

BAB III

BIOGRAFI IMAM AL GHAZĀLI

A. Sejarah Hidup Imam Al Ghazāli

Al Ghazāli merupakan figur yang tidak asing dalam dunia pemikiran Islam, karena begitu banyak orang menemukan namanya dalam berbagai *literatur*, baik klasik maupun modern.¹ Pemikir besar dalam dunia Islam abad ke 5H, yang terkenal dengan julukan *al Hujjatul al Islam*² (bukti kebenaran Islam) ini tidak pernah sepi dari pembicaraan dan sorotan, baik *pro* dan *kontra*.³

Al Ghazāli nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Tha'us Ath Thusi Asy Syafi'i Al Ghazal.⁴ Versi lain menyebutkan bahwa nama lengkap beliau dengan gelarnya adalah *Syaikh al Ajal al Imam al Zahid, al Said al Muwafaq Hujjatul Islam*. Secara singkat, beliau sering disebut al Ghazāli atau Abu Hamid.⁵ Beliau dilahirkan tahun 450H/1058M di Ghazalah, sebuah desa di Pinggiran Kota Thus, kawasan Kurasan Iran.⁶ Sumber lainnya menyebutkan bahwa ia lahir di kota kecil dekat Thus di Kurasan, ketika itu merupakan salah satu pusat ilmu

¹ M. Sholihin, *Epistemologi Ilmu dalam Pandangan Imam Al Ghazāli*, (Jakarta: Pustaka Setia, 2001), hal. 9

² Yusuf Qordawi, *Al Ghazāli baini Maa dihihi wa Naaqidihi*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2012), hal 39-42

³ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 41-46

⁴ Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), hal. 109

⁵ Abuddin Nata, *Perspektif Islam tentang Pola Hubungan Guru-Murid*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hal. 55

⁶ Muhsin Manaf, *Psyco Analisa Al Ghazāli*, (Surabaya: Al-Ikhlas, 2001), hal. 19

pengetahuan dan wilayah kekuasaan Baghdad yang dipimpin oleh Dinasti Saljuk.⁷ Beliau wafat di Tabristan wilayah propinsi Thus pada hari senin tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H bertepatan dengan 01 Desember 1111 M.⁸

Al Ghazāli lahir dari keluarga yang taat beragama dan hidup sederhana. Ayahnya seorang pemintal dan penjual wol yang hasilnya digunakan untuk mencukupi kebutuhan hidupnya dan para fuqaha serta orang-orang yang membutuhkan pertolongannya, dan juga seorang pengamal tasawuf yang hidup sederhana. Ia sering mengunjungi para fuqaha, meminta nasihat, duduk bersamanya, sehingga apabila dia mendengar nasehat para ulama ia menangis dan memohon kepada Allah SWT agar dikaruniai anak yang seperti ulama' tersebut. Ketika ayahnya menjelang wafat, ia berwasiat Imam al Ghazāli dan saudaranya, Ahmad diserahkan kepada temannya yang dikenal dengan ahli tasawuf dan orang baik, untuk dididik dan diajari agar menjadi orang yang teguh dan pemberi nasehat.⁹

Al Ghazāli lahir di Kota Thus, bagian wilayah Khurasan yang merupakan wilayah pergerakan tasawuf. Pada masa Imam al Ghazāli di kota tersebut terjadi interaksi budaya yang sangat intelek, antara filsafat serta interpretasi sufistik. Sementara itu pergolakan dalam bidang politik juga cukup tajam misalnya: pertentangan antara kaum Sunni dan kaum Syi'ah, sehingga Nizham Muluk

⁷ A. Saefuddin, *Percikan Pemikiran Imam Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 96

⁸ Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hal. 216

⁹ Ramayulis dan Samsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam di Dunia Islam dan Indonesia*, (Ciputat: Quantum Teaching, 2005), hal. 56

menggunakan lembaga madrasah Nizhāmiyah sebagai tempat pelestarian paham Sunni.¹⁰

Al Ghazāli sejak kecil dikenal sebagai anak pencinta ilmu pengetahuan dan seorang pencari kebenaran sekalipun keadaan orang tua yang kurang mampu serta situasi dan kondisi sosial politik dan keagamaan yang labil tidak menggoyahkan tekad dan kemauannya untuk belajar dan menuntut ilmu pada beberapa ulama'.¹¹

Perjalanan keilmuan al Ghazāli diawali dengan belajar Al Qur'an, al Hadits, riwayat para wali dan kondisi kejiwaan mereka pada seorang sufi yang juga teman ayahnya. Pada waktu bersamaan, dia menghafal beberapa syair tentang cinta dan orang yang mabuk cinta.¹²

Kemudian al Ghazāli dimasukkan ke sebuah sekolah yang menyediakan beasiswa bagi para muridnya, karena bekal yang telah dititipkan ayahnya pada Muhammad Al Rizkani habis. Di sini gurunya adalah Yusuf al Nassy, seorang sufi dan setelah tamat ia melanjutkan pelajarannya ke kota Jurjan berguru kepada Imam Abu Nasr al Ismail, mendalami bahasa Arab, Persia dan pengetahuan agama.¹³ Setelah itu ia menetap di Thus untuk mengulang-ulang pelajaran yang diperolehnya di Jurjan selama 3 tahun dan mempelajari tasawuf dibawah bimbingan Yusuf al Nassy, selanjutnya ia pergi ke Nishapur, di sana ia belajar di Madrasah Nizhamiyah

¹⁰ Ali al-Jumbulati dan Abdul Fatah at-Tuwaanisi, *Perbandingan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hal. 128-129

¹¹ Yusuf al-Nassy dan Ali al-Farm, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1993), jilid 5, hal. 26

¹² Achmad Faizur Rosyad, *Mengenal Alam Suci Menapak Jejak Al Ghazāli*, (Yogyakarta: KUTUB, 2004), hal. 115

¹³ M. Yusron Asmuni, *Pertumbuhan dan Perkembangan Berfikir dalam Islam*, (Surabaya: Al Ikhlas, 1994), hal. 8-9

yang dipimpin oleh ulama besar Abu Al Ma'ali al Juwaini yang bergelar Imam al Haramain adalah salah seorang teolog aliran Asy'ariyah.¹⁴

Melalui pendidikan dari al Haramain inilah Imam al Ghazāli memperoleh ilmu fiqh, ilmu ushul fiqh, mantiq dan ilmu kalam serta tasawuf pada Abu Ali al Fahmadi, sampai ia wafat pada tahun 478 H. Melihat kecerdasan dan kemampuan Imam Al Ghazāli, Imam al Haramain memberikannya gelar “*Bahrūn Mughriq*” (suatu lautan yang menenggelamkan).¹⁵

Setelah Imam al Haramain wafat, al Ghazāli pergi ke Al Ashar untuk berkunjung kepada Perdana Menteri Nizam al Mulk dari pemerintahan dinasti Saljuk. Ia disambut dengan penuh kehormatan sebagai seorang ulama besar. Kemudian dipertemukan dengan para alim ulama dan para ilmuwan. Semuanya mengakui akan ketinggian ilmu yang dimiliki oleh Imam Al Ghazāli. Perdana menteri Nizam al Mulk akhirnya melantik Imam Al Ghazāli sebagai guru besar (professor) pada Perguruan Tinggi *Nizamiyah* yang berada di kota Baghdad.¹⁶ Pada tahun 181H/1091M al Ghazāli diangkat sebagai rektor dalam bidang agama Islam.¹⁷ Di madrasah ini al Ghazāli bertugas selama 4 tahun atau 5 tahun (1090- 1095H).¹⁸

Meskipun al Ghazāli tergolong sukses dalam kehidupannya di Baghdad semua itu tidak mendatangkan ketenangan dan kebahagiaan bahkan membuatnya gelisah dan

¹⁴ Abu Al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazami, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1979), hal. 148

¹⁵ A. Saefuddin, *Percikan Pemikiran Imam Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 76.

¹⁶ Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hal. 215

¹⁷ Yahya Jaya, *Spiritualisme Islam dalam Mengembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental*, (Jakarta: Ruhana, 1994), hal. 21-22

¹⁸ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam Al Ghazāli*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hal. 66-68

menderita, ia bertanya apakah jalan yang ditempuhnya sudah benar atau belum? Perasaannya itu muncul setelah mempelajari ilmu kalam (*teologi*) Imam Al Ghazāli ragu, mana diantara aliran-aliran yang betul-betul benar, kegelisahan intelektual dan rasa kepenasarannya dilukiskan dalam bukunya *al-Munqidz min al Dhalal*.¹⁹ Dalam bukunya itu Imam Al Ghazāli ingin mencari kebenaran yang sebenarnya dan dimulai dengan tidak percaya dengan pengetahuan yang dimulai dengan panca indera sering kali salah atau berdusta. Ia kemudin mencari kebenaran dengan sandaran akal, tetapi akal juga tidak dapat memuaskan hatinya. Hal ini diungkapkan dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*.²⁰ Yang isinya berupa tanggapan dan sanggahan terhadap para *filosof*.

Kegelisahan dan perasaan terus meliputinya kemudian Imam Al Ghazāli mulai menemukan pengetahuan kebenaran melalui kalbu yaitu tasawuf, ia belum memperoleh kematangan keyakinan dengan jalan tasawuf setelah meninggalkan Baghdad pada bulan Zulkaidah 448 H/1095 M dengan alasan naik haji ke Mekkah, ia memperoleh izin ke luar Baghdad. Kesempatan itu ia pergunakan untuk mulai kehidupan tasawuf di Syiria yaitu: dalam masjid Damaskus, kemudian ia pindah ke Yerusalem Palestina untuk melakukan hal yang sama di masjid Umar dan Monumen suci *Dome of the Roch*.²¹ Sesudah itu tergeraklah hatinya untuk menunaikan ibadah haji, dan setelah selesai ia pulang ke negeri kelahirannya sendiri yaitu kota Thus dan

¹⁹ Al Ghazāli : *Al Munqidz min al-Dalal*, (Istanbul: Daar Darus Safeka, tt), hal. 4

²⁰ Al Ghazāli , *Tahfut al-Falasifah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1996), hal. 20

²¹ Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1980), hal. 107.

di sana ia tepat seperti biasanya berkhalawat dan beribadah. Perjalanan tersebut ia lakukan selama 10 tahun yaitu; dari 498-988 H atau 1095-1105.²²

Karena desakan penguasa pada masanya Imam Al Ghazāli mau kembali mengajar di sekolah Nidzamiyah di Naisabur pada tahun 499 H. Akan tetapi pekerjaannya ini hanya berlangsung selama dua tahun untuk akhirnya kembali ke kota Thus lagi dimana ia kemudian mendirikan sebuah sekolah untuk para *fuqaha* dan sebuah biara (*khangak*) untuk para *mutasawwifin* yang diasuhnya sampai ia wafat pada tahun 505 H / 111 M.²³ Dengan melihat kehidupan Imam Al Ghazāli dalam biografi di atas dapat diketahui bahwa sepanjang hayatnya selalu digunakan dan diisi dengan suasana ilmiah, mengajar dan tasawuf. Semua itu menjadikan pengaruh terhadap pemikiran sumbangan bagi peningkatan sosial kebudayaan, etika dan pandangan metafisik alam.

B. Minat Intelektual Al Ghazāli

Al Ghazāli belajar kalam kepada al Juwaini,²⁴ Al Juwaini inilah yang mempunyai peran paling menonjol dalam filsafat kalam asy'ariyah. Filsafat ini yang mempengaruhi visi dan perlakuan al Ghazāli terhadap kalam sebagai disiplin ilmu.

²² Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), hal. 63

²³ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 135-136

²⁴ Al Subki, *Thabaqat al Syafi'iyah al Kubra*, Juz IV (Mesir, *Mushthafa al Bab al Halabi*, t.t.), hal. 112.

Al Subki menyatakan bahwa Al Juwaini memperkenalkan al Ghazāli pada studi filsafat (*falsafah*) termasuk logika dan filsafat alam.²⁵ Karena al Juwaini adalah seorang teolog (*mutakallimin*) bukan seorang filsuf, maka dia menanamkan pengetahuan tentang filsafat melalui ilmu kalam. Al Ghazāli tidak puas dengan apa yang dipelajarinya dari gurunya. Dalam kitab *al Munqidz* dia mengarahkan perhatian dan usaha kerasnya kepada studi filsafat secara seksama, sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh sarjana keagamaan muslim sebelum dirinya.²⁶ Meskipun demikian, pengetahuan filsafat yang diperolehnya dari al Juwaini ternyata cukup untuk memperkenalkannya dengan klaim metodologis para filsuf yang menyatakan bahwa mereka tergolong kaum ahli logika dan demonstrasi. Klaim tersebut telah beredar sejak masa al Farabi dan hal ini tidak mungkin tidak dikenalkan oleh al Juwaini.

Bidang studi lain yang menjadi perhatian al Ghazāli selama tinggal di Naisyabur adalah sufisme. Dia mempelajari teori dan prakteknya dibawah bimbingan al Farmadzi,²⁷ al Ghazāli pada saat itu, mungkin juga telah diperkenalkan dengan klaim taklimiyah atau Ismailiyah yang menyatakan bahwa mereka merupakan pemilik satu-satunya pengajaran (*taklimiyah*) otoritatif dan penerima hal istimewa pengetahuan yang diperoleh dari imam yang tanpa dosa (*makshum*), tetapi pandangan yang umum diterima adalah bahwa al Ghazāli belum mulai mempelajari doktrin dan

²⁵ A. Saefuddin, *Percikan Pemikiran Imam Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 35.

²⁶ Ahmad Fu'ad al Ahwani, dalam Abdul Karim Ustman, *Sirah al Ghazāli* (Damaskus: *Dar al Fikr*, t.t.), hal 34.

²⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al Madzahib al Islamiyah*, (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt, vol. I), hal. 31.

ajaran *taklimiyah* hingga al Mustazhir menjadi khalifah pada 1094.²⁸ Namun demikian, dia menginformasikan bahwa sebagian klaim *taklimiyah* sudah diketahui sebelum perintah khalifah datang. Pada kenyataannya, dia mempunyai waktu panjang untuk mengetahui posisi mereka.

C. Krisis Intelektual

Perkenalan al Ghazāli dengan klaim – klaim metodologis mutakallimin, filsuf, taklimiyah dan sufi memberikan andil sebagai penyebab krisis pribadinya yang pertama.²⁹ Sifat sesungguhnya dari kritis ini bersifat epistemologis karena pada dasarnya merupakan krisis mencari tempat yang tepat pada daya – daya mengetahui (kognitif) dalam skema pengetahuan. Secara khusus, krisis ini merupakan krisis dalam menetapkan hubungan yang tepat antara akal dan intuisi intelektual.³⁰ Sebagai seorang pelajar muda, al Ghazāli telah dibingungkan oleh pertentangan antara kehandalan akal di satu pihak, sebagaimana dalam kasus mutakallimini dan filsuf, dan kehandalan pengalaman spiritual suprarasional di pihak lain, sebagaimana dalam kasus sufi dan *taklimiyah*. Sesungguhnya, dia pun tiba pada keraguan akan kehandalan pancaindra dan data rasional dari kategori kebenaran – kebenaran yang *self-evident* atau membuktikan sendiri (*dharudiyat*).³¹

²⁸ A. Saefuddin, *Percikan Pemikiran Imam Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 34

²⁹ Al Subki, *Thabaqat al Syafi'iyah al Kubra*, Juz IV (Mesir, *Mushthafa al Bab al Halabi*, t.t.), hal. 122.

³⁰ Dalam *al Munqidz*: intuisi intelektual dilambangkan dengan cahaya yang dipancarkan oleh Tuhan kedalam dada manusia. Lihat *munqidz*, hal. 67.

³¹ Yang dimaksud dengan *self-evident* disini adalah pengetahuan yang mutlak dan bersifat empiris dan dapat diketahui kebenarannya dengan pasti bukan perkara yang nisbi.

Al Ghazālī menyatakan bahwa dia terbebas dari krisis itu bukan melalui argument rasional atau bukti rasional melainkan akibat dari cahaya yang disusupkan Tuhan kedalam dadanya. Lagi – lagi keandalan data rasional berkategori dharuriyat. Tetapi dia kini membenarkan bahwa intuisi intelektual bersifat superior terhadap akal.³² Penegasan ini sangat penting bagi usaha secara mendalam memahami klasifikasi ilmunya. Diapun menyimpulkan bahwa keempat kelompok – kelompok yang berpengetahuan tersebut diatas juga telah berusaha keras mencari kebenaran.³³

D. Karya-Karya Imam Al Ghazālī

Al Ghazālī adalah seorang ulama, guru besar, sufi dan pemikir yang produktif, menulis di dunia Islam. Jumlah kitab yang ditulisnya sampai kini belum disepakati secara *definitif* oleh para penulis sejarahnya. Sebagian para peneliti mengatakan bahwa Imam Al Ghazālī menulis hampir 100 buku yang meliputi: berbagai disiplin ilmu pengetahuan, seperti: ilmu kalam, tasawuf, filsafat, akhlaq, dan otobiografi, karangannya ditulis dalam bahasa Arab dan Persia.³⁴

Menurut Sulaiman Dunya, karangan Imam Al Ghazālī mencapai 300 buah.³⁵ Ia mulai mengarang pada usia 25 tahun, sewaktu masih di Naisyabur. Waktu yang ia pergunakan untuk mengarang terhitung selama 30 tahun. Dengan perhitungan ini, setiap tahunnya ia mengarang / menghasilkan karya tidak kurang dari 10 buku kitab

³² Superior adalah bersifat lebih utama, lebih unggul dan berkualitas.

³³ Al Ghazali, *Al Munqidz min al Dhalal* (Mesir: Dar Al-Ma'arif, tt), hal. 46.

³⁴ Muhammad Nawawi al Bantani al Jawi, *Maraqī al-Ubudiyyah Fi Syarkhi Bidayatul Hidayah*, (Semarang: Toha Putra, 2000), hal. 25

³⁵ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqat fi Nazhri al Ghazālī*, (Mesir: Dar Al-Ma'arif, 1119 H), hal. 6

besar dan kecil, meliputi: beberapa karangan ilmu, antara lain filsafat dan ilmu kalam,³⁶ fiqh, ushul fiqh,³⁷ tafsir,³⁸ tasawuf dan akhlaq.³⁹

Dalam penelitian terakhir yang dilakukan dalam waktu yang relatif lama dan cermat sekali yang menunjukkan bahwa kitab-kitab karya Imam Al Ghazāli yang sudah diterbitkan dan diterjemahkan dan masih dalam bentuk naskah yang tersimpan dalam berbagai perpustakaan di negeri-negeri Arab dan Eropa serta suatu pemaparan singkat tentang kandungan masing-masing kitab khusus tentang karangan Imam Al Ghazāli dengan judul “*Mu’allaqot*” Imam Al Ghazāli pada tahun 1961. Buku ini ditulis dalam rangka memperingati tahun kelahiran Imam Al Ghazāli yang ke 900 di Damaskus tahun 1961.

Di dalam buku tersebut Abdurrahman Badawi mengklasifikasikan kitab-kitab yang ada hubungannya dengan al Ghazāli dalam 3 kelompok yaitu:

³⁶ Kelompok Filsafat dan Ilmu Kalam meliputi: 1) *Maqāshid al-Falāsifah*, 2) *Tahāfut al-Falashifah*, 3) *al-Iqtishad i al-I’tihad*, 4) *al-Munqidz min adh-Dhalal*, 5) *Maqasid asnafi ma’ani asma’ al husna*, 6) *Faisal at-Tafriqot*, 7) *Qisthas al-Mustaqim*, 8) *al-Mustazhiri*, 9) *hujja al-Naqq*, 10) *Munfashil al-Khilaf fi Ushul ad-Dia*, 11) *al-Muntahal fi’ilmal-jadal*, 12) *al madhun bin al-Ghairahlihi*, 13) *Mahku nadzar*, 14) *ara Ilm*, 15) *arba’in fi ushul ad-Din*, 16) *Ijlam al-‘awam’an ‘ilm al-kalam*, 17) *Miyar al-ilm*, 18) *al-Inthoisar*, 19) *Isbat an-Nadzar*.

³⁷ Kelompok Fiqh dan Ushul Fiqh meliputi: 1) *Al-Basith*, 2) *Al-Washit*, 3) *Al-Wajiz*, 4) *Al-Khulasah al-Mukhtashar*, 5) *Al-Mustasyid*, 6) *Al-Mankhul*, 7) *Syifakh al-Alif fiqiyas wa Ta’wil*, 8) *Adz-Dzari’ah Ila Makdrim Asy-Syari’ah*.

³⁸ Kelompok Tafsir meliputi: 1) *Yaqut-at Ta’wil Fi Tafsirat-Ta’wil*, 2) *Jawahir Al-Qur’an*.

³⁹ Kelompok Ilmu Tasawuf dan Akhlaq, antara lain: 1) *Ihya’ ulum ad-Din*, 2) *Mizan al’amal*, 3) *Kimiya sa’adah*, 4) *Misykat al-Anwar*, 5) *Mukasyatal al-qulub*, 6) *Muhaj al-‘abidin*, 7) *al-Dar al Fakhirat F. Kasyfi’ulum al-Akhirat*, 8) *al dinis fi al wahdat*, 9) *al qurbqt Ila Allah azza wajalla*, 10) *Akhlaq al abrar wa wajat min asrar*, 11) *Bidayal al hidayah*, 12) *Al Mabadi wa al-wajalla*, 13) *nashihat al-mulk*, 14) *tables al iblis*, 15) *al-Risalah al-Qudhusiyah*, 16) *Al-Ma’kadz*, 17) *al-amali*, 18) *al-ma’arif al-quds*, 19) *Risalah al-Jaduniyyah*, 20) *Ayyuh al walad*.

1. Kelompok kitab yang dapat dipastikan sebagai karya Imam Al Ghazāli terdiri dari 69 kitab kelompok yang diragukan sebagai karyanya terdiri dari 22 kitab.

2. Kelompok kitab yang dipastikan bukan karyanya 31 kitab.

Kitab-kitab Imam Al Ghazāli tersebut meliputi bidang-bidang ilmu pada zaman itu seperti: al-Qur'an, aqidah, ilmu kalam, *ushul fiqh*, *tasawuf*, *mantiq*, *filsafat*, *tafsir*, *fiqh* dan lain-lain. Dalam bidang filsafat di antaranya *maqasid al-falasifah* yang menguraikan ilmu kealaman dan ketuhanan dari para *filosof* sesuai aliran filsafat Ibnu Sina dan *Tahafut al-Falasifah* yang menguraikan penolakan terhadap pendapat para *filosof* dan kelemahan-kelemahan filsafat mereka. Dalam bidang teologi seperti: *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* dan *Ijlam al-'awam'an'ilm al-Kalam*, yang di dalamnya mendiskripsikan aliran Sunni dibidang logika, yang terkenal adalah *mi'yar al-ilm*. Dalam bidang ushul fiqh yang terkenal adalah *al-Mushtasfa*. Sementara dibidang tasawuf yang paling monumental adalah *ihya'ulum ad-Din*.

3. Secara rinci buku yang benar-benar disebut sebagai karangan Al Ghazāli berjumlah 69 buah, yaitu:

- 1) *Al-Ta'liqāt fi Furu' al-Madzhab*,
- 2) *Al-Mankhul fi al-Usūl*
- 3) *Al-Bashîṭ fi al-Furu'*
- 4) *Al-Washîṭ*
- 5) *Al-Wajîz*,

- 6) *Naqawāt al-Mu'tasar,* *Khulasat al-Mukhtasar wa*
- 7) *Al-Muntakhal fi 'Ilm al-Jidāl,*
- 8) *Ma'akhiz al-Khilāf,*
- 9) *Lubab al-Nazr,*
- 10) *Tahsîn al-Ma'akhiz (fi Ilm al-*
Khilāf),
- 11) *Kitab al-Mabadi wa al-Ghayāt,*
- 12) *Kitab Syifa al-Galil fi al-Qiyas*
wa al-Ta'li,
- 13) *Fatwa al Ghazāli ,*
- 14) *Fatwa,*
- 15) *Gayāt al-Gaur fi Dirayat al-*
Daur,
- 16) *Maqāsid al-Falāsifah,*
- 17) *Tahāfut al-Falāsifah,*
- 18) *Mi'yar al-Ilm fi Fān al-Mantiq,*
- 19) *Mi'yar al Ilm,*
- 20) *Mahk al-Nazr fi al-Mantiq,*
- 21) *Mizān al-Amal*
- 22) *al-Mustazhiri fi al-Radd 'ala al-*
Bātiniyyah

- 23) *Hujjat al-Haqq*
- 24) *Qawāsim al-Batiniyyah*
- 25) *Al-Iqtisād fi al-I'tiqad*
- 26) *Al-Risalah al-Qudsiyyah fi*
Qawa'id al-Aqa'id
- 27) *Al-Ma'arif al-Aqliyyah wa*
Lubāb al-Hikmah al-Illahiyyah
- 28) *Ihya' Ulūm al-Dîn*
- 29) *Kitab fi Mas'alat Kulli Mujtahid*
Musib
- 30) *Jawab al Ghazāli an da'wat*
Mu'ayyid al-Mulk lahu li Mu'awadat al-Tadris bi al-Nizhamiyyah fi
Bagdad,
- 31) *Jawab Mafsal al-Khilaf,*
- 32) *Jawab al-Masa'il al-Arba allati*
- 33) *Al-Maqsad al-Asna Syarh Asma'*
Allah al-Husna,
- 34) *Risalah fi Ruju Asma Allah ila*
Zat Wahidah 'ala Ra'yi al-Mu'tazilah wa al-Falasifah,
- 35) *Bidāyat al-Hidayah,*
- 36) *kitab al-Wajiz fi al-Fiqh*
- 37) *Jawāhir Al-Qur'an,*

- 38) *Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din,*
- 39) *Kitab al-Madnunu bihi 'ala
Gairi Ahlihi,*
- 40) *Kitab al-Durj al-Marqum bi al-
Jadawil,*
- 41) *al-Qistas al-Mustaqim,*
- 42) *Faisal al-Taqrifah baik al-Islam
wa al-Zandaqah*
- 43) *Al-Qanūn al-Kulli fi al-Ta'wil,*
- 44) *Kimiyay Sa'adat (dalam bahasa
Persi)*
- 45) *Ayyuha al-Walad*
- 46) *Nasihah al-Muluk*
- 47) *Zād akhirat (dalam bahasa Persi)*
- 48) *Risalah ila Abi al-Fath Ahmad
ibn Salamah al-Dimami bi al-Mausil,*
- 49) *Al Risalah al-Laduniyyah*
- 50) *Risalah ila Ba'di Ahli Asrih,*
- 51) *Misykat al-Anwar,*
- 52) *Tafsir Yaqut al-Ta'wil*
- 53) *Al-Kasyf wa al-Tabyin fi Gurur
al-Khalaq Ajma'in,*

- 54) *Talbîs al Iblis*
- 55) *Al-Munqiz min al-Dalal wa al-Mufsih 'an al-Ahwal,*
- 56) *Kutub fi al-Shir wa al-Khawas wa al-Kimiya*
- 57) *Gaur al-Daur fi al-Mas'alat al-Suraijiyyah,*
- 58) *Tahzib al-Usul,*
- 59) *kitab Haqîqat Al-Qur'an*
- 60) *Kitab Asas al-Qiyas,*
- 61) *Kitab Haqiqat al-Qaulain*
- 62) *Al-Mustasfa min Ilm al-Usul,*
- 63) *Al-Imla' ala Musykil al-Ihya',*
- 64) *Al-Istidraj,*
- 65) *Al-Durra al-Fakhirah fi Kasyf Ma fil al-Darain,*
- 66) *Sirr al-'Alamain wa Kaysf ma fi al-Darain,*
- 67) *Asrar Mu'amalat al-Din,*
- 68) *Jawab Masa'il Su'ila 'anha fi Nusus Asykalat 'ala al-Sa'il,*
- 69) *risalat al-Aqtab,*

- 70) *Iljām al-Awam 'an 'Ilm al-Kalām*
- 71) *Minhāj al-Abidin*.⁴⁰

Dari karangan-karangan Al Ghazāli tersebut banyak mempengaruhi terhadap para penulis ternama sesudahnya, seperti: Jalaluddin Runni, syeikh al-Ashari, Ibnu Rusyd dan Syah Waliyullah yang mencerminkan gagasan rasional Imam Al Ghazāli pada karya mereka. Penyair utama Persia seperti: Attar, Sa'adi, Hafiz, dan al-Iraqi, juga diilhami oleh Imam Al Ghazāli . Imam Al Ghazāli lah penyebab utama perembesan aliran tasawuf kedalam puisi Persia dan mengarahkannya kejalan yang benar. Karya besarnya *Ihya' ulum ad-Din* dibaca luas oleh kaum muslimin, Yahudi, Nasrani dan mempengaruhi Thomas Aquinus.⁴¹

E. Kecenderungan Umum Pemikiran Imam Al Ghazāli

Berbicara tentang kapasitas intelektual seorang tokoh dalam masyarakat luas, tentu harus mengungkapkan beberapa variabel yang berhubungan dengan aktifitas intelektual dari tokoh tersebut. Diantara variabel yang terpenting dari kapasitas intelektual adalah sejauh mana dia dapat mempublikasikannya, ide-idenya sebagai wacana yang responsif terhadap fenomena yang berlaku. Proses pengekspresian ide-ide tersebut, diantaranya adalah publikasi idenya kepada masyarakat luas yang tentunya memerlukan kecakapan dalam mengupas wacana yang begitu terbatas dalam

⁴⁰ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al Ghazāli ; Dimensi Ontologi, dan Aksiologi*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), hal. 83.

⁴¹ A. Syaifuddin, *Percikan Pemikiran Imam Al-Ghāzali* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 105.

karya ilmiah tersebut, disamping keberanian mengungkapkan berbagai ide yang tidak jarang menjadi sumber *kontroversi* bagi komunitas *intelektual* lain.⁴²

Dalam hal ini al Ghazāli merupakan seorang *intelektual* yang dapat dikatakan setuju atas publikasi berbagai pemikirannya. Dengan ketulusan hatinya dalam menulis dan keluasan wawasan yang ia miliki, berbagai buah karyanya dapat dimiliki oleh khalayak luas sebagai karya yang menarik dan memuaskan. Sebagai seorang tokoh dan ulama besar Al Ghazāli memiliki corak pemikiran yang unik sebagai mana terlihat dalam perkembangan pemikirannya. Corak pemikiran al Ghazāli dapat diklarifikasikan menjadi beberapa bagian yaitu: epistemologi, metafisika, filsafat, moral, pendidikan, politik, dan filsafat sejarah.⁴³

Sebagai seorang *faqih*, Al Ghazāli berafialisasi pada aliran Asy'ariyah. Disamping menguasai ilmu-ilmu agama, ia menguasai ilmu filsafat dan logika sehingga sebagian kritis memandang bahwa pengetahuan para *filosof* sendiri, meskipun ia telah mengkritik para teolog, Imam Al Ghazāli tetaplah seorang teolog yang menganut aliran Asy'ariyah, sekalipun telah menjadi seorang sufi, ia lebih memandang teologi (*ilm al kalam*) hanya sebagai fardu kifayah sebab tasawufnya selalu berdasarkan pada fiqh dan ilmu kalam. Kritiknya terhadap para teolog, pada

⁴² Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al Ghazāli ; Dimensi Ontologi, dan Aksiologi*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), hal. 83.

⁴³ Zainuddin, *Seluk Beluk Pemikiran Al Ghazāli*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991) dikutip dari A. Syaifuddin, *Percikan Pemikiran Ak-Ghazāli*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 106

dasarnya berkaitan dengan *doktrin-doktrin* yang hendak mereka buktikan / pertahankan, yang menjadi landasan semua tasawuf.⁴⁴

Dalam tasawuf Imam Al Ghazāli masuk kategori tasawuf Sunni yang berdasarkan pada *ahlul sunnah wal jamaah*. Dari paham tasawufnya itu, ia menjauhkan semua kecenderungan genotis yang mempengaruhi para filosof Islam, sekte Isma'iliyah dan aliran Syi'ah Ikhwanus Shofa dan lain-lain. Juga menjauhkan tasawufnya dan teori ketuhanan menurut Aristoteles., antara lain dari teori emanasi dan penyatuan sehingga dapat dikatakan bahwa tasawuf Imam Al Ghazāli bercorak Islam.⁴⁵

Tasawuf Al Ghazāli ditandai dengan ciri-ciri psiko-moral. Dalam tasawufnya, seperti halnya para sufi abad ke-3 dan ke-4 hijriah lainnya, ia begitu menaruh perhatiannya terhadap jiwa manusia dengan kebutuhannya maupun cara membinanya secara moral.

Menurut Abul 'A'la al Maududi dikutip dari A. Syaifuddin dalam bukunya yang berjudul "Percikan Pemikiran Imam Al Ghazāli " dijelaskan bahwa Imam al Ghazāli telah mengadakan pembaharuan dalam 8 lapangan segi amaliah selama hidupnya,⁴⁶ yaitu:

1. Mengkaji filsafat barat secara mendalam sekaligus mengkritiknya.

⁴⁴ Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1974), hal. 148 dikutip dari A. Syaifuddin, *Percikan Pemikiran Al Ghazāli* , (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 107

⁴⁵ A. Syaifuddin, *Percikan Pemikiran Al Ghazāli* , (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 106

⁴⁶ Yusuf al Qardowi, *al Ghazāli baina maadihihi wa naqidihi* (Kaior, Maktabah Wahbah 2012), hal. 24.

2. Meluruskan kekeliruan yang diakibatkan kekeliruan pada masa mutakallimin.
3. Menjelaskan kaidah-kaidah Islami dan prinsip-prinsipnya melalui logika yang tidak bertentangan dengan filsafat dan ilmu logika yang berkembang pada masa itu.
4. Menentang semua aliran yang berkembang pada masanya serta berusaha mempertemukan segi perbedaan mereka.
5. Memperbaharui pemahaman keagamaan umat Islam.
6. Melakukan kritik terhadap sistem pendidikan pengajaran yang sudah usang dan menggantinya dengan sistem baru.
7. Mengkaji moral umat dengan pengkajian mendalam, mengungkapkan kehidupan ulama', tokoh-tokoh agama, umara dan orang awam.
8. Mengkritik pemerintahan yang bebas dan berani serta menghimbau perbaikan-perbaikan.

F. Keotentikan Karya – karya al Ghazāli

Pada beberapa kitab yang ditulis oleh al Ghazāli seakan terdapat ketidak konsistenan antara karya al Ghazāli yang satu dengan yang lain. Karena itu, beberapa sarjana modern meragukan keotentikan sebagian daripada karya al Ghazāli .⁴⁷ Untuk memeriksa semua teks yang dipermasalahkan tentu memerlukan waktu dan fokus yang berbeda selain penelitian ini. Namun pada penelitian ini mencoba untuk

⁴⁷ Yusuf al Qardowi, *al Ghazāli baina maadihihi wa naqidihi* (Kaior, Maktabah Wahbah 2012), hal. 37.

menyebutkan diantaranya yaitu kitab *Mizan al 'Amal*, *Misykat al Anwar* dan *al Risalah Ladunniyah* karena relevansinya dengan fokus penelitian ini terkait dengan klasifikasi ilmu menurut al Ghazāli .

Dari beberapa referensi yang ada, daftar karya – karya palsu al Ghazāli yang disusun oleh Watt adalah merupakan yang terpanjang.⁴⁸ Dia berpendapat bahwa bagian hijab pada kitab *Misykāt al Anwār* bukan karya al Ghazāli tetapi bagian lainnya asli.⁴⁹ Demikian pula sebagian dari kitab *Mizān* dinilai asli dan sebagian lainnya tidak.⁵⁰ Dia menolak seluruh bagian dari kitab *al Risalah al Ladunniyah*, Watt mendasarkan kesimpulannya pada tiga kriteria umum keotentikan. Kriteria ini, pada gilirannya didasarkan atas asumsi bahwa pandangan al Ghazāli sesungguhnya cukup diwakili oleh kitab *Tahāfut*, *Ihya*, dan *Munqidz* saja. Tiga kriteria itu adalah:

1. Al Ghazāli dalam periode pasca kitab *Ihya*’, tidak mengakui wahyu kenabian dan intuisi relegius atas akal. Konsekwensinya, tidak mungkin ada karya yang mengutamakan akal yang dianggap sebagai periode itu,
2. Al Ghazāli menyusun karya – karyanya secara teratur dan logis,
3. Kemungkinan terdapat fase ortodoks pada pemikiran al Ghazāli .⁵¹

Keotentikan *mizan al a'mal*, *misykat al anwar* dan *risalah al ladunniyah* diakui oleh sumber – sumber Muslim tradisional dan banyak sarjana modern.

⁴⁸ W. M Watt, “Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazāli , dalam *Journal Royal Asiatic Society*, hal. 38.

⁴⁹ Yusuf al Qardowi, *al Ghazāli baina maadihihi wa naqidihi* (Kaior, Maktabah Wahbah 2012), hal. 46.

⁵⁰ A. Syaifuddin, *Percikan Pemikiran Ak-Ghazāli* , (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hal. 106

⁵¹ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al Ghazāli ; Dimensi Ontologi, dan Aksiologi*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), hal. 83.

Konsekwensinya, bahwa argument – argument Watt tidak cukup untuk membatalkan klaim tradisional tersebut. Sherif telah menangkis argument – argument Watt tentang keotentikan bagian tertentu dari *Mizan al A'mal*. Disini tidak perlu dikemukakan lagi argument – argument Watt, hanya tinggal masalah keotentikan *al Risalah al Ladunniyah* dan *Misykat al Anwar*.⁵²

Keberatan utama yang dapat diajukan dalam metodologi Watt adalah bahwa dia mendefinisikan hakikat al Ghazāli hanya dalam batas – batas pandangan al Ghazāli seperti yang dikemukakan dalam *Tahafut*, *Ihya* dan *Munqidz*. Dia mengajukan pertanyaan yang manakah diantara pandangan – pandangan al Ghazāli tersebut yang otentik. Kriteria yang dinyatakan oleh Watt akan menempatkan secara tepat posisi intelektual dan relegius al Ghazāli . Namun demikian dia keliru dalam menyimpulkan bahwa *al Risalah al Ladunniyah* dan *Misykat al Anwar* tidak dapat memenuhi kriteria itu. Watt sampai pada kesimpulan karena dia mengidentifikasi ortodoksi Islam dengan ajaran – ajaran yang termuat dalam *Tahafut*, *Ihya* dan *Munqidz*. Tetapi para sarjana tradisional seperti Ibn Rusyd dan Ibn Tufail berpendapat bahwa ortodoksi al Ghazāli mengandung ajaran eksotorik dan esotorik sekaligus.⁵³ *Tahafut*, *Ihya* dan *Munqidz* memuat dan membentuk ajaran – ajaran eksotorik al Ghazāli . Pandangan – pandangan esotoriknya termuat dalam karya – karya seperti dalam kitab *al Risalah al*

⁵² Yusuf al Qardowi, *al Ghazāli baina maadihihi wa naqidihi* (Kaior, Maktabah Wahbah 2012), hal. 44.

⁵³ Eksotorik dan esotorik berdasarkan kepada kamus ilmiah populer memiliki arti; eksotorik adalah ilmu yang dapat diketahui oleh semua orang, sedangkan esotorik yaitu bersifat rahasia; ilmu pengetahuan yang hanya bisa diketahui oleh orang – orang tertentu saja. Sutan Rajasa, Kamus Ilmiah Populer (Surabaya: Karya Utama, 2012 hal. 137 dan hal 156.

Ladunnayah dan *Misykat al Anwar*. Al Ghazāli sering menyinggung pandangan – pandangan esotorik itu dalam sejumlah karyanya termasuk *Ihya*.⁵⁴

Dalam keilmuwan Islam tradisional pertentangan antara hal – hal yang bersifat esotorik dan eksotorik diakui adanya. Perbedaan tradisional antara kedua jenis ajaran itu yang membuat Ibn Rusyd dan Ibn Tufail menaruh perhatian pada ketidakcocokan antara karya eksotorik dan esotorik al Ghazāli . Konsekwensinya, tidak selayaknya menilai karya eksotorik yang disandarkan kepada al Ghazāli semata – mata berdasarkan atas ortodoksi eksotorik.

G. Pandangan-pandangan Al Ghazāli tentang Keempat Kelompok Pencari Ilmu

Pembahasan dibawah ini adalah mengenai pandangan Al Ghazāli terhadap masing-masing kelompok orang-orang pencari kebenaran. Dalam pembahasan ini, penekanannya bukanlah pada doktrin masing-masing mazhab, melainkan pada epistemologi dan metodologisnya.

1. Mutakallimun

Al Ghazāli menggambarkan *mutakallimun*⁵⁵ sebagai orang-orang yang mengaku diri mempunyai spekulasi intelektual dan penalaran bebas (*ahl al ra'yu wa*

⁵⁴ Dalam buku pertama dari volume pertama Kitab *Ihya' 'Ulum al Din, Kitab al Ilm* hal 6 al Ghazāli merujuk ilmu pengetahuan (ilm al mukasyafah) seperti perkataannya: “seseorang tidak diperkenankan mencatat dalam tulisan, meskipun itu merupakan niat para ahli hikmah dan hasrat mata yang tulus.”

⁵⁵ Paparan dan kritisismenya tentang *mutakallimun* dapat diterapkan untuk setiap mazhab. Tetapi, dia memuji satu kelompok, tanpa menyebutkan namanya, karena dapat melindungi ortodoksi dan membela kredo (*al-aqidah*) yang diterima secara mudah dari ajaran nabi.

al nazhar).⁵⁶ Karakteristik mutakallimun sebagai *ahl al ra'yu* (ahli berpendapat) dikaitkan terutama dengan pendirian mereka yang umumnya positif terhadap pemakaian akal dalam memahami pokok-pokok keimanan. Menurut Ibn Khaldun, *kalam* meminjam metode penalaran ini dari fiqh dan menerapkannya pada wilayah iman.⁵⁷

Al Ghazāli berpendapat bahwa tujuan ilmu kalam adalah membela kepercayaan religius komunitas dengan menolak kesesatan dan bid'ah serta menghilangkan keraguan dan kerancuan berkenaan dengan kepercayaan-kepercayaan itu. Dia bahkan memuji *mutakallimun*, dengan menggambarkan mereka sebagai orang-orang yang telah diberi ilham oleh Tuhan “untuk memperjuangkan ortodoksi dengan suatu diskusi sistematis (*kalam*) yang dirancang untuk menyingkap tipu-muslihat yang diperkenalkan oleh para inovator (*ahli bid'ah*) yang bertentangan dengan ortodoksi tradisional.”⁵⁸ Dalam *Jawahir al Qur'an*, Al Ghazāli mengklaim bahwa ilmu kalam berakar dalam Al-Qur'an.⁵⁹

Tetapi, Al Ghazāli sangat kritis terhadap aspek-aspek tertentu dari metodologi *kalam*. Dia menganggap metode kalam tidak sempurna, baik untuk memuaskan

⁵⁶ W. M Watt, “Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazāli , dalam Journal Royal Asiatic Society, hal..67

⁵⁷ Karakteristik utama metode ini, sebagaimana penggunaannya dalam *fiqh*, adalah bahwa ia didasarkan semata-mata kemiripan antarhal, tidak seperti pemakaian filosofik analogi yang didasarkan atas kesamaan hubungan.

⁵⁸ W. M Watt, “Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazāli , dalam Journal Royal Asiatic Society, hal.. 68

⁵⁹ *Jawāhir al Qur'an*, hal.. 37-42. *Kalam* disitu dilukiskan sebagai salah satu dari tiga ilmu yang lebih rendah tingkatannya tentang intisari Al-Quran. Dua yang lainnya adalah yurisprudensi dan ilmu mengenai “pengetahuan tentang kisah-kisah yang diceritakan dalam Al-Quran dan pengetahuan tentang apa yang terkait dengan para nabi, peningkar Tuhan dan musuh-musuh-Nya.” *Kalam* adalah ilmu tentang “argumen-argumen Tuhan terhadap orang-orang kafir dan perselisihan-Nya dengan mereka.” (hal.. 38)

dahaganya akan pengetahuan tentang realitas berbagai hal maupun untuk menimpakan kekalahan intelektual atas para penentang kalam. Dia menulis:

... mereka [yaitu, *mutakallimun*] mengandalkan premis-premis yang mereka ambil alih dari lawan-lawan mereka, yang kemudian terpaksa mengakui mereka baik dengan penerimaan tak kritis (*taqlid*) ataupun karena konsensus komunitas (*'ijma*), ataupun dengan penerimaan sederhana yang dijabarkan dari Al-Quran dan Tradisi (*hadis*). Sebagian dari polemik mereka ditujukan untuk membeberkan ketidakkonsistenan lawan dan mencoba mengkritik karena konsekuensi-konsekuensi yang secara logis kurang berbobot dari yang mereka kemukakan. Tetapi, ini tidak banyak berguna bagi seseorang yang tidak menerima apa-apa sama sekali apapun kecuali kebenaran-kebenaran primer dan yang terbukti dengan sendirinya. Dengan demikian, dalam pandangan saya, kalam tidaklah mencukupi dan bukan merupakan obat bagi penyakit yang tengah saya derita.⁶⁰

Al Ghazālī mengkritik metodologi kalam dari dua sudut pandang. Pertama, dia mengkritik kalam dalam kapasitasnya sebagai *mutakallim*. Dalam kapasitas ini, dia menerima perspektif religius dan intelektual mazhab itu,⁶¹ dan bahkan menegaskan perlunya (*fardu al kifāyah*).⁶² Tetapi, dia mengkritik kekurangan perangkat metodologisnya untuk melawan para penentang intelektualnya. Kedua, dia

⁶⁰ W. M Watt, "Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazālī , dalam *Journal Royal Asiatic Society*, hal.. 68

⁶¹ Lebih tepatnya, kita tengah berbicara tentang perspektif teologis Asy'ariyah disini. Perspektif ini melukiskan keterbatasan kemahakuasaan ilahi yang di bawahnya setiap Kualitas Ilahi diletakkan. Beberapa motifnya, jika bukan hanya satu-satunya motif, bagi perbuatan-perbuatan Tuhan –menurut Asy'ariyah –adalah “apa yang Dia kehendaki” atau “karena Dia menghendaki.” Diterapkan pada aktivitas Tuhan di alam, aktivitas ini menimbulkan gagasan penting yang dikenal sebagai *occasionalism* yang didefinisikan sebagai kepercayaan pada kekuasaan eksklusif Tuhan, yang campur tangan langsungnya terhadap kejadian-kejadian alam dianggap sebagai penampakan (*occasion*) atau perwujudan yang terang, '*Occasionalism*' mengimplikasikan suatu diskontinyu substansi hal-hal dan, karena itu, suatu penolakan terhadap kausalitas (hubungan sebab akibat), suatu pandangan yang dimiliki juga oleh Al Ghazālī .

⁶² Tentang status *fard kifayah* bagi kalam, lihat *Kitab al 'Ilm*, hal.. 53-4. Konsep *fard kifayah* seperti yang diterapkan para pengetahuan dibahas dalam bab selanjutnya.

mengkritik kalam dari sudut pandang seorang pencari pengalaman spiritual langsung tentang Tuhan dan realitas 'dalam' dari sesuatu.

Menurut Al Ghazāli, *mutakallimun* bersifat ortodoks karena meletakkan akal di bawah wahyu. Tetapi pemakaian akal dalam ilmu kalam belum dilakukan sampai kemungkinan maksimalnya. Dia melihat banyak ruang bagi pengembangan metodologi kalam. Dia tidak menentang peminjaman premis dari para penentang kalam. Yang ditentangnya adalah penerimaan premis-premis mereka oleh para *mutakallimun* secara tak kritis. Sebagai contoh, premis-premis yang mereka gunakan untuk mendemonstrasikan kepercayaan reigius mendasar—seperti penciptaan dunia oleh Tuhan sama sekali bukan kebenaran-kebenaran primer dan terbukti dengan dirinya sendiri. Lagi pula, bukti-bukti mereka melibatkan argumen-argumen yang membosankan.⁶³ Al Ghazāli mengkritik *mutakallimun* semasanya karena pandangan mereka begitu terpaku pada otoritas-otoritas kalam pendahulu mereka, seperti Al-Asy'ari dan Al-Baqillani, bahkan dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan premis dan bukti.⁶⁴

Al Ghazāli mengakui fakta bahwa ilmu kalam mungkin dapat memenuhi dahaga sebagian orang kepada pengetahuan dan kepastian. Tetapi selama

⁶³ Al Ghazali, *Tahafut al Falasifah* (Mesir, Maktabah Turats Islam, tt), hal..202

⁶⁴ Dalam *Faishal al-tafriqat bain al-islam wa al zindaqah (Kriteria Jelas untuk Membedakan antara Islam dan Ketakbertuhanan)*, Al Ghazāli mengecam mereka yang menyatakan bahwa, “menyimpang dari doktrin Asy’ari –bahkan hanya selebar daun kurma – adalah tidak beriman (*kufir*) dan bahwa berbeda darinya (maksudnya, al-Asy’ari –penerj.) sekalipun dalam soal remeh, adalah sesat dan tercela.” McCarthy, *op.cit.*, hal.. 146

Dalam karya yang sama (hal.. 149) Al Ghazāli mengkritik Al-Baqilani karena telah memasukkan premis-premis dan bukti-bukti yang digunakan dalam demonstrasi kepercayaan religius sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kredo (akidah).

pengkajiannya berlangsung, kalam tidak memberikan kepastian yang dicarinya. Al Ghazālī agaknya ingin menegaskan bahwa kebutuhan spiritual dan intelektual manusia ternyata tidak sama untuk setiap individu.

b) Filosof

Untuk meyakinkan dirinya sebagai seorang kritikus falsafah, al Ghazālī terlebih dahulu mempelajari sampai menguasai filsafat al Farabi serta Ibn Sina, karena keduanya adalah filosof-filosof Muslim yang terkenal dan menjadi rujukan.⁶⁵ Ibn Sina memberikan pengaruh yang jauh lebih besar kepadanya daripada Al Farabi.⁶⁶

Menurut penulis Al Ghazālī berpendapat bahwa pada umumnya karakteristik filosof Muslim, pengikut Aristoteles ataukah pengikut filosof-filosof Yunani lainnya, adalah: mereka mengandalkan akal untuk mengetahui segala sesuatu. Konsekuensinya, falsafah seharusnya diidentifikasi dengan kebenaran rasional atau

⁶⁵ Kata Al Ghazālī , "...seseorang tak mungkin mengenal sesuatu yang tidak logis dalam salah satu ilmu jika dia tidak mempunyai pengertian tentang prestasi-prestasi tertinggi ilmu itu sedemikian rupa hingga menyamai orang-orang terpelajar yang menguasai prinsip-prinsip ilmu itu; kemudian, dia harus melampaui dan bahwak mencapai keunggulan lebih tinggi dalam ilmu itu sedemikian rupa hingga menyadari pendalaman-pendalaman rumit yang masih berada di luar pengetahuan guru-guru yang telah diakui ilmu tersebut. Namun sementara itu, mungkinkah ketidaklogisan yang diduganya akan dilihat sebagaimana yang sebenarnya.." McCarthy, *op.cit.*, bag. 25, hal.. 69-70

⁶⁶ M.E. Marmura telah memperlihatkan bahwa pembahasan dalam kitab *Mi'yar al-'ilm* karya al Ghazālī banyak sekali mengadopsi pada penjelasan Ibn Sina tentang logika dalam *al-Syifa'*-nya (atau rangkumannya dalam *al-Isyarat wa'l tanbihat*). Lihat Marmura, "Ghazālī dan Ilmu Demonstratif," dalam *Journal of History of Philosophy*, 3:2 (Okt. 1965), hal.. 183-204; juga "Ghazālī tentang premis-premis Etis"-Nya, dalam *The Philosophical Forum*, serial baru, 1:3 (1969), hal.. 393, 403; dan "Sikap Ghazālī terhadap ilmu-ilmu Sekuler dan Logika," dalam G.F. Hourani, ed., *Essay on Islamic Philosophy and Science*, hal.. 100-11

Demikian pula, M.A. Sherif telah menunjukkan bahwa sebagian besar bahan-bahan *Mizan al-awal* karya Al Ghazālī diambildari berbagai karya Ibn Sina. Lihat Sherif, *Ghazālī 's Theory of Virtue*.

Uraian al Ghazālī tentang Ayat Cahaya dari Al-Quran kemungkinan besar diilhami oleh catatan Ibn Sina, karena dalam *Kitabah-isyarat wa'l-tanbihat* (*Kitab Isyarat dan Ucapan*), dapat dijumpai bahasan Ibn Sina, yang rupanya dikenal akrab oleh Al Ghazālī . Begitu pula, *Risalah al-thair* (*Risalah tentang Burung*) karya Al Ghazālī , kemungkinan besar diilhami pula oleh karya Ibn Sina yang berjudul sama.

kebijaksanaan manusia daripada dengan hikmah kewahyuan. Atas dasar praanggapan tentang falsafah inilah Al Ghazālī lantas melancarkan kritiknya atas para filosof.

Al Ghazālī kemudian memperluas kritiknya terhadap filosof-filosof Muslim dan para guru Yunani mereka. Dia hanya mengakui satu arus filsafat teistik Yunani dengan Aristoteles sebagai puncak pencapaiannya.⁶⁷ Dia mengidentifikasi metode dasar filsafat Yunani dengan metode-metode logis dan rasional yang disistematisasikan oleh Aristoteles. Al Ghazālī tampaknya mengakui bahwa penolakan Aristoteles terhadap Plato, Pythagoras, dan filosof-filosof Yunani lainnya dengan bantuan metode "filosofik" ini bersifat tegas. Dia mempunyai pandangan bahwa mendemonstrasikan kerancuan Aristotelianisme sama saja dengan mendiskreditkan klaim-klaim metodologis filsafat juga.⁶⁸

Pembahasan Al Ghazālī mengenai metodologi para filosof membuktikan pengujian lebih tajam. Karena terdapat kesenjangan antara gambarannya dan metodologi para filosof yang sesungguhnya. Dalam *al Risalat al Laduniyah* Al Ghazālī secara tak langsung mengakui bahwa para filosof mungkin mempunyai pengalaman langsung akan kebenaran-kebenaran metafisis ketika dia merujuk "jiwa rasional" nya para filosof bersubstansi sama dengan "ruh" atau "hati" nya kaum

⁶⁷ Kata Al Ghazālī : “Aristoteles-lah yang mensistematisasikan logika para filosof dan memurnikan ilmu-ilmu filosofis, merumuskan secara akurat pernyataan-pernyataan keliru sebelumnya dan mematangkan kementahan-kementahan ilmu mereka.... Kemudian, Aristoteles menyanggah Plato dan Sokrates dan kaum Teis pendahulunya dengan cara yang begitu cermat sehingga dia melepaskan diri dari mereka.” McCarthy, hal.. 72

⁶⁸ W. M Watt, “Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazālī , dalam *Journal Royal Asiatic Society*, hal. 23.

Sufi.⁶⁹ Tetapi dia pun tidak pernah menganggap pengalaman suprarasional sebagai unsur utama dalam metodologi para filosof. Bagaimana, kita tahu bahwa metode filosofik atau demonstratif sebagaimana yang dipahami oleh Al-Farabi dan Ibn Sina, misalnya, tidak dapat dipisahkan dari intuisi metafisis atau intuisi intelektual.⁷⁰

Al Ghazālī termasuk ke dalam kategori pemikir Muslim yang "menekankan aspek negatif akal murni manusia sebagai hijab dan mengakui keterbatasan serta ketidakmampuan akal murni manusia mencapai kebenaran-kebenaran Ilahi".⁷¹ Sebaliknya, para filosof seperti Al Farabi dan Ibn Sina mencoba mencapai kebenaran-kebenaran transenden melalui akal itu sendiri, dan berusaha menggunakan logika serta daya berpikir (rasional) manusia untuk membawa manusia ke atas dan ke luar dari daya-daya serta dataran-dataran ini. Para filosof tidak mengingkari fakta bahwa ada suatu aspek negatif pada akal ketika akal dipadamkan oleh nafsu dari jiwa binatang. Akal para filosof yang berusaha mencapai kebenaran-kebenaran Ilahi yang dijumpai dalam wahyu bukanlah akal yang tertutup oleh nafsu, tetapi akal yang sehat dan selamat (*salim*).⁷² Inilah alasan yang mendasari penegasan Al-Farabi menegaskan bahwa kekuatan dari daya berpikir menjadi tajam ketika manusia membersihkan jiwanya dan mengarahkan keinginannya menuju kebenaran bukan ke arah kesenangan-kesenangan indrawi.

⁶⁹ Al Ghazali, *Al-Risalat al-laduniyah*, (Mesir, tt) hal.. 194

⁷⁰ Fakta ini dikemukakan secara meluas dalam bahasan saya tentang Al-Farabi.

⁷¹ W. M Watt, "Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazālī , dalam *Journal Royal Asiatic Society*, hal. 87.

⁷² Sulaiman Dunya menjelaskan hal ini dalam kata pengantar terjemah Kitab *Tahafut al Falasifah* (Bandung: Penerbit Marja, 2010) hal. 19.

Al Ghazālī memberikan batasan – batasan dalam berpikir filosofis yang benar, yang dapat diterima oleh ortodoksi yang didefinisikan oleh *kalam*. Orang-orang yang beriman seharusnya tidak menunjukkan sikap atau prasangka negatif terhadap ilmu-ilmu filosofis kecuali yang berhubungan dengan kesesatan-kesesatan dan *bid'ah-bid'ah* yang telah dipaparkannya dalam kitab *Tahafut al Falasifah*.⁷³ Al Ghazālī mencela kaum Muslim yang tidak bertentangan dengan suatu prinsip religius hanya karena ilmu-ilmu ini diduga berasal dari filosof.

Menurut penulis, al Ghazālī dalam hal ini berpendapat bahwa ilmu-ilmu filsafat merupakan alat yang semata-mata bersifat metodologis yang dapat digunakan oleh para filosof dan *mutakallimun*. Dalam pandangannya, tidak ada hubungan antara teori kausalitas filosof dan metode demonstrasinya. Al Ghazālī menolak teori kausalitas para filosof tetapi menerima metode demonstratif mereka sebagai alat yang penting bagi pencapaian kepastian (keyakinan) rasional dalam berbagai ilmu. Menurut penulis salah satu dampak penting cara Al Ghazālī menangani konfrontasi antara kalam dan falsafah adalah: menjadikan studi filsafat didunia Sunni tak terpisahkan dari kalam. Kalam menjadi lebih 'terfilsafatkan'.

c) *Ta'limiyah*

Kelompok ini adalah kelompok *Syi'ah Batiniyah* yang menyatakan mempunyai hak prioritas dalam pengenalan kepada Tuhan. Al Ghazālī menyatakan bahwa *ta'limiyah* adalah aliran yang secara esensial bertentangan dengan *ijtihad* (upaya pertimbangan personal) dalam pemakaian logika serta akal. Aliran ini mengakui

⁷³ Al Ghazali, *Tahafut al Falasifah* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal.. 17

adanya imam yang maksum, seperti seorang Nabi,⁷⁴ hal ini tentu saja sangat bertentang dengan doktrin Asy'ariyah.

Menurut Al Ghazālī metodologi *Ta'limiyah* banyak menghilangkan signifikansi nilai – nilai esoterik sebagai sarana untuk mencapai pengetahuan tentang realitas hakiki. Sebaliknya, apa yang ditekankannya adalah hubungan ta'lim dengan pengetahuan eksoterik,⁷⁵ yang mendorong pengalihan fokus ke pemilahan teologis Sunni-Syi'ah tetapi sedikit relevansinya dengan pencarian pengetahuan batiniah tentang hal-hal.

d) Sufi

Al Ghazālī melukiskan kaum Sufi sebagai orang-orang yang mengklaim bahwa hanya mereka sajalah yang dapat turut serta dalam Kehadiran Ilahi, dan sebagai orang-orang yang mempunyai menyaksikan (*musyahadah*) serta pencerahan (*mukasyafah*).⁷⁶ Menurut Al Ghazālī , menyaksikan atau menjadi saksi Kehadiran Ilahi berarti mencapai keadaan tertinggi pengalaman spiritual yang bisa dicapai oleh manusia.⁷⁷

⁷⁴ W. M Watt, “Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazālī , dalam Journal Royal Asiatic Society, hal. 38.

⁷⁵ Nilai eksoterik dan nilai esoterik sudah pernah dibahas pada bab sebelumnya, yang dimaksud dengan eksoterik adalah ilmu – ilmu *syar'iyah* seperti fikih, faraidh, dan lainnya. Adapun yang dimaksud dengan esoterik adalah ilmu – ilmu *mukasyafah* berupa wahyu bagi para Nabi dan Ilham bagi para wali.

⁷⁶ W. M Watt, “Keotentikan Karya – karya yang disandarkan pada Al Ghazālī , dalam Journal Royal Asiatic Society, hal. 34.

⁷⁷ Keadaan pengalaman ini, kata Al Ghazālī , berada diluar kemampuan kata-kata untuk mengungkapkannya. Dia berpendapat bahwa istilah-istilah seperti *hulul* (pengambilan tempat), *ittihad* (persatuan) dan *wushul* (kedatangan atau pertautan) tidak boleh digunakan untuk menggambarkan keadaan pengalaman spiritual ini, karena istilah-istilah itu mengungkapkan gagasan-gagasan yang menyesatkan tentang hubungan Tuhan-manusia. Bagianya, simbolisme tertulis “kedekatan seorang hamba (*qurb*) kepada Tuhan”-lah yang paling tepat digunakan. Lihat *ibid* hal.. 95, dan hal.. 355.

Seorang sufi sejati mampu memahami suatu kebenaran secara batin melalui perenungan mendalam atau kontemplasi (*uzlah*) adalah melihat melalui mata kebenaran yang pasti (*haqq al yaqin*), karena perenungan mendalam lebih nyata dan lebih jelas daripada melihat dengan mata (fisik).⁷⁸ Pengetahuan *haqq al yaqin* terbebas dari kesalahan dan keraguan, karena ia bukan didasarkan atas perkiraan atau konsep-konsep mental tetapi atas visi langsung hati terhadap kebenaran-kebenaran spiritual. Dalam perspektif Sufi, hati (*qalb*) adalah kunci nyata menuju pengetahuan sapiential.⁷⁹

Kaum Sufi, kata Al Ghazālī, berpendapat bahwa hati memiliki organ penglihatan seperti layaknya badan. Hal-hal lahir dilihat dengan mata lahir, dan realitas-realitas batin dengan mata batin.⁸⁰ Pengetahuan yang diperoleh melalui mata hati (*'ain al qalb*) bersifat serta-merta dan langsung seperti pengetahuan indrawi, tetapi isinya berkenaan dengan dunia spiritual. Pengetahuan spiritual yang diidentifikasi dengan hati ini disebut kaum Sufi sebagai pengetahuan yang dihadirkan (*'ilm hudhuri*). Jenis pengetahuan lainnya yang diperoleh oleh pikiran

⁷⁸ Al Ghazali, *Tahafut al Falasifah* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal.. 23

⁷⁹ Baik dalam Al-Quran maupun Hadis terdapat banyak sekali rujukan tentang hati sebagai wahana kecerdasan (inteligensi) dan pengetahuan. Doktrin Sufi tentang pengetahuan hati sesungguhnya dikembangkan atas dasar ajaran yang termaktub dalam Al-Quran dan Hadis ini. Mengenai hati sebagai alat bagi pencapaian pengetahuan suprarasional, Al Ghazālī menulis:

...kemudian ketahuilah bahwa yang bersikeras berjalan menuju Tuhan guna memperoleh tempat yang dekat dengan Tuhan adalah hati, bukan badan. Yang saya maksud dengan hati bukan fisik yang dapat diraba tetapi sesuatu yang merupakan salah satu misteri Tuhan yang tak sanggup diindra indra-indra badani manusia; suatu substansi spiritual (*lathifah*) dari Tuhan, kadang-kadang ditunjukkan oleh kata ruh (*ruh*) dan kadang-kadang oleh jiwa yang tenang (*al-nafs al-muthma'innah*). Lihat *Kitab al 'Ilm*, hal.. 141.

⁸⁰ Al Ghazali, *Al-Risalat al-laduniyah* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal. 25

melalui bantuan 'konsep-konsep antara' disebut pengetahuan capaian atau pengetahuan yang diperoleh ('ilm hushuli').⁸¹

Pembersihan hati dengan memandang diri terserap secara total dalam ingatan (*dzikr*) kepada Allah hingga mencapai peleburan (*fana'*) dalam Tuhan menjadi ciri metodologi kaum Sufi. Ilmu yang menggunakan metodologi ini disebut Al Ghazālī '*ilm al-mukasyafah* (ilmu penyingkapan misteri-misteri ilahi).⁸² Penyucian hati, jika dilakukan dengan sungguh-sungguh, akan menghasilkan transmudasi substansi jiwa seorang pemula menjadi seorang Sufi yang paripurna." Dalam kesadaran baru terhadap wujud dia menjadi saksi (*syahid*) kebenaran Ilahi.

Al Ghazālī menyebut kaum Sufi sebagai para penguasa *hal-hal* (*arbab al-ahwal*),⁸³ disebut demikian karena *hal* dan *maqam* spiritual yang harus dialami oleh seorang calon sebelum mencapai Kehadiran Ilahi. Menurut Al Ghazālī , ketika kaum Sufi mengalami *musyahadah*, *mukasyafah*, dan *dzauq* mereka melihat bahkan saat terjaga sekalipun malaikat dan ruh nabi serta mendengar suara mereka dan berguru. hal-hal yang bermanfaat dari mereka.⁸⁴ Kemudian keadaan mereka meningkat dari visi terhadap bentuk menuju tahap-tahap di di luar cakupan kata-kata yang sempit. Pengalaman-pengalaman ini, kata Al Ghazālī , dalam realitasnya merupakan tahap pertama yang dilalui oleh para nabi.⁸⁵

⁸¹ Perbedaan antara kedua jenis pengetahuan ini menurut Al Ghazālī (*ibid*, hal.. 360-8_ akan diulas pada bab selanjutnya. Dia mengidentifikasi pengetahuan hadirin dengan *al'ilm al-laduni* dari Al-Quran (XVIII:64)

⁸² Al Ghazali, *Al-Risalat al-laduniyah* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal.. 17,

⁸³ Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al Dîn* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1970), hal.. 90

⁸⁴ Al Ghazali, *Tahāfut al Falāsifah* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1968), hal. 94

⁸⁵ Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al Dîn* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal. 123

Meskipun pengetahuan kemanusiaan atau pengertian yang dihadirkan diperoleh lepas dan (tidak tergantung pada) akal, namun keduanya sama sekali bukan tak rasional. Peran akal terhadap realitas suprarasional adalah untuk mengenalkan kepada kita kebutaannya sendiri dalam memaharni apa yang dapat dihayati oleh para Nabi.⁸⁶ Al Ghazāli di sini membenarkan pandangan tradisional bahwa hati adalah merupakan prinsip dari akal.

Dari beberapa uraian diatas sehingga menurut penulis, karena Al Ghazāli sendiri adalah seorang Sufi yang termasyhur, dia dapat memberikan uraian otentik dan otoritatif mengenai metodologi Sufi. Sejauh ini Al Ghazāli memandang metode Sufi sebagai metode yang paling sempurna menuju pada pengetahuan tentang realitas yang benar. Sufi adalah orang-orang yang paling utama di antara orang-orang yang mengetahui Kebenaran. Karena, dia sendiri menemukan keyakinan pada jalan spiritual kaum Sufi.

⁸⁶ Al Ghazali, *al Munqidz min al Dhalal*, (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal.. 23