

TASAWUF AL-GHAZALI: ANTARA SPIRITUALITAS DAN FORMALISME HUKUM ISLAM

Ghozi Mubarak

A. Pendahuluan

Al-Ghazali (w. 505/1111) barangkali termasuk salah satu penulis muslim paling prolif di bidang tasawuf. Ia menulis setidaknya 22 karya tentang tasawuf, termasuk *Mîzân al-'Amal*, *Mi'râj al-Sâlikîn*, *Misykâh al-Anwâr*, *Minhâj al-'Âbidîn*, *Bidâyah al-Hidâyah*, *al-Risâlah al-Ladunniyyah*, dan, tentu saja, magnum opusnya, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*.¹ Bahkan hampir seluruh karya al-Ghazali, terutama yang ditulisnya pasca “fase krisis”, merupakan pembelaan, modifikasi, dan elaborasi atas ajaran-ajaran tasawuf.²

Akan tetapi posisi penting al-Ghazali dalam sejarah tasawuf tidak terletak terutama pada kuantitas karyanya, melainkan pada pilihannya terhadap “jenis” tasawuf tertentu serta argumentasi yang ia gunakan untuk membela pilihannya itu. Tidak semua ajaran tasawuf dan doktrin para sufi diterima oleh al-Ghazali. Sebaliknya, ia memberlakukan seleksi terhadap ajaran-ajaran dan doktrin-doktrin itu berdasarkan asumsi-asumsi teologis dan yurisprudensial yang diyakininya. Melalui seleksi tersebut, al-Ghazali kemudian dianggap berhasil mengembangkan sebuah struktur ajaran tasawuf yang “bersih” dan selaras dengan ortodoksi Sunni. Dan berkat “pembersihan” yang dilakukannya itu, tasawuf beserta ajaran para sufi saat ini bisa diterima oleh sebagian besar

¹ Jamil Shaliba dan Kamil 'Ayyad, “Âtsâr al-Ghazâlî”, dalam al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalâl wa al-Mûshil ilâ Dzî al-'Izzah wa al-Jalâl* (Beirut: Dâr al-Andalus, cet. 7, 1967), hlm. 38-40.

² Abu al-'Alâ 'Afifi, “Âtsâr al-Ghazâlî fî Tawjîh al-Hayâh al-'Aqliyyah wa al-Rûhiyyah fî al-Islâm”, dalam *Abû Hâmîd al-Ghazâlî fî al-Dzîkrâ al-Miawiyah al-Tâsi'ah li Milâdihî*, hlm. 737-738.

umat Islam secara relatif tanpa penolakan yang berarti.³

Itu sebabnya mengapa tasawuf al-Ghazali seringkali dikategorikan sebagai tasawuf *sunnî*, yaitu sebuah model tasawuf yang menekankan keharusan menyelaraskan ajaran-ajaran tasawuf dengan syari'at Islam.⁴ Lawannya adalah tasawuf *falsafi*, yaitu tasawuf yang menggabungkan antara pandangan-pandangan sufistik dan paham-paham rasional serta diekspresikan melalui terma-terma filosofis dari beragam sumber.⁵ Pembagian tasawuf ke dalam dua model ini tentu saja mengimplikasikan sebuah dikotomi yang bersifat biner— bahwa salah satu model tasawuf itu dianggap lebih benar daripada model yang lain. Dan tasawuf ala al-Ghazali, dalam dikotomi tersebut, adalah representasi dari tasawuf yang “benar” *par excellence*.

Hanya saja, anggapan tentang tasawuf al-Ghazali sebagai tasawuf *sunnî* itu bukan tanpa persoalan. Beberapa pemikir, muslim dan non-muslim, menolak klaim keselarasan struktur ajaran tasawuf yang dirumuskan al-Ghazali itu dengan doktrin-doktrin fundamental kaum Sunni. Tasawuf al-Ghazali dianggap lebih terpengaruh oleh filsafat dan ilmu-ilmu rasional ketimbang oleh syari'at Islam sendiri. Ibn Taymiyah, misalnya, menyatakan bahwa al-Ghazali sebetulnya lebih “condong kepada filsafat, namun ia mengekspresikannya dalam nuansa tasawuf dan ungkapan-ungkapan yang islami.”⁶ Demikian pula Margaret Smith yang menyatakan bahwa al-Ghazali lebih dekat kepada paham panteisme monistik dalam pandangannya tentang Tuhan sehingga ajaran-ajaran tasawufnya bisa dianggap sebagai versi yang lebih sederhana dari tasawuf

³ W.R.W Gardener, “Al-Ghazali as Sufi”, dalam *The Moslem World* (edisi dan tahun penerbitan tidak diketahui), hlm. 132-133. Bandingkan dengan W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: Study of al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963), hlm. 230.

⁴ Abu al-Wafa al-Ghunaymi al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah, cet. 3, 1979), hlm. 99 dan 152.

⁵ Al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, hlm. 187. Bandingkan dengan Syamsun Ni'am, *Corak Tasawuf al-Ghazali dan Pengaruhnya* (artikel dalam www.darussolah.com).

⁶ Ibn Taymiyah, *Naqdh al-Manthiq* (Kairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951), hlm. 55.

panteistik Ibn 'Arabi.⁷

Tulisan ini mencoba menguraikan pandangan al-Ghazali sendiri tentang keharusan meletakkan ajaran dan praktik tasawuf di dalam batas-batas syari'at. Melalui uraian singkat tersebut, diharapkan tersedia sebuah landasan tentatif guna memetakan posisi al-Ghazali di antara dua model tasawuf: *sunnî* dan *falsafî*. Lalu tulisan ini akan diakhiri dengan sebuah penilaian singkat tentang peran al-Ghazali dalam sejarah panjang perkembangan tasawuf, termasuk tentang upayanya untuk menjadikan tasawuf sebagai bagian yang absah dari ortodoksi Sunni.

B. Al-Ghazali dan Tasawuf: Sebuah Biografi Singkat

Al-Ghazali lahir di Thûs, sebuah wilayah di Khurâsân, yang saat ini terletak di sebelah timur laut wilayah Iran, dekat kota Meshhed, pada tahun 450/1058.⁸ Ayahnya meninggal dunia saat al-Ghazali masih kecil. Sebelum meninggal, sang ayah sempat meninggalkan sejumlah harta kepada seorang sufi, sahabatnya, agar digunakan untuk mengasuh dua orang putranya: al-Ghazali dan Ahmad. Pengalaman diasuh oleh seorang sufi di masa kecil itu tampaknya berpengaruh bagi keputusan al-Ghazali untuk, kelak di kemudian hari, memilih tasawuf sebagai jalan keluar dari krisis pribadinya.⁹

Ketika harta peninggalan sang ayah habis, al-Ghazali dan saudaranya didaftarkan ke sebuah madrasah yang mengajarkan ilmu-ilmu tradisional Islam

⁷ Margaret Smith, *Al-Ghazali The Mystic* (Lahore: Hijra International Publishers, 1983), hlm. 235.

⁸ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: Study of al-Ghazali*, hlm. 19.

⁹ Shadiq 'Arjun menulis, "Salah satu keajaiban takdir Allah dalam hidup al-Ghazali adalah bahwa titik di mana ia memulai garis perjalanan hidupnya adalah titik yang sama di mana ia mengakhirinya..." Dengan pandangan semacam itu, Shadiq bahkan menyatakan bahwa sulit dibayangkan al-Ghazali akan memilih jalan tasawuf di akhir hidupnya jika ia tidak pernah diasuh oleh seorang sufi di masa kecilnya. Lihat Muhammad Shadiq 'Arjun, "Miftâh Syakhshiyah al-Ghazâlî: Hal Syakka Hujjah al-Islâm?", dalam Zaki Najib Mahmud [ed.], *Abû Hâmid al-Ghazâlî fî al-Dzîkrâ al-Miawiyah al-Tâsi'ah li Milâdihî* (Damaskus: al-Majlis al-A'lâ li Ri'âyah al-Funûn wa al-Âdâb wa al-'Ulûm al-Ijtimâ'iyah, 1961), hlm. 837-838.

sekaligus menjamin kebutuhan hidup murid-muridnya.¹⁰ Salah seorang gurunya yang paling awal adalah Yusuf al-Nassaj, seorang sufi dari Thûs.¹¹ Pada masa-masa ini, al-Ghazali juga belajar kepada Abu Nashr al-Isma'ili di Jurjân.¹²

Fase intelektual paling penting dari periode awal kehidupan al-Ghazali ini adalah ketika ia memutuskan untuk pergi ke Nisapur pada tahun 1077, di mana ia belajar di madrasah Nizhamiyyah di bawah asuhan seorang ulama teolog terkemuka, Abu al-Ma'ali al-Juwayni, atau yang lebih terkenal dengan julukan *Imâm al-Haramayn*. Di sinilah kecerdasan al-Ghazali terlihat jelas.¹³ Ia mulai dikenal sebagai seorang murid yang menonjol di segala bidang ilmu pengetahuan.

Setelah al-Juwayni wafat pada tahun 1085, al-Ghazali memutuskan untuk pergi ke kamp (*mu'askar*) perdana menteri Nizham al-Mulk.¹⁴ Saat itu, al-Ghazali telah terkenal sebagai intelektual muda yang cemerlang. Usianya baru 28 tahun. Dalam perdebatan-perdebatan fiqh dan teologi di majlis Nizham al-Mulk, al-Ghazali berulangkali menundukkan lawan-lawan debatnya dengan kekuatan argumen yang mengesankan.¹⁵ Merasa kagum kepada kecerdasan pemuda tersebut, Nizham al-Mulk akhirnya mengangkat al-Ghazali, pada bulan Juli tahun 1091, untuk menjadi pengajar di Madrasah Nizhamiyyah di Baghdad.¹⁶

Di Baghdad, sekali lagi, al-Ghazali berhasil meraih reputasi intelektual yang tinggi. Kemampuan retorika dan kedalaman penjelasannya mampu menarik minat banyak murid. Dalam pernyataan al-Ghazali sendiri, “Aku

¹⁰ Watt, *Muslim Intellectual*, hlm. 20.

¹¹ Abdul Fattah Muhammad Sayyid Ahmad, *Al-Tashawwuf bayna al-Ghazâlî wa Ibn Taymiyah* (tt.: Dâr al-Wafâ; 2000), hlm. 46.

¹² Abdul Fattah, *Al-Tashawwuf*, hlm. 47.

¹³ Watt, *Muslim Intellectual*, hlm. 23 dan Abdul Fattah, *Al-Tashawwuf*, hlm. 47.

¹⁴ Kamp ini merupakan sebuah lapangan luas di luar Nisapur di mana Nizham al-Mulk membangun markas besar tentaranya. Lihat Abdurrahman Badawi, *Muallafât al-Ghazâlî* (Kuwait: Wakâlah al-Mathbû'ât, cet.2, 1977), hlm. 22.

¹⁵ Abdul Fattah, *Al-Tashawwuf*, hlm. 47-48.

¹⁶ Watt, *Muslim Intellectual*, hlm. 23.

diserahi tugas untuk mengajar 300 murid di Baghdad.”¹⁷ Selama kurang lebih empat tahun berikutnya, al-Ghazali menjadi rujukan para ulama serta penguasa di Baghdad dan sekitarnya.¹⁸

Akan tetapi di Baghdad pulalah al-Ghazali memasuki sebuah fase paling menentukan dalam hidupnya. Pada tahun 1095, ia dilanda oleh sebuah krisis spiritual.¹⁹ Ia merasa bahwa segala sesuatu yang diketahuinya merupakan ilmu-ilmu yang “tidak penting dan tidak bermanfaat dalam [menempuh] jalan akhirat.”²⁰ Al-Ghazali juga merenungkan profesinya sebagai pengajar di madrasah Nizhamiyyah. Meski meyakini bahwa profesi guru adalah profesi yang mulia, namun al-Ghazali juga tahu bahwa niat yang terkandung di dalam hatinya adalah niat untuk mengejar jabatan dan popularitas, bukan niat untuk mencari ridha Allah. Mengamati kondisi hatinya itu, al-Ghazali tiba-tiba yakin bahwa dirinya berada di “tepi jurang yang akan runtuh”, bahwa jika tidak diobati, penyakit tersebut akan membuatnya “terjerumus ke dalam api yang membakar.”²¹

Krisis spiritual ini tampaknya menjadi titik balik dalam hidup al-Ghazali. Banyak pemikir modern yang kemudian membagi kehidupan al-Ghazali menjadi dua bagian: sebelum dan sesudah krisis tersebut.²² Sebelum krisis, al-Ghazali adalah seorang *faqîh*, *ushûlî*, *mutakallim*, dan filsuf. Setelah krisis, ia sontak menjadi seorang sufi, seorang pembaharu agama yang mencoba

¹⁷ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 74.

¹⁸ Hasan al-Fatih Qaribullah, *Dawr al-Ghazâlî fî al-Fîkr* (Kairo: Mathba'ah al-Amânah, 1978), hlm. 23. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), hlm. 10.

¹⁹ Nakamura menyatakan bahwa krisis ini sebetulnya adalah krisis kedua yang dihadapi al-Ghazali. Krisis pertama mewujud dalam bentuk skeptisisme terhadap kemampuan akal dan indera untuk memperoleh pengetahuan yang pasti (*'ilm yaqîni*). Lihat Kojiro Nakamura, *An Approach to Ghazali's Conversion* (paper dalam Kongres ke-15 International Association for the History of Religions, Sydney, 18-23 Agustus 1985), hlm. 3-4.

²⁰ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 103.

²¹ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 103.

²² Review singkat terhadap teori-teori para pemikir tersebut bisa dilihat dalam Nakamura, *An Approach*, hlm. 1-2, dan Mustafa Mahmoud Abu-Sway, “Al-Ghazali's "Spiritual Crisis" Reconsidered” (artikel tanpa sumber), hlm. 82-92.

memperbaharui arah kehidupan intelektual dan spiritual umat Islam.²³

Al-Ghazali menilai bahwa para pencari kebenaran terbagi menjadi empat kelompok: *mutakallimûn*, para filsuf, kaum Batiniyyah, serta para sufi. Ia kemudian mempelajari karya-karya para tokoh dari empat kelompok tersebut secara berurutan.²⁴ Setelah melalui perenungan dan kontemplasi panjang, al-Ghazali merasa yakin bahwa satu-satunya jalan untuk mencari kebenaran adalah jalan para sufi. Dalam penuturan al-Ghazali sendiri,

“Aku sungguh menjadi tahu dengan pasti bahwa kaum sufi adalah para penempuh jalan menuju Allah, bahwa perjalanan yang mereka lakukan adalah sebaik-baik perjalanan, bahwa jalan yang mereka tempuh adalah sebaik-baik jalan, bahwa akhlak mereka adalah sesuci-suci akhlak...Segala gerak dan diam mereka, secara lahiriah maupun batiniah, bersumber dari cahaya pelita (*misykâh*) kenabian. [Padahal] di luar cahaya kenabian itu, tidak ada cahaya lain di muka bumi ini yang bisa dijadikan penerang.”²⁵

Dalam periode awal krisis yang berlangsung selama kurang lebih enam bulan itu, al-Ghazali bahkan sempat kehilangan kemampuannya untuk mengucapkan kata-kata.²⁶ Tidak ada dokter yang mampu menanganinya. Maka ia memutuskan untuk meletakkan seluruh jabatan dan profesinya sebagai guru, lalu meninggalkan Baghdad menuju Damaskus, lalu ke Baitul Maqdis, untuk kemudian melaksanakan haji ke Mekah pada tahun 1096.²⁷

²³ Abu al-'Alâ 'Afifi, “Atsar al-Ghazâlî”, hlm. 735.

²⁴ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 69-70.

²⁵ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 106.

²⁶ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 104.

²⁷ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 105-106. Bandingkan dengan Watt, “Al-Ghazâlî”, dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.], *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003). Meski al-Ghazali sendiri menegaskan bahwa keputusannya meninggalkan Baghdad itu didorong oleh pergolakan spiritual di dalam dirinya, namun banyak sarjana modern yang mencurigai adanya motif-motif lain di balik keputusan tersebut. Di antara mereka, terdapat nama-nama seperti Farid Jabre, Abdul-Fattah Sawwaf, dan Henri Laoust. Abd al-Daim al-Baqari bahkan berani menyatakan bahwa seluruh penuturan al-Ghazali dalam *al-Munqidz min al-Dhalâl* adalah fiksi belaka. Lihat Nakamura, *An Approach*, hlm. 2.

Seusai menunaikan ibadah haji, al-Ghazali merasa rindu kepada keluarga dan kampung halamannya. Maka ia memutuskan untuk pulang ke Thûs. Dalam perjalanan pulang, al-Ghazali singgah di Baghdad pada tahun 1097, namun ia menolak ajakan untuk kembali mengajar di madrasah Nizhamiyyah. Di Thûs, al-Ghazali sempat mengajar untuk periode waktu yang sangat singkat. Kemudian ia memutuskan untuk berhenti dan menghabiskan waktunya semata-mata untuk menyendiri dan beribadah kepada Allah.²⁸

Selama kurang lebih 10 tahun semenjak meninggalkan Baghdad, al-Ghazali melalui sebagian besar hari-harinya dengan terus menyendiri. Pada tahun 1106, atas desakan dari perdana menteri Fakhr al-Mulk, putra Nizham al-Mulk, al-Ghazali kembali mengajar di madrasah Nizhamiyyah Nisapur.²⁹ Tidak ada penjelasan yang pasti hingga kapan ia mengajar di sana.³⁰ Tetapi Fakhr al-Mulk akhirnya tewas terbunuh pada tahun 1107.³¹ Barangkali setelah terbunuhnya sang perdana menteri, al-Ghazali mulai berpikir untuk sekali lagi meletakkan jabatannya sebagai guru. Kemudian ia kembali ke Thûs dan mendirikan sebuah *khânqâh*³² di sebelah rumahnya. Di *khânqâh* itulah ia mengajar murid-murid yang sebagian besar berusia muda.³³ Pada tahun 1110, jabatan guru di madrasah Nizhamiyyah Nisapur kembali ditawarkan kepada al-Ghazali oleh putra Fakhr al-Mulk, Muhammad. Tetapi, dalam sebuah surat balasan berbahasa Persia, al-Ghazali menolak tawaran tersebut.³⁴ Pada hari Senin, 14 Jumadâ al-Tsâniyah 505 H./18 Desember 1111 M., al-Ghazali wafat

²⁸ Abdurrahman Badawi, *Muallafât al-Ghazâlî*, hlm. 24.

²⁹ Abdurrahman Badawi, *Muallafât al-Ghazâlî*, hlm. 24-25 dan Watt, "Al-Ghazâlî".

³⁰ Watt memperkirakan bahwa al-Ghazali mengajar di Nisapur selama, paling tidak, 3 tahun. Lihat Watt, *Muslim Intellectual*, hlm. 147.

³¹ Abdurrahman Badawi, *Muallafât al-Ghazâlî*, hlm. 25.

³² *Khânqâh* adalah sebuah bangunan yang biasanya digunakan oleh para sufi yang tergabung dalam sebuah tarekat tertentu. Kata ini berasal dari bahasa Persia dan seringkali dibandingkan dengan *ribâth*, *tekke*, atau *zâwiyah*. Lihat J. Chabbi, "Khānqāh", dalam *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition*.

³³ Watt, "Al-Ghazâlî" dan Abdurrahman Badawi, *Muallafât al-Ghazâlî*, hlm. 25.

³⁴ Jonathan AC Brown, "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World: Abu Hamid al-Ghazzali's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary", dalam *The Muslim World*, Vol. 96, Januari 2006, hlm. 89.

di rumahnya, di Thûs.³⁵

C. Rasionalitas Berbasis Syari'at dalam Tasawuf al-Ghazali

Dalam salah satu bagian dari *Ihyâ*, al-Ghazali menegaskan bahwa kaum sufi sama sekali tidak aman dari kesalahan. Jika tidak berhati-hati, mereka bisa menjadi salah satu dari empat kelompok “orang-orang yang tertipu” (*al-mughtarrîn*).³⁶ Salah satu sebabnya adalah karena mereka cenderung untuk mengembangkan antinomianisme, sebuah sikap untuk merasa lepas dari hukum syari'at. Al-Ghazali mencela orang-orang yang, lantaran perasaan dekat kepada Allah di hati mereka, cenderung menganggap hukum syari'at hanya berlaku bagi manusia-manusia pada level spiritual yang lebih rendah, dan tidak berlaku bagi mereka. Mereka ini adalah orang-orang yang, tulis al-Ghazali, “tertipu oleh setan lantaran mereka disibukkan oleh *mujâhadah* sebelum sempat menguasai ilmu serta karena mereka [masuk ke dunia tasawuf] tanpa bimbingan seorang guru yang...layak diteladani.”³⁷

Secara umum, al-Ghazali memang menekankan pentingnya tasawuf didasari oleh ilmu—dan dalam hal inilah salah satu sumbangan terbesarnya bagi tasawuf terletak.³⁸ Berbeda dari sebagian kaum sufi yang menganggap ilmu pengetahuan sebagai “tirai penghalang” (*hijâb*),³⁹ al-Ghazali justru menekankan, sebagaimana termaktub dalam kutipan terdahulu, bahwa sebagian besar kesalahan dan kesesatan kaum sufi timbul akibat kurangnya pengetahuan mereka terhadap aspek-aspek fundamental ajaran Islam. Lebih dari itu, al-Ghazali bahkan menjadikan pembahasan tentang ilmu sebagai bab pertama dari 40 bab dalam *Ihyâ*.⁴⁰ Dan dalam *Minhâj al-'Âbidîn*, al-Ghazali juga

³⁵ Abdurrahman Badawi, *Muallafât al-Ghazâlî*, hlm. 25.

³⁶ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 3, hlm. 334.

³⁷ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 3, hlm. 357.

³⁸ Yusuf Qardhawi, *Al-Ghazâlî bayna Mâdihîhi wa Nâqidîhi* (Beirut: Muâssasah al-Risâlah, cet. 4, 1994), hlm. 133. Bandingkan dengan W.R.W Gardener, “Al-Ghazali as Sufi”, dalam *The Moslem World*, hlm. 132-133.

³⁹ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 1, hlm. 40.

⁴⁰ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 1, hlm. 13-87.

menyatakan bahwa fase pertama yang harus dilewati oleh seorang *'âbid* adalah fase menuntut ilmu.

Pertanyaannya, ilmu apakah yang seharusnya menjadi dasar dan pembatas bagi ajaran serta praktik tasawuf? Ilmu itu adalah ilmu syari'at, yakni ilmu-ilmu yang mengatur ketaatan seorang muslim dalam menjalankan aspek-aspek lahiriah dari agamanya sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan Sunnah. Jalan tasawuf, bagi al-Ghazali, bukanlah sebuah *alternatif* bagi ketaatan lahiriah kepada syari'at Islam—ia justru merupakan pelengkap dan penyempurna bagi yang terakhir.⁴¹ Dengan demikian, seluruh bagian dari *Ihyâ*, untuk menyebut salah satu karya paling penting milik al-Ghazali, sebetulnya bisa dibaca dengan cara yang sama: bahwa tasawuf adalah bagaimana *memasukkan* dimensi spiritual ke dalam, dan bukan *menghapuskan*, ajaran-ajaran syari'at yang bersifat formal dan lahiriah. Tasawuf dianggap sebagai jalan spiritualitas tertinggi hanya ketika ia bisa melengkapi dan menyempurnakan ketaatan lahiriah tersebut.⁴² Karena itu, kritik al-Ghazali kepada para *fuqahâ* bukanlah kritik terhadap ketaatan lahiriah mereka, melainkan kepada keringnya ketaatan tersebut dari dimensi spiritual.⁴³ Dan pada saat yang sama, al-Ghazali juga menentang setiap model tasawuf yang mengabaikan formalitas syari'at Islam, yang mencoba menjadikan jalan tasawuf sebagai pengganti dari ajaran-ajaran agama.

Pada poin inilah kita bisa berbicara tentang sejenis “rasionalitas” dalam tasawuf al-Ghazali. Tetapi rasionalitas itu tidak dalam pengertian bahwa al-Ghazali menempatkan akal sebagai fakultas tertinggi dalam diri manusia guna memperoleh pengetahuan. Al-Ghazali berulang kali menegaskan bahwa jalan supra-rasional tasawuf adalah jalan paling superior untuk memperoleh

⁴¹ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, hlm. 176-177.

⁴² Al-Ghazali, *Mukhtashar Ihyâ Ulûm al-Dîn* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2004), hlm. 12.

⁴³ Al-Ghazali seringkali berbicara tentang para ulama yang menyibukkan diri mereka dengan detail-detail hukum fiqh, namun abai terhadap makna-makna batin yang terkandung di dalamnya. Lihat, misalnya, al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 1, hlm. 27-28. Bandingkan pula dengan Muhammad Tsabit al-Fanadi, “Min Falsafah al-Dîn 'inda al-Ghazâlî”, dalam Zaki Najib Mahmud [ed.], *Abû Hâmid al-Ghazâlî fi al-Dzikrâ al-Miawiyah al-Tâsi'ah li Milâdihî*, hlm. 91.

pengetahuan dan mencapai kebenaran.⁴⁴ Tetapi jalan tersebut tetap harus ditempuh di bawah kontrol ilmu syari'at dan penalaran rasional.⁴⁵ Tasawuf al-Ghazali, mengutip Smith, dapat disebut sebagai “sejenis mistisisme yang berbasis nalar” (*a reasoned type of mysticism*).⁴⁶

Rasionalitas berbasis syari'at itu barangkali sebagiannya diwarisi oleh al-Ghazali dari beberapa pemuka sufi terdahulu. Ketika mencantumkan daftar rujukan yang dipilihnya menyangkut aspek teoretis ajaran tasawuf, al-Ghazali menyebut *Qût al-Qulûb*, karya Abu Thalib al-Makki; karya-karya al-Harits al-Muhasibi; serta kutipan-kutipan (*mutafarriqât*) dari al-Junayd, al-Syibli, Abu Yazid al-Bisthami, dan beberapa tokoh lain yang tidak ia sebutkan nama-nama mereka.⁴⁷ Al-Makki, al-Muhasibi, dan al-Junayd adalah para sufi yang terkenal dengan upaya mereka untuk melakukan rekonsiliasi antara tasawuf dan ajaran Islam Sunni dengan cara meletakkan yang pertama di dalam batas-batas yang kedua.⁴⁸ Al-Ghazali sendiri tampaknya dipengaruhi secara mendalam oleh karya-karya mereka, terutama al-Makki. Bagian keempat dari *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, misalnya, bisa dipandang sebagai penyusunan ulang, sintesis, serta perluasan dari gagasan-gagasan al-Makki dalam *Qût al-Qulûb*.⁴⁹ Ada isyarat yang samar bahwa al-Ghazali hendak menempatkan dirinya dalam barisan para sufi ini, yaitu para sufi yang mengembangkan model tasawuf yang tidak bertentangan dengan ortodoksi Islam Sunni.

⁴⁴ Menurut al-Ghazali, secara epistemologis, tasawuf bertumpu kepada *dzawq* dan *qalb*. Dalam pengertian tersebut, pengetahuan datang melalui ilham, intuisi, atau jalur-jalur supra rasional lainnya. Tentang argumen-argumen al-Ghazali untuk melegitimasi pandangan epistemologisnya ini, lihat *al-Munqidz*, hlm. 65-68 dan *Ihyâ*, jilid 3, hlm. 18-25.

⁴⁵ Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, hlm. 107.

⁴⁶ Margaret Smith, *Al-Ghazali The Mystic*, hlm. 227.

⁴⁷ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 100-101.

⁴⁸ Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue* (New York: State University of New York Press, 1975), hlm. 105. Bandingkan dengan A.J. Arberry, “Al-Djunayd”; R. Arnaldez, “Al-Muhasibi”; dan L. Massignon, “Abu Thalib”; seluruhnya dalam *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition*.

⁴⁹ Dalam bagian keempat dari *Ihyâ* itu, kutipan terhadap hadits-hadits Rasulullah saw., pendapat-pendapat para sahabat, serta pernyataan-pernyataan para ulama dan sufi terdahulu bahkan disusun sesuai dengan apa yang tercantum dalam *Qût al-Qulûb*. Lihat Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, hlm. 106. Tetapi bukan berarti al-Ghazali tidak melakukan kritik terhadap al-Makki. Lihat Kojiro Nakamura, “Makki and Ghazali on Mystical Practices”, dalam *Orient*, vol. xx, 1984, hlm. 84-85.

Karena ajaran tasawuf tidak boleh bertentangan dengan syari'at, maka ia harus selaras dengan al-Qur'an dan Sunnah. Tetapi penafsiran terhadap dua sumber tekstual ajaran Islam itu, di mata al-Ghazali, juga tetap harus dilakukan dengan mempertimbangkan aturan-aturan tertentu yang ditetapkan oleh para ulama. Hasrat untuk menjustifikasi perilaku asketisme dan jalan tasawuf tidak boleh membuat seseorang menafsirkan al-Qur'an dan Sunnah secara menyimpang dari koridor-koridor ilmu syari'at. Maka al-Ghazali mengecam *thâmah*—sebuah praktik yang didefinisikannya sebagai “pengalihan lafaz-lafaz syari'at (*sharf alfâzh al-syar'*)” dari makna-makna lahiriahnya kepada makna-makna batin yang tidak mendatangkan faedah apapun kepada pemahaman [manusia].”⁵⁰ Contohnya adalah apa yang dilakukan oleh sekelompok orang ketika mereka menafsirkan kata “fir'aun” dalam ayat 24 dari surah Thâhâ dan ayat 17 dari surah al-Nâzi'ât dengan makna “kalbu manusia”. Atau seperti penafsiran ayat “*wa an alqi 'ashâka*” dalam ayat 31 dari surah al-Qashash sebagai perintah untuk membuang “apapun yang dijadikan tempat bertopang dan bersandar selain Allah”.

Menurut al-Ghazali, penafsiran semacam itu adalah sesuatu yang terlarang dan bisa mendatangkan bahaya besar. Jika lafaz-lafaz syari'at bisa dialihkan dari makna-makna lahiriahnya tanpa harus berpegang kepada riwayat-riwayat dari Rasulullah saw. serta tanpa berpedoman kepada dalil-dalil akal, maka hal itu akan mengakibatkan “hilangnya kepercayaan kepada lafaz-lafaz [syari'at]” (*buthlân al-tsiqah bi al-alfâzh*) serta “hilangnya manfaat dari firman Allah swt. dan sabda Rasulullah saw.”⁵¹ Dengan demikian, kecenderungan para sufi untuk melacak makna batin dari al-Qur'an dan Sunnah, di mata al-Ghazali, hanya bisa dibenarkan apabila makna batin itu selaras dengan ajaran-ajaran syari'at dan tidak bertentangan dengan makna lahiriah teks tersebut—sesuatu yang juga diyakini oleh para *mufassir* ortodoks Sunni.⁵²

Upaya al-Ghazali untuk meletakkan tasawuf di atas dasar syari'at

⁵⁰ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 1, hlm. 41.

⁵¹ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 1, hlm. 40.

⁵² Lihat al-Dzahabi, *Al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qurân al-Karîm: Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ* (ttp.: Dâr al-I'tishâm, cet. 2, 1978), hlm. 82.

Islam juga terlihat dalam hal-hal yang bersifat teologis. Para sufi seringkali dianggap mengembangkan konsep ketuhanan yang berbeda dari apa yang dikemukakan oleh, misalnya, para teolog dan juris. Tuhan para sufi adalah Tuhan yang imanen dan personal, yang tidak sepenuhnya transendental.⁵³ Konsep ini berulang kali ditentang oleh para ulama Sunni, terutama jika ia berujung secara ekstrem kepada paham panteisme monistik.

Al-Ghazali menyadari sepenuhnya keberatan para ulama terhadap paham-paham ekstrem yang dikembangkan oleh para sufi menyangkut konsep mereka tentang Tuhan.⁵⁴ Karena itu, ia menolak paham *ittihâd* dan *hulûl* dalam tasawuf karena keduanya bertentangan dengan konsep ketuhanan yang paling fundamental dalam Islam.⁵⁵ Dalam keadaan apapun, Tuhan adalah Dzat yang Mahatransenden, yang tidak mungkin menyatu dengan, atau bertempat di dalam, diri makhluk-Nya sebagaimana dipahami oleh para proponent paham *ittihâd* dan *hulûl*.⁵⁶

Paham *ittihâd* dan *hulûl* biasanya muncul melalui pernyataan-pernyataan mistik yang dilontarkan oleh para sufi dalam kondisi ekstase spiritual mereka. Dalam literatur-literatur tasawuf, pernyataan-pernyataan itu disebut dengan *syathahât*. Menurut al-Ghazali, *syathahât* bisa berupa “pengakuan panjang lebar tentang rasa cinta mendalam serta kondisi sampai (*wishâl*) kepada Allah yang mengisyaratkan pengabaian terhadap amal-amal lahiriah”. *Syathahât* seperti ini biasanya muncul dalam bentuk identifikasi diri sendiri dengan Allah swt.. Al-Ghazali mengemukakan ungkapan semacam itu

⁵³ William C. Chittick, “Sufism: Sufi Thought and Practice” dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. IV (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. hlm. 105.

⁵⁴ Peter Greenland, *The Spirituality of Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE): An Examination of al-Ghazali’s writing and teaching and its relevance for the Islamic Community in the contemporary world* (tesis tidak diterbitkan, The School of Cultural Studies, University of Southampton, 2000), hlm. 35-36.

⁵⁵ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 107.

⁵⁶ Bantahan yang ekstensif dari al-Ghazali terhadap paham *ittihâd* dan *hulûl* dapat dilihat dalam al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ fi Syarh Ma ’ânî Asmâ Allâh al-Husnâ* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1971), hlm. 162-171. Dalam *Ihyâ*, al-Ghazali menyatakan bahwa paham yang sesat itu bisa muncul dari seorang sufi yang tertipu dan merasa telah sampai kepada Allah. Lihat al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, cet. 3, 2002), hlm. 358-359.

sebagai sesuatu yang “besar bahayanya bagi kaum awam” sehingga membunuh satu orang yang melontarkannya “lebih utama bagi agama Allah daripada menjaga hidup 10 orang [muslim] lainnya.”⁵⁷

Akan tetapi al-Ghazali juga mengakui bahwa rasa cinta (*mahabbah*) yang luar biasa besar kepada Allah bisa menyebabkan seseorang merasa tidak lagi dihalangi oleh batas yang memisahkannya dari Tuhannya. Pada tingkat spiritual semacam ini, para sufi akan tenggelam dalam rasa cinta sehingga mereka “lupa kepada segala sesuatu, bahkan kepada diri mereka sendiri.” Inilah yang disebut dengan *fanâ*, sebuah kondisi ketika seseorang “asyik dengan Sesuatu di luar dirinya sehingga seluruh perhatiannya hanya tertuju kepada Yang Satu: Sang Kekasih, dan tidak tersisa lagi ruang di dalam dirinya untuk siapapun selain Sang Kekasih itu....”⁵⁸

Dengan konsepsi semacam itu, al-Ghazali siap membela orang-orang seperti al-Bisthami yang pernah berkata, “Aku lepas (*insalakhtu*) dari diriku sebagaimana ular lepas dari kulitnya. Lalu kulihat [aku], dan aku ternyata adalah Dia (*fa idzâ ana huwa*).” Terhadap pernyataan tersebut, al-Ghazali berkomentar,

“Makna [pernyataan] itu adalah bahwa siapapun yang bisa melepaskan diri dari hasrat diri, hawa nafsu, dan keinginannya, maka tidak akan ada tempat di dalam dirinya untuk sesuatu selain Allah dan ia pun tidak akan memiliki hasrat selain kepada Allah. Ketika tidak ada lagi yang tersisa di dalam hatinya selain keagungan dan keindahan Allah, sehingga ia pun larut di dalamnya, maka orang itu akan merasa bahwa dirinya seakan-akan adalah Dia (*kaannahû huwa*), bukan berarti bahwa ia adalah Dia dalam pengertian yang sebenarnya (*lâ annahû*

⁵⁷ Al-Ghazali, *Ihyâ UIûm al-Dîn*, jilid 1, hlm. 40-41.

⁵⁸ Al-Ghazali, *Ihyâ UIûm al-Dîn*, jilid 4, hlm. 29. Dalam karyanya yang lain, *Kitâb al-Arba'in*, al-Ghazali menulis bahwa seseorang yang berada dalam kondisi *fanâ* tidak lagi akan memedulikan apapun yang terjadi pada pikiran dan perasaannya. Ia bahkan tidak boleh merasa telah mencapai *fanâ*. Kondisi larut dalam cinta kepada Allah seharusnya membuat seseorang lupa bahwa ia telah larut. Dalam ungkapan al-Ghazali, “*fanâ* dari *fanâ* adalah tujuan dari *fanâ* itu sendiri.” Lihat Margaret Smith, *Al-Ghazali The Mystic*, hlm. 190.

huwa taḥqîqan).”⁵⁹

Al-Bisthami juga dikisahkan pernah berkata, “Mahasuci aku! Betapa agung keadaanku!” (*subḥânî, mâ a’zhama syanî*). Al-Ghazali mencoba menafsirkan pernyataan ini dengan cara yang membuatnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah kaum Sunni. Dinyatakannya bahwa al-Bisthami barangkali bermaksud menceritakan sebuah pernyataan yang berasal dari Allah sendiri. Atau, boleh jadi, pernyataan itu dilontarkan al-Bisthami tidak dalam pengertian yang berkonotasi syirik. Kemungkinan yang lain, menurut al-Ghazali, al-Bisthami barangkali sedang berada dalam kondisi ekstase dan tidak sadar ketika mengucapkannya. Meski demikian, di akhir penjelasannya, al-Ghazali kemudian mengisyaratkan bahwa jika yang dimaksud oleh al-Bisthami dengan pernyataannya itu adalah *ittihâd*, maka ia pun telah melakukan kesalahan yang fatal.⁶⁰

Apa yang tercantum dalam paragraf-paragraf di atas memperlihatkan upaya al-Ghazali yang sangat gigih untuk memberikan legitimasi *syar’î* bagi ajaran-ajaran tasawuf. Di satu sisi, sebagaimana telah diungkapkan berkali-kali, upaya tersebut membuat al-Ghazali dipandang sebagai sosok yang memberikan tempat yang “terjamin” bagi tasawuf di dalam lingkaran ortodoksi. Tetapi, di sisi lain, hasratnya yang terlampau besar dalam hal tersebut membuat al-Ghazali kerap dituding mengorbankan syari’at demi kepentingan tasawuf. Kita akan coba mengkaji dua perspektif ini dalam bagian berikut.

D. Antara Tasawuf dan Ortodoksi Sunni: Membaca Peran al-Ghazali

Beberapa sarjana kontemporer meragukan, atau bahkan menolak, klaim tentang peran unik al-Ghazali sebagai rekonsiliator antara ajaran tasawuf dan ortodoksi Sunni.⁶¹ Tetapi penolakan itu sebetulnya bukanlah sesuatu yang baru. Pada bagian awal dari tulisan ini, telah dikutip pendapat Ibn Taymiyah

⁵⁹ Al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ*, hlm. 166.

⁶⁰ Al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ*, hlm. 167-168.

⁶¹ Peter Greenland, *The Spirituality of Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE)*, hlm. 22.

tentang lebih besarnya pengaruh filsafat dalam pemikiran al-Ghazali ketimbang ajaran Islam sendiri. Ibn Taymiyah pulalah yang menyatakan bahwa, lantaran pandangan-pandangan sesatnya yang berasal dari para filsuf dan kaum sufi, al-Ghazali laksana seseorang yang “menarik musuh umat Islam lalu mengenakan kepadanya busana muslim”.⁶² Sebelumnya, kritik yang lebih keras diajukan oleh Abu al-Faraj ibn al-Jawzi yang berkata, “Aku heran: bagaimana mungkin Abu Hamid al-Ghazali memerintahkan hal-hal yang bertentangan dengan syari’at?”, serta “Betapa murah al-Ghazali menjual fiqh dengan tasawuf!”.⁶³

Meski menolak antinomianisme, al-Ghazali dituding seringkali bersikap kompromistis terhadap perilaku para sufi yang eksentrik. Sebagai salah satu contohnya, al-Ghazali pernah menceritakan sebuah kisah tentang seorang sufi yang mencuri pakaian di pemandian umum hanya demi menghilangkan hasrat terhadap pujian manusia dari hatinya. Al-Ghazali tidak berkomentar apa-apa terhadap kisah ini selain bahwa hal tersebut barangkali merupakan sesuatu yang “tidak akan difatwakan oleh seorang ahli fiqh”.⁶⁴ Terhadap kisah yang dikutip al-Ghazali ini, Ibn al-Jawzi berkomentar, “Bagaimana boleh ia memperbaiki hatinya dengan melakukan maksiat?”⁶⁵

Tentang hal tersebut, Yusuf Qardhawi mengajukan komentar yang menarik. Menurutny, al-Ghazali masuk ke dalam dunia tasawuf sebagai seorang “pencinta”, bukan seorang “peneliti dan kritikus” sebagaimana ketika ia mengkritik para filsuf, *mutakallimîn*, dan kaum Batiniyah. Al-Ghazali menyentuh tasawuf dengan hatinya terlebih dahulu, sebelum dengan pikirannya. Maka, meski sukses secara luar biasa dalam membersihkan tasawuf dari ajaran-ajaran dan praktik-praktik yang menyimpang, al-Ghazali terkadang bersikap agak longgar terhadap para sufi sepanjang apa yang mereka lakukan itu tidak menyentuh aspek-aspek fundamental dari syari’at Islam.⁶⁶

⁶² Yusuf Qardhawi, *Al-Ghazâlî bayna Mâdiḥîhi wa Nâqidîhi*, hlm. 127.

⁶³ Yusuf Qardhawi, *Al-Ghazâlî bayna Mâdiḥîhi wa Nâqidîhi*, hlm. 124-125.

⁶⁴ Al-Ghazali, *Iḥyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 3, hlm. 255.

⁶⁵ Yusuf Qardhawi, *Al-Ghazâlî bayna Mâdiḥîhi wa Nâqidîhi*, hlm. 132-133.

⁶⁶ Yusuf Qardhawi, *Al-Ghazâlî bayna Mâdiḥîhi wa Nâqidîhi*, hlm. 131.

Selain itu, patut juga dicatat bahwa para pengkritik al-Ghazali seringkali juga merupakan orang-orang yang bersikap kritis kepada tasawuf secara umum. Ibn al-Jawzi dan Ibn Taymiyah, untuk menyebut dua pengkritik al-Ghazali, menurut Massignon, adalah juga penentang-penentang paling keras terhadap tasawuf yang mereka anggap mengandung banyak sekali unsur asing dan penyimpangan dari ajaran Islam.⁶⁷ Selain mengindikasikan bahwa kritik mereka terhadap al-Ghazali didorong oleh sikap antipati terhadap tasawuf secara keseluruhan, hal itu juga memperlihatkan bahwa tasawuf ortodoks adalah tasawuf yang ghazalian, bahwa kritik terhadap al-Ghazali, sebagai proponent paling penting dalam model tasawuf tersebut, seringkali juga merupakan kritik terhadap tasawuf itu sendiri.

Salah satu kritik paling fundamental terhadap tasawuf adalah kritik terhadap aspek teologis dan kosmologisnya. Tasawuf dianggap mendorong dikembangkannya konsep tentang tuhan dan kosmos yang bersifat monistik. Atau, mengutip Ahmad al-Qushayyir, “*‘aqîdah al-shûfiyyah waḥdah al-wujûd al-khafiyyah*.”⁶⁸ Di sini, penting kiranya untuk meninjau bagaimana pandangan al-Ghazali tentang hal tersebut serta sejauh mana ia bisa dianggap mendukung paham monisme dalam tasawuf.

Dalam salah satu bab dari bagian keempat *Ihyâ*, al-Ghazali mengemukakan empat level tauhid. Level yang tertinggi adalah level ketika seseorang “tidak melihat dalam wujud ini kecuali [Dzat yang] Satu.” Inilah tingkat para *shiddiqûn*, sesuatu yang oleh para sufi disebut “*al-fanâ fi al-tawḥîd*.”⁶⁹ Ketika dihadapkan pada pertanyaan: bagaimana mungkin seseorang menganggap alam semesta yang dipenuhi oleh beragam benda ini sebagai sesuatu yang satu?, al-Ghazali menjawab, “Ketahuilah bahwa hal ini adalah tujuan dari ilmu *mukâsyafât*, dan rahasia-rahasia ilmu ini tidak boleh dituliskan

⁶⁷ Mushthafa Hilmi menolak pendapat Massignon ini. Menurutnya, Ibn al-Jawzi dan Ibn Taymiyah hanya menolak aspek-aspek tertentu dari tasawuf yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Lihat Mushthafa Hilmi, *Ibn Taymiyah wa al-Tashawwuf* (Iskandariah: Dâr al-Kutub, cet. 2, 1982), hlm. 35-44.

⁶⁸ Ahmad ibn ‘Abd al-‘Aziz al-Qushayyir, *‘Aqîdah al-Shûfiyyah Waḥdah al-Wujûd al-Khafiyyah* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2003), hlm. 6.

⁶⁹ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 4, hlm. 215.

dalam sebuah kitab, karena orang-orang arif berkata, ‘Membuka rahasia ketuhanan (*sirr al-rubûbiyyah*) adalah kekafiran’.”⁷⁰

Dalam *Misykâh al-Anwâr*, al-Ghazali juga menulis,

“Seluruh eksistensi dibagi menjadi [dua]: sesuatu yang memiliki wujud pada dirinya sendiri serta sesuatu yang wujudnya berasal dari sesuatu yang lain...[Yang kedua ini] wujudnya adalah wujud pinjaman—ia tidak berdiri sendiri. Bahkan jika dzatnya itu dipandang dari segi esensinya, maka ia adalah ketiadaan yang murni (*‘adam mahdh*). Ia ada hanya dari sisi penisbatannya kepada sesuatu yang lain, dan itu bukanlah wujud yang hakiki...Maka wujud yang sejati (*al-mawjûd al-haqq*) itu hanyalah Allah swt., sebagaimana cahaya yang sejati (*al-nûr al-haqq*) itu hanyalah Allah semata.”⁷¹

Kutipan-kutipan di atas memperlihatkan bahwa al-Ghazali mendukung konsep metafisik tentang Tuhan sebagai satu-satunya wujud. Tetapi, bahkan dalam pembelaannya terhadap konsep tersebut, al-Ghazali tetaplah seorang teolog muslim ortodoks yang dengan tegas meletakkan garis pemisah antara Tuhan dan makhluk-makhluk-Nya. Itu sebabnya al-Ghazali menulis,

“Orang-orang arif itu, setelah naik ke langit hakekat, sepakat bahwa mereka tidak melihat dalam wujud ini kecuali [Dzat] Yang Esa dan *Haqq*...Hilanglah sama sekali dari penglihatan mereka segala keragaman. Mereka tenggelam dalam kemanunggalan yang murni (*al-fardâniyyah al-mahdhah*)...maka mereka menjadi bingung di sana. Tidak ada di dalam diri mereka sebuah tempat untuk mengingat apapun selain Allah, tidak pula diri mereka sendiri. Tidak ada sesuatu bagi mereka selain Allah. Mereka pun mabuk dan akal pun kehilangan kendalinya. Salah seorang di antara mereka berkata, ‘Akulah Sang *Haqq*’. Sebagian yang lain berkata, ‘Mahasuci Aku! Betapa agung keadaan-Ku!’. Dan ada pula yang berkata, ‘Tidak ada apapun di dalam

⁷⁰ Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, jilid 4, hlm. 216.

⁷¹ Al-Ghazali, *Misykâh al-Anwâr* (t.tp.: t.p., t.th), hlm. 6.

jubah ini selain Allah'...Ketika ekstase itu mulai memudar dan mereka kembali berada di bawah kendali akal..., maka mereka pun tahu bahwa hal itu bukan penyatuan dalam pengertian yang sebenarnya (*haqîqah al-ittihâd*), melainkan sekedar pseudo-penyatuan (*syibh al-ittihâd*)...[sama seperti] orang yang melihat khamar di dalam gelas kaca, lalu mengira bahwa warna khamar itu adalah warna gelasnya. Jika ia telah akrab dengan kondisi tersebut dan telah kokoh pijakannya, maka ia pun akan memohon ampun kepada Allah....”⁷²

Tampaknya, dalam upayanya untuk mendamaikan tasawuf dan ortodoksi Sunni, al-Ghazali tidak semata-mata menundukkan yang pertama di bawah yang kedua. Lebih dari itu, yang ia tuju sebetulnya adalah sebuah sintesis, sebuah perpaduan dengan tanpa mengorbankan salah satu demi kepentingan yang lain.⁷³ Itu yang mendorongnya untuk melakukan interpretasi metaforis dan pemaknaan ulang terhadap beberapa ajaran para sufi agar bisa diterima sebagai bagian yang absah dari ortodoksi. Dalam banyak hal, al-Ghazali sukses mencapai tujuannya itu. Tetapi, bagi sebagian kalangan, upaya al-Ghazali tersebut dianggap sebagai purifikasi yang setengah hati, yang tidak sepenuhnya sukses dalam membersihkan tasawuf dari elemen-elemen penyimpangan.

Anggapan tentang kegagalan al-Ghazali itu timbul, salah satunya, dari pengamatan terhadap besarnya pengaruh filsafat dalam konsep dan model tasawuf yang coba dikembangkannya. Beberapa penelitian modern mengafirmasi pengamatan tersebut.⁷⁴ Itu sebabnya mengapa tasawuf al-Ghazali sebetulnya tidak bisa dikategorikan sebagai tasawuf *sunni* dalam

⁷² Al-Ghazali, *Misykâh al-Anwâr*, hlm. 7.

⁷³ Greenland, misalnya, menyatakan, "...apapun selain pilihan gaya hidup ortodoks bagi seorang muslim dalam kepatuhannya terhadap syari'at adalah anatema yang sempurna bagi al-Ghazali." Lihat Peter Greenland, *The Spirituality of Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE)*, hlm. 43.

⁷⁴ Lihat, misalnya, Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant*, hlm. 177-184.

pengertiannya yang ketat sebagai lawan dari tasawuf *falsafi*.⁷⁵ Dan karena itu pula, muncul perdebatan tentang atribut yang layak dinisbatkan kepada al-Ghazali: seorang sufi ataukah seorang teorisi tentang tasawuf?⁷⁶

Al-Ghazali, pada akhirnya, menanamkan pengaruh yang sangat besar bagi tasawuf dan mistisisme Islam, juga bagi umat Islam secara keseluruhan. Meski barangkali didorong oleh sekian banyak faktor lainnya, beberapa peneliti modern menegaskan posisi penting al-Ghazali sebagai “garis pemisah” antara tasawuf sebelum dan setelah masanya.⁷⁷ Al-Ghazali juga dianggap berperan penting dalam membuat ajaran-ajaran dan praktik-praktik tasawuf menjadi lebih sederhana serta relatif bisa diakses oleh masyarakat kebanyakan. Hanya kurang lebih 50 tahun setelah ia meninggal dunia, tasawuf telah menyebar luas dalam bentuk tarekat-tarekat ke seluruh wilayah umat Islam.⁷⁸ Dan lebih dari itu, al-Ghazali juga dianggap sebagai *mujaddid* Islam abad ke-6 Hijriah, seseorang yang dari sejarah hidupnya, tulis Watt, “kita bisa melihat bagaimana kebangkitan-kebangkitan atau pembaharuan-pembaharuan—yang sering terjadi, namun juga sulit diprediksi, dalam agama-agama besar—bisa berawal dari hati [hanya] seorang manusia.”⁷⁹

E. Penutup

Tulisan ini hendak menunjukkan bahwa al-Ghazali berkepentingan secara pribadi untuk melegitimasi jalan tasawuf yang dipilihnya sebagai sesuatu yang selaras dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam

⁷⁵ Said Aqil Siradj bahkan mengkategorikan tasawuf al-Ghazali sebagai tasawuf *falsafi*. Lihat Syamsun Ni'am, *Corak Tasawuf al-Ghazali dan Pengaruhnya* (artikel dalam www.darussholah.com).

⁷⁶ Tentang perdebatan ini, lihat Peter Greenland, *The Spirituality of Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE)*, hlm. 22-42.

⁷⁷ Lihat, misalnya, W.R.W Gardener, “Al-Ghazali as Sufi”, hlm. 132-133; Margaret Smith, *Al-Ghazali The Mystic*, hlm. 235-236; Yusuf Qardhawi, *Al-Ghazâlî bayna Mâdihîhi wa Nâqidîhi*, hlm. 136-139.

⁷⁸ Kojiro Nakamura, *An Approach to Ghazali's Conversion*, hlm. 12. Bandingkan dengan Watt, *Muslim Intellectual*, hlm. 177-178.

⁷⁹ Watt, *Muslim Intellectual*, hlm. 180.

upayanya itu, al-Ghazali kerap dituding tidak konsisten karena mengorbankan syari'at demi tasawuf. Tetapi tulisan ini meyakini bahwa al-Ghazali sebetulnya mengembangkan sebuah konsistensi yang utuh dalam karya-karyanya. Ia berbicara tentang tasawuf sebagai laku spiritual yang berorientasi pada akhirat dan berada pada level yang lebih tinggi daripada sekedar ketaatan lahiriah dan formal terhadap syari'at. Kritik terhadap al-Ghazali bisa dipandang sebagai tarik menarik antara wilayah spiritual dan wilayah legal dalam Islam. Maka dari perspektif ini, bisa dinyatakan bahwa al-Ghazali tidak sepenuhnya sukses menjembatani ketegangan di antara dua wilayah tersebut.

Al-Ghazali tampaknya juga berbicara kepada dua audiens yang berbeda. Di satu sisi, ia berhasil menyederhanakan sekaligus mempopulerkan ajaran tasawuf kepada lapisan yang lebih luas dalam masyarakat muslim, terutama karena ia mengajarkan sebetulnya pedoman laku spiritual yang bersifat praktis. Tetapi di sisi lain, pandangan-pandangan sufistiknya dianggap sangat kompleks, rumit, abstrak, dan filosofis. Itu sebabnya mengapa model tasawuf al-Ghazali, jika dipersepsi secara utuh, tidak bisa dikategorikan secara sederhana sebagai model tasawuf *sunni* yang sepenuhnya non-*falsafi*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Afifi, Abu al-'Alâ. "Atsar al-Ghazâlî fî Tawjîh al-Hayâh al-'Aqliyyah wa al-Rûhiyyah fî al-Islâm", dalam *Abû Hâmid al-Ghazâlî fî al-Dzîkrâ al-Miawiyyah al-Tâsi'ah li Milâdihî* (Damaskus: al-Majlis al-A'lâ li Ri'âyah al-Funûn wa al-Âdâb wa al-'Ulûm al-Ijtimâ'iyyah, 1961).
- 'Arjun, Muhammad Shadiq. "Miftâh Syakhshiyah al-Ghazâlî: Hal Syakka Hujjah al-Islâm?", dalam Zaki Najib Mahmud [ed.]. *Abû Hâmid al-Ghazâlî fî al-Dzîkrâ al-Miawiyyah al-Tâsi'ah li Milâdihî*.
- Abdullah, M. Amin. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992).
- Abu-Sway, Mustafa Mahmoud. *Al-Ghazali's "Spiritual Crisis" Reconsidered* (artikel tanpa sumber).
- Ahmad, Abdul Fattah Muhammad Sayyid. *Al-Tashawwuf bayna al-Ghazâlî wa Ibn Taymiyah* (tt.: Dâr al-Wafâ, 2000).
- Arberry, A.J.. "Al-Djunayd", dalam *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition*.
- Arnaldez, R.. "Al-Muhasibi", dalam *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition*.
- Badawi, Abdurrahman. *Muallafât al-Ghazâlî* (Kuwait: Wakâlah al-Mathbû'ât, cet.2, 1977).
- Brown, Jonathan AC. "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World: Abu Hamid al-Ghazzali's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary", dalam *The Muslim World*, Vol. 96, Januari 2006.
- Chabbi, J.. "Kharrâb", dalam *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition*.

- Chittick, William C.. "Sufism: Sufi Thought and Practice" dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. IV (New York: Oxford University Press, 1995).
- Al-Dzahabi, *Al-Ittijâhât al-Munḥarifah fî Tafsîr al-Qurân al-Karîm: Dawâfi 'uhâ wa Daf'uhâ* (ttp.: Dâr al-I'tishâm, cet. 2, 1978).
- Al-Fanadi, Muhammad Tsabit. "Min Falsafah al-Dîn 'inda al-Ghazâlî", dalam Zaki Najib Mahmud [ed.]. *Abû Ḥâmid al-Ghazâlî fî al-Dzîkrâ al-Miawiyah al-Tâsi'ah li Milâdihî*.
- Gardener, W.R.W.. "Al-Ghazali as Sufi", dalam *The Moslem World* (edisi dan tahun penerbitan tidak diketahui).
- Al-Ghazali. *Ihyâ Ulûm al-Dîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet.3, 2002).
- . *Al-Maqshad al-Asnâ fî Syarḥ Ma'ânî Asmâ Allâh al-Husnâ* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1971).
- . *Mukhtashar Ihyâ Ulûm al-Dîn* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2004)
- . *Al-Munqidz min al-Dhalâl wa al-Mûshil ilâ Dzî al-'Izzah wa al-Jalâl* (Beirut: Dâr al-Andalus, cet. 7, 1967).
- Greenland, Peter. *The Spirituality of Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE): An Examination of al-Ghazali's writing and teaching and its relevance for the Islamic Community in the contemporary world* (tesis tidak diterbitkan, The School of Cultural Studies, University of Southampton, 2000).
- Hilmi, Mushthafa. *Ibn Taymiyah wa al-Tashawwuf* (Iskandariah: Dâr al-Kutub, cet. 2, 1982).
- Ibn Taymiyah. *Naqdh al-Manthiq* (Kairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1951)

- Massignon, Louis. "Abu>Tāib", dalam *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition*.
- Nakamura, Kojiro. *An Approach to Ghazali's Conversion* (paper dalam Kongres ke-15 International Association for the History of Religions, Sydney, 18-23 Agustus 1985).
- . "Makki>and Ghazaḥ>on Mystical Practices", dalam *Orient*, vol. xx, 1984
- Qardhawi, Yusuf. *Al-Ghazâlî bayna Mâdiḥîhi wa Nâqidîhi* (Beirut: Muàssasah al-Risâlah, cet. 4, 1994).
- Qaribullah, Hasan al-Fatih. *Dawr al-Ghazâlî fî al-Fikr* (Kairo: Mathba'ah al-Amânah, 1978).
- al-Qushayyir, Ahmad ibn 'Abd al-'Aziz. *'Aqîdah al-Shûfiyyah Waḥdah al-Wujûd al-Khafiyyah* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2003).
- Shaliba, Jamil, dan Kamil 'Ayyad. "Âtsâr al-Ghazâlî", dalam al-Ghazali. *Al-Munqidz min al-Dhalâl*.
- Sherif, Mohamed Ahmed. *Ghazali's Theory of Virtue* (New York: State University of New York Press, 1975)
- Smith, Margaret. *Al-Ghazali The Mystic* (Lahore: Hijra International Publishers, 1983)
- Syamsun Ni'am. *Corak Tasawuf al-Ghazali dan Pengaruhnya* (artikel dalam www.darussholah.com).
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghunaymi. *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah, cet. 3, 1979).
- Watt, W. Montgomery. "Al-Ghazâlî", dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.], *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003).

-----, *Muslim Intellectual: Study of al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).