hakiki.

Keraguan metodis, kontradiksi pemikiran pada masa al-Ghazālī membuat ia senantiasa melakukan penelitian lewat pengetahuan yang benar yaitu pengetahuan yang dapat mematikan jalan di hadapan semua keraguan yang oleh al-Ghazālī disebut ilmu al-yaqīn.

Keraguan metafisis, yang dimaksud adalah dalam mempertahankan ilmu al-yaqīn yang telah diperoleh, maka harus meragukan apa yang dipandang akan menggoyahkan keyakinan terhadap pengetahuan tersebut meskipun sesuatu itu bersifat metafisik. Dalam hal ini al-Ghazālī mengatakan bahwa di antara syarat ilmu al-yaqīn adalah hendaknya ilmu ini tidak terpengaruh oleh apa pun, walaupun oleh mu'jizat keNabian

andaikata misalnya mu'jizat itu akan meruntuhkan ilmu al-Yaqīn dan tidak dapat digoyahkan oleh semua itu.⁶⁵

Ketiga macam bentuk kegelisahan itulah yang mengakibatkan kondisi-kondisi intuitif al-Ghazālī seperti: kegelisahan, sedih, takut dan emosi-emosi batin lain sehingga menjadi beban batinnya yang makin berat dan akhirnya tak berdaya.

2. Sebab-sebab Pengalaman Keagamaan

Pergumulan batin al-Ghazālī sesungguhnya dipengaruhi oleh dua faktor yaitu keraguan pemikirannya. Tampaknya akal al-Ghazālī lebih dekat kepada pemikiran para ilmuwan yang hanya meyakini logika dan realitas empirik ilmiah, sedangkan jiwanya lebih cenderung pada jiwa kaum sufi yang ahli ibadah dan lebih menekankan aspek teologis-eskatologis. Pertarungan antara kedua kecenderungan itulah yang menyebabkan al-Ghazālī mengalami krisis dan akhirnya menyerah kepada Allah. Kesadaran inilah merupakan awal kesadaran tasawuf/ kesadaran mistiknnya.

D. Corak Pemikiran Tasawuf Al-Ghazālī

Telah dijelaskan terdahulu, bahwa pada abad III dan IV H., aliran tasawuf terbagi dua, yaitu; pertama: aliran para sufi yang pendapat-pendapatnya moderat yakni, tasawufnya selalu merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan kata lain tasawuf aliran itu selalu bertandakan timbangan syarī'ah yang sebagian tokohnya didominasi oleh ciri-ciri moral. Aliran ini disebut pula tasawuf Sunni. Kedua: aliran tasawuf yang terpesona keadaan-keadaan fana. Mereka itu sering mengucapkan kata-kata ganjil yang terkenal sebagai *syāṭahāt*. Mereka menumbuhkan konsep-konsep hubungan manusia dengan Allah, seperti penyatuan ataupun hulul. Tasawuf mereka bertandakan beberapa kecenderungan metafisis.⁶⁶

Aliran pertama di atas, yang diikuti oleh al-Ghazālī pada abad V H., bahkan dianggap tokoh yang paling penting dalam tasawuf Sunni. Al-Ghazālī memilih tasawuf sunni, karena ajarannya didasarkan pada

⁶⁵Lihat al-Ghazālī, *Ihyā*, Jilid III, *op. cit.*, h. 398. Lihat juga Amin Syukur, *op. cit.*, h. 51.

⁶⁶Abū al-Wafā, Al-Ganami, *op. cit.*, h. 95.

al-Qur'an dan al-Sunnah serta maqamāt (tingkatan ruhaniah) dan *ahwāl* (keadaan) mereka dikaitkan dengan kedua sumber tersebut.

Itulah sebabnya, al-Ghazālī menentang semua ajaran tasawuf yang dianggap telah keluar dari ajaran Al-Qur'an dan al-Sunnah seperti *syāṭahāt* (ungkapan-ungkapan ganjil) yang sering diungkapkan oleh para sufi. Karena dapat membawa dampak negatif kepada orang awam, termasuk teori kesatuan dengan menyodorkan teori baru yakni ma'rifah dalam batas pendekatan diri kepada Allah, tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya. Jalan menuju ma'rifah adalah paduan antara ilmu dan amal, sementara buahnya adalah moralitas.⁶⁷

Ajaran tasawuf al-Ghazālī dibentengi dari semua kecenderungan gnostis yang mempengaruhi para filosof Islam, seperti sekte Ismailīyah dalam aliran syī'ah, ikhwan al-Ṣafa', teori ketuhanan Aristoteles dan sebagainya.

Selain itu, tasawuf Sunni berdasarkan doktrin ahl al-Sunnah wā al-Jamāh, yang mana al-Ghazālī menjadi salah seorang pendukungnya. Itu pula sebabnya, sehingga aliran ini berkembang luas karena ditopang tokoh-tokohnya setiap kaum dan karya-karyanya yang monumental.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tasawuf al-Ghazālī benar-benar bercorak Islam. Bercirikan pisco-moral yang mengutamakan pendidikan moral.

Dikatakan demikian, karena ia menaruh perhatian terhadap jiwa manusia dengan segala keburukannya serta cara membinanya secara moral. Selanjutnya ia mengatakan bahwa jalan para sufi dalam tasawuf, baru bisa dicapai dengan mematahkan hambatan-hambatan jiwa serta membersihkan diri dari moral yang buruk maupun tercela, sehingga qalbu dapat terlepas dari segala sesuatu selain Allah dan berhias dengan mengingat Allah. Semua itu dimaksudkan agar cinta kepada Allah menguasai qalbu bersamaan dengan hilangnya cinta pada hal-hal duniawi.

Kaum sufi sependapat, bahwa kenikmatan hidup duniawi bukanlah tujuan, tetapi hanyalah sekedar jembatan menuju kebahagiaan sejati. Oleh karena itu, dalam rangka pendidikan mental, yang pertama dan utama adalah

⁶⁷Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* Cet. II; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 39.

menghilangkan penyebab utamanya yaitu hawa nafsu merupakan sumber utama kerusakan moral.⁶⁸

Jadi setelah mengkaji tasawuf, al-Ghazālī sepenuhnya mengarahkan dirinya menempuh jalan para sufi. Pertama-tama dalam bentuk latihan jiwa, lalu menempuh fase-fase pencapaian rohaniah dalam tingkatan serta keadaan menurut jalan tersebut yang akhirnya sampai kepada kefanā'an, tauhid, ma'rifat dan kebahagiaan. Dengan kata lain penyucian diri, pembersihannya, pencerahannya dimaksudkan untuk mempersiapkan sampainya pada tingkat ma'rifah.

Iniilah yang menjadi tujuan tasawuf al-Ghazālī. Untuk mencapai ma'rifah, sasarannya adalah qalbu,⁶⁹ bukannya perasaan dan bukan pula akal budi. Qalbu menurut al-Ghazālī bagaikan cermin. Sedangkan ilmu adalah pantulan gambar realitas yang terdapat di dalamnya. Jelasnya jika cermin qalbu telah bening, maka ia tidak dapat memantulkan realitas ilmu, yang membuat qalbu tidak bening ialah hawa nafsu tubuh. Berpaling dari hawa nafsu itulah yang membuat qalbu cemerlang.

Berdasarkan beberapa keterangan di atas, jelaslah bahwa tujuan jalan para sufi ialah penempatan fase-fase moral dengan latihan jiwa, serta penggantian moral yang tercela dengan moral yang terpuji. Dengan cara ini, para sufi mencapai pengenalan Allah secara sempurna. Jadi menurut al-Ghazālī proses jalan sufi adalah moralitas.

Al-Ghazālī mendeskripsikan latihan rohaniah yang sesuai dengan tabiat terpuji, sebagai kesehatan kalbu; lebih diprioritaskan daripada kesehatan jasmani sebab penyakit anggota tubuh luar hanya akan membuat hilangnya kehidupan dunia ini saja, sementara penyakit qalbu akan membuat hilangnya kehidupan yang abadi.

⁶⁸Rifai Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Noe Sufisme* Cet. II; (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 100.

⁶⁹Qalbu menurut al-Ghazālī mempunyai dua makna yaitu bermakna hati dalam bentuk fisik dan hati dalam bentuk metafisik. Hati dalam bentuk fisik adalah bagian tubuh manusia yang sangat penting karena menjadi pusat aliran darah ke seluruh tubuh. Darah ini pula yang membawa kehidupan. Kemudian hati dalam pengertian ruhani sesuatu yang lembut yang berasal dari Tuhan dan bersifat rohaniah. Itulah yang membuat manusia mengetahui atau merasakan sesuatu. Lihat Jalaluddin Rahmat, *Kalbu dan Permasalahannya dalam Kuliah-kuliah Tasawuf* Cet. II; (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 206.

Oleh karena itu seorang hamba Allah harus berupaya mengetahui penyebabnya dan berusaha memperbaikinya. Sesuai dengan firman Allah QS. al-Syams (91): 9:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

*Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwanya itu.*⁷⁰

Untuk mengetahui bagaimana kalbu menjadi sarana ma'rifah al-Ghazālī menguraikan dengan contoh.

Suatu lembah, yang di dalamnya mengalir air dari berbagai sungai atau mungkin juga menerobos lewat sela-selanya. Sehingga airnya lebih jernih serta bening atau mungkin juga lebih banyak dan deras. Begitulah halnya qalbu bagaikan lembah itu sedangkan ilmu bagaikan air, dan pancaindra pemikiran, bagaikan sungai. Terkadang ilmu menerobos qalbu lewat sungai panca indra ataupun pemikiran, lewat berbagai pengamatan, sehingga qalbu pun penuh ilmu. Bisa saja sungai-sungai tersebut dibendung dengan menjauhkan diri dari keramaian serta hidup menyendiri atau pun memejamkan mata, sementara relung qalbu bisa digali dengan mensucikannya serta menghilangkan berbagai penghalangnya, sehingga dari dalamnya pun memancarlah secercah ilmu.⁷¹

Contoh di atas memberi gambaran bahwa, pengetahuan terkadang diperoleh melalui qalbu lewat iluminasi (*kasyf*) dan terkadang diperoleh melalui belajar atau daya upaya. Bagi para sufi pengetahuan diperoleh melalui ilham, bukannya diperoleh melalui belajar. Karena itu mereka tidak berupaya mengkaji sebab dan akibat, menelaah karya-karya para penulis dan membahas pendapat atau bukti yang dikemukakan. Bahkan mereka menyatakan bahwa, jalan terpenting adalah didahulukannya latihan ruhaniah, dibuangnya tabiat-tabiat tercela diterimanya Allah sepenuh hati.

Menurut al-Ghazālī objek pengetahuan mistik adalah zat Allah, sifat-sifat-Nya dan tindakan-tindakan-Nya. Inilah pengetahuan yang terpenting di antara pengetahuan. Sementara tujuan pengetahuan itu sendiri adalah moral yang luhur, cinta pada Allah, fanā' di dalam-Nya dan kebahagiaan. Karena itu kata al-Ghazālī, pengetahuan harus didasarkan pada tujuan moral, sebab

⁷⁰Lihat Departemen Agama, *op. cit.*, h. 1064.

⁷¹Al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Vol. 3, h. 3-4.

ia tergantung dari kebersihan dan kebeningan qalbu. Dan pengetahuan adalah tanda-tanda petunjuk. Setiap kali bertambah pengetahuan, bertambah pula moral serta kebeningan qalbu pun semakin meningkat.⁷²

Cinta kepada Allah dipandang al-Ghazālī sebagai buah pengetahuan, sebab tidak terbayangkan adanya cinta kecuali adanya pengetahuan serta pemahaman (pengenalan), karena seseorang tidak mungkin jatuh cinta kecuali kepada sesuatu yang telah dikenalnya. Tidak ada sesuatu yang lebih layak dicintai kecuali Allah swt.

Dengan demikian, jelaslah bahwa corak tasawuf al-Ghazālī adalah bercorak taswuf Sunni yang bercirikan moralitas.

⁷²Abū al-Wafā al-Taftazāni, *op. cit.*, h. 175.

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

6

PERAN AKAL DAN PENGARUH PEMIKIRAN TASAWUF AL-GHAZĀLĪ

A. Fungsi dan Esensi Akal

Untuk mengetahui sejauh mana peran akal dalam tasawuf ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu pengertian akal. Dalam *Mu'jam al-Maqāys al-Lughah* dikatakan bahwa, kata akal yang telah menjadi bahasa Indonesia berasal dari bahasa Arab, *al-'aql* yang berbentuk kata benda. Kata *al-'aql* dari sudut etimologi berakar kata huruf; 'ain, qaf dan lam mengandung makna pokok hilangnya kebodohan.¹ Kata ini juga berarti mengikat dan menahan.² Sebagai contoh, عقال bermakna tali pengikat sorban atau عقال الباعر بالعتقال artinya, mengikat onta dengan tali dan kata معتقل. Dan عتقال digunakan dalam arti menahan dan tempat menahan.

Secara spesifik pendapat al-Ghazālī tentang pengertian akal sebagaimana dikutip Solihin dari kitab al-Ghazālī (*al-Tibbr al-Masbuk fi-Nasihat al-Mulk*) dikatakan bahwa, kata akal berasal dari *al-aql*, yang mempunyai konotasi dengan *ma'qal* berarti benteng yang berada di puncak gunung. Tidak ada seorang pun yang dapat mendatangi benteng tersebut karena terhalang, kuat dan kokoh. Seorang filosof Persia pernah ditanya, mengapa orang berakal disebut 'aqli? Jawabnya, orang berakal mempunyai empat tanda: Pertama ia memaafkan orang yang menganiayanya dan bersikap tawadū terhadap orang yang lebih rendah; Kedua, ia berlomba

¹Lihat Ahmad bin Fāris Ibnu Zakariyah, *Mu'jam al-Maqāys al-Lughah*, IV, (Dār al-Fikr, T. tp, T. th), h. 69.

²Lihat Muhammad Ismāil Ibrāhīm, *Mu'jam al-Fāz Wa al-A'lān al-Qur'āniyat*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabiyy, 1986), h. 352.

dalam berbuat kebajikan dengan orang yang lebih tinggi dari padanya; Ketiga, ia selalu ingat kepada Allah; Keempat, ia selalu berbicara tentang ilmu dan dapat menggunakan pembicaraan pada tempatnya; jika ia berada dalam kesulitan, ia segera mengadu kepada Allah.³

Kaitannya dengan pembahasan tasawuf, sebagaimana dikutip Jalaluddin Rahmat bahwa, al-Ghazālī mengatakan, akal sebagai ilmu tentang segala sesuatu sehingga orang berakal adalah orang yang mempunyai ilmu tentang sesuatu. Dalam maksud ini, berarti akal sama dengan ilmu. Selain itu, akal juga berarti sesuatu di dalam diri manusia yang menjadi alat untuk memperoleh ilmu. Hal itu berarti sama artinya dengan hati, *latīfah rabbanīyah mudrikah ālimah ārifah*, artinya, bagian dari dalam diri manusia untuk mengetahui sesuatu, itulah yang disebut akal.⁴

Dalam buku yang lain (*Ajāib al-Qalb, Kimyā al-Sa'ādah*) al-Ghazālī mengatakan bahwa kata *al-aql* mempunyai dua makna yaitu pengetahuan tentang hakikat sesuatu, di mana ia sebagai sifat dari ilmu yang bertempat di hati. Makna kedua adalah bagian dari manusia yang memiliki kemampuan untuk menyerap ilmu pengetahuan, dan ini adalah hati (*al-qalb*) itu sendiri. Dalam konteks ini adalah *al-latīfah*. Sebenarnya, dalam setiap diri seseorang terdapat unsur pengetahuan yang menempati sebuah “wadah” dan ilmu itu merupakan sifat yang melekat pada wadah tersebut, walaupun ilmu pengetahuan itu tidak identik dengan wadah yang menampungnya. Dengan kata lain, *al-'aql* bisa juga dimaksudkan sebagai sifat yang melekat pada diri orang yang berpengetahuan dan bisa juga dimaksudkan untuk menyebut wadah yang menjadi tempat pengetahuan itu.⁵

Selain akal, ada beberapa istilah yang semakna dengan akal yaitu: *al-qalb* (hati), *al-ruh* dan *al-nafs*.

Al-Qalb (hati). Istilah ini memiliki dua makna; *pertama*, daging sanubari yang terletak di dada bagian kiri. Di dalamnya, terdapat rongga-

³Solihin, *Epistimologi Ilmu dalam Sudut Pandang al-Ghazālī*, (Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2001), h. 43.

⁴Jalaluddin Rahmat, *Kalbu dan Permasalahannya* dalam Sukardi (ed.), *Kuliah-kuliah Tasawuf* (Cet. II; Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 206.

⁵Imām al-Ghazālī, *Ajāib al-Qalb Kimyā al-Sa'ādah*, diterjemahkan oleh Mustafa Bisri dengan judul *Manajemen Hati Membuka Pintu-pintu Sa'ādah Menuju Ma'rifatullah*, (Cet. II; Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), h. 89

rongga yang berisi darah hitam. Dalam rongga itulah terletak ruh atau materi ruh kehidupan (*ruh al-hayawani*); *kedua*, merupakan sesuatu yang amat halus (*latīfah*), tidak kasat mata dan tidak dapat diraba. Ia bersifat rabbani ruhani. Makna ini berbeda dengan hati lahir. Karena itu, hati dalam makna kedua ini mempunyai potensi untuk mengenal, mengetahui, dibebani taklif, diberi balasan dan dikenakan sanksi atau obyek yang dimintai pertanggungjawaban.⁶

Fungsi hati di atas, memiliki hubungan dengan hati jasmani (makna pertama), walaupun hubungan antara fungsi-fungsi tersebut sulit diketahui oleh kebanyakan akal manusia, mengingat keterkaitan hubungan tersebut lebih luas daripada aradl (aksiden) atau antara sifat-sifat dengan benda-benda yang disifati, atau antara seorang tukang dengan alat-alat yang digunakannya atau antara sesuatu yang menempati sebuah tempat dengan tempat itu sendiri.

Perlu dipertegas bahwa, istilah *qalb* yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah *qalb* dalam pengertian kedua yakni yang memiliki persamaan dengan makna akal yaitu bagian dari manusia yang memiliki kemampuan untuk menyerap ilmu pengetahuan, dan ini adalah *qalb* (hati) itu sendiri dalam konteks *al-latīfah*.

Al-ruh. Istilah ini juga memiliki dua makna yaitu; *Pertama*, sebuah jenis (*jisim*) yang sangat halus, bersemayam dalam rongga hati jasmani. Kemudian ruh itu bertebaran ke seluruh tubuh melalui urat-urat yang bercabang-cabang. Mengalirnya ruh itu ke seluruh tubuh, menimbulkan cahaya kehidupan, menumbuhkan perasaan, melahirkan pendengaran, penglihatan, dan penciuman. Ia ibarat cahaya sebuah lentera yang memancar menembus ke seluruh penjuru rumah. Dengan kata lain ia tidak berbeda dengan cahaya yang ada pada dinding rumah, sementara ruh sebagai lampunya, gerak ruh dan alirannya dalam baṭin manusia sama sebagaimana gerak aliran sebuah lampu ke seluruh isi rumah, yang digerakkan oleh penggerakannya.

Kedua, *al-ruh* adalah *al-latīfah* yang berpotensi untuk mengenal dan mengetahui.⁷ Sebagaimana yang dikemukakan di atas. Masalah ruh ini

⁶Lihat *ibid.*, h. 84. Lihat pula al-Ghazālī, Raudah al-Tālibīn, *op. cit.*, h. 61.

⁷*Ibid.*, h. 62.

sangat ajaib dan rabbani. Mayoritas akal manusia tidak mampu memahami hakikatnya. Dikatakan mempunyai kesamaan dengan pengertian akal, karena keduanya mempunyai kesamaan makna dalam arti kedua (*al-laṭīfah*) yang berpotensi untuk mengenal dan mengetahui.

Al-nafs (jiwa). Istilah ini mengandung digunakan ganda yakni: *pertama*, mengandung kekuatan yang meliputi kekuatan marah dan syahwat dalam diri manusia. Makna ini seringkali dipakai kalangan sufi. Mereka selalu mengaitkan jin sebagai sumber sifat buruk dalam diri manusia. Karenanya, mereka selalu berpedoman wajib “Berjuang melawan jiwa dan mematahkan syahwat”.

Kedua, *al-nafs* adalah *al-laṭīfah* seperti pembahasan terdahulu. Ia adalah sesuatu yang abstrak yang membentuk diri manusia yakni *nafs al-insān* (jiwa manusia) dengan esensinya. Jiwa yang dimaksudkan di sini adalah konstruksi dari sifat-sifat nafsu yang cenderung berbeda-beda sesuai dengan perbedaan kondisi yang membangunnya. Jika jiwa manusia itu, berada di bawah kendali perintah Allah swt. dan mampu menyingkirkan kegoncangan-kegoncangan yang diakibatkan oleh daya tarik syahwatnya,⁸ maka jiwa semacam itu, dinamakan *nafs al-mutmainnah* (QS. Al-Fajr (89): 27).

Al-nafs pada makna pertama di atas, sulit dibayangkan akan kembali kepada Allah swt. Sebaliknya ia akan dijauhkan sejauh-jauhnya dari pada-Nya, dan ia akan tergolong dalam kelompok setan. Sebaliknya jiwa yang selalu gelisah karena selalu berseberangan dengan gejolak syahwatnya, maka jiwa seperti ini dinamakan *al-nafs al-lawwāmah* (jiwa yang senantiasa mengecam) jiwa yang menyesali pelanggaran-pelanggaran, yang diperbuat terhadap Tuhannya. (Q.S. al-Qiyamah (75): 31). Termasuk juga, bila jiwa itu membiarkan pengembaraan syahwatnya, serta tunduk kepada bisikan-bisikan setan, maka jiwa seperti ini dinamakan *al-nafs al-ammārah* (jiwa amarah) yakni jiwa yang selalu mengajak kepada keburukan.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *nafs al-ammārah* adalah nafsu dalam makna pertama (nafsu tercela). Sedangkan nafsu dalam arti yang kedua adalah terpuji, karena ia adalah jati diri dan esensi manusia, yang memiliki kemampuan untuk mengenal Allah swt. dan seluruh makhluk ciptaan-Nya. Di sinilah letak keterkaitan makna antara akal dan *al-nafs*.

⁸*Ibid.*,

Berdasarkan beberapa makna yang dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa makna akal yang dimaksudkan al-Ghazālī dalam pembahasan ini adalah akal dalam konteks *al-laṭīfah* atau *al-qalb* itu sendiri yang merupakan potensi untuk mengenal dan mengetahui segala sesuatu. Jadi bukan akal dalam konteks pikiran atau rasio.

Selanjutnya, al-Ghazālī mengemukakan pengertian *al-'aql* menurut terminologi. Dalam *Ihyā* disebutkan ada empat pengertian akal. Keempat pengertian itu adalah:

Pertama: Akal adalah suatu sifat yang membedakan manusia dari hewan, dan merupakan potensi yang dengannya ia dapat menerima dan memahami pengetahuan-pengetahuan yang berdasarkan pemikiran, dan dengannya pula ia mampu menghasilkan produk-produk pemikiran yang canggih. Arti ini sejalan dengan apa yang dikatakan al-Muhāsibī, yaitu akal adalah suatu garizah (naluri asli manusia) yang dengannya manusia memiliki potensi untuk menceraap berbagai pencerahuan yang berdasarkan pemikiran. Ia adalah ibarat cahaya yang dihujamkan Allah ke dalam hati, yang dengannya manusia memiliki kesiapan untuk menceraap segala sesuatunya.⁹

Karenanya, tidaklah tepat ucapan orang yang mengingkari definisi tersebut, lalu menganggap akal identik dengan pengetahuan-pengetahuan aksiomatis (*al-'Ulūm al-Darūrīyah*), sebab, seseorang yang lalai dari pengetahuan seperti itu, demikian pula seorang yang sedang dalam keadaan tidur, tetap disebut berakal, dengan pengertian adanya garizah ini tetap dalam dirinya, meskipun sementara itu ia tidak menyadari tentang pelbagai pengetahuan tersebut. Demikian pula kehidupan, juga merupakan garizah yang dengannya tubuh seseorang memiliki kesiapan untuk melakukan gerakan-gerakan bebas dan pencerapan-pencerapan indrawi, begitu pulalah akal.

Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa hubungan antara garizah (yang biasa disebut akal) ini dengan pelbagai ilmu pengetahuan, seperti kaitan antara mata dan penglihatan, kaitan antara al-Qur'an atau syari'ah dan garizah ini, dalam hal penyingkapan ilmu-ilmu, seperti kaitan antara sinar matahari dan penglihatan mata.

⁹Al-Imām Abī Hāmid Muhammad ibnu Muhammad al-Ghazālī. *Ihyā Ulūm al-Dīn*, Jilid I, (Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr 1411 H./1991 M.), h, 101.

Kedua, akal adalah ilmu pengetahuan yang telah tersimpan dalam diri anak yang *mumayyiz*,¹⁰ seperti tentang kemungkinan terjadinya segala sesuatu yang mungkin terjadi, dan kemustahilan terjadinya sesuatu yang mustahil. Misalnya, pengetahuan bahwa, dua lebih banyak dari pada satu, ataukah seseorang tidak mungkin berada di dua tempat sekaligus dalam waktu yang bersamaan.

Ketiga, akal adalah pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh dari pengalaman-pengalaman tentang pelbagai peristiwa dalam perjalanan hidup ini. Orang yang pikirannya tajam karena telah diasah oleh pelbagai pengalaman hidup dan memiliki wawasan luas, biasanya disebut '*āqil*' (orang yang berakal). Sedangkan orang yang tidak memiliki sifat-sifat seperti itu, biasa disebut *dungu* (tidak berakal).¹¹ Artinya segala sesuatu dikerjakan berdasarkan pertimbangan mengenai akibatnya, bukan berdasarkan pertimbangan hawa nafsu. Ini pulalah yang dimaksud dengan sifat khas manusia yang membedakannya dengan hewan.

Keempat, kekuatan insting (akal) itu berakhir sampai pada tingkat mengenal akhir persoalan, dan dapat menekan syahwat yang selalu mengajak kepada kelezatan. Apabila kekuatan insting ini dimiliki secara sesungguhnya, maka ia disebut sebagai orang yang berakal. Karena ia dapat melakukan suatu perbuatan dengan melihat akhir (akibat) dari perbuatannya, bukan atas dasar syahwat yang hanya bersifat tergesa-gesa, tanpa perhitungan.¹²

Berdasarkan pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa menurut al-Ghazālī, terminologi akal sebenarnya hanya sesuai dengan pengertian pertama; reaksi akal dengan pengetahuan bagaikan matahari dengan sinarnya, penglihatan dengan indra mata, sehingga inilah yang betul-betul sebagai sumber pengetahuan. Sedangkan ketiga pengertian lainnya, hanya dipergunakan karena dilihat sebagai buah dari akal dalam pengertian pertama.

¹⁰Mumayyiz adalah anak yang sampai pada usia *balīq* dan mampu menerima beban hukum di mana ukurannya adalah kemampuan akal dan pemahaman dalam memahami sesuatu (.....) Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, (T.tp., Dār al-Araby, 1377 H. / 1958 M.), h. 327.

¹¹Al-Ghazālī, *Ihyā*, Jilid I, *op. cit.*, h. 102.

¹²Amir al-Najjar, *al-Ilmu al-Nafsi al-Sufiyyah*, diterjemahkan oleh Hāsan Abrori dengan judul "Ilmu Jiwa dalam Tasawuf" (Cet. II; Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), h. 97.

Dalam kaitan ini, al-Ghazālī menjelaskan bahwa yang pertama adalah sumber dan pokok, yang kedua adalah cabang yang dekat kepada pokoknya, yang ketiga adalah cabang dari yang pertama dan kedua, karena daya kekuatan garizah (insting) dan ilmu *ḍarūrī* ini, dapatlah diambil faedah segala ilmu dan pengalaman atau eksperimen. Sedangkan yang keempat adalah tujuan akhir dan paling tinggi. Manusia mempunyai kapasitas yang berbeda dalam akalunya menurut pengertian pertama, ketiga dan keempat, sedangkan dalam pengertian kedua kapasitas manusia sama saja.

al-Ghazālī menambahkan bahwa, akal dalam pengertian pertama dan kedua merupakan anugrah Tuhan. Sedangkan dalam pengertian ketiga dan keempat adalah hasil dari perolehan (*muhtasab*) dari usaha manusia.

Akal manusia berbeda, dan perbedaan ini terdapat pada tiap-tiap bagian dari keempat poin di atas. Adapun poin yang kedua, yaitu ilmu *al-ḍarūrīyyah* (aksiomatik) yang berupa pembenaran terhadap hukum aksiomatik dan pemustahilan terhadap persoalan yang tidak masuk akal (kemustahilan), yang sama sekali tidak terdapat perbedaan dalam tingkatan kemampuan pada setiap orang. Seperti contoh yang telah dikemukakan di atas, bahwa dua lebih banyak daripada satu, dan secara aksiomatik mustahil bagi satu jasad berada di dua tempat dalam waktu yang bersamaan. Dengan kata lain semua orang sepakat tentang hal itu.

Adapun adanya perbedaan atau tingkatan kemampuan akal seseorang, hanya terdapat pada poin pertama, ketiga dan keempat. Sedangkan maksud poin keempat di atas, yaitu penguasaan kekuatan untuk menekan syahwat.¹³ Pada bagian ini, jelas perbedaannya pada setiap orang, karena kemampuan orang dalam menekan syahwatnya berbeda-beda, tergantung besar kecilnya tekanan syahwat dari diri masing-masing. Misalnya, orang alim tentu akan lebih mudah menekan syahwatnya, dibanding dengan orang bodoh (dalam kaitannya dengan perilaku maksiat). Tentu saja orang alim tersebut ditunjang oleh ilmu dan pengalaman yang dimilikinya, mungkin juga terdapat perbedaan dari segi kekuatan insting akalunya. Maka dari itu, ilmu yang dimiliki seseorang yang dapat mengendalikan hawa nafsu dan syahwatnya disebut dengan akal.

¹³*Ibid.*

Selanjutnya maksud perbedaan pada poin pertama, yaitu perbedaan asal atau sumber insting akal manusia, yang dimiliki tiap-tiap orang merupakan hal yang pasti. Akal itu bagaikan cahaya yang menyinari jiwa manusia, yang awal bersinarnya cahaya tersebut, pada saat anak-anak memasuki masa tamyiz. Sinar akal itu selalu berkembang sehingga mencapai fase integratif (usia matang), yaitu pada saat memasuki usia dewasa.¹⁴

Tidak ada alasan untuk mengingkari adanya perbedaan akal pada setiap manusia, yang menyebabkan perbedaan tiap-tiap pribadi dalam memahami ilmu. Dengan perbedaan akal pada setiap pribadi tersebut, muncullah istilah orang itu bodoh dan orang itu cerdas. Orang bodoh itu sulit memahami suatu persoalan, kecuali setelah melakukan upaya yang sangat berat. Sedangkan orang yang cerdas akalnya, dengan mudah memahami meskipun hanya dengan isyarat saja.

Berdasarkan pengertian akal di atas, tampaklah pandangan al-Ghazālī terhadap akal sebagai suatu potensi yang hidup dalam diri manusia. Potensi tersebut tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan usia manusia dan kapasitasnya masing-masing. Dalam perkembangan ini, akal menghasilkan pelbagai ilmu pengetahuan, yang pada tingkat terakhir pengetahuan itu berkembang untuk mengendalikan diri dari tindakan yang merugikan.

Sehubungan dengan makna di atas, al-Ghazālī membagi akal ke dalam dua bagian, yaitu; (1) Akal *garizi* yang biasa disebut ilmu *darūrīyyah*, (2) akal *muhtasab*.

Pertama, Akal *Garizi* ini merupakan daya kekuatan yang bersedia untuk menerima ilmu. Adanya akal *garizi* dalam diri anak kecil, adalah laksana adanya bakal pohon kurma dalam biji kurma.¹⁵ Keberadaan akal ini dalam diri seseorang tidak diketahui dari mana dan kapan datangnya. Seperti pengetahuan tentang mustahilnya seseorang berada dalam dua tempat dalam waktu yang bersamaan, atau mustahilnya dua predikat melekat pada sebuah benda, seperti: baru sekaligus lama, atau, ada sekaligus tidak ada. Ilmu semacam ini terdapat pada setiap manusia sejak lahir, tidak

¹⁴*Ibid*, h. 98.

¹⁵Al-Ghazālī, *Mizān al-Amal* (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989), h. 126.

diketahui penyebab langsung timbulnya ilmu tersebut, melainkan Allah yang menancapkan ke dalam dada pada setiap orang tersebut.

Kedua, Akal *muhtasab* (yang diusahakan). Menurut al-Ghazālī akal muhtasab ini terdiri dari dua bagian yaitu: akal yang dapat menghasilkan ilmu-ilmu dari arah yang tidak diketahui, sebagaimana ilmu yang datang tanpa pemikiran bagi anak-anak kecil setelah ia mencapai usia *tamyiz* dan adakalanya diperoleh dari yang diketahui sumbernya melalui belajar.¹⁶ Namun dalam buku, *Ajāib al-Qalb wa Kimyā' al-Sa'ādah*, al-Ghazālī lebih cenderung mengatakan bahwa, akal (ilmu *muhtasab*) ini adalah ilmu yang diperoleh melalui proses belajar dan penarikan konklusi-konklusi (kesimpulan).

Dalam kaitannya dengan pembagian di atas, Āli bin Abī Tālib mengatakan dalam bentuk syair yaitu:

Kulihat adanya dua macam hal
Yang satu telah tercetak dalam diri manusia
Dan yang satu lagi, hasil dari semua yang ia dengar
Namun takkan bermanfaat apa yang didengar
Jika tak ada yang tercetak sebelumnya,
Sebagaimana matahari takkan bermanfaat
Apabila sinar mata terhalang dari fungsinya.¹⁷

Syair di atas membuktikan bahwa pembagian tersebut mengandung makna bahwa dalam diri manusia terdapat akal yang harus selalu diasah agar dapat melaksanakan fungsinya sesuai dengan bidangnya masing-masing.

Selanjutnya al-Ghazālī mengatakan bahwa, dalam diri manusia terdapat tiga alat yang sangat penting dan saling berhubungan satu sama lain, yaitu; indra, akal dan hati. Ketiga hal tersebut, dikomentari dalam kitab *al-Munqiz min al-Dalāl*, yaitu;

Mula-mula Tuhan ciptakan di dalam diri manusia kekuatan indra untuk memperoleh pengetahuan yang bisa dicapai dengan indra. Kemudian fase kedua diciptakan pula kekuatan *tamyiz*, yaitu kemampuan untuk membedakan, sehingga manusia dapat memperoleh pengetahuan

¹⁶*Ibid*, h. 186.

¹⁷Al-Ghazālī, *Al-Ilm*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Bāqir dengan judul “Ilmu dalam Perspektif” (Cet. I; Bandung: Karisma, 1996), h. 286.

yang lebih dari pengetahuan yang bisa dicapai indra. Selanjutnya dalam fase ketiga manusia diberi akal yang berkemampuan untuk memberikan kepada manusia pengetahuan-pengetahuan yang tidak bisa diperoleh dalam fase-fase sebelumnya. Terakhir Tuhan menganugrahi manusia suatu potensi lewat mata batinnya, untuk mengetahui hal-hal yang tidak bisa dicapai oleh akal atau fase-fase sebelumnya disebut *al-Nubuwah* (kenabian).¹⁸

Ketiga alat di atas, diterima oleh al-Ghazālī, karena mempunyai kredibilitas yang bisa diterima berdasarkan tolok ukur yang digunakannya. Adapun tolok ukur yang digunakan al-Ghazālī ialah apa yang disebutnya sebagai “*al-darūrīyyat al-‘aqlīyah*” (pemikiran sederhana yang aksiomatis),¹⁹ yang selanjutnya disebut pemikiran *darūrī*. Tolok ukur ini adalah akal dalam pengertian pertama dan kedua. Dalam hal ini, al-Ghazālī menganggap sebagai anugrah dari Tuhan kepada manusia secara merata, karena sifatnya yang lebih instingtif.²⁰ Ia juga menganggap sebagai *nūr* (cahaya) yang dipancarkan Allah ke dalam diri manusia.

Berdasarkan keterangan di atas, dapatlah dipahami bahwa, akal adalah anugrah Tuhan yang diberikan kepada semua manusia, dan dengan akal itu manusia dapat memperoleh ilmu, dan dengan ilmu itu manusia memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat.

Untuk menentukan fungsi dan esensi akal menurut al-Ghazālī, penulis mengacu pada pengertian akal yang telah dikemukakan yaitu:

1. Sebagai Potensi untuk Berpikir (memahami ajaran agama)

Akal adalah kunci memahami agama dan ajaran Islam. Seseorang tidak akan mampu memahami Islam, tanpa menggunakan akal. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa, agama adalah akal, tidak ada agama bagi orang yang tidak berakal. Jika pernyataan ini dihubungkan dengan masalah hukum, maka itu berarti hukum dan hukuman berkaitan pula dengan akal; tidak ada hukuman bagi orang yang tidak berakal. Karena itu, akal mempunyai

¹⁸Al-Munqīz, *op. cit.*, h. 281-294.

¹⁹Aksioma berarti pernyataan yang dapat diterima sebagai kebenaran tanpa pembuktian. Lihat Departemen Pendidikan & Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Cet. II; Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 16.

²⁰Lihat al-Ghazālī, *Ihyā* Jilid I, *op. cit.*, h. 104, 105. Lihat pula Zurkani, *op. cit.*, h. 13.

kedudukan yang tinggi dalam sistem agama Islam. Sebab, akal adalah wadah yang menampung aqīdah, syarī'ah dan akhlak.

Akal adalah ciptaan Allah untuk mengembangkan dan menyempurnakan eksistensi manusia. Kemajuan umat manusia dapat terwujud karena mereka mempunyai dan menggunakan akalnya. Untuk kesejahteraan hidup manusia, maka akal diciptakan oleh Tuhan.

Kedudukan manusia sangat tinggi, karena akalnya. Akan tetapi manusia sifatnya lemah, pelupa, acuh tak acuh pada dirinya sendiri, terdapat hambatan-hambatan yang menyebabkan tidak mampu menggunakan akalnya secara baik dan benar. Sifat-sifat tersebut yang sering melekat pada diri manusia itu, sehingga ia mudah terbuai impian, lupa diri, dan lalai dari segenap apa yang terus dilakukannya selama hidup di dunia ini.²¹

Oleh karena itulah, Allah swt. menurunkan petunjuk-Nya berupa wahyu untuk membangunkan manusia dari impiannya, mengingatkannya akan makna eksistensi-Nya, serta tugasnya sebagai khalifah Allah swt. di atas dunia ini. Sebagai khalifah sekaligus abdi Allah, wajib mengikuti petunjuk yang dibawa oleh Nabi-Nabi-Nya, melalui teks-teks wahyu.

Mengenai fungsi akal, al-Ghazālī mengumpamakannya dengan daya penglihatan pada mata yang sehat, sedangkan wahyu sebagai sinar atau cahaya. Suatu benda baru bisa terlihat dan diketahui, bila terlihat oleh mata yang sehat dan adanya bantuan seberkas sinar yang menerpa benda itu. Tanpa salah satunya, benda tersebut tidak akan bisa terlihat dan diketahui.²²

Lebih lanjut al-Ghazālī mengatakan bahwa, akal ibarat makanan, sedangkan ilmu agama ibarat obat, orang yang sedang sakit akan berbahaya jika hanya diberi makan, tanpa obat. Begitu pula sebaliknya, demikian halnya penyakit hati, ia memerlukan obat yang diambil dari inti sari agama. Di situlah letaknya makna tugas-tugas peribadatan dan amalan-amalan yang disyariatkan oleh para Nabi, yakni untuk menjaga stabilitas dan kesehatan hati.²³ Sementara intisari agama hanya dapat dipahami melalui bantuan akal.

²¹Marlinda Irwanti Purnomo, *Setiap Orang Mencari Alamatnya* (Cet. I; Bogor: Cahaya, 2002), h. 43.

²²Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazālī, Pendekatan Metodologi*, (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 133.

²³Al-Ghazālī, *Ajaib al-Qalb; Kimyā al-Sa'ādah*, *op. cit.* h. 141-142.

Dengan demikian, antara akal dan agama tidak dapat dipisahkan apalagi dipertimbangkan, dan keduanya merupakan soko guru ajaran Islam.

Al-Ghazālī telah menetapkan suatu prinsip penting. Prinsip tersebut mengatakan bahwa, dari segi teoritis akal dan syarā' tidak akan bertentangan secara hakiki, karena semuanya adalah cahaya petunjuk dari Allah swt. dan satu sama lainnya tidak akan saling bertentangan. Demikian juga ditinjau dari segi praktis, tidak ada hakikat agama yang bertentangan dengan hakikat ilmiah. al-Ghazālī melihat bahwa satu sama lainnya saling mendukung dan membenarkan.²⁴

Demikian pula dalam kitabnya (*al-Mustasfā'*) dikatakan bahwa, akal adalah hakim, sedangkan *syarā'* sebagai saksi. Para hakim akal saling berkata: akal adalah penentu hukum yang tidak dapat dijauhkan ataupun diganti. Akal adalah saksi yang secara murni dan adil mengatakan bahwa, dunia adalah kampung tipuan bukan kampung bahagia. Dunia adalah tempat transaksi yang modalnya adalah ketaatan. Ketaatan itu ada dua macam: amal dan ilmu. Ilmu adalah ketaatan terbaik dan beruntung. Ilmu termasuk salah satu amal, yaitu amalan hati yang merupakan anggota tubuh yang termulia. Ilmu juga merupakan upaya akal yang merupakan benda termulia, karena akal adalah sendi agama dan pemikul amanat. Ketika amanat ditawarkan kepada gunung dan langit, mereka keberatan untuk menerimanya dan enggan untuk memikulnya.

Selanjutnya dalam kitab *al-Ihyā'*, al-Ghazālī menyeru penggabungan ilmu-ilmu akal dan ilmu-ilmu agama. Ia pula menjelaskan kebutuhan manusia pada dua macam ilmu tersebut dan menetapkan bahwa, akal tidak dapat dilepaskan oleh *syarā'* (*sam'iyāt*) dan *sam'iyāt* tidak bisa dilepaskan dari akal. Ia berkata, adalah bodoh orang yang menyeru untuk

²⁴Dalam kitab *Mi'rājul Qudūs* yang dinisbahkan kepada al-Ghazālī, dikatakan bahwa ketahuilah bahwa akal tidak akan mendapatkan petunjuk kecuali dengan *syarā'*, dan *syarā'* tidak akan jelas kecuali dengan akal. Akal bagaikan landasan sedangkan agama bagaikan bangunan. Landasan tidak berarti bila tidak ada bangunannya, dan bangunan tidak akan tegak tanpa adanya landasan. Ia juga mengatakan akal bagaikan mata pelita sedangkan *syarā'* bagaikan pelita. Maka tidak akan berguna kalau tidak ada cahaya dari luar, dan cahaya penglihatan tidak akan berguna bila tidak ada mata. *Syarā'* adalah akal jika dilihat dari luar, dan akal adalah *syarā'* jika dilihat dari dalam. Keduanya saling berkaitan bahkan menyatu. Lihat Yusuf Qarḍāwī, *Al-Imām al-Ghazālī Baina Madīhīhi wa Naqīdīhi*, diterjemahkan oleh Achmad Satori Ismail dengan Judul "Pro Kontra Pemikiran al-Ghazālī" (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 36.

sekedar bertaklid saja dan mengesampingkan akal secara total. Sebaliknya, tertipulah seseorang yang mencukupkan dirinya dengan akal saja dan mengabaikan cahaya al-Qur'an dan al-Sunnah.

Sebaiknya manusia itu, jangan termasuk salah satu dari kelompok tadi, tetapi hendaknya berada pada golongan orang-orang yang menggabungkan antara akal dan cahaya syarā'. Orang yang mengabaikan akal dan mencukupkan diri dengan al-Qur'an adalah orang yang melihat cahaya matahari dengan menutup kelopak mata. Tidak ada bedanya dengan orang buta. Orang yang memperhatikan sesuatu hanya dengan mata belaka, tanpa sinar adalah orang yang terselubung penipuan.²⁵

Oleh sebab itu, tidak boleh menjadikan akal sebagai musuh syarā' dan begitu pula sebaliknya. Al-Ghazālī berpendapat bahwa akal tidak mungkin menetapkan sesuatu kebenaran yang dinafikkan syarā', dan syarā' tidak akan membawa suatu keyakinan yang tidak dapat diterima oleh akal.

Apabila terjadi pertentangan, berarti hal itu muncul dari orang yang bodoh atau orang yang meragukan kebenaran (syarā').

Dalam kaitannya dengan masalah aqīdah, al-Ghazālī menggunakan kedua sumber tersebut (akal dan naql) secara setara. *Naql* memberikan garis besarnya dan akal mencintainya. Misalnya mengenai sifat *tanzih* (kemahasucian Allah). *Naql* menjelaskan bahwa Allah tidak ada sesuatu pun yang menyerupainya, QS. al-Syūrah (42): 11. Lalu al-Ghazālī menjelaskan, dengan menggunakan akal yaitu: tidaklah Dia itu jauhar (substansi) dan tidak pula Dia ditempati jauhar, tidak pula Dia *araḍ* (aksiden) dan tidak pula Dia ditempati oleh aksiden.²⁶

Demikian pula dalam menjelaskan sifat-sifat Tuhan, misalnya tiada sekutu bagi-Nya, yang Awal, Yang Akhir, Yang Lahir, dan Yang Baṭil, (QS. al-Hadid (57): 3). Dalam hal ini, al-Ghazālī juga menjelaskan dengan

²⁵*Ibid.*, h. 31.

²⁶Istilah jauhar dan *araḍ* merupakan konsep pengetahuan fisika yang berasal dari filsafat Yunani, yakni dari filosof yang bernama Demokritos (460-370 SM.) yang terkenal dengan teori atomnya. Konsep ini dipergunakan pertama kali dalam pembahasan aqīdah Islam oleh Abū al-Huzāyil al-Allāf (w. 228 H.) yang kemudian diikuti oleh tokoh-tokoh teologi Asy'arisme, bahkan sebagian tokoh salafisme juga menggunakannya seperti Ibnu Hazm, meskipun Ibnu Taimiyah menganggap bid'ah, karena tidak ada pada masa Nabi tetapi konsep ini sudah merata dan diketahui umat Islam pada masa al-Ghazālī. Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 138.

menggunakan akal yaitu dengan menyebut lawannya, misalnya Dia Qadim (*eternal*) tidak bermula, Dia Azali tidak berawal kekal wujud-Nya tidak berakhir.

Dengan demikian, al-Ghazālī tidak segan-segan mempergunakan akal atau ilmu pengetahuan yang berkembang pada masanya dalam menjelaskan materi aqidah, yang sifatnya bisa membantu kejelasan apa yang telah ditegaskan oleh *naqal* (wahyu).

Berdasarkan pernyataan prinsip al-Ghazālī di atas, dapat dinyatakan bahwa antara akal dan syarā' (*naqal*) masing-masing memiliki keistimewaan dan memiliki bidang kompetensi yang tidak pernah dilanggarnya. Al-Ghazālī menjadikan spesifikasi akal untuk menetapkan dua masalah besar dalam filsafat dan masalah terpenting dalam agama yaitu *wujūdullah* dan ketetapan *Nūbuwwat*.

Wujūdullah (qudrat, iradat dan ilmu-Nya), dapat ditetapkan oleh akal. Apa yang tidak bisa ditetapkan oleh akal, tidak pula dapat ditetapkan oleh syarā'.²⁷

Demikian pula masalah penciptaan alam dan pengutusan para rasul termasuk sifat jaiz bagi Allah swt. Allah berkuasa untuk berbuat demikian dan membuktikan kebenaran para rasul dengan mu'jizat, karena Allah swt. tidak akan menyesatkan hamba-hamba-Nya. Sifat jaiz Allah swt. ini telah benar-benar menjadi realita.

Atas dasar ini akal telah membuktikan kebenaran Nabi, kemudian akal menyurutkan diri dijauhkan,²⁸ dan menghentikan peranannya, lalu mengakui bahwa, ia menerima segala apa yang diucapkannya tentang Allah swt., hari akhirat, dan Nabi karena akal tidak dapat memahaminya dan tidak pula dapat menetapkan kemustahilannya.²⁹

Bertolak dari hal demikian, al-Ghazālī berpendapat bahwa, tugas akal adalah untuk membenarkan syara' lewat penetapan pencipta alam,

²⁷Yūsuf Qarḍawī, *op. cit.*, h. 41.

²⁸Menyurutkan akal yang dimaksudkan di sini adalah surut untuk menerima pelita kenabian dan wahyu yang telah diturunkan kepadanya. Wahyu itu bebas dari kesalahan. Sementara akal tidak demikian. Akal walaupun merupakan cahaya tetapi wahyu berada di balik kawasan itu. Lihat Abdul Hālim Mahmūd, *Qaḍiyah al-Tasawwuf al-munqiz min al-Ḍallāl* (Cet. III; Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1119 M.), h. 159.

²⁹Yūsuf Qarḍawī, *op. cit.*, h. 41.

dan kenabian yang diberikan kepada hamba yang dipilih-Nya. Apabila ada ketetapan wahyu dari Allah swt., kewajiban akal adalah menerima sepenuhnya, bukan menentanginya. Al-Ghazālī menggunakan istilah akal surut dengan sendirinya dari kepastian agama. Dalam masalah keyakinan, akal harus mengatakan, kami iman dan kami percaya. Sedangkan di bidang amaliah (perbuatan ibadah) akal akan mengatakan kami dengar dan kami taat.

Menyurutkan akal setelah adanya ketetapan *nubuwwah* dan wahyu, bukan berarti mengabaikan peranan akal sama sekali. Karena bagaimanapun akal berfungsi untuk menafsirkan *naṣ* (teks wahyu), menyimpulkan hukum dari *naṣ* dan mengistinbatkan hukum dari dalil yang telah ada *naṣ* hukumnya. Akal mendudukan pokok-pokok aturan untuk pengambilan hukum, mewakili *naṣ-naṣ* yang mengandung takwil, apabila terjadi pertentangan antara *Zāhirnya naṣ* dengan hukum akal yang aksiomatik, menghilangkan pertentangan antara sebagian dalil dengan sebagian lainnya, dan masih banyak lagi hal lain yang menjadi gerak bidang akal.

Dengan demikian jelaslah bahwa, hanya dengan akallah wahyu itu bisa dipahami orang dengan pelbagai interpretasi yang berbeda-beda bahkan kadang-kadang saling bertentangan. Adanya perbedaan interpretasi inilah yang membuktikan bahwa kemampuan akal terbatas terhadap hal-hal yang bersifat gaib. Karena itu, al-Ghazālī menegaskan adanya kekuatan supra akal yang disebut *al-Nubuwwah* dan *kasyāf* yang bisa diperoleh oleh para sufi. Dalam bidang fikih dan uṣul fiqh, al-Ghazālī mengatakan bahwa keduanya menggabungkan dalil *naqli* dan *aqli*.

Said Hawwa mengatakan bahwa tasawuf merupakan penyempurna ilmu fiqh. Dikatakan demikian, misalnya dalam bidang fikih dibicarakan tentang ṭaharah, ṣalat dan sebagainya. Tetapi jarang membicarakan nilai rohaniyah yang menyertai khalwah dan ṣalat tersebut. Seperti khusyu bagaimana cara khusyu dan sebagainya.

Oleh sebab itu, tidak boleh tidak, tasawuf sebagai penyempurna fiqh, begitu pula fiqh tidak bisa menjauhi hakim tasawuf dan kaidah pengendali dari amal yang mengarah kepada Allah. Jika salah satu dari dua disiplin ilmu tersebut hilang, maka itu berarti separuh perkara tidak ada. Tasawuf dan fikih adalah dua disiplin ilmu yang saling menyempurnakan. Jika keduanya

saling bertentangan, itu berarti ada kesalahan. Maksudnya, seorang sufi berjalan tanpa fiqih, padahal fiqih merupakan hakim. Atau sebaliknya seorang ahli fiqih jauh dari amal nyata atau pelaksanaan ajaran fiqih.³⁰ Itu pertanda hatinya fasik. Namun demikian al-Ghazālī melihat bahwa ada hal tertentu yang haram dimasuki akal, yaitu mengetahui hukum secara terinci dari ibadat-ibadat syar'iyah. Al-Ghazālī melihat hukum-hukum ibadat ini, aturan dan kadarnya telah ditentukan oleh nabi, merupakan instrument rabbani yang tidak diketahui pengaruhnya dengan akal cendekiawan, tapi harus ditiru para Nabi yang mengetahui keistimewaannya melalui *nūr nubuwwat*, bukan dengan instrumen akal. Misalnya akal tidak dapat mengetahui mengapa sujud dalam Ṣalat jumlahnya dua kali lipat ruku', salat subuh rakaatnya separuh Ṣalat aṣar dan sebagainya. Hal ini merupakan keistimewaan yang tidak dapat diketahui kecuali dengan cahaya kenabian (*nūr nubuwwah*).

Selain dari bidang ini, akal dapat bergerak kemana-mana untuk mengambil istinbāt hukum dari naṣ-naṣ yang dapat dipahami secara berbeda-beda, atau mengambil hukum dari dalil-dalil yang tidak ada naṣnya seperti *qiyas* dan dalil lainnya yang merupakan alat ijtihad.

Orang yang membaca fiqih, usul fiqih, ilmu kalam, tasawuf karya al-Ghazālī akan melihat ia tidak melepaskan akal sedikit pun. Tetapi akal yang tahu akan batasnya dan tidak menghalangi dirinya untuk mendapat *nūr* yang lebih besar yaitu wahyu Ilahi, akal yang membenarkan secara pasti.³¹

Dengan demikian, al-Ghazālī konsikuen dengan akal, mempercayai fungsinya dalam agama sebagaimana meyakini fungsinya dalam agama sebagaimana meyakini fungsinya dalam masalah dunia. Ia menyeru menggabungkan antara ketetapan syar'at dengan produk akal, atau syar'at yang *manqūl* dengan kebenaran *ma'qul*, dengan mengakui bahwa masing-masing memiliki batas kekuasaan yang tidak boleh dilanggarnya.

³⁰Said Hawwan, *al-Tarbiyatun al-Ruhīyah*, diterjemahkan oleh Khairul Rafie dan Ibnu Ṭaha Āli dengan judul "Jalan Ruhani Bimbingan Tasawuf untuk para Aktivis Islam (Cet. VI; Bandung: Mizan, 1998), h. 73.

³¹Yūsuf Qarḍawi, *op. cit.*, h. 45.

2. Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan

Seperti telah diungkapkan terdahulu, bahwa sarana untuk mencapai kebahagiaan adalah ilmu pengetahuan dan amal ṣāleḥ. Sedangkan amal ṣāleḥ tidak akan terwujud tanpa adanya pengetahuan tentang tatacara beramal.

Untuk memperoleh ilmu pengetahuan, salah satu alatnya adalah akal. Akal menurut al-Ghazālī diciptakan Allah dalam keadaan sempurna dan mulia, sehingga dapat membawa manusia ke derajat yang tinggi. Berkat akal inilah, semua makhluk tunduk kepada manusia sekalipun fisiknya lebih kuat dari pada manusia.³²

Dengan akal kemuliaan ilmu dapat dibuktikan. Ibaratnya, ilmu adalah buah dari pohon atau cahaya dari matahari atau penglihatan dari mata. Jelasnya, akal adalah sumber ilmu pengetahuan serta asasnya. Sementara ilmu itu sendiri adalah substansi yang lebih mulia di banding amal perbuatan, sekalipun ibadah sendiri merupakan kewajiban, tetapi ibadah tanpa ilmu menjadi sia-sia.

Menurut al-Ghazālī kewajiban untuk lebih mendahulukan ilmu atas ibadah, adalah disebabkan oleh dua faktor: Pertama, untuk dapat melaksanakan ibadah dengan benar dan diterima. Kedua, bahwa ilmu yang bermanfaat akan membuahkannya *al-khasyyah* (takut) dan *al-haibah* kepada Allah swt. dalam hati manusia. Perasaan takut dan *al-haibah* akan membuahkannya ketaatan kepada-Nya, sekaligus menjadi penghalang dari perbuatan maksiat dengan pertolongan Allah swt.³³

Dalam kitab *Ma'ārij al-Quds*, al-Ghazālī mengatakan sebagaimana dikutip oleh Solihin bahwa akal adalah jiwa rasional memiliki dua daya, yaitu *al-āmilat* (praktis) dan daya *al-ālimat* (teoritis). Akal teoritis dan akal praktis bukanlah dua daya yang terpisah, melainkan dua sisi yang sama. Sisi yang menghadap ke bawah (badan) adalah akal praktis dan sisi yang menghadap ke atas (akal aktif) adalah akal teoritis.³⁴

³²Misalnya hewan yang paling besar tubuhnya pun yang paling menakutkan kebuasannya dan paling kuat cengkramannya, apabila melihat sosok seorang manusia, ia pasti merasa segan dan takut kepadanya. Lihat al-Ghazālī, *al-Ilmu*, *op. cit.*, h. 278.

³³Al-Ghazālī, *Rauḍah al-Ṭalībīn wa Umdah al-Ṣāliḥīn dan Minhaj al-‘Ārifīn*, diterjemahkan oleh Masyhur Abadi dan Hāsan Ibroni dengan judul “Mihrab Kaum ‘Ārifīn Apresiasi Sufistik untuk Para Salihin” (Cet. II; Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), h. 100.

³⁴Solihin, *Epistimologi Ilmu dalam Sudut Pandang al-Ghazālī* (Cet. I; Bandung:

Akal praktis berfungsi untuk kreatifitas dan akhlak manusia. Artinya terwujudnya tingkah laku yang baik bergantung pada kekuatan akal praktis dalam menguasai daya-daya jiwa tersebut. Sedangkan akal teoritis berfungsi untuk menyempurnakan substansinya yang bersifat inmateri dan abstrak.³⁵

Cara kerja akal-akal tersebut dalam menghasilkan ilmu yaitu; akal *hayulāni* semata-mata berupa potensi, hanya mampu menangkap sesuatu dari luar jika mendapat rangsangan. Kemudian akal *malakāt* melakukan abstraksi. Proses abstraksi itu menghasilkan pengertian. Hasil abstraksi (pengertian) itu kemudian disimpan oleh akal *fi'il* dan selanjutnya diteruskan pada akal *mustafād* menjadi ilmu. Akal *mustafād* ini, merupakan tingkatan akal yang tertinggi, dan hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu. Akal pada tingkat ini berbeda dengan tingkat sebelumnya dari segi aktivitas. Akal aktual (sebelumnya) aktif menciptakan pengetahuan baru dengan menggunakan pengetahuan yang ada pada tingkat sebelumnya. Sedangkan akal *mustafād* yang terlihat adalah kegiatan pasif, tetapi pengetahuan-pengetahuan yang ada di dalamnya telah diperoleh tanpa memerlukan kegiatan berfikir seperti pada akal *fi'il*, melainkan diperoleh dari akal aktif atau malaikat Jibril yang memberinya pengetahuan karena sudah didahului dengan usaha yang sungguh-sungguh.

Adapun dalam dunia tasawuf, selain akal sebagai alat untuk memperoleh ilmu, *qalb* juga sebagai salah satu alat yang berfungsi untuk memperoleh ilmu pengetahuan, di samping sebagai penunjukan esensi manusia. Perbedaannya, ilmu yang diperoleh dengan alat *qalb* lebih mendekati hakikat kebenaran melalui perolehan ilham, daripada ilmu yang diperoleh dari akal semata. (dalam arti rasio atau pikiran). Ilmu yang diperoleh dengan cara ilham disebut ilmu *ladunni* atau ilmu mukāsyafah,³⁶ memperolehnya tidak melalui proses belajar mengajar yang menggunakan alat dan sarana belajar, tetapi dengan menggunakan metode *zauq* atau *al-wujdān* (merasakan), tidak menggunakan

Pustaka Setia, 2001), h. 44. Lihat pula Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazālī* (Cet. III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 102.

³⁵Harun Nasution, *Filsafat Agama* (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 8-9.

³⁶Yang dimaksud ilmu mukāsyafah adalah ilmu tentang zat Allah Azzawajalla, yang menunjukkan tentang zat-Nya, tempat kembali bukti keesaan-Nya yang terdiri dari ilmu keimanan, keyakinan dan kema'rifatan. Itulah puncak seluruh pengetahuan dan kepada-Nyalah berakhir segala cita-cita (ambisi) para kaum arifin dan tidak ada lagi sesudahnya tempat bertumpunya segala teori. Lihat Sahabuddin, *Metode Mempelajari Ilmu Tasawuf Menurut Ulama Sufi* (Cet. II; Surabaya: Media Varia Ilmu, 1996), h. 51.

perantara yang menghubungkan antara jiwa dan pencipta. Ia seperti pancaran cahaya dan lampu kegaiban yang diarahkan pada qalbu yang jernih, kosong dan lembut.³⁷ Ilmu tersebut adalah puncak dari ilmu yang dituntut dan didambakan oleh para ulama sufi bahkan para orang-orang ārifin karena tidak ada lagi ilmu yang mengatasinya.

Jadi ilmu *ladunni* adalah semata-mata pemberian Allah kepada seseorang sebagai puncak pertemuan hakiki antara *rūḥul ihsān* dengan Allah swt. yang telah mencapai tingkat ma'rifah kepada-Nya. Inilah yang dimaksud dalam al-Qur'an sebagai orang yang telah diberi hikmah dan kebaikan yang banyak.

Apabila Allah telah menghendaki kebaikan bagi seorang hamba, niscaya diangkat hijab antara diri-Nya dan jiwanya, lalu muncullah pada jiwa itu rahasia-rahasia sebagian yang tersembunyi dan tercelak di dalamnya makna-makna yang tersembunyi itu, lalu jiwa mengungkapkannya sebagaimana yang Dia kehendaki kepada siapa saja di antara hamba-hambanya.³⁸ Dengan demikian jelaslah bahwa, hakikat hikmah adalah diperoleh dari ilmu *ladunni*. Selama manusia belum sampai pada tingkat ini, berarti ia belum menjadi seorang ahli hikmah (hākim), QS. al-Baqarah (2): 269.

Orang sufi menganggap diberi hikmah bila telah sampai pada tingkat ilmu *ladunni*, istilah al-Ghazālī telah sampai pada tingkat ma'rifah. al-Ghazālī mengakui bahwa itu diperoleh melalui pengalaman langsung, ekstase dan transformasi baṭīnī.³⁹

Apa syaratnya untuk sampai pada tingkat ilmu *ladunni* atau ilmu mukāsyafah? Dalam kitab Sirāju Ṭālibīn sebagaimana dikutip Sahabuddin mengatakan bahwa ada dua syarat yang diperlukan yaitu:

- a. Senantiasa orang itu berbuat dan beramal sesuai dengan sunnah Rasul.
- b. Jauh dari sifat kikir yang merendahkan dan meremehkan orang lain dan merasa dirinya paling utama dan paling utama sebagai rujukan.⁴⁰

³⁷Lihat Imām al-Ghazālī, *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dengan judul "Risalah-risalah al-Ghazālī" (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 114.

³⁸*Ibid.*, h. 116

³⁹J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, diterjemahkan oleh Lukman Hakim dengan judul "Mazhab-mazhab Sufi" (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1999), h. 3.

⁴⁰Lihat Sahabuddin, *op. cit.*, h. 56.

Selanjutnya al-Ghazālī dalam kitab *Risālah al-Ladunnīyah* sebagaimana dikutip Solihin mengatakan bahwa metode untuk memperoleh ilmu *ladunni* (*mukāsyafah*) ada enam sebagai berikut:

Pertama; melalui pencarian seluruh ilmu dan pengambilan bagian yang paling sempurna. Ilmu sempurna yang dimaksud adalah ilmu hakikat, sedang ilmu hakikat merupakan salah satu bentuk dari ilmu *ladunni*.

Kedua; melalui *riyāḍah* (latihan kejiwaan) dan *murāqabah* (mendekatkan diri kepada Tuhan). Namun *riyāḍah* dan *murāqabah* harus dilakukan secara benar dan sungguh-sungguh.

Ketiga; melalui tafakkur.⁴¹ Maksudnya adalah berpikir tentang realitas alam, baik yang tampak dalam diri manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, alam dan segala makhluk ciptaan-Nya. Dengan kata lain, apabila jiwa itu belajar dan mengolah ilmu, kemudian memikirkan (tafakkur) atau menganalisa data-data keilmuan yang didapatnya sesuai dengan syarat-syarat tafakkur tertentu, baginya akan dibukakan ilmu kegaiban.

Keempat; metode ilham. Maksudnya manusia dapat memperoleh ilmu *ladunni* melalui pendekatan kepada Tuhan, sehingga Tuhan menurunkan ilham kepadanya, berdasarkan kadar kejernihan, kekuatan dan kesiapan penerimaannya.

Kelima; *tazkiyah al-nafs*, yaitu proses penyucian jiwa manusia melalui tahapan *takhalli dan tahalli* (pengosongan jiwa dari akhlak tercela dan pengisian dengan akhlak terpuji).⁴²

Dalam kondisi demikian, berarti jiwa sudah bersih, sudah dapat menangkap hakikat dari Tuhan (ilmu *ladunni*). Al-Ghazālī mengasumsikan bahwa jiwa manusia ibarat cermin, sedangkan ilmu ibarat gambar-gambar dari obyek material. Adapun kegiatan mengetahui ibarat cermin yang menangkap gambar-gambar tersebut. Banyaknya gambar yang tertangkap dan jelasnya tangkapan tergantung pada kadar kebersihan cemin.

Dengan demikian, kesucian jiwa merupakan syarat mutlak bagi masuknya hakikat-hakikat atau ilmu *ladunni* ke dalam jiwa. Jiwa yang

⁴¹Tafakkur dibedakan dengan taallum. Taallum berasal dari aspek lahir manusia, sedangkan tafakkur berasal dari aspek ba'in (jiwa manusia). Lihat Solihin, *op. cit.*, h. 90.

⁴²*Ibid.*, h. 88-92.

suci akan mudah menerima ilmu *ladunni* dari Tuhan, sedangkan jiwa yang kotor justru menghalangi ilmu *ladunni*.

Keenam; zikir. Maksudnya adalah mengingat atau membasahi lidah dengan ucapan-ucapan pujian kepada Allah. Zikir ini merupakan metode paling utama untuk memperoleh ilmu *ladunni*.

Dalam pada itu, al-Ghazālī melihat bahwa zikir memiliki tiga kerja spiritual yaitu: zikir lahir dengan gerakan lidah, zikir *sir* yang memiliki kedudukan paling tinggi di antara berbagai kebutuhan ibadah dan sedekah, dan zikir *qalb* yakni ketidakbutuhan terhadap alam dan kesibukan dengan kekasih (Allah).

Tampaknya syarat-syarat yang telah dikemukakan di atas, tidak bisa dilepaskan sama sekali dari peran akal. Meskipun keterlibatan akal secara langsung tidak terlihat, tetapi persiapan untuk mendapatkan ilmu *mukāsyafah* tersebut tetap berhubungan dengan akal.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa keberhasilan seseorang dalam mencapai ilmu *ladunni* (*mukasyāfah*) tetap tidak bisa dilepaskan dari usaha untuk mendapatkannya, yakni harus beramal dengan penuh kesungguhan dalam mencari pemberian (*kasyf*) itu, sehingga apa yang dicarinya benar-benar didapat. Karenanya, *kasyf* itu hanyalah ditujukan pada orang-orang tertentu yang telah memenuhi syarat untuk memperolehnya. Al-Ghazālī telah memperoleh ilmu tersebut, karena telah melalui syarat-syarat yang cukup berat. Pengalaman inilah yang menyebabkan al-Ghazālī menempatkan al-*zauq* di atas akal.

Tampaknya, al-*zauq* adalah daya tangkap yang sekaligus merasakan kehadiran yang ditangkap. Al-Ghazālī berpendapat bahwa setelah mampu menangkap ilmu aksiomatis, jiwa manusia mempunyai dua cara memperoleh ilmu, yaitu dengan cara berpikir yang disebutnya dengan al-*qiyas* dan cara merasakannya yang disebut al-*wujūdān*. Cara yang pertama menggunakan al-*Mukhayyilāt* yang bertempat di otak, sedangkan yang kedua menggunakan daya pendorong (al-*irādat*) yang berpusat di jantung. Otak berhubungan dengan akal sedangkan *qalb* berhubungan dengan al-*zauq*.⁴³

⁴³Muhammad Yasin Nasution, *op. cit.*, h. 119.

Al-Ghazālī memandang bahwa kedudukan *al-zauq* lebih tinggi daripada pancaindra dan akal. Akal dibatasi pada kegiatan argumentasi dan abstraksi. Sedangkan *al-zauq* menerima ilham dari Tuhan.

Sehubungan dengan itu, al-Ghazālī mengatakan bahwa, hati manusia merupakan tempat ilmu pengetahuan, mempunyai dua jendela yang dipergunakan untuk menyampaikan ilmu pengetahuan ke dalamnya dari sumber yang sama. Pertama, jendela indra yang bisa menangkap wujud di alam empirik (nyata) dan meneruskannya ke hati melalui penalaran akal. Kedua jendela *baṣīrah* yang dalam keadaan terbuka hijab (*al-kasyāf*) bisa menangkap apa yang tertera di *Lawh al-Mahfūz*. Jendela pertama dipergunakan oleh para ulama yang memperoleh pengetahuan dengan proses penginderaan dan penalaran, sedangkan yang kedua diperoleh penggunaannya oleh orang-orang tertentu seperti Nabi dan wali sebagai anugrah dari Allah. Nabi menerima melalui malaikat dapat dilihat dengan mata kepala, sedangkan wali menerimanya sebagai ilham yang tidak disadari dari mana datangnya.⁴⁴

Jadi jelaslah bahwa peran akal pada dasarnya merupakan syarat bagi manusia untuk memproses dan mengembangkan ilmu, sebagaimana hidup yang menjadi syarat bagi adanya gerak dan perasaan. Alat adalah alat berpikir untuk menghasilkan ilmu sehingga dalam proses berpikirnya kadang-kadang dibantu oleh ilham, karena indra berkaitan dengan daya keanekaragaman fenomena akal yang juga berpengaruh pada tujuan penggunaan akal.

3. Sebagai Alat untuk Melawan Hawa Nafsu

Satu sifat yang membedakan antara manusia dan hewan adalah akal. Karena akal hanya dimiliki manusia. Tuhan menciptakan daya kekuatan yang disebut akal, dengan menempatkannya di dalam jiwa rasional.

Akal atau kekuatan rasional yang merupakan salah satu dari kekuatan fundamental manusia, merupakan alat untuk melawan hawa nafsu. Hawa nafsu adalah sebuah term yang sinonim dengan syahwat; sifatnya, cenderung mengajak manusia untuk menyimpang dari petunjuk Tuhan.

⁴⁴Lihat al-Ghazālī, *Ihyā* Jilid VIII, *op. cit.*, h. 32-35.

William C. Chittick mengatakan bahwa, dalam diri manusia terdapat dua macam syahwat. Pertama, bersifat aksidental, merupakan syahwat yang tidak boleh diikuti, karena ia selalu mengajak kepada kesalahan. Kedua, bersifat inheren, dalam hal ini selalu mendorong manusia untuk mengikutinya, karena di dalamnya terdapat kemaslahatan akan keberadaannya.⁴⁵

Pengertian pertama di atas, disebut pula hawa nafsu, selalu mendorong manusia menyimpang dari kebenaran. Dengan kata lain, disebut nafsu, karena jalannya selalu bertentangan dengan syar'at. Hal ini sesuai dengan firman Allah QS. *Ṣad* (38): 26

فَأَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

“Maka berikanlah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkanmu dari jalan Allah.”⁴⁶

Makna ayat di atas, janganlah kamu mengikuti keinginanmu, tetapi ikuti apa yang Allah kehendaki. Kemudian ayat selanjutnya: ia akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Maksudnya, nafsu itu akan menyesatkan, membingungkan dan menjadikan manusia buta dalam menempuh jalan yang telah dibentangkan Allah di atas syar'at agar berjalan di atasnya. Jadi di sini, nafsu manusia adalah keinginannya.

Oleh karena itu, Allah menunjukkan adanya kekuatan yang disebut akal dengan menempatkannya di dalam jiwa rasional, untuk mengimbangi kekuatan syahwat ketika ia mengendalikan jiwa dengan membawanya menyimpang dari apa yang telah ditunjukkan oleh pemberi hukum.⁴⁷ Andai kata tidak ada akal, pastilah syahwat yang menguasai kehidupan manusia.

Dengan akal (kekuatan rasional) yang dimiliki manusia itu, ia mampu menolak segala sesuatu kecuali hal-hal yang bermanfaat. Sebab fungsi

⁴⁵William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Al-Araby* diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam dkk. Dengan judul “Hermeneutika Al-Qur'an Ibn al-Araby” (Cet. I; Yogyakarta: t.p., 2001), h. 72-73.

⁴⁶Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1985), h.

⁴⁷William C. Chittick, *loc. cit.*

akal tidak mengizinkan pemilik akal untuk berbuat yang tidak semestinya. Itulah sebabnya, mengapa ia disebut akal yang berasal dari tali pengendali.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dipahami bahwa, esensi akal manusia adalah suatu potensi berpikir yang diberikan Allah khusus kepada manusia untuk memahami al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini sesuai dengan akal dalam pengertian manusia.

Selanjutnya, al-Ghazālī lebih gamblang mengatakan bahwa, akal yang tidak diragukan keberadaannya adalah akal dalam pengertian pertama yakni akal adalah suatu garizah (insting) yang ada pada manusia dan merupakan potensi manusia untuk bisa mengetahui macam-macam ilmu nazarī. Insting inilah yang membedakan manusia dari hewan.⁴⁸ Relasi akal ini dengan pengetahuan, seperti matahari dengan sinarnya, penglihatan dengan indra mata, sehingga inilah yang betul-betul merupakan sumber bagi pengetahuan. Adapun ketiga pengertian lainnya, digunakan karena merupakan buah dari akal dalam pengertian pertama.

Dengan demikian, jelaslah bahwa akal (sesuai dengan pengertian pertama) adalah anugerah Tuhan dan potensi yang hidup dalam diri manusia. Potensi tersebut tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan usia manusia dalam kapasitas masing-masing. Dalam perkembangan ini, akal menghasilkan pelbagai pengetahuan, yang pada akhirnya mampu mengendalikan manusia dari tindakan yang merugikan. Sedangkan akal dalam pengertian kedua (pengetahuan *darūrī*), al-Ghazālī meyakini, karena dijadikan tolok ukur dalam menilai kredibilitas sumber yang digunakan⁴⁹, dalam teologinya. Al-Ghazālī juga menyebutnya sebagai *nūr* cahaya yang dipancarkan Allah ke dalam diri manusia untuk mengetahui bermacam-macam hal. Pengetahuan *darūrī* terwujud karena pengetahuan itu berasal dari pengetahuan sensual yang bersifat internal (baṭīn) atau, pengetahuan eksperimental, dan pengetahuan karena berita mutawatir.

⁴⁸Al-Ghazālī, *Ihyā*, Jilid I, *op. cit.*, h. 101.

⁴⁹Sumber yang digunakan dalam teologinya yaitu: 1. *Al-samā'* yang mempunyai beberapa arti, yaitu: mendengar, alat pendengar dan objek pendengar. Dalam terminology yang digunakan al-Ghazālī kata ini berarti wahyu yang diterima Nabi Muhammad dari Allah, baik berupa Alquran maupun hadis. Dalam Alquran kata *al-wahyu* memang bisa berarti suatu yang diperdengarkan Tuhan kepada hamba yang dikehendaki-Nya. Sehingga *al-wahyu* bersinonim dengan *al-samā'*. Lihat Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 123-124.

Meskipun pemikiran *ḍarūrī* tidak dapat menjelaskan hakikat sesuatu, tetapi merupakan dasar bagi segala pengetahuan terhadap sesuatu yang diketahui. Dengan menerima kembali pemikiran *ḍarūrī*, setelah al-Ghazālī meragukannya sebagai kriteria kebenaran bersama indra, ia menjadi lebih percaya kepada akal. Namun perlu dipertegas, bahwa akal yang dipegangnya adalah akal *ḍarūrī*, bukan akal muhtasab (perolehan).

Sebagai seorang pemikir, al-Ghazālī mempergunakan pemikiran *ḍarūrī* menjadi tolok ukur kebenaran sesuatu, dan menurutnya, tolok ukur ini dapat diterima oleh semua orang, karena Tuhan memberikannya sama rata kepada semua manusia berakal.⁵⁰

Dengan demikian, al-Ghazālī mengharapkan hasil pemikirannya akan bisa pula diterima secara universal, asal mereka mempergunakan pemikiran *ḍarūrī* sebagai instrumennya.

Singkatnya, esensi akal menurut al-Ghazālī adalah apa yang dimaksudkan dengan *‘ain al-yaqīn* dan *nūr al-imān*, yaitu sifat baṭīnīh yang membedakan manusia dari hewan, sehingga manusia itu dapat mengetahui hakikat segala sesuatu dengan sifat baṭīnīah tersebut.⁵¹

Begitu pentingnya proses pengelolaan ilmu oleh akal, hingga al-Ghazālī mengakui bahwa *jauhar* (esensi) manusia, bukan *arad* (sifat), tetapi akal. Ia menyebut bahwa akal lebih berhak menyandang sebutan cahaya dari pada mata. Itulah sebabnya, al-Ghazālī kembali mempercayai akal sebagai kekuatan dan pengaman keyakinan setelah ia sembuh dari krisis kesangsian selama dua bulan.⁵² Bagi al-Ghazālī, akal pada hakikatnya dapat mengenal inti kemanusiaan pada dirinya sendiri kemudian mengenal orang lain. Di sini ia memahami akal sebagai kesiapan fitri dari jiwa manusia untuk memproses ilmu. Kendati demikian ia membatasi akal dari sudut daya kerja dan obyeknya.

B. Aktifitas Akal Menurut Al-Ghazālī

Aktifitas akal menurut pandangan al-Ghazālī dapat dijelaskan dalam realitas empiris dan trasendental sebagaimana berikut ini:

⁵⁰Al-Ghazālī, *Ihyā*, jilid I, *op. cit.*, h. 105.

⁵¹*Ibid.*

⁵²Al-Ghazālī, *al-Munqiz*, *op. cit.*, h. 12-13.

1. Akal dalam Realitas Empiris

Pada pembahasan ini, akan dikemukakan keberadaan akal dalam realitas empiris secara epistemologi ada dua instrumen yang bertalian erat dengan pengetahuan sufistik, yaitu akal dan intuisi. Akal berdasar pada prinsip filosofis al-Ghazālī yakni, fitrah *instingtif* dan cahaya orisinal yang menjadi sarana manusia dalam memahami realitas,⁵³ sementara intuisi al-Ghazālī menyebut *wujdān* (rasa baṭīn).⁵⁴

Akal sebagai sarana memperoleh pengetahuan, melalui kesadaran akan sebab-sebab dan musabbab (akibat) suatu keputusan yang tidak terbatas pada kepekaan indra tertentu dan tidak hanya tertuju pada objek tertentu pula,⁵⁵ dengan menekankan pada sistematika dan kekuatan metodis. Jadi dapat dipahami bahwa, cara kerja akal dalam dunia empiris berorientasi pada sistematika dan metodologis. Kelihatannya akal dan intuisi mempunyai hubungan. Untuk membuktikan bila dilihat dalam otak manusia, yakni belahan otak sebelah kanan, memiliki kecenderungan dan kepekaan rasa, aktifitas spontan dan *feeling* yang merupakan sumber intuisi. Adapun belahan otak sebelah kiri, memiliki kecenderungan dan kepekaan logis, matematis, dan kegiatan spesial sebagai rasio atau akal.⁵⁶ Jadi dari segi asal usulnya (akal dan intuisi) mempunyai hubungan interaktif.

Selanjutnya, al-Ghazālī menggambarkan ada empat tingkatan wujud yang dapat ditangkap manusia yaitu: *Pertama*, wujud metafisika yaitu terangkum dalam *al-Lawh al-Mahfūz*, wujud ini lebih dahulu ada, sebelum wujud kongkret lahir. *Kedua*, wujud hakiki (wujud dalam dunia kongkrit/alam *syahadah*). *Ketiga*, wujud hayālī (imajinatif) yang ada dalam hayalan. *Keempat*, wujud ‘*aqli*, yaitu wujud yang berada dalam hati.⁵⁷

Wujud pertama adalah realitas-realitas abstrak yang bersifat idea dalam *al-lawh al-Mahfūz* dan merupakan model bagi alam kongkret. Sedang

⁵³Al-Ghazālī, *Ihyā al-Ghazālī*, Jilid I, *op. cit.*, h. 101.

⁵⁴Al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār* dalam *Majmū’ah Rasāil* (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1414 H./1994 M.), h. 37.

⁵⁵Anton Bakker dan Ahmad Haris Subair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Komisar, 1990), h. 25.

⁵⁶Lihat Amin Syukur, Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazālī* (Cet. I; Semarang: Lembkota, 2002), h. 82-83.

⁵⁷Al-Ghazālī, *Kimyā’ al-Sa’ādah ‘Ajāib al-Qalb*, diterjemahkan oleh Muṣṭafa Bisri, dengan judul “Manajemen Hati” (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), h. 154.

wujud kedua adalah realitas-realitas objektif dan kongkret dari hakikat wujud pertama, sehingga alam objektif ibarat copy dari wujud pertama. Adapun wujud ketiga adalah gambar-gambar realitas objektif dan empirik yang bisa diindra dan selanjutnya akan dipersepsi oleh imajinasi (hayal) di otak. Sedangkan wujud keempat adalah kesan-kesan dari gambar-gambar realitas objektif dan empirik yang dapat ditangkap oleh rasio/akal.

Wujud kedua, ketiga, keempat di atas, menjadi objek kerja akal, dan dalam menangkap pengetahuan berdasarkan wujud tersebut, dilakukan melalui pemahaman yang sistematis dan metodis. Kedua metode inilah merupakan ciri khas pemikiran rasional dalam dunia empiris.

Kemudian al-Ghazālī menjelaskan bahwa, pengetahuan yang diperoleh melalui pemahaman (olah pikir) yang juga disebut *al-qiyas* adalah menggunakan sarana *mufakkirah* yang bertempat di otak. Otak inilah yang berhubungan dengan akal, jangkauannya hanya terbatas pada objek-objek rasional (*ma'qulāt*). Sedangkan wujud yang terangkum dalam alam metafisik (*al-lawh al-Mahfūz*) hanya bisa ditangkap melalui pintu baṭīn. bila tabir antara dia dan *al-lawh al-Mahfūz* telah tersingkap, maka ia akan mengetahui seluruh objek yang ada di dalamnya, lalu memancarkan ilmu kepadanya dari *al-lawh al-Mahfūz* tersebut.⁵⁸ Pada saat itu ia tidak lagi membutuhkan ilmu dari indra.

Sehubungan dengan itu, seperti telah dikemukakan bahwa, hati sebagai tempat ilmu pengetahuan mempunyai dua pintu. Pintu pertama yang mengarah ke alam malaikat, yaitu *al-lawh al-Mahfūz* dan alam *malaikāt*. Sedang pintu kedua yang mengarah ke pancaindra, yang berhubungan dengan alam *muluk* dan alam nyata,⁵⁹ lalu meneruskannya ke hati melalui penalaran akal.

Berdasarkan keterangan di atas, dapatlah dipahami bahwa yang berhubungan dengan alam empirik atau alam nyata adalah melalui pintu

⁵⁸*Al-lawh al-Mahfūz*, adalah semacam desain Allah dalam mencipta dan mengatur segala sesuatu, sehingga berisi hakikat segala sesuatu. Desain yang tertera di *al-lawh al-mahfūz* yang termasuk dalam alam malakat, satu demi satu terwujud dalam alam nyata (alam *al-mulk*) sesuai atau yang terdapat dalam desainnya. Wujud yang ada dalam alam nyata ini tertangkap oleh indra manusia, maka terwujudlah dalam khayal (imajinasi), yang diterima akal sebagai suatu pengetahuan terhadap sesuatu. Lihat Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 129.

⁵⁹Al-Ghazālī, *Ajāib al-Qalb*, *op. cit.*, h. 155-156.

kedua. Oleh karena itu, fungsi akal dalam menangkap kebenaran, hanya sepotong-sepotong, tidak utuh, karena memang akal maupun indra merupakan instrumen yang dipersiapkan untuk menghadapi objek-objek materi semata serta hubungan-hubungan kuantitatif.

Namun demikian, hasil pengetahuan rasional lebih dapat diukur kebenarannya dengan kualifikasi logis dan rasional. Seperti halnya pengetahuan empirik (indrawi) dapat diukur kebenarannya dengan kualifikasi eksak dan kuantitatif. Sedangkan kebenaran pengetahuan intuitif (tangkapan baṭin) sulit diukur sebagaimana kebenaran pengetahuan akal dan empirik.

Selain itu, aktifitas akal dalam dunia empiris, banyak berhubungan dengan urusan keduniawian, yang perlu diketahui manusia, seperti ilmu-ilmu yang berhubungan dengan profesi manusia. Dalam hal ini, al-Ghazālī menganggap ilmu-ilmu tersebut termasuk fardu kifayah. Artinya, ilmu-ilmu tersebut dibutuhkan demi tegaknya urusan keduniawian, seperti ilmu kedokteran, dibutuhkan untuk kelangsungan hidup, ilmu Aritmatika dibutuhkan untuk urusan muamalah, pembagian wasiat, harta warisan dan lain-lain. Jika di antara penduduk tidak seorang pun yang mempelajari ilmu-ilmu tersebut, maka seluruh penduduk negeri itu berdosa, tetapi jika ada seseorang di antara mereka mempelajarinya, maka cukup dan kewajiban tidak lagi menjadi beban lainnya.⁶⁰

Apakah ilmu-ilmu tersebut di atas, sama sekali tidak mempunyai hubungan dengan ilmu-ilmu syarīʿat (ukhrawi). Jawabnya, kedua ilmu-ilmu tersebut termasuk bagian dari ilmu *ʿaqli*.⁶¹ Hanya saja kadang-kadang orang mempertentangkan atau menafikkan, karena seseorang yang ahli dalam perkara keduniaan, tidak menguasai perkara-perkara akhirat. Sebab biasanya, akal tidak memadai untuk menguasai keduanya sekaligus, sehingga masing-masing menjadi penghalang bagi kesempurnaan penguasaan yang lain. Oleh karena itu, keduanya saling membutuhkan.

Meskipun pengetahuan intuisi sulit diukur dalam dunia empiris, tetapi kebenarannya, diyakini oleh yang mengalami. Dengan demikian, keduanya mempunyai hubungan interaktif.

⁶⁰Al-Ghazālī, *Ihyā*, jilid I, *op. cit.*, h. 14.

⁶¹Al-Ghazālī, *Ajāib al-Qalb*, *op. cit.*, h. 143.

Lebih lanjut, David Truebood ingin membuktikan adanya hubungan antara keduanya dengan mengatakan bahwa, kebenaran pengetahuan intuitif dapat diterima melalui tiga syarat, yaitu: *Pertama*, moralitas subjek. Maksudnya pengetahuan intuitif dapat dikategorikan pada pengetahuan ilmiah yang lebih tinggi, maka sandaran yang lebih kuat adalah moralitas penerima pengetahuan itu, sebab tidak semua orang dapat mengikuti penyelidikannya secara kritis; *Kedua*, akal sehat, artinya untuk menilai kevalidan pengetahuan intuitif pada seseorang, maka dapat ditinjau dari sudut penalaran akal sehat, adalah fakta-fakta pengetahuan itu dapat dinalar (*reasonable*) atau tidak. Sebab akhirnya harus kembali pada akal, sebab akal merupakan hakim terakhir; *Ketiga*, keahlian subjek secara tepat mengingat pengetahuan intuitif bukan merupakan pengetahuan pada umumnya, maka untuk menilai kebenarannya harus melihat pada subjek penerimanya. Apakah ia memiliki keahlian dan berkompeten pada disiplin pengetahuan itu atau tidak. Lebih lanjut Truebood mengatakan bahwa intuisi yang baik adalah intuisi orang yang sudah lama berpengalaman dan berkecimpung dalam bidang tertentu.⁶²

Apa yang dikatakan oleh Truebood di atas, nampaknya pengetahuan hasil intuisi sangat tergantung pada kapasitas keilmuan yang dimiliki oleh orang yang bersangkutan. Seperti pribadi al-Ghazālī, ia memperoleh pengetahuan intuitif setelah merengguk hampir semua khazanah intelektual pada masanya. Dengan cara ini intuisi sufi dapat disebarluaskan dan dipertanggungjawabkan berdasarkan akal pikiran yang sehat sebagaimana seharusnya.

Jadi jelaslah bahwa antara intuisi dan akal mempunyai hubungan yang erat. Demikian pula Bergson mengatakan bahwa dalam diri manusia terdapat intuisi yang bersifat infra intelektual dan supra intelektual. Untuk yang pertama (infra intelektual) adalah intuisi yang menyertai pikiran dan masuk pikiran manusia melalui indra, sedangkan yang kedua (supra intelektual) adalah intuisi yang tumbuh pada diri manusia tanpa didahului keterangan logis dan tidak tergantung pada pengamatan indra.

Selain Bergson dan Truebood di atas, (pakar psikologi) Javad Nurbakh berkomentar mengenai hal itu, bahwa dalam terminologi psikologi sufi, ada

⁶²*Ibid.*

dua istilah akal yang sering dipakai yaitu, akal kulli (akal universal) dan akal *juz'ī* (*particular*). Akal *particular* diperoleh dari pengalaman sehari-hari dari kehidupan material. Akal *particular* berfungsi sebagai alat untuk mengontrol dan menaklukkan nafsu *al-amārah* sehingga ia menjadi liar dan terkendali. Akal *particular* inilah yang tidak dapat digunakan untuk mencapai kebenaran, hanya karena selalu berkait dengan universalitas yang hanya bisa diperoleh secara intuitif melalui akal kulli.

Selanjutnya William Chittich juga mengemukakan hal yang sama yaitu, akal memiliki kemampuan yang melekat secara inheren, yaitu kemampuan intuitif dan kemampuan reflektif.⁶³ Pengetahuan intuitif adalah pengetahuan yang tidak memerlukan sesuatu di luar dirinya, atau melalui berbagai alat seperti pancaindra, sedangkan refleksi adalah salah satu dari enam instrumen yang dimiliki oleh kekuatan rasional dalam memperoleh ilmu, cuma yang lainnya adalah pancaindra. Maksudnya ilmu yang diperoleh melalui refleksi, alat yang digunakan adalah akal, sedangkan intuisi tidak memerlukan akal seperti akal atau pancaindra. Karenanya, ilmu yang diperoleh berdasarkan akal atau pemikiran rasional, sudah ditentukan benar atau salah berdasarkan alat ukur yang digunakan seperti logika.

Jadi, dapat dipahami bahwa fungsi utama refleksi adalah untuk mengantarkan manusia pada pemahaman bahwa dia tidak mampu mencapai pengetahuan tentang Tuhan, jika hanya bertumpu pada kekuatannya sendiri. Melalui refleksi, manusia melihat bahwa akal terbatas dan ia hanya mengetahui segala sesuatu yang berada dalam jangkauannya, sementara esensi Tuhan berada di seberang pembatasan dan definisi. Hanya pengetahuan tentang Tuhan dapat diperoleh melalui refleksi dan dapat dilakukan oleh akal, tetapi tidak dapat menjangkau Tuhan. Melalui refleksi pula, akal dapat menangkap ke-Mahabesaran Tuhan. Namun, untuk sampai pada suatu pengetahuan yang positif dan bersifat afirmatif tentang Tuhan, berbagai pernyataan tentang Tuhan, meskipun sesungguhnya bukan pengetahuan tentang Tuhan itu sendiri, melainkan harus kembali kepada wahyu.⁶⁴

⁶³Refleksi adalah kekuatan pikiran atau kognisi. Maksudnya kemampuan jiwa untuk menyimpulkan data-data yang disampaikan oleh daya persepsi atau imajinasi supaya dapat memperoleh kesimpulan yang bersifat rasional. Lihat Williams Chittich, *op. cit.*, h. 70-71.

⁶⁴*Ibid.*, h. 80.

Bila ditelusuri pernyataan di atas, nyatalah bahwa akal dalam pengertian *juz'i* (*particular*) dan akal atas bantuan refleksi, keduanya tidak akan mampu mengantarkan kepada kebenaran melainkan harus naik ke tangga berikutnya yaitu, perolehan ilmu melalui *baṭin*. Itulah yang dimaksud Imām al-Ghazālī bahwa akal mempunyai batas kemampuan dalam mencari dan memahami kebenaran. Seharusnya diserahkan kepada *baṭin* untuk melanjutkan usaha akal.

Akal baginya merupakan suatu jembatan dalam mencapai kebenaran yang sejati. Ketika kemampuannya mencapai titik optimum, tugas berpikir diteruskan oleh batin.⁶⁵ Keduanya (akal dan *baṭin*) adalah dua substansi yang terpenting bagi manusia untuk memahami, menemukan dan mencapai kebenaran.

Akal dipergunakan sesuai dengan keterbatasannya sendiri, selanjutnya sesuai dengan potensi kemampuan *baṭinnya*, ia berusaha membongkar ketertarikan akal terhadap benda-benda fisik. Potensi *baṭiniah* di atas, merupakan daya pembebas manusia terhadap ketertarikannya atas benda-benda yang menghasilkan keraguan dan ketidakpastian. Akhirnya al-Ghazālī menyadari bahwa akal manusia tidak akan mampu secara sendiri mengungkapkan rahasia alam dan menemukan kebenaran yang sejati. Akal hanya berguna untuk meneliti tradisi, hukum-hukum logis, kausal dan yang rasional.⁶⁶ Hanya ilmu tasawuf (*baṭin*) yang mampu mengantarkan manusia memperoleh pengetahuan yang benar. Sedangkan kebenaran adalah sesuatu yang identik dengan kebahagiaan. Dengan demikian, manusia terbebas dari penjara dan jebakan materi.

2. Akal dalam Realitas Transendental

Setelah dikemukakan pendapat al-Ghazālī mengenai pengertian dan esensi akal budi serta keberadaannya dalam dunia empiris, maka kini akan dibuktikan apakah pendapat tersebut seiring dengan dunia transendental atau di balik alam empirik. Dalam hal ini yang dimaksud adalah ketika telah menjadi seorang sufi.

⁶⁵Lihat, Abdul Munir Mulkan, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan (Sebuah Esai Pemikiran al-Ghazālī)*, Cet. I; (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 106.

⁶⁶*Ibid*, h. 106.

Menurut al-Ghazālī, di samping ilmu yang diperoleh melalui belajar dan pengkajian, terdapat ilmu lain yang diperoleh secara langsung tanpa mempelajarinya atau mengkajinya. Ilmu langsung ini dikaruniakan kepada para Nabi dan wali. Ilmu ini terpancar dalam qalbu mereka, yang disebut wahyu dan ilham. Sedangkan jalan yang mengantar kepada ilmu tersebut adalah jalan sufi.

Perbedaannya dengan jalan yang dilakukan oleh para ilmuwan dan filosof adalah mencari dan mengukir ilmu pengetahuan lalu menemukannya ke dalam hati, sedang para wali, ahli sufi bekerja hanya dalam bidang pembersihan, penyucian dan penjernihan hati sehingga cahaya kebenaran mengkilap di dalamnya semaksimal mungkin lalu keluarlah ilmu daripadanya.

Mengenai cara para sufi mendeskripsikan pengalaman baṭīnnya, al-Ghazālī banyak menyinggung dalam karya-karyanya (*Ihyā al-Ulūm al-Dīn*), baik dari segi pencapaian, metode, objek, dan tujuannya, perbandingan dengan pengetahuan teoretis rasional.

Pengetahuan intuitif atau *zauq* atau ilham al-Ghazālī menyebutnya dengan cahaya kenabian (*al-Nubuwwah*).⁶⁷ Ibnu Arabi menyebutnya dengan Ma'rifah, Suhrwardi menamakan hikmah isyraqiyah, diperoleh melalui pengamatan langsung tidak melalui objek lahir melainkan mengenai kebenaran dan hakikat barang sesuatu. Para sufi menyebut pengetahuan ini sebagai rasa yang mendalam (*zauq*) yang bertalian dengan qalbu dengan persepsi baṭīn. Sarana memperolehnya melalui qalbu bukan indra atau akal. *Qalb* menurutnya bukan bagian tubuh yang terletak pada bagian kiri dada manusia melainkan percikan rohaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia serta menjadi sarana perintah, celah, hukuman dan tuntunan dari Tuhan.⁶⁸

Dengan demikian, pengetahuan intuitif adalah sejenis pengetahuan yang dikaruniakan Tuhan kepada seseorang dan dipatrikan dalam qalbunya sehingga tersingkap olehnya sebahagian rahasia dan tampak olehnya

⁶⁷Al-Ghazālī, H. Rus'an, *Mutiara Ihyā Ulūm al-Dīn* Cet. III; (Semarang, Wicaksana, 1984), h. 63.

⁶⁸Lihat Amin Syukur Masyhuddin, *Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazālī* Cet. I; (Semarang: Lembkota, 2002), h. 77.

sebagian realitas. Mengenai cara kerja qalbu yang menjadi sarana *ma'rifah* al-Ghazālī mengilustrasikan dengan mengemukakan dua contoh: Pertama, jika seseorang menggali sebuah kolam, maka ada dua kemungkinan cara untuk mendapatkan air dalam kolam tersebut. Yaitu mengisi air ke dalamnya dengan cara mengalirkan sungai-sungai ke sana, atau menggali dasar kolam sampai muncul mata air, sehingga akan memancar dari dasar kolam tersebut. Dengan cara kedua ini, akan diperoleh air yang lebih bersih, murni dan permanen. Bahkan jumlah yang lebih banyak.

Maka *qalb* (hati) itu ibarat kolam. Ilmu ibarat air, pancaindra ibarat sungainya. Adakalanya ilmu dapat dimasukkan ke dalam hati dengan perantara sungai indra, dan dengan *I'tibat* objek yang di indra, sehingga penuhlah isi hati dengan ilmu. Ada kalanya sungai itu dapat dibendung dengan: khalwat, *uzlah*, menundukkan pandangan; sementara relung *qalb* digali dengan menyucikan dan menghilangkan berbagai macam penghalangnya, niscaya memancarlah mata air ilmu itu dari dalamnya.⁶⁹ Perlu dijelaskan bahwa, memancarnya ilmu dari dalam merupakan suatu keajaiban rohani hati, disebabkan terbukanya hijab antara dirinya dengan *al-Lawh al-Mahfūz*.

Kedua: seorang ahli teknik yang mampu menggambar gedung di atas kertas putih, lalu mewujudkannya sesuai dengan bentuk gambar tersebut, maka demikian pula pencipta langit dan bumi. Dia telah membuat patron sejak awal sampai akhir zaman, dan *al-Lawh al-Mahfūz*. Lalu Dia mengeluarkan menjadi satu wujud sesuai dengan patron yang bersangkutan. Dari alam wujud yang sesuai dengan patronnya tersebut, lahirlah bentuk lain yang sesuai dengan khayal dan indra, sehingga seseorang yang melihat langit dan bumi lalu memejamkan matanya, niscaya akan tampaklah bentuk (gambaran) benda-benda tersebut dalam khayalan, seolah-olah ia melihat aslinya. Lalu bentuk yang ada dalam khayal tersebut, dikirim ke hati, sehingga sampailah hakikat sesuatu yang terdapat dalam perasaan dan khayal tersebut ke dalam hati.

Apa yang berada dalam hati, sesuai dengan alam yang berada dalam khayal. Apa yang berada dalam khayal sesuai dengan apa yang berada

⁶⁹Al-Ghazālī, *Ajā'ib al-Qalb wa Kimyā al-Sa'ādah*, *op. cit.*, h. 153.

dalam wujud sebenarnya, yang berada di luar khayal dan hati orang yang bersangkutan. Begitu pula alam wujud sesuai dengan patron yang terukir dalam *al-Lawh al-Mahfūz*.

Oleh karena itu, cara *qalb* (hati) dalam memperoleh ilmu kadang-kadang datang melalui pintu indra dan akal (pintu kedua) dan kadang-kadang langsung dari *al-Lawh al-Mahfūz* (pintu pertama) seperti halnya gambar matahari yang sampai kepada mata, terkadang dengan cara melihat langsung dan terkadang dengan melihat air yang di dalamnya terdapat pantulan matahari. Ketika tabir antara manusia dan *al-Lawh al-Mahfūz* tersingkap, niscaya ia dapat melihat langsung seluruh objek yang ada di dalamnya, dan memancarlah ilmu kepadanya dari *al-Lawh al-Mahfūz* tersebut.⁷⁰ Maka pada saat itu seseorang (manusia) itu tidak lagi membutuhkan indra dan akal. Di sinilah perbedaannya dengan hasil kerja rasional, bagaikan melihat gambar matahari di permukaan air, tidak dapat melihat wujud matahari yang sebenarnya.

Berdasarkan keterangan di atas, timbul pertanyaan bagaimana cara mendapatkan ilmu secara langsung (*ma'rifah*) atau memperoleh ilham? Bagaimana pengetahuan gaib bisa membuahkan pengetahuan langsung?. Jawabannya harus melewati: pertama, *mujāhadah* (perjuangan yang tiada henti-hentinya) untuk menghilangkan seluruh sifat-sifat tercela, antara lain: *syirik*, *hasad*, *gadab*, *riyā' sum'ah* (pamer), *ujūb* dan sebagainya. Dalam ilmu tasawuf dikenal *takhallī*.

Untuk menghilangkan sifat-sifat tersebut, maka dapat ditempuh dengan cara berikut ini: (1) Menghayati segala bentuk akidah dan ibadah, sehingga pelaksanaannya tidak sekedar apa yang terlihat secara lahir, tetapi lebih dari itu, yakni memahami makna hakikinya, sehingga semua bentuk akidah dan ibadah itu hanya dilakukan sekedar formalitas, namun dihayati maknanya yang tersirat. (2) *Muhāsabah* atau koreksi terhadap diri sendiri. Maksudnya apabila telah menemukan sifat-sifat yang kurang baik segera meninggalkannya.⁷¹ (3) *Riyādah* (latihan) dan *mujāhadah* keduanya itu menyingkirkan keinginan hawa nafsu (syahwat) yang negatif, dengan mengganti sifat-sifat lawannya. (4) Berupaya mempunyai kemampuan

⁷⁰*Ibid*, h. 155.

⁷¹Lihat Amin Syukur, *Intelektualisme*, *op. cit.*, h. 46.

dan daya tangkap yang kuat terhadap kebiasaan-kebiasaan yang jelek dan menggantinya dengan kebiasaan-kebiasaan yang baik.⁷² (5) mencari waktu yang tepat untuk mengubah sifat-sifat jelek, (6) Memohon pertolongan kepada Allah swt. dari godaan syaitan, sebab timbulnya sifat-sifat yang tercela itu dikarenakan dorongan hawa nafsu, dan hawa nafsu itu adalah desakan syaitan.

Apa yang telah dikemukakan di atas, juga seiring dengan tahap kedua, yakni *takhalli*, yakni dengan menghiasi diri dengan jalan membiasakan sifat dan sikap serta perbuatan yang baik. Langkah-langkahnya adalah: membina pribadi agar memiliki *akhlak al-karīmah*, dan konsisten terhadap langkah-langkah tersebut, seperti: taubat, zuhud, sikap hati yang mengambil jarak dengan dunia materi, *al-hub* – Allah (cinta Tuhan), *warā'* (memelihara diri dari barang-barang yang haram dan syubhat), sabar (tabah dan tahan dalam menghadapi segala situasi dan kondisi), merasa butuh kepada Tuhan, syukur, sikap terima kasih dengan menggunakan dan rahmat Allah swt. secara fungsional dan proporsional), rida (rela terhadap apa yang telah diterimanya), tawakkal, dan *al-qanaāh*.

Setelah kedua langkah tersebut di atas, telah terlampaui dengan sempurna, maka sampailah kepada langkah-langkah yang terakhir, yakni, *tajalli* atau *muqāsyafah*, maksudnya telah terbuka hijab antara dirinya dengan yang gaib. Apabila seseorang telah mencapai *tajalli*, maka ia akan memperoleh *ma'rifah*, yaitu mengetahui rahasia-rahasia ketuhanan dan peraturan-peraturan tentang segala yang ada atau lengkapnya segala sesuatu ketika menyaksikan Tuhan.

Ma'rifah merupakan pemberian Tuhan bukan usaha manusia dalam arti belajar, tetapi ia merupakan akhwal tertinggi, yang datangnya sesuai atau sejalan dengan: ketekunan, kerajinan, kepatuhan, dan ketaatan seseorang. Ibrāhīm Basyūni mengatakan bahwa, *ma'rifah* merupakan pencapaian tertinggi dan hasil akhir dari segala pemberian, setelah melakukan *mujāhadah* dan *riyāḍah* dan bisa dicapai ketika telah terpenuhi *qalb* dengan nūr Ilahi.⁷³

⁷²Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Etika)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), h. 40.

⁷³Ibrāhīm Basyūni, *Nasy'at al-Tasawuf* (Makkah: Dār al-Ma'rūf, t. th), h. 256.

Nūr Ilahi akan diberikan kepada seseorang yang telah terkendalikan hawa nafsunya, bahkan bisa dilynapkan sifat-sifat kemanusiaan (*basyarīah*) yang cenderung berbuat maksiat, dan terlepas dari kecenderungan kepada masalah duniawi, karena dosa dan cinta kepada dunia menjadi penghalang *qalb* untuk melihat (*ma'rifah*) kepada-Nya.

Lebih lanjut lagi al-Ghazālī mengatakan bahwa, saya telah sampai pada tingkat keyakinan akan kebenaran yang bersifat hakiki, karena adanya pengetahuan yang disebut:

- a. Ilmu *mukāsyafah*⁷⁴ karena diperoleh melalui terbukanya hijab antara hati dan *lawh al-mahfūz*.
- b. Ilmu *musyāhadah* (karena diperoleh melalui penyaksian langsung dengan mata hati atau *baṣīrah* terhadap *lawh al-mahfūz* sebagai sumber pengetahuan).⁷⁵
- c. *ʿIlm al-baṭīn* (karena diperoleh melalui baṭīn bukan lahir).
- d. *Al-ma'rifah* (karena pengetahuan itu diterima langsung dari Allah tanpa belajar, dan dengan itu, orang memperoleh pengetahuan hakiki mengenai Allah).
- e. *Nūr* Ilahi (karena berupa sinar pengetahuan dari Tuhan yang dicampakkannya dalam hati orang-orang yang dikehendaki-Nya).⁷⁶
- f. *Al-Ilmu al-Kahfi* (karena pengetahuan itu harus disembunyikan oleh orang yang memperolehnya. Kecuali terhadap orang yang juga mendapatkannya).⁷⁷

Ilmu yang diperoleh tersebut, oleh al-Ghazālī disebut *ma'rifah*, dan orang yang mendapatkannya disebut *ʿarif* dengan jalan yang benar, tetapi barang siapa yang tidak sampai pada tingkatan itu, sebaliknya ia mempercayainya, sebab untuk mencapainya memang sulit, mengingat ia adalah derajat yang sangat mulia.

Setiap hikmah yang muncul di hati, datang dengan cara *kasyāf* dan ilham, sebagai hasil ibadah secara teratur dan kontinu, bukan hasil pembelajaran. Seorang ulama pernah ditanya tentang apa yang dimaksud

⁷⁴Lihat al-Ghazālī, *Ihyā*, jilid I, *op. cit.*, h. 100.

⁷⁵Lihat *Ibid.*

⁷⁶Lihat *Ibid.*, h. 101.

⁷⁷Lihat *Ibid.*

ilmu dalam hati, ia menjawab: Ia adalah rahasia di antara rahasia Allah yang dilimpahkan Allah ke dalam orang-orang yang dicintai-Nya tanpa perantara malaikat ataupun manusia.⁷⁸

Al-Ghazālī mendapatkan ilmu ma'rifah pada saat khalwat sebagaimana dituturkan dalam kitab *al-Munqīz* sebagai berikut, “Dari permulaan jalan (*tariqah*) sudah mulai muncul *mukasyāfah* dan *mujahādah*, sehingga dalam keadaan jaga (tidak tidur) mereka dapat menyaksikan (lewat *baṣīrah*) para malaikat dan roh-roh para nabi. Mereka dapat mendengar suara-suaranya dan dapat mengambil faedah dari semua itu. Kemudian makin terus meningkat, dari penyaksian terhadap berbagai gambaran dan perumpamaan, sampai ke tingkat-tingkat yang tidak bisa terkatakan, setiap orang yang berusaha menggambarkan hal itu dengan kata-katanya, pasti kata tersebut akan mengandung kekeliruan yang tak bisa dihindarkan.⁷⁹

Dengan demikian, seseorang tidak dapat memperoleh *ma'rifah* hanya pada *maqām-maqām* tertentu saja. Hanya saja kualitas *ma'rifah* yang diperolehnya sesuai dengan tingkat kualitas hati yang menerimanya, dari segi kebersihan dan kesinarannya, serta konsentrasinya kepada Allah pada saat *suluk*. Ma'rifah bukan suatu *maqām* tertentu di antara *maqāmat* yang harus dilalui oleh sufi, tetapi ia adalah anugrah Allah kepada orang yang mempunyai hati dalam situasi dan kondisi tertentu.

Oleh karena itu, al-Ghazālī memperjelas dalam *al-Ihyā'* materi-materi ma'rifah yang bisa diperoleh sufi, antara lain: tentang zat Allah, sifat-sifat Allah, *af'al*-Nya, tentang ketentuan Allah terhadap dunia dan akhirat, tentang arti kenabian dan Nabi, arti wahyu dan malaikat, tentang bentuk permusuhan syaitan terhadap manusia, cara malaikat menampakkan diri dan menyampaikan wahyu kepada para Nabi, keadaan hari akhirat, perbedaan tingkat ahli surga, neraka, azab kubur dan sebagainya.⁸⁰

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa ma'rifah yang diperoleh seorang sufi mencakup semua aspek materi akidah, terutama tiga masalah pokok yaitu: ketuhanan, kenabian dan hari akhirat, ma'rifah tersebut bersifat individual, sehingga wujud dan kualitasnya bisa berbeda-beda antara seorang *arif* dengan *arif* lainnya. Keterangan al-Ghazālī di atas,

⁷⁸Lihat al-Ghazālī, *Qiyāmu al-Sa'ādah*, *op. cit.*, h. 177.

⁷⁹Lihat al-Ghazālī, *al-Munqīz*, h. 39.

⁸⁰Al-Ghazālī, *Ihyā'*, juz I, *op. cit.*

hanya menyebut materi ma'rifah yang bisa diperoleh seorang *arif*, tetapi tidak menjelaskan bagaimana wujudnya. Karena memang ma'rifah yang diperoleh bukan termasuk ilmu yang boleh dipublikasikan atau ditulis ke dalam lembaran-lembaran kertas, melainkan dalam hal-hal dan situasi tertentu.

Dari keseluruhan pencapaian ma'rifah serta langkah-langkah pencapaiannya yang telah dikemukakan di atas tidaklah bisa dilepaskan dari peran iman, sementara iman tidak bisa dipisahkan dari ilmu. Tidak ada kebahagiaan, kecuali ilmu dan amal (ma'rifah) sebagai inti ajaran tasawuf al-Ghazālī.

Adapun ma'rifah adalah bagian dari ilmu yang diperoleh secara langsung. Bagi orang yang telah memenuhi kriteria atau tingkatan-tingkatan seperti yang telah disebutkan terdahulu. Seseorang yang telah mencapai predikat ini adalah para nabi dan rasul, wali dan sufi serta orang-orang arif.

Jadi dalam kaitannya dengan peran akal dalam realitas transendental, tampaknya, tidak bisa dipisahkan dengan peran iman seseorang. Sementara iman tidak bisa dipisahkan dengan ilmu, dan yang mengantar kepada kebahagiaan adalah kedua hal tersebut (iman dan ilmu). Itulah sebabnya kebahagiaan seseorang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan iman dan ilmu yang dimilikinya.

Akal berperan sampai pada saat memasuki langkah kedua (*takhalli*) dalam perjalanan menuju *ma'rifah*, tatkala sufi memasuki arena *tajalli* (*mukāsyafah*), akal tidak berperan lagi, digantikan oleh *kasyāf*. Al-Ghazālī sendiri menjelaskan bahwa *kasyāf* berwenang untuk memberikan pengetahuan (*ma'rifah*) yang tak terjangkau oleh akal terutama masalah-masalah yang gaib, tetapi *kasyāf* tidak berwenang memberikan pengetahuan yang sifatnya dimustahilkan oleh akal. Sebagaimana komentar al-Ghazālī dalam bukunya *al-Maqṣad al-Asmā' Syarh Asmā' al-Husnā'* yang dikutip oleh Zurkani Yahya yaitu:

Ketahuilah olehmu bahwa tidak boleh terjadi dalam fase kewalian (Ilahiyat) tampak sesuatu yang dimustahilkan oleh akal akan terwujudnya. Memang boleh dalam fase tersebut tampak sesuatu yang tak bisa dijangkau oleh akal, seperti terbukanya pengetahuan (*mukāsyafah*) bagi seorang wali, bahwa, si anu akan mati besok. Hal ini tidak terjangkau oleh akal.

Tetapi tidak boleh terjadi dalam *mukasyāfah* mengatakan bahwa Tuhan besok akan menciptakan sesuatu yang sama dengan zat-Nya, karena hal ini dimustahilkan oleh akal. Bukan sesuatu yang terjangkau oleh akal akan adanya.⁸¹

Berdasarkan kutipan di atas, jelaslah bahwa konsep al-Ghazālī tentang hubungan akal dan *kasyf* dalam hal penerapannya. Dari satu sisi *kasyf* lebih tinggi kemampuannya daripada akal, karena bisa memberikan pengetahuan supraakal (transendental), tetapi dari sisi lain *kasyāf* mempunyai ruang lingkup terbatas, karena tidak bisa memberikan pengetahuan yang dimustahilkan oleh akal. Memustahilkan adanya sesuatu, termasuk dalam pengetahuan *ḍarūrī* (akal dalam pengertian kedua), dan ini dijadikan pegangan oleh al-Ghazālī dalam menilai segala sesuatu.⁸² Dengan demikian al-Ghazālī tetap konsisten dengan pegangannya dalam menilai suatu pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf*.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa ada dua fungsi akal yang dibutuhkan bagi jalan tasawuf, yaitu: *pertama*, akal sebagai prasarana bagi jalan tasawuf yang berfungsi: (a) untuk memperoleh pengetahuan yang benar dan dibutuhkan bagi jalan tasawuf, (b) untuk mengarahkan latihan-latihan baṭin (*riyāḍah*) yang benar bagi jalan tasawuf, (c) untuk berpikir benar dan lurus dalam mempersiapkan diri memperoleh pengalaman dari pengetahuan sufistik.⁸³ *Kedua*, akal sebagai sarana dan alat yang berfungsi untuk melakukan pengujian dan penilaian kritis terhadap pengalaman dan pengetahuan sufistik yang diperoleh serta pelurusannya. Sebab dalam kondisi fanā' yang dialami para sufi dapat membawa mereka pada ucapan-ucapan subjektif, karena ucapan mereka adalah kondisi tersebut selamanya terbatas dan subjektif. Bahkan menjadi kebiasaan di kalangan para sufi ketika berada dalam kondisi fanā' mereka hanya mengemukakan perasaan yang dialami sendiri, karena itu jawaban-jawaban mereka pun beraneka ragam dan tidak seiring, yang mendominasi diri mereka adalah kondisi-kondisi yang dialaminya.

⁸¹Zurkani Yahya, *op. cit.*, h. 155.

⁸²Al-Ghazālī, Jilid I, *op. cit.*, h. 146.

⁸³Mahmū Hamdi, *Zaq Zūq*, h. 151.

C. Pengaruh Pemikiran Tasawuf Al-Ghazālī

Posisi al-Ghazālī sebagai seorang pemikir muslim yang terkemuka sangat berpengaruh di sepanjang sejarah Islam, merupakan kenyataan yang tak dapat dipungkiri.

Apa rahasianya, sehingga pengaruh al-Ghazālī meliputi seluruh dunia Islam dan memanjang beberapa abad hingga sekarang? Bahkan pengaruh ini menyentuh bidang aqidah, pemikiran, akhlak dan amal.

Beberapa penulis menjawab dengan menganalisis perjalanan hidup al-Ghazālī antara lain:

1. Yusuf Qardāwy

Yusuf Qardāwy mengatakan bahwa kedudukan al-Ghazālī di kalangan umat Islam bukan karena sekedar kehebatan dan kebebasan karya ilmiahnya, atau karena usahanya membendung bahaya aliran kebatinan dan perang pemikiran terhadap filsafat Yunani. Juga bukan karena keberhasilannya memukul berhala besar dengan pukulan yang gemanya terdengar di Timur dan di Barat, tetapi kedudukannya semakin tinggi justru karena cahaya Tuhannya dan pengaruh perasaannya yang telah dianugerahkan Allah swt. kepadanya.⁸⁴ Di mana cahaya rohaniah ini meninggalkan pengaruh di seluruh kalangan umat Islam sepanjang abad hingga sekarang.

Sebahagian lagi mengatakan bahwa pengaruh al-Ghazālī disebabkan intelektualnya yang mampu menangkap ilmu-ilmu rasional dan syariat yang berkembang saat itu, kemudian diserap lalu disajikan mana yang bermanfaat dan segar bagi pendengarnya. Kemasyhuran di dunia ilmu dan pemikiran, kemudian di bidang pengembangan ruhani telah membuka cakrawala akal dan hati manusia, sehingga dapat menerima pengaruhnya, bagaikan air tawar yang nikmat bagi yang dahaga.

2. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman berpendapat bahwa al-Ghazālī mempunyai pengaruh sedemikian besar di dunia Islam, karena dia telah mampu membangun kembali Islam ortodoks dengan menjadikan sufisme sebagai bagian integral

⁸⁴Yusuf Qardāwy, *op. cit.*, h. 99.

dari Islam. Kecuali itu, dia juga pembaharu tasawuf pertama yang terbesar. Antara lain dia mengarahkan tasawuf ke dalam konsep al-Qur'an tentang Tuhan sebagaimana dirumuskan dalam dasar-dasar ilmu kalam Asy'arīyah. Bahkan atas pengaruhnya pula tasawuf diterima oleh orang banyak secara ijma, sehingga Islam pun mendapat semangat kehidupan baru dan daya tarik populernya di kawasan Afrika, Asia tengah dan India.⁸⁵

Apa yang dikatakan oleh Fazlur Rahman di atas memperjelas bahwa, pengaruh al-Ghazālī demikian besar, karena ia mampu memperbaharui tasawuf yang tentu saja dianggap telah keluar dari ajaran al-Qur'an dan hadis, dengan mengembalikannya kepada kedua dasar tersebut. Dengan demikian, jelaslah bahwa al-Ghazālī adalah seorang sosok intelektual yang jarangandingannya, karena dapat menembus lapisan masyarakat terutama karyanya yang paling monumental *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (menghidupkan ilmu-ilmu agama). Di sini tampak sekali jasa al-Ghazālī, yakni mampu menyusun bangunan yang dapat menggairahkan kegairahan umat Islam mempelajari ilmu-ilmu agama dan mengajarkan dengan penuh ketekunan. Karena apa yang dicita-citakan al-Ghazālī, yakni menghidupkan dan mendalamkan kualitas keimanan umat Islam dan memantapkan serta mengamalkannya telah tercapai.

3. Duncan MacDonal

Sehubungan dengan itu Duncan MacDonal mengatakan bahwa luas dan kuatnya pengaruh (tasawuf) al-Ghazālī di dunia Islam, disebabkan karena beberapa hal, *pertama*; al-Ghazālī dapat membawa orang Islam kembali dari kegiatan-kegiatan skolastik mengenai dogma-dogma teologisnya kepada pengkajian, penafsiran dan penghayatan kalam Allah dan sunnah Nabi. *Kedua*, dalam nasihat-nasihat dan pengajaran moralnya, ia memperkenalkan lagi elemen-elemen *al-khauf* (takut) terutama pada api neraka. *Ketiga*, karena kekuatan dan pengaruhnyalah tasawuf memperoleh kedudukan kuat dan terhormat serta terjamin dalam Islam. *Keempat*, ia membawa filsafat dan teologi filosofis yang semula bersifat elitis ke dalam dataran pemikiran orang awam yang pada mulanya hanya bisa dipahami orang-orang tertentu, mengingat istilah dan bahasa yang dipakai bukan bahasa awam, sehingga

⁸⁵Amin Syukur, Intelektualisme, *op. cit.*, h. 214-215.

merupakan misteri bagi mereka. Al-Ghazālī telah mengubah atau paling tidak telah berusaha merubah istilah-istilah yang sulit menjadi mudah bagi pemahaman orang awam.⁸⁶

Pemikiran tasawuf al-Ghazālī yang bercorak ganda yaitu corak muamalah yang lebih menekankan pada peningkatan moralitas melalui bentuk-bentuk amalan praktis dan corak *mukasyāfah* yang lebih intelektual – filosofis telah menimbulkan pengaruh ke arah dua jurusan yang mempunyai corak berbeda pula.

Corak *pertama* (muamalah) dalam perkembangannya secara konkret membentuk lembaga-lembaga persaudaraan dan keagamaan yang kemudian dikenal tarekat. Semua tarekat ini merupakan kelompok kecil yang terdiri dari seorang guru dan murid-murid yang pada gilirannya melahirkan suatu komunitas tasawuf di dunia Islam.

Corak *kedua* (*mukasyāfah*) diakui mempunyai pengaruh terhadap munculnya tasawuf model hikmah Ilahiah Ibnu Arabi maupun hikmah Isyraqiah yang dikembangkan oleh Syuhrawardi bahkan diakui pula bahwa pembahasan mistisisme al-Nūr (cahaya) merupakan paparan yang paling jelas dari tasawuf teoretis filosofis al-Ghazālī.⁸⁷

Tasawuf corak kedua mengalami perkembangan yang pesat sekitar abad VI H., lebih dikenal sebagai tasawuf falsafi, hal ini disebabkan karena ajarannya berusaha memajukan visi intuitif dan visi rasional.

4. Norman Said

Sejalan dengan itu Norman Said juga mengemukakan hal yang sama bahwa, keitimewaan al-Ghazālī terletak pada penguasaannya yang mendalam tentang berbagai aspek ajaran Islam, di samping kemampuannya melahirkan karya-karya tulis yang menyentuh kebutuhan umat Islam dalam memenuhi harapan untuk memperoleh pengetahuan yang memadai.⁸⁸

⁸⁶Lihat Ibid, h. 214.

⁸⁷Lihat Anne Marie Schimmel, *Mystic Dimension in Islam* diterjemahkan oleh Sapardi Djokodamono, “Dimensi Mistik Dalam Islam”, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), Lihat juga *ibid*, h. 217.

⁸⁸Nūman Said, *Signifikansi Karya-Karya al-Ghazālī terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia* dan Dody S. Truna Ismtu Rofi, “Pranata Islam di Indonesia”, (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), h. 13-14.

Lebih lanjut dikatakan bahwa meskipun telah berhasil meraih tempat yang begitu istimewa sehingga mendapat gelar *Hujjah al-Islām*, sebagai manusia biasa ia tidak terbebas dari kritikan. Di antaranya ia dianggap sebagai penyebab kemunduran dunia Islam, lantaran pemikiran-pemikirannya lebih bernuansa teosentris daripada anthroposentris. Artinya, lebih banyak mengarah untuk menjalani kesucian hidup dibanding memosisikan dirinya sebagai khalifah Allah untuk memakmurkan alam sesuai dengan kemampuan ilmu yang dimilikinya.⁸⁹

Terlepas dari kritikan-kritikan yang dialamatkan kepadanya, al-Ghazālī telah menempati posisi yang sangat istimewa dalam sejarah Islam melalui karya-karyanya. Bukan hanya dunia Islam, di dunia Barat pun ia sangat dikenal. Misalnya, dalam teologi Yahudi banyak bersandar kepada al-Ghazālī. Mereka banyak menukil paragraph-paragraf dalam buku-buku al-Ghazālī seperti *Maqāṣid al-Falāsifah*, *Ṭahāfut al-Falāsifah*, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, *Mizān al-Amal* dan sebagainya. Penukilan itu terjadi sekitar abad XIII M. guna membantah para filosof saat itu.

Demikian pula pemikir Nasrani di Eropa menggunakan buku-buku al-Ghazālī seperti Thomas Aquinas. Pascal dan sebagainya. Bahkan filosof Barat terbesar di abad modern yakni Descartes mendapat pengaruh dari al-Ghazālī tentang metode skeptis (skeptisme yang dipergunakan untuk mencapai keyakinan).

Demikian pula orientalis Renan, Munich berkebangsaan Jerman semuanya mentransfer metode skeptis al-Ghazālī ke dalam metodologi mereka.⁹⁰

Apa yang dikemukakan oleh para pakar di atas, semuanya benar. Akan tetapi dibalik daripada itu semua terdapat rahasia lain yakni keikhlasannya kepada Allah swt. Ucapan-ucapan yang keluar dari hati akan langsung menembus ke dalam hati, beda yang keluar dari puncak lidah akan menembus gendang telinga.

Keikhlasan adalah prioritas utama al-Ghazālī ia rela menghabiskan umurnya, mengesampingkan hak-hak dirinya untuk mencari tujuan ini, sampai dapat meraihnya. Inilah yang tampak dalam sejarah hidupnya.

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰Yūsuf Qarḍāwī, *op. cit.*, h. 109-111.

Demikian keistimewaan al-Ghazālī, yang membuat ia begitu berpengaruh mulai dari orang awam di dunia Islam hingga filosof modern di dunia Barat, melebihi popularitas gurunya (Imām al-Haramāin, Abū Hāsan al-Asy-āri dan lain-lain) yang pengaruhnya, hanya terbatas di kalangan orang-orang pandai saja, tidak menyentuh umat Islam secara umum.

DUNAMIA

7

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah membahas pokok-pokok permasalahan yang diajukan dalam buku ini yaitu peran akal dalam tasawuf: Suatu Kajian terhadap Pandangan al-Ghazālī, maka kesimpulan yang dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. Sejarah munculnya tasawuf dalam Islam dapat ditemukan dalam praktek kehidupan Nabi dan sahabat-sahabatnya pada masa awal, meskipun pada perkembangannya mendapat pengaruh dari luar, lalu dimodifikasi menjadi suatu gerakan zuhud yang dilakukan oleh tābi'īn pada abad I, II H. Selanjutnya dikembangkan menjadi satu disiplin ilmu bernama tasawuf pada abad III H. Adanya usaha untuk mengembangkan gerakan zuhud menjadi tasawuf disebabkan:
 - a. Sebagian umat Islam tidak puas dengan pendekatan diri kepada Allah swt. hanya melalui ibadah tertentu saja, melainkan mereka ingin lebih dekat lagi dengan cara beribadah secara lebih ketat, kemudian ajarannya menjadi sesuatu yang dianjurkan seperti mengurangi makan, menjauhkan diri dari keramaian duniawi, mencela dunia seperti harta, keluarga, dan kedudukan dan sebagainya terjadi pada abad III H. Keadaan ini semakin ramai dibicarakan pada abad III dan IV H. yang menyebabkan munculnya istilah-istilah yang belum pernah dikenal sebelumnya seperti *ittihād*, *hulūl*, *fanā'* dan sebagainya.
 - b. Selain itu, adanya pengaruh politik yang bermula dari pembunuhan Usmān bin Affān ra. sebagai permulaan munculnya kericuhan

politik yang menggoyahkan Islam lalu berpengaruh kepada masalah aqidah. Mulai saat itu umat Islam hidup berkelompok-kelompok dan masing-masing ingin mempertahankan kelompoknya bahkan tidak segan-segan meninggalkan korban sehingga sahabat yang masih hidup yang turut merasakan gawatnya situasi politik dan keagamaan tidak mau ikut terlibat, lebih memilih hidup menyendiri, zuhud untuk mendekati diri kepada Allah swt. demi kepentingan akhirat. Bermula dari kehidupan zuhud inilah, akhirnya terbentuk suatu gerakan yang berkembang di berbagai daerah, lalu menjadi suatu disiplin ilmu tasawuf.

2. Al-Ghazālī sebagai salah seorang sufi yang hidup pada abad V H. (450-505 H./1058-1111 M.) menyaksikan suasana ketegangan dan konflik politik, budaya, intelektual yang pada ujungnya melahirkan akses kemunduran utamanya bidang moral dan relegiusitas umat. Dengan bakat kejeniusan daya kritis dan pendidikan yang memadai, mengantarkan al-Ghazālī menjadi tokoh yang sukses sehingga memperoleh predikat *hujjah al-Islām*. Setelah mengalami pergulatan intelektual dan spiritual yang intens dan sikap apresiatifnya terhadap tuntutan zamannya, akhirnya mengambil sikap memilih jalur sufi sebagai jalan terakhir, setelah sebelumnya ditimpa keraguan total.
3. Pada saat al-Ghazālī telah memasuki tasawuf sebagai satu-satunya jalan untuk mencapai kebenaran, ia masih tetap menggunakan akal, sebab inti ajaran tasawufnya adalah ilmu dan amal. Untuk mengamalkan ajaran agama dengan baik diperlukan penguasaan ilmu tentang itu.. sementara ilmu itu diperoleh melalui penalaran akal, meskipun ilmu dapat juga diperoleh secara langsung (tanpa perantara), tetapi ilmu tentang tatacara mengamalkan agama, mesti melalui perantaraan akal, yang pada akhirnya dapat membentengi seseorang dari hawa nafsu.

Al-Ghazālī menerima kembali fungsi akal, setelah meragukannya berdasarkan tolok ukur yang digunakannya yakni pemikiran *ḍarūrī* (sesuai dengan pengertian pertama dan kedua), yakni akal sebagai anugerah dari Tuhan (cahaya) yang dipancarkan Allah ke dalam dada setiap manusia. Tetapi, bukan berarti akal digunakan al-Ghazālī, hingga puncak ma'rifah, akal hanya berfungsi sebagai jembatan yang mesti dilalui bagi seorang

yang ingin memasuki dunia tasawuf (ma'rifah) batas kerjanya hanya berada pada tataran pengisian akhlak terpuji (*takhalli*). Tatkala memasuki arena ma'rifah (dalam pengertian sebenarnya) akal sudah dilampaui, karena sudah terjadi *mukāsyafah* (terbuka hijab). Akal digantikan oleh *zauq*. Posisi akal bagaikan lampu listrik seratus watt dan *zauq* bagaikan seribu watt, seratus watt tidak padam, hanya cahayanya tidak nampak ketika berhadapan dengan yang seribu watt. Jadi peran akal adalah mempersiapkan diri atau mengantar dalam pencapaian ilmu *ladunni*. Ketika itu al-Ghazālī sudah melihat dan mengetahui rahasia langit dan bumi. Karena itulah al-Ghazālī mempunyai pengaruh besar meliputi seluruh dunia Islam bahkan di dunia Barat memanjang beberapa abad hingga sekarang ini. Bahkan kalau boleh dikatakan bahwa tidak akan pernah lahir ke dunia ini al-Ghazālī kedua.

B. Implikasi Pembahasan

Kajian ini bersifat deskriptif dengan menggunakan pendekatan sejarah. Pembahasan ini dilakukan sesuai kapasitas yang dimiliki penulis dan batas-batas wilayah pembahasannya terdapat dalam bab pendahuluan. Wilayah pembahasan yang dimaksud tercermin pada kesimpulan yang telah dikemukakan di akhir tulisan. Pembahasan terhadap masalah yang diajukan berimplikasi kepada:

1. Penemuan data-data dan fakta-fakta bahwa munculnya tasawuf dalam dunia Islam merupakan serentetan sejarah dari perilaku Nabi Muhammad saw., sahabat, *tābi'īn*, *tābi'īn-tābi'īn* seterusnya kepada umat Islam hingga sekarang ini. Data dan fakta antara lain:
 - a. Tasawuf merupakan kebutuhan seseorang, terutama bagi umat Islam yang ingin lebih mendekatkan diri kepada Allah swt. karena hanya dalam langkah-langkah atau latihan-latihan yang ketat yang disebut *tahalli*, *takhalli* dan *tajalli*.
 - b. Ilmu tasawuf dalam Islam dapat dijadikan barometer dalam memperbaiki sikap dalam menghadapi kehidupan di dunia maya ini menuju ke akhirat yang kekal abadi.
2. Data yang lain ditemukan bahwa, seseorang yang ingin menggeluti dunia tasawuf terlebih dahulu harus menguasai ilmu prasyarat antara lain aqidah, syariah, akhlak, dan sebagainya, sebagaimana halnya al-

Ghazālī telah menguasai hampir semua ilmu yang berkembang pada masanya, tetapi tak satupun member kepuasan kepadanya kecuali ilmu tasawuf.

3. Ditemukan pula data bahwa al-Ghazālī dalam mengarungi tasawuf, bukannya melepaskan akalanya sama sekali, melainkan digunakan sampai batas kemampuannya, yakni ketika perjalanan sudah sampai ke pintu ma'rifah, akal sudah tak sanggup lagi, sebab termasuk ke areal alam gaib.

Demikianlah sekelumit segi pemikiran al-Ghazālī, utamanya dalam ruang lingkup tasawuf. Penulis yakin bahwa di sana sini masih terdapat kekurangan dan kelemahan khususnya analisis yang tumpul sehingga belum menghasilkan sesuatu yang diharapkan secara maksimal. Oleh karena itu, penulis menerima dengan senang hati setiap saran dalam rangka menggali khazanah intelektual muslim untuk mengambil nilai-nilai positif di masa mendatang. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an Dan Terjemahannya. Departemen Agama RI. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsiran Al-Qur'an, 1971.
- Abbas, Zainal Arifin. *Ilmu Tasawuf*. Cet. I; Medan: Firman Maju, 1996.
- Abū Zahrah, Muhammad. *Usūl al-Fiqh*. T.tp.: Dār al-Araby. 1377 H./1958 M.
- Achimel, Annimarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, diterjemahkan Sapardi Djoko Parmono, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Riwayat Hidup Imām al-Ghazālī*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Al-Hujwiri, Āli Ibn Usmān. *The Kasyf al-Mahjūb; The Oldest Persian Treatise on Sufism*, diterjemahkan oleh Suwardjo Mustari dengan judul “Kasyful Mahjūb Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf”, Cet. II; Bandung: Mizan, 1993.
- Ali, K. *A Study of Islamic*. diterjemahkan oleh Ghofron A. Mas'adi dengan judul “Sejarah Islam dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani”. Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Ali, Yunarsil. *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Cet. I; Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987.
- Amin, Ahmad. *Fajar Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, t. th.
- Aṣ-Ṣiddīqi, T.M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadīṣ*. Jakarta: Bulan Bintang. 1977.
- Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

- Atjeh, Abū Bākar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Semarang: Ramaḍani, 1984.
- Awāidah, Syekh Kāmil Muhammad. *Al-Hāsan al-Basri, Imām Ahl al-Başrah*. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 1995 M/1415 H.
- Bakker Anton, dan Ahmad Harris Subair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Komisariss, 1990.
- Bakry, Hasbullah. *Disekitar Filsafat Skolastik Islam*, AB. Solo: Siti Syamsiah, 1965.
- Basyuni, Ibrāhim. *Nas'at al-Tasawuf*. Mekah: Dār al-Ma'rūf, t. th.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Al-Araby*, diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam dkk. Dengan judul "Hermeneutika Al-Qur'an Ibn al-Araby". Cet. I; Yogyakarta: 2001.
- Daudi, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Departemen Pendidikan & Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. II; Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, jilid I, V. Cet. III; Jakarta: Intermasa, 1974.
- Dunyā, Sulaimān *Al-Haqīqatu fī Naẓarī al-Ghazālī*, diterjemahkan oleh Ibnu Āli dengan judul "*al-Haqīqat Pandangan Hidup Imām al-Ghazālī*". Cet. I; Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2002.
- . *Al-Tahāfut al-Falāsifah Imām al-Ghazālī*. Cet. V; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1119.
- Al-Ghazālī, Imām. *Al-Munqīz min al-Ḍalal Kimiyā al-Sa'ādah*, diterjemahkan oleh Ahmad Khudari Şaleh dengan judul "Kegelisahan al-Ghazālī Sebuah Otobiografi Inelektual", Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- . *Al-Ilm*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Bāqir dengan judul "Ilmu dalam Perspektif". Cet I; Bandung: Karisma, 1996.
- . *Ihyā Ulūm al-Dīn*, diterjemahkan oleh Ismāil Ya'qub dengan judul "Ihyā al-Ghazālī", Jilid I, Cet. I; Jakarta: Faizah, 1983.
- . *Ajāib al-Qalb Kimiyā al-Sa'ādah*, diterjemahkan oleh Muşţafa Bisri dengan judul "Manajemen Hati Membuka Pintu-Pintu Sa'ādah Menuju Ma'rifatullah", Cet. II; Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.

- . *Majmul Rasa'il al-Imām al-Ghazālī*. Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dengan judul “Risalah-Risalah al-Ghazālī”. Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- . *Tahafūt al-Falāsifah*. Juz I, Cet. V; Kairo: Dār al Ma'ārif, 1119.
- . *Rauḍah al-Ṭalībīn wa Umdah al-Ṣālihīn dan Minhaj al-‘Arifīn*. Diterjemahkan oleh Masyhur Abadi dan hasan Ibroni dengan judul “Mihrab Kaum ‘Arifin Apresiasi Sufistik Untuk Para Salihin”, Cet. II; Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- . *Kimiya al-Sa’ādah ‘Ajāib al-Qalb*, diterjemahkan oleh Mustafa Bisri, dengan judul “Manajemen Hati”, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- . *Mīzan al-Amal*. Cet. I: Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1989.
- . *Misykāt al-Anwār*: Diterjemahkan oleh Muhammad Bāqir dengan judul “Misykat Cahaya-cahaya”, Cet. V; Bandung: Mizan, 1992.
- . *Tahāfut al-Falāsifah*, diterjemahkan oleh Ahmadi Ṭaha, dengan judul “Kerancuan Para Filosof”, Cet. I; Jakarta: Panjimas, 1986.
- . *Ihyā Ulūm al-Dīn*. Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr, 1411 H./1991 M.
- . *Al-Iqtīṣad fī al-I’tiqād*. Mesir: Maktabah Muhammad: Surabaya, 1962.
- . *Al-Munqīz min al-Dalāl*. Cet. II; Mesir: Maktabah wa Maṭba’ah Muhammad Āliy Sābikh wa Awladuh, th 1371 H./1952 M.
- Gallab, Muhammad. *Al-Tasawwuf al-Munqārīn*. Mesir: Maktabah Al-Nahdah al-Misyriyah, t.th.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam (Ringkasan)* diterjemahkan oleh Gufron A. Mas’adi, Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Haikal, Muhammad Husaim. *Sejarah Hidup Muhammad*. Cet. II; Jakarta: Pustaka Lentera Antar Nusa, 1990.
- Hamka. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Cet. XVIII; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- Hatta, Muh. *Alam Pikiran Yunani*. Cet I; Jakarta: Tinta Mas, 1980.
- Hawwa, Said. *Tarbiyahtu Nār-Ruhanīyah*, diterjemahkan oleh Kharurrafi dan Ibnu Thoḥa dengan judul “Jalan Rohani Bimbingan Tasawuf Untuk Para Aktivist Islam”. Cet. VI; Bandung: Mizan, 1998.

- Ibrāhim, Muhammad Ismāil. *Mu'jam al-Fazh Wa al-A'lān al-Qur'aniyat*. Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 1968.
- Isa, Ahmadi. *Tokoh-tokoh Sufi Tauladan Kehidupan yang Saleh*. Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Jaelani, Abdul Qadir. *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Al-Kalabādzi, Abū Bakar Muhammad. *Al-Ta'arruf fī Mazhab Ahl al-Tasawuf*. Cairo: Maktabah Kuliyyah al-Uzhiriyyah, 1980.
- Karim, Abū Qāsim Abd. *Hawāzin al-Qusyairī al-Naisabūi al-Risālatu al-Qusyairīyah*, diterjemahkan oleh Ma'ruf Zaqiq dengan judul "Risalah Qusyairiyah Sumber Kajian Ilmu Tasawuf". Cet. II; Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- Al-Ka'stīmi, Abduh al-Razzāq. *Isṭilāhātu al-Sufiyah al-Qism al-Awwal wa al-Šāni*. Cet. I; al-Qāhirah: Dā a-Manār Liṭabaah wal al-Nasyār wa al-Tauzīy, 1413 H./1992 M.
- Khaldum, Ibnu. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr, t. th.
- Madkour, Ibrāhim. *Fī al-Falsafah al-Islamīyah*, Jilid I, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- . *Fī al-Falsafah al-Islamīyah Manhaj wa Tatbīquh*, diterjemahkan oleh Yudian Asmuni dengan judul "Aliran dan Teori Filsafat Islam". Cet. I; Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- . *Fī al-Falsafah al-Islamīyah*. Juz II. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- Mahmūd, Abdul Halim. *Qaḍiyah al-Tasawwuf al-Munqiz min al-Ḍalāl*. Cet. III; Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1119 M.
- Muhayyad, Abd. *Kata Pengantar dalam Tasawuf dan Kritis*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Muin, Thaib Thahir Abd. *Ilmu Kalam*. Cet. VI; Jakarta: Bumi Restu, 1984.
- Mulkam, Abd. Munir. *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan, Sebuah Esai Pemikiran al-Gazālī*. Cet. I; Jakarta Bumi Aksara, 1991.
- Munawir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Bahasa Arab Indonesia*. Yogyakarta: Al-Munawwir, 1984.
- Muslim, Imām. *Ṣaḥih Muslim*, Jilid I t. tp. Syirkah Nūr Asi t. th.

- al-Naisabūrīy, Imām Muslim bin Hajjāj al-Qusyairīy. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz I, Cet. I; Beirut: Dār al-Futubiah Ilmi, 1994 M./1415 H.
- al-Najjar, Āmir. *al-Ilmu al-Nafsi al-Shufiyyah*, diterjemahkan oleh Hāsan Abrori dengan judul “Ilmu Jiwa dalam Tasawuf”, Cet II; Jakarta: Pustaka Azzam, 2001).
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Cet. V; Jakarta: UI Press, 1985.
- . *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- . *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Cet. IX; Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Nasution, Muhammad Yasin. *Manusia Menurut al-Ghazālī*. Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.
- Nata, Abuddin. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*. Cet. IV; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998.
- Nicholson, Reynold A. *The Idea of Personality in Sufism*. Cet. I; Delhi: Idarah Adadiyat, 1923.
- . *Literary History of The Arabs*. Cambridge: University Press, 1930.
- . *The Mistiks of Islam*. London: Rout Ledge and Kegan Paul, 1975.
- Nūrbāksh, javad. *Sufi Women*, diterjemahkan oleh M. S. Nasrullah dan Ahsin Muhammad dengan judul “Wanita-Wanita Sufi”, Cet. II; Bandung: Mizan, 1996.
- Poedjawijatna. *Pembimbing Ke Arah Alam Pikiran Yunani*. Cet. V; Jakarta: Pembangunan, 1980.
- Poerwantana, Hugiono. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Purnomo, Marlinda Irwanti. *Setiap Orang Mencari Alamatnya*. Cet. I; Bogor: Cahaya, 2002.
- Pus’am, H. *al-Ghazālī Mutiara Ihyā Ulūm al-Dīn*. Cet. III; Semarang: Wicaksana, 1984.
- Qadir, C. A. *Phylosopy and Sciene in The Islamic World*, diterjemahkan oleh Hasan Baṣri dengan judul *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*. Cet. II; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991.

- Qarḍāwī, Yusuf. *Al-Imām al-Ghazālī Baina Madihīhī wa Naqādihi*, diterjemahkan oleh Achmad Satori Ismail dengan judul “Prokontra Pemikiran al-Ghazālī”. Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1997.
- Rahmān, Fazlur. *Islamic Metodology in History* diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dengan judul “*Membuka Pintu Ijtihad*” Bandung: Pustaka, 1984.
- Rahmat, Jalaluddin. *Kalbu dan Permasalahannya* dalam Sukardi (ed.), *Kuliah-kuliah Tasawuf*. Cet. II; Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- Rus’ am, H. *Mutiara Ihyā Ulūm al-Dīn*. Cet. III; Semarang, Wicaksana, 1984.
- Rusn, Abidin Ibnu. *Pemikiran al-Ghazālī tentang Pendidikan*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Sahabuddin. *Metode Mempelajari Ilmu Tasawuf menurut Ulama Sufi*. Cet. II; Surabaya: Media Varia Ilmu, 1996.
- Said, Nurman. *Signifikansi Karya-karya al-Ghazālī terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia* dan Dody S. Truna Ismatu Rofi. “Pranata Islam di Indonesia”, Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Said, Usman, at al. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Medan: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam (IAIN) Sumatera Utara, 1981.
- al-Sya’rāni, Abū Wahab. *Al-Ṭabaqāt al-Qudri*. Kairo: t.p. 1943.
- Schimmel, Anne Marie. *Mystik Dimension in Islam*, diterjemahkan oleh Sapardi Djokodamono, “Dimensi Mistik Dalam Islam”, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- ihāb, Alwi. *Al-Tasawuf al-Islāmi wa Atsarahu fī Al-Tasawuf Al-Indunisia Al-Muaskir*, diterjemahkan oleh Muhammad Nursamad dengan judul “Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia”, Cet. I; Bandung: Mizan, 2001.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Siregar, Rifai. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Solihin. *Epistimologi Ilmu dalam Sudut Pandang al-Ghazālī*. Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2001.

- Syarbāshī, Ahmad. *Al-Ghazālī wa al-tasawuf al-Islām*. Mesir: Dār al-Hilāl, t. th.
- Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial Abad 20*. Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- . *Intelektualisme Tasawuf Studi Intelektualisme Taswuf al-Ghazālī*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- . *Tasawuf dan Krisis*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Syukur, Amin. *Zuhud di Abad Modern*. Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- . *Intelektualisme Tasawuf Study Intelektualisme Tasawuf al-Ghazālī*. Cet. I; Yogyakarta: Lentera Bhakti, 2002.
- al-Taftazāni, Abu al-Wafā al-Ghanimi, *Madkhāl Ilā al-Tasawwuf al-Islām*, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Usmani dengan judul "Sufi dari Zaman ke Zaman". Cet. I; Bandung: Pustaka, 1985.
- . *Madkhāl Illat al-Tasawuf al-Islām*. Kairo: Daruts Šaqāfah, 1979.
- al-Turmūzi, Abī Isa Muhammad bin Isa Surah. *Al-Jamiu al-Šahīh*, Juz V. Cet. I; Beirut Libanon: Dār al-Kutūb al-Ilmu, 1987 M./1408 H.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Diterjemahkan oleh Lukman Hakim dengan judul "Mazhab-mazhab Sufi". Cet. I; Bandung: Pustaka, 1999.
- al-Wakīl, Sayyid. *Lahmatun Min Tarkhid Da'wah Ashābul al-Ḍa'fi fī Islamīyah*. Diterjemahkan oleh Fadli Bakri dengan judul "Wajah Dunia Islam". Cet. III; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- Yahya, Zurkani. *Theology al-Ghazālī Pendekatan Metodologis*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Zahrah, Abū. *Tārikh al-Mazāhib al-Islamīyah*, diterjemhkan oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib denan judul "*Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*". Cet. I; Jakarta: Logos, 1996.
- Zakariyah, Ahmad bin Faris Ibnu. *Mu'jam al-Maqāyis al-Lughah*, IV, Dār al-Fikr, T.tp, T.th.
- Zaq Zūq, Muhammad Hamdīy. *Al-Manhaj al-Falsafah baina al-Ghazālī Wadikart*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1119.

—————. *Al-Manhāj al-Falāsafi Baina al-Gazāli wa Dikart.*
Diterjemahkan oleh Ahmad Rapi Usman dengan judul “*Al-Ghazālī*
Sang Sufi Sang Filosof”. Cet. I; Bandung: Pustaka, 1987.
Zuhri, Mustāfa. *Kunci Memahami Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, t. th..

DUNNY

BIODATA PENULIS

Dr. St. Nurhayati Ali, M. Hum., lahir di Sinjai ada tanggal 31 Desember 1966, tamat di SD Sattulu (1976), PGAN tahun peralihan ke MTS Manimpahoi Sinjai (1980), MAN Sinjai Cabang Kajuara Bone (1983), Sarjana Muda Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujungpandang (1987), Sarjana lengkap Fakultas Ushuluddin Jurusan Aqidah dan Filsafat pada IAIN Alauddin Ujungpandang (1989), melanjutkan studi pada Program Magister di IAIN Alauddin Ujungpandang, jurusan, Sejarah Peradaban Islam dan Tafsir, (2003) dan melanjutkan program Doktor di IAIN Alauddin Ujungpandang (S3), konsentrasi Pemikiran Islam (2013) Semasa kuliah pernah menjadi ketua komisiariat IMM Fak.Ushuluddin, Ketuan KORM IMM IAIN Alauddin Ujungpandang. Wakil Ketua I IMM Cabang Kota Makassar. Dewan Pimpinan Daerah IMM SULSELRA sebagai wakil sekretaris Ketua DPD Immawati SULSELRA. Saat berada di Parepare aktif di berbagai organisasi, seperti di Aisyiyah sebagai wakil ketua sampai sekarang, sekretaris umum FCMP-ICMI Kota Parepare, anggota dewan pakar ICMI kota Parepare dan juga terlibat di BKMT Kota Parepare, Forum Cinta al-Qur'an dan kini sebagai Ketua Wanita Islam Kota Parepare. Di dunia Akademik, pernah menjadi asisten dosen di Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujungpandang menjadi dosen tetap di Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin di Palopo, kemudian pindah ke STAIN Parepare sejak 1997 hingga sekarang menjadi dosen tetap dari peralihan STAIN menjadi IAIN Parepare.

Pernah menjadi wakil Dekan I di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Parepare, (2004-2006) menjadi Dekan dua periode,

(2006-2015), Perintis pendirian Program S2 (Prodi PAI) dan S3 (Prodi PAI) UMPAR serta menjadi ketua prodi pada kedua prodi tersebut (S2-S3) PPs UMPAR (2011-2017). Penulis juga banyak mengikuti pelatihan, seminar baik dalam maupun luar negeri (seminar Internasional di Bangkok dan Filipina), begitu pula karya tulis baik jurnal maupun buku referensi telah banyak memberikan kontribusi kepada masyarakat.

Beberapa karya penelitian beliau, baik dalam bentuk buku, jurnal, penelitian dan makalah di antaranya: (1) Ukuran Baik dan Buruk dalam Pandangan Hedonisme (Tinjauan Islam), 1995. (2) Penerapan Nilai-Nilai Hukuman pada Santri di Rahmatul Asri Kab. Enrekang, 2003. (3) Integrasi Pangaderreng dengan Syariat Islam di Sulsel (2004) . (4) Syirik Menurut Syekh Muh. Abduh (Risalah Sarjana Muda), 1987 (5) Ali Syariat dan Pembaruannya (Skripsi), 1989 (6) Epistemologi Menurut al-Ghazali (Jurnal Warta Alauddin no.66 periode Mei 1993), (7) Peran Akal dalam Tasawuf Menurut Imam Al- Ghazali (Tinjauan Sejarah) (Tesis, 2003) (8) Ijtihad Nabi dan Sahabat (Diktum, Jurnal Hukum & Pranata Sosial, 2005), (9) Halal Bi Halal Tradisi Keagamaan (Diktum, Jurnal Hukum & Pranata Sosial, 2005), (10) Pernikahan menurut Al-Qur'an (Diktum, Jurnal Hukum & Panata Sosial, 2008), (11) Otoritas Wali Nikah (Studi Kritik Sanad Dan Matan Hadis), (Diktum, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, 2011), (12) Fiqih Baru Menurut KH Ali Yafie, (Diktum, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, 2011), (13) Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibnu Maskawaih (Al-Ibrah, Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam, 2012); (14) Prinsip-Prinsip Posisi Islam terhadap Falsafah Akhlak (jurnal Istiqra Prodi PAI PPs UMPAR, 2013), (15) Arah dan Posisi Lembaga Sosial Pendidikan, 2005), (16) Studi Kritis terhadap Pemikiran Jalaluddin Rakhmat (Jurnal, Zaitun Kajian Islam Kemasyarakatan PPs UIN Alauddin Makassar, 2007) as-A'diyah Sengkang (al-Ishlah, Jurnal). Terkait karya tulis dalam bentuk buku antara lain: *Filsafat Aliran-Aliran* (Umpar Press, 2004); *Metode Penulisan Karya Ilmiah, Bahan Ajar Dasar-Dasar Filsafat* (semua telah ber-ISBN). Dia juga memiliki pengalaman sebagai editor karya tulis ilmiah yang memuat buku: Buku *Kaidah Kesahian Matan Hadist*, tahun 2009 yang diterbitkan oleh Yayasan Fatiyah; Buku *Al-Islam-Studi Tentang Pokok-Pokok Ajaran*, Tahun 2007 yang diterbitkan oleh UMPAR Press; Buku *Studi tentang Muhammadiyah*, tahun 2007 yang diterbitkan oleh

UMPAR Press; Buku *Verifikasi dan Catatan Terhadap Kitab Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, tahun 2013 yang diterbitkan oleh UMPAR Press. Selain menulis buku beliau juga aktif mengikuti seminar, baik dalam diskusi regional, Nasional maupun Internasional. Adapun pengalaman luar Negeri yaitu sebagai Dosen Pembimbing Studi Lapang Mahasiswa program Magister prodi PAI UMPAR di Kuala Lumpur, Kinibalu, Serawak (Malaysia), Thailand, Singapura, Brunei Darussalam, Makkah dan Madinah juga sebagai Pendamping Mahasiswa di dua Universitas (UIM Madinah dan UUQ Makkah) sekaligus melaksanakan Umrah pada tahun 2016.

.....o00o.....

Dr. H. Mahsyar Idris, M.Ag., lahir di Bulukumba, pada Desember 1962, tamat dari tanggal 31 Madrasah Ibtidaiyah Negeri Serre (1973), PGAN 4 Tahun Tanete, Bulukumba (1978), PGAN 6 Tahun Tanete Bulukumba (1980). IAIN Alauddin Ujung Pandang (1983). IAIN Alauddin Ujung Pandang (1987). S2 dengan konsentrasi Hadis dan Pendidikan Islam pada PPS UIN Alauddin Makassar (2000), dengan judul tesis “Telaah Kritis terhadap Kaidah Ghair Syudzuz sebagai Kaidah Kesahihan Matan Hadis”, dan S3 dengan konsentrasi Tafsir Hadis (2010) dengan Disertasi “Wawasan Hadis tentang Pendidikan Spiritual “pada PPS UIN Alauddin Makassar. Semasa kuliah, aktif di organisasi kemahasiswaan baik intra maupun ekstra institut, Ketua Majelis Tarjih PDM Parepare (1996–2006), kini menjadi anggota Majelis Tarjih PWM Sul-Sel. Dalam dunia akademik, penulis mulai meniti kariernya menjadi guru honorer di SMA Swasta Bawakaraeng (1984–1990), Pimpinan Pesantren Nurul Qamar (1987-1990), Pimpinan Pesantren Ibn Sabil Serre (1990–1991), Dosen LB pada Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin (1988–1990), menjadi dosen tetap STAIN/IAIN Parepare sejak tahun 1991. Dosen LB pada Universitas Muhammadiyah Parepare (UMPAR).

Pengalaman Islam STKIP Muhammadiyah Parepare (1995–1998). Perintis/pendiri Fakultas Agama Islam UMPAR dan menjadi PJS Dekan tahun 2001-2006, Wakil Rektor IV (PRIV UMPAR (1999–2009), Wakil Rektor (WR) III tahun 2009–2013. Penulis juga pernah menjabat sebagai

Ketua Prodi Muamalah pada Fakultas Syariah IAIN Alauddin kelas jauh dari Makassar. Kini Penulis menjabat sebagai Direktur Pascasarjana IAIN Parepare. Penulis juga sering mengikuti seminar dalam berbagai forum Kegiatan ilmiah baik dalam publikasi lokal, regional, nasional maupun Internasional. . Demikian pula hasil karya tulis ilmiah dan penelitian telah banyak menyediakan penelitian bagi masyarakat.

DUNAMNY

BIODATA EDITOR

Ahmad Dhiyaul Haq lahir di Ujung Pandang, pada tanggal 15 Juli 1995, tamat dari Pesantren IMMIM Makassar (2009), Pondok Modern Darussalam Gontor (2015), dan di International University of Africa (IUA) Khartoum, Sudan (2020). Sekarang menyelesaikan Magister di IAIN Parepare dari tahun 2020 sampai sekarang. Semasa di PMDG Gontor, aktif sebagai Pimpinan Redaksi Darussalam Pos (2014), dan Ketua Pusat Data di Gontor 4 Darul Arqam (2015). Semasa kuliah, menjadi Pengurus PPI Sudan bagian Departemen Media dan Komunikasi (2017) dan menjadi Sekretaris IKPM Sudan (2017-2019). Setelah kembali ke Indonesia, menjadi Musyrif di Pondok Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah Gombara dari Desember 2020 - Juli 2021.

Adapun untuk kegiatan ilmiah, mendapatkan Sanad Muqaddimah Hudrumiyah dalam Fiqh Mazhab Syafii (2018), Sanad Syamail Muhammadiyah yang diselenggarakan oleh Yamima Cooperation, Sudan (2019), Sanad Usul Fiqh yang dikelola Al Jaelani Center (2019), Sanad Sama' Hadis Bukhari (2019) dan Muslim (2020).

DUNNMY