

ANALISIS HISTORIS TENTANG SUFISME AL-GHAZALI

Salahudin

STAIN Datokarama Palu, Jl. Diponegoro 23 Palu
E-mail: salahudin_stain@yahoo.co.id

Abstrak

Al-Ghazālī dipandang sebagai tokoh yang berhasil mendamaikan antara syariat dengan tasawuf, dan beliau pulalah yang berhasil membawa ajaran sufisme dapat diterima oleh ulama Fiqh. Bagi Al-Ghazālī sendiri, tasawuf adalah jalan akhir yang beliau pilih setelah sebelumnya mendalami ilmu-ilmu inderawi, teologi, dan filsafat. Dalam tasawuf inilah, menurut pengakuannya, beliau menemukan pengetahuan yang benar yang bersumber dari Sang Pencipta.

Al-Ghazālī is viewed as a figure who succeeded to reconcile between the Shari'a with Sufism, and it was he who succeeded to make the teaching of sufism be accepted by the *fiqh ulamahis* (scholars of Fiqh). Sufism is the final path which he chose before which he intensely studied the sensory sciences, theology, and philosophy. It was in Sufism, according to him, that he found the true knowledge which comes from the Creator.

Kata Kunci: analisis sufisme. Al-Ghazali, syariat, tasawuf

PENDAHULUAN

Tarekat-tarekat sufi bermunculan di belantara Manhattan, New York, lengkap dengan "Sufi Bookstore". Gejala apakah ini sebenarnya? Seorang Insinyur teknik tamatan Columbia University, yang juga Imam pada New York Islamic Center-Jebolan Universitas Al-Azhar, menjadi khalifah tarekat Halwatiye-Yerrahi di Lower West Side Manhattan. Mengapa orang-orang serba "Rasional" di Barat

menghabiskan banyak waktu mereka dalam *dzikir*? (Nafis [ed.], 1996:285).

Belum lama ini, Seyyed Hossein Nasr mengadakan survey global dan menyimpulkan bahwa dalam beberapa dekade terakhir Sufisme mengalami kebangkitan di dunia muslim sejak dari Mesir, Syria, Libanon, Iran, Irak, Pakistan sampai Asia Tenggara. Terdapat peningkatan signifikan dalam minat sufisme terutama di kalangan terdidik. Menurutnya, lebih dari itu, juga terdapat usaha-usaha serius menggali kembali pemikiran tokoh-tokoh besar sufi, dan mengaktualisasikannya guna menjawab tantangan-tantangan kemanusiaan dan kerohanian di masa modern. Berbagai karya sufistik telah banyak diterbitkan dan diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa Barat (Nasr, 1994:199-200)

Di Indonesia, tentunya juga tak kerkecuali, indikasi ke arah itu dapat ditangkap dari makin jelasnya pemunculan tasawuf dalam kancah kehidupan keagamaan pada tahun-tahun terakhir ini. Walau penelitian ilmiah dalam hal ini memang belum dilakukan, namun dari media masa kita dapat membaca informasi tentang masuknya literatur tasawuf dalam kawasan buku-buku yang laris di pasaran, maupun kursus-kursus tasawuf yang dilaksanakan lembaga-lembaga studi keagamaan semacam LSAF dan Paramadina yang menarik minat cukup tinggi di kalangan terutama masyarakat kota terdidik. Bahkan model terapi “ala” tasawuf telah pula di terapkan dan banyak berhasil dalam penyembuhan korban penyakit mental, penyalahgunaan obat-obat terlarang dan sebagainya (Anangsyah, 1994:10-11).

Kebangkitan Tasawuf New-Sufisme kalau boleh disebut demikian di dunia muslim akhir-akhir ini, dapat dipandang sebagai respon atas pandangan tentang gagalnya modernisme (yang diotaki Iptek) dalam memberi kehidupan yang lebih bermakna kepada manusia (Nafis [ed.], 1996:287).

New Sufisme menurut penelusuran Azumardi Azra sebenarnya bukanlah fenomena yang sepenuhnya baru bahkan lahirnya bisa di lacak sejak abad-abad pertengahan Islam. Sejak paron akhir abad 11 dan paron awal abad 12 terjadilah proses saling pendekatan (*Reapprochement*) yang lebih intens antara Islam yang berorientasi mistik (Tasawuf) dengan Islam yang lebih berorientasi hukum (fiqh).

Pendekatan ini dimulai tokoh-tokoh semacam Abu Abd. al-Rahman al-Sulami (w. 1021), Abu al-Qasim al-Qashayri (w. 1074) dan akhirnya oleh Abu Hamid al-Ghazālī (w. 1111) menimbulkan perubahan sikap di kalangan legalis (Nafis [ed.], 1996:291).

Disinilah terletak *relevansi* dan *signifikansinya* untuk “melihat” bagaimana (1) latar belakang, (2) corak/model dan (3) pengaruh Sufisme al-Ghazālī, yang dipandang sebagai akar dan benih dari gerakan New Sufisme yang mulai menyeruak di dunia Muslim dewasa ini. Telaah atas permasalahan tersebut akan dilakukan dengan pendekatan analisis historis.

LATAR BELAKANG SUFISME AL-GHAZALI

Al-Ghazālī adalah nama populer dari figur tokoh yang bernama lengkap *Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Syāfi’ī al-Ghazālī*. Disebut *Abū Ḥamid* karena putranya bernama *Ḥamid*, yang meninggal saat masih kecil; *Muḥammad* yang pertama dalam nama al-Ghazālī tersebut adalah nama aslinya sendiri, yang kedua nama ayahnya dan yang ketiga nama ayah dari ayah (nenek)nya; *al-Ṭūsī* adalah nama kota (kabupaten?) tempat kelahirannya; *al-Syāfi’ī* nama mazhab yang diikutinya; *al-Ghazālī* (dengan satu huruf “z”) dinisbatkan pada (desa?) tempat lahirnya “Gazālah”, *al-Ghazzālī* (dengan dua huruf “z” seperti digunakan H. Nourouzzaman Shiddiqi dan beberapa penulis lain dalam tulisan-tulisannya), dinisbatkan pada usaha perekonomian orangtuanya sebagai penenun kain dan pengusaha barang-barang tenunan, konon orangtuanya punya toko barang tununan di kampungnya. Pada masanya adalah lazim orang-orang terkenal menggunakan nama kampung kelahiran atau jenis usaha perekonomian (keluarga)nya sebagai nama akhir (nama panggilannya). Seperti halnya *al-Hallāj* : penggaru/pembusur kapas; *al-Allāf* : penjual pelana kuda; *al-Baqillāni*: pedagang kacang-kacangan dan lain-lain (Ahmad, 1975: 27-28; Jum’ah, 1927:73)

Al-Ghazālī lahir di *Gazālah*, *Ṭūs*, Provinsi *Khurāsān* wilayah Persia (Iran sekarang) pada tahun 450/1058 dari keluarga sederhana yang sangat cinta ilmu pengetahuan. Ia juga dikenal dengan nama *Abū Ḥamid al-Ghazālī* atau juga *Imam Ghazālī*, sedangkan adiknya yang bernama Ahmad dikenal dengan *Abū al-Futūh* yang kemudian

berkembang menjadi juru dakwah besar yang terkenal dengan *Mujidduddīn* (Ahmad, 1975:29). Untuk simpelnya dalam tulisan ini ia disebut saja *al-Ghazālī*.

Kawasan Khurasan, tempat kelahiran al-Ghazālī, sejak lama sebelumnya dikenal banyak melahirkan sufi terkenal, sehingga al-Hujwini (1993:163-164) menyebutnya sebagai “bayangan rahmat Ilahi”. Di daerah itu saja kata al-Hujniri, telah kujumpai tiga ratus orang yang memiliki pembawaan mistik sedemikian rupa sehingga seorang saja dari mereka akan mencukupi bagi seluruh dunia. Ini disebabkan oleh fakta bahwa matahari cita dan keberhasilan jalan sufi ada di Khurasan. Orang tuanya meninggal pada saat keduanya masih anak-anak. Dengan latar kesederhanaan ekonomi tapi sangat cinta ilmu itu, sebelum meninggal – menurut penuturan Muhammad Luthfi Jum’ah – ia titipkan anak-anaknya kepada sahabatnya seorang ahli tasawuf untuk mendidik keduanya dengan “bekal peninggalannya yang sangat minim sampai habis”. Rupanya sudah takdir bagi al-Ghazālī harus mengembara mencari ilmu pengetahuan seperti halnya setiap filsuf dan para pemimpin yang kemudian membentuk jiwa dan kepribadian mereka. Al-Ghazālī adalah orang berotak tajam pada zamannya dan membuktikan kesanggupannya mengarang, mengajar dan memimpin manusia dalam usianya yang masih terlalu muda (Jum’ah, 1927:73).

Masa kanak-kanak dan remajanya ia lalui di Tus sambil belajar dari teman sufi bapaknya mengenai Alquran dan hadits, kisah tentang ahli hikmah, menghafal puisi cinta mistis. Setelah dana pendidikannya habis dia kirim ke madrasah di mana untuk pertama kalinya untuk belajar *fiqh* di bawah Syaikh Ahmad al-Razkani, kemudian meneruskan pelajarannya di Jurjan sebelum berusia 15 tahun di bawah bimbingan Syaikh Imam abu Nasir Ismail. Dalam usia 17 ia kembali ke Tus, kemudian melanjutkan belajar ke Nisyapur dalam usia 20 tahun. Di Nisyapur ia belajar hingga menguasai betul *Fiqh Syafi’i*, kalam, *Filsafat*, di bawah bimbingan Abu Ma’ali Dhiyauddin Al-Juwaini. Al-Ghazālī kemudian diangkat sebagai asisten pelajar Al-Juwaini dan terus mengajar pada madrasah Nizamiyah di Nisyapur hingga Al-Juwaini meninggal pada 478/1085. di Nisyapur, yang juga cukup banyak menyita perhatian al-Ghazālī

adalah tasawuf, ia mempelajari tasawuf di bawah bimbingan Al-Farmadzy (Mahmūd, t.th.:40-41; Bakar, 1997:181-182).

Dalam masa-masa usia 20-an dan 30-an di tengah-tengah masa “belajarnya”, sekaligus ia memperoleh “keharuman nama” berkat kecerdasan dan intensitas keilmuannya. W. Montgomery Watt dalam *The Faith and Practise of Al-Ghazālī* sesuai kutipan H. Zainal Abidin Ahmad (1975:35) menggambarkan:

After the young Ghazali had spent some year of study under the greatest theologians of the age, al-Juwaini Imam al-Haramayn, his outstanding intellectual gifts were noted by Nizam al-Mulk, the all powerful vizier of the Turkish sultan who rule the Abbasid caliphate of Baghdad, and he appointed him professor at the university he had founded in the capital. Thus at the age of thirty-three he had attained to one of the most distinguished positions in the academic world of his day.

Posisi yang demikian itu diraihnya memang bukan tiba-tiba atau tanpa usaha, seperti diakuinya sendiri dalam *Al Munqiz min al-Dalāl* seperti berikut:

Sejak masih muda sekali, sebelum berusia 20 tahun hingga kini setelah berusia lebih 50 tahun, tak henti-hentinya aku menceburkan diri mengarungi samudra yang sangat dalam ini dengan tidak merasa takut. Tiap soal yang sulit itu kuselami dengan penuh keberanian. Tiap kepercayaan dari sesuatu golongan kuselidiki sedalam-dalamnya, kukaji segala rahasia dan seluk beluk tiap mazhab, untuk mendapatkan bukti mana yang benar dan mana yang salah. Demikianlah telah kuselidiki dengan seksama ajaran-ajaran *bathiniyah*, *lahiriyah*, *ajaran-ajaran ahli filsafat*, *ahli ilmu kalam*, dan *tasawuf*, *aliran-aliran ahli ibadat* dan lain-lain. Dan tidak kutinggalkan pula aliran kaum *Zindiq*, apa sebabnya mereka berani menyangkal adanya Zuham (Al-Ghazālī, 1996:537-538).

Dalam rentang umur 20–50-an itu, tidak sedikit “liku-liku” yang dilakoni al-Ghazālī dari kehidupannya. Menurut pengamatan Luthfi Jum’ah (1927:73-74) tentang hubungan para filsuf dan ilmuwan semenjak zaman Aristoteles sampai zaman para filsuf-filsuf muslim, dengan pihak penguasa, sangat mempengaruhi penyebaran dari “buah pikiran” mereka. Banyak di antara mereka yang mulus dalam

penyebaran produk-produknya, tapi tidak sedikit juga yang kandas, tergantung dari model hubungan itu. Ada yang memerlukan “perlindungan” penguasa dan ini mengakibatkan ketidakbebasan, dan ada yang “memanfaatkan” penguasa. Akan halnya dengan al-Ghazālī, dengan pengaruh yang dimilikinya, dia dihargai dan bahkan dikagumi penguasa, dimana jalan pikirannya diikuti.

Secara politis, masa hidup al-Ghazālī hampir bertepatan dengan periode singkat—namun menampakan perubahan dalam sejarah dunia Islam—yang memperlihatkan kemunculan dan perluasan dinasti Seljuq. Al-Ghazālī juga masih sempat menyaksikan kemunduran tajam dinasti itu menyusul pembunuhan atas Malik Syah pada tahun 485/1092. Para penguasa Seljuq, sebagaimana al-Ghazālī, bermazhab Syafi’iah dalam hukum dan Asy’ariah dalam teologi. Akibatnya, di bawah kepemimpinan mereka al-Ghazālī menikmati segala kehormatan. Tokoh politik penting penguasa Seljuq yang dihubungkan dengan keilmuan al-Ghazālī adalah Nizam al-Mulk, wazir (setingkat perdana menteri zaman Modern-pen) selama kurang lebih 30 tahun, sejak Alp-Arslan sampai Malik Syah. Dia menstabilkan Imperium Seljuq dan berhasil meredakan ketegangan serta konflik religius antar berbagai mazhab. Asy’ariah yang secara resmi dikutuk bersama-sama dengan Syi’ah selama pemerintahan Thuqhrul-Beg, jelas atas perintah wazirnya ‘Amid al-Mulk al-Kunduri. Kemudian Nizam al-Mulk membalik putusan ini dan mengambil Asy’ariah sebagai teologi resmi Imperium Seljuq. Dia mengangkat citra ajaran Sunni dalam persaingan dengan sistem Syi’ah yang sudah lebih dulu mapan dari kekhalifahan Fathimiyah (Bakar, 1997:180-181).

Mengomentari sisi sosio-kultural dan politis di sekitar al-Ghazālī – setelah melihatnya dari berbagai aspek, Nurcholish Madjid (1997:814) menyimpulkan bahwa al-Ghazālī hidup dalam suasana dunia Islam yang sudah mulai kehilangan kosmopolitannya dan mulai terpecah-pecah menurut garis paham keagamaan (mazhab), kesukuan, kebahasaan, kedaerahan dan lain-lain.

Dalam usia medio 30-an, al-Ghazālī telah mencapai puncak prestasi akademis dan keilmuan serta pengaruh di bidang politik kekuasaan. Tapi dalam bagian akhir usia 30-annya itu, disaat namanya memang sedang “harum”, krisis intelektual dan spiritual

secara hampir berbarengan menerpa “diri”nya. Berbagai wacana keilmuan, filsafat dan juga sufisme yang ia geluti sejak masa remajanya “saling berebut” mencari locus dalam “diri”nya. Ia menjadi ragu-ragu, skeptik. Ia sampai menderita “sakit” dimana tabib-tabib tak mampu mengobatinya. Dalam suasana internal dirinya seperti itu, ia juga berhadapan dengan suasana intern kekuasaan disekitarnya yang terus melemah meninggalnya Malik Syah dan Nizam al-Mulk pada tahun yang sama 485/1092 disatu sisi, dan makin kuatnya “tekanan” kaum Bathiniyah disisi lainnya. Menyikapi kondisi seperti itu, al-Ghazālī menjalani “pengasingan” intelektual sosial dan politik, ia ber-*uzlah*. Kurang lebih sepuluh tahun ia meninggalkan keramaian. Sampai ia menemukan “solusi dari krisisnya”, baru ia kembali menjalani kehidupannya semula dengan pola dan motivasi yang “baru” (?) Bagian terakhir dari usianya yang 53/55 tahun itu dijalannya dengan mengabdikan “diri”nya di kampung halamannya di Thusi sampai tahun 505/1111 (Bakar, 1997:186; Ahmad, 1975 (34-35, 41, 45-53).

CORAK SUFISME AL-GHAZĀLĪ

Sufisme ataupun Tasawuf terambil dari kat “sufi”, pertama kali digunakan seorang Zahid Abu Hasyim al-Kufi (w. 150), yang secara etimologis dapat berasal dari (1) ahl al-Suffah (2) Saf (3) Sufi (4) Shopos (5) Suf dengan karakteristik sendiri-sendiri. Sedangkan munculnya berbagai aliran sufisme dalam Islam diduga dari (1) Pengaruh Kristen (2) Falsafah mistik Phytagoras (3) Falsafah emanasi Platinus (4) Ajaran Buda dan (5) Ajaran Hinduisme yang pada dasarnya mendorong orang menghindari dunia materi. Dengan penelusuran etimologi dan sumber aliran sufisme tersebut, Harun Nasution membuat paling tidak dua model pengertian sufisme (1) kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi (2) mempelajari cara dan jalan bagaimana seorang Islam dapat berada sedekat mungkin dengan Allah SWT (Nasution, 1979:56-59). Arberry mendefinisikan sufisme sebagai gerakan mistik yang sepenuhnya monoteistik (Arberry, 1985:8).

Sedangkan mengenai faktor penyebab kemunculan gerakan sufisme menurut H. Nourouzzaman Shiddiqi (1996), sebagai berikut :

Sufisme lahir pada mulanya adalah sebagai suatu oposisi diam terhadap pihak penguasa (gaya hidup para khalifah yang terlalu berat ke dunia dan kebijakan yang terlalu membebani rakyat). Karena ketidak mampuan mereka mengubah perilaku penguasa itu, maka mereka menyingkir ke kaki-kaki bukit terpencil jauh dari kehidupan dunia dan hanya menyibukan diri dengan kehidupan akhirat semata.

Sufisme dengan sumber etimologis dan aliran serta model pengertian versi pertama menurut Harun Nasution dan menurut Arberry itulah nampaknya yang memang banyak berkembang sejak medio abad kedua sampai dengan abad ke empat hijriah dalam dunia Islam, sehingga terkesan syncretik. Hal ini telah diungkap oleh Philip K. Hitti sejak 1937, tahun terbitan edisi pertama bukunya *Histori of Semitic Literature*, dia menjelaskan sesuai kutipan Zainal Abidin Ahmad (1975:106) bahwa :

...Sufisme during and after the second Islamic century developed into a syncretic movement, absorbing many elements from Christianity, Neo-Platonism, gnosticism and Budhism, and passing through mystical, theosophical and pantheistic stage.

Hal tersebut juga diakui M. Musthafa dosen Filsafat Islam Universitas Kairo dalam bukunya terbitan 1945 berjudul *Hayatur Ruhiyat fil Islam* dengan menyatakan—menurut kutipan Zainal Abidin Ahmad (1975:106)—bahwa sumber sufisme adalah campur aduk antara faham-faham Hindu (Brahma dan Budha), Persi (Manuism dan Zarathustraism), Kristen dan falsafah Yunani (Neo Platonisme dan Gnosticism).

Nampaknya, disamping “menggali” berbagai disiplin ilmu, dan aliran kalam, teologi dan filsafat, al-Ghazālī juga cukup intensif (seperti kebiasaannya) dalam mengharungi lautan sufisme yang sumbernya “campur aduk” itu khususnya sebelum ia mengalami “krisis”. Sehingga *Wensinck*—masih menurut Zainal Abidin Ahmad (1975:106) menyebut al-Ghazālī sebagai ahli teologi adalah seorang Islam, al-Ghazālī sebagai pemikir adalah seorang Neo-Platonis, dan al-Ghazālī sebagai seorang sufi dan moralist adalah seorang Kristen.

Nampaknya juga, akumulasi dari hasil “perburuannya” dalam berbagai “disiplin” itu berbarengan dengan kondisi sosio-politis di sekitarnya yang “menghimpit dirinya” (seperti di bicarakan pada

akhir “pasal” yang lalu), sehingga al-Ghazālī mengalami semacam *mental-deadlock* yang sangat menekan dan mengakibatkan ia menderita sakit yang tak mampu diatasi oleh tabib-tabib yang menanganinya, yang akhirnya “memaksa” ia menarik diri dari keramaian, ia lantas ber-*uzlah*.

Tentang yang terakhir ini, (al-Ghazālī menarik diri dari keramaian) telah banyak diskusi oleh para sarjana sejak masa al-Ghazālī sendiri sampai sekarang ini. Osman Bakar (1997:196) mengutip R.J. McCarthy menyatakan:

Pelbagai motif telah ditawarkan oleh para sarjana modern, mulai dari usulan Pater Jabre tentang ketakutan pribadi al-Ghazālī akan pembunuhan oleh kaum Bathiniyah, sampai saran al-Baqari bahwa al-Ghazālī tengah mencari kemasyhuran dan kesucian jenis lain sebagai seorang pembaharu religius. McCarthy berpendapat bahwa cerita al-Ghazālī sendiri mengenai motifnya yang seharusnya diterima, yaitu pengalihannya ke sufisme.

Tetapi mengapa sufisme? Seperti diceritakan terdahulu, bahwa sejak masa mudanya al-Ghazālī secara intensif telah mendalami berbagai bidang/disiplin keilmuan. Sebagaimana diakuinya sendiri dalam *al-Munqidz* (al-Ghazālī, 1996:540) “Demikianlah aku telah menempuh jalan dengan mempelajari sedalam-dalamnya mulai dari ilmu-ilmu inderawi, ilmu kalam, lalu filsafat kemudian ajaran Bathiniyah dan akhirnya menempuh jalan sufi.

Pada masa ia mengalami “krisis” itu, akunya, jiwanya seperti buntu, tak melihat jalan keluar, sampai ia meyakini jalan tasawuf adalah sebagai jawabannya, katanya:

Maka aku meninggalkan Baghdad dan harta bendaku habis kubagi-bagikan, kecuali sekedar cukup untuk biaya hidup anak-anak dan bekalku di jalan. Aku tiba di Syam dan tinggal kira-kira dua tahun. Tiada kesibukanku kecuali ber-*uzlah*, *khalwah*, *riyadhah*, dan ber-*mujahadah*, untuk membersihkan jiwa, menjernihkan batin agar hati mudah mengingat Allah ta’ala, sebagaimana pengetahuan sufisme yang telah kuperoleh. Aku i’tikaf di Menara Masjid sepanjang hari, pintunya kukunci untuk diriku sendiri. Dari Syam aku ke Bayt al Maqdis melakukan hal yang sama. Dan akhirnya aku rindu kepada tanah suci Makkah dan Madinah, Ziarah Maqam Rasulullah SAW (al-Ghazālī, 1996:554).

Dalam “pengembangan” yang kemudian berakhir dengan ia melaksanakan ibadah haji, yang dilakukan kurang lebih sepuluh tahun itu, al-Ghazālī dapat memperoleh dan merasakan apa yang memang ditawarkan sufisme yang benar, pengetahuan yang benar yang secara langsung diterima dari Allah. Katanya : “.... dan tersingkaplah bagiku selama dalam ber-*khalwah* itu hal-hal (rahasia-rahasia atau pengetahuan-pengetahuan/umur) yang tak terhitung banyaknya (al-Ghazazālī, 1996:540)”.

Menurut analisis al-Subkhi dalam *Ṭabaqāt al-Syāfi’iyyah*—sesuai kutipan H.M. Zurkani Jahya (1996:212-213)— paling tidak ada dua faktor hingga al-Ghazālī memilih jalan sufisme. *Pertama*: karena sufisme mempunyai dua aspek esensial yaitu teori dan praktek (ilmu dan amal). Seorang sufi bukan sekedar mengerti arti *zuhud*, tapi juga dapat melaksanakannya dalam kehidupannya. *Kedua*: karena sufisme menawarkan sejenis pengetahuan yang langsung diterima dari Allah bagi siapa yang bersiap.

Al-Ghazālī menempuh jalan tasawuf dengan “bekal” yang telah diperoleh dalam masa-masa belajar sebelumnya, baik ketika ia di Ṭūs dari Abū Naṣar al-Sarrāj al-Ṭūsī (w. 378), ataupun di Nisyapur dari Abū Ali al-Faḍl al-Farmaḏī maupun dari referensi-referensi yang diakuinya telah dibaca dari karya-karya seperti Abū Ṭālib al-Makki, al-Harits al-Muhasibi, al-Junaid al-Baghdadi, al-Syibli dan Abu Yazid al-Bisthami dan lain-lain (al-Ghazazālī, 1996:552).

Dalam “perjalanan” sufistiknya itu banyak “hasil” yang dicapainya yang diantaranya ia tuangkan dalam berbagai karyanya. Secara umum Sulaiman Dun-ya menyebutkan karya al-Ghazālī sekitar 300 (tiga ratus) buah. Sehingga kalau ditaksir bahwa dia mulai menulis umur 25 tahun ketika di Nisyapur sampai ia meninggal maka dalam 30 tahun menulis diperkirakan setiap tahun ia menghasilkan 10 buah buku besar dan kecil. Tapi sayangnya --tulis H. Zainal Abidin Ahmad-- sebagian besar tulisan-tulisannya itu sudah tidak dapat ditemui lagi. Yang diperkirakan masih tersisa sekarang sekitar 88 buah. Dari sebuah daftar berbahasa Urdu oleh al-Syebh hanya menyebutkan 59 buah yang dapat dikelompokkan kedalam (a) 6 buah tentang hukum *fiqh*, (b) 5 buah tentang ilmu hukum/pengalaman hukum, (c) 5 buah tentang logika, (d) 14 buah

tentang falsafah, (e) 4 buah tentang akhlak, dan (f) 13 buah tentang sufism (Ahmad, 1975:57-58).

Diantara buku-buku al-Ghazālī yang dapat digolongkan kedalam karya sufism adalah (a) *Ihya' 'Ulum al-Din*, (b) *Mizan al-'Amal*, (c) *Kimya' al-Sa'adah*, (d) *Minhaj al-'Abidin*, (e) *Kitab al-Arba'in*, (f) *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Mulk*, (g) *al-Mustashfa fi al-Uslul*, (h) *Misykat al-Anwar*, (i) *Al-Munqidz min al-Dhalal*, (j) *Ayyuha al-Walad* (k) *Al-Adab fi al-Din*, dan (l) *Al-Risalah al-Laduniyyah* (Ahmad, 1975:70-74).

Dari sekian banyak karya sufisme al-Ghazālī, nampaknya yang banyak dijadikan rujukan oleh para pengkaji dan analisis spiritualitas dan sufisme al-Ghazālī *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *al Munqiz min al-Dalāl* dan *al-Risālat al-Ladunniyyah*.

Dari sekian banyak “komentator” atas *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dari sisi sufism, Arberry (1985) umpamanya, menandakan bahwa :

Sementara tak satupun karyanya yang lebih ringkas dapat dikesampingkan, dan beberapa diantaranya memiliki nilai dan arti yang istimewa, karya agungnya, yang dalam banyak hal merupakan kitab terbesar mengenai keagamaan yang digubah oleh seorang muslim, adalah kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama). Suatu penelaahan secara garis besar akan kandungan risalah masyhur ini, dengan gamblang akan mengungkapkan kaitannya di satu pihak dengan teologi ortodoks serta syariat agama, dan di pihak lain dengan tasawuf praktis dan spekulatif. Kitab ini terbagi menjadi empat buah “bagian”, dan masing-masing bagian terbagi lagi menjadi serangkaian “bab”.

Telah kerap kali diadakan perbandingan antara al-Ghazālī dan St. Augustine. Akibat-akibat tobatnya al-Ghazālī bagi ajaran Islam sama besarnya dengan akibat-akibat tobatnya St. Augustine bagi ajaran Kristen. Pengaruh pentingnya bagi Islam, secara ringkas dapat dicirikan oleh pernyataan bahwa al-Ghazālī berhasil meyakinkan sikap mistik atau introspektif dalam ajaran formal Islam dan legalisme para ahli hukum dan intelektualisme ahli-ahli kalam. Kedalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu keagamaan yang lazim, membangkitkan rasa hormat bagi al-Ghazālī dari semua kalangan, kecuali golongan ortodoks yang paling picik. Ajarannya tentang teologi dan hukum menjadikan dirinya sanggup menampilkan, dalam

karya konstruktifnya itu, suatu pemikiran yang cermat dan peka, suatu nalar yang berbakat dan berdaya cipta, terhadap gerakan-gerakan tasawuf. Telah dihafalnya seluruh terminologi para filosof dan teolog. Bila pada karunia-karunia intelektualitas ini ditambahkan suatu pengetahuan teoritis dan pengalaman pribadi dalam kehidupan ber-sufi, al-Ghazālī tentu mampu menyempurnakan karya yang telah dicoba selesaikan melalui perjuangan gigih oleh Abū Ṭālib al-Makkī, al-Kalabāzī, dan al-Qusyairī. Sejak itulah tasawuf, paling tidak dari jenis “tak mabuk”, diakui dan diterima sebagai satu ilmu keislaman, dan sebagai jalan hidup yang *ma’qul* dan terpuji (Arberry, 1985:104-106).

Dari komentar tersebut, terlihat semangat al-Ghazālī dalam upaya “pendekatan” antara teologi-Syariah dan tasawuf dalam Islam. Hal ini dapat dipandang sebagai corak khusus sufisme al-Ghazālī yang sekaligus ingin mengembalikan tasawuf kedalam kawasan Islam, yang dalam kasus-kasus tertentu terdapat tasawuf/sufi yang terkesan menjauh dan bahkan meninggalkan syariah. Sekaligus nampak upaya al-Ghazālī hendak menempuh jalan tengah. Dengan pertimbangan berbagai kondisi sufi dan sufisme yang telah dipahami sebagai melenceng dari Islam, maka al-Ghazālī, (misalnya), mencoba membatasi penghayatan *ma’rifat* dalam sufisme agar dimoderasi hanya sampai ke penghayatan yang amat dekat pada Tuhan, tidak terjerumus ke paham *hulul*, *ittihad* dan *wushul*. Dengan demikian berarti al-Ghazālī menolak penghayatan *makrifat* ke arah puncak (Simuh, 1997:165).

PENGARUH SUFISME AL-GHAZALI

Annemarie Schimmel (1996:267-305) menyebut al-Ghazālī sebagai pembangkit besar ilmu pengetahuan agama, tokoh moderat yang mensistematisasikan tasawuf ortodoks sekaligus penanggungjawab atas terbentuknya pandangan mistik moderat dalam masyarakat Islam pada akhir abad pertengahan.

Dari sisi historis bukan suatu kebetulan bila tarekat berkembang pesat di dunia Islam pada masa sesudah al-Ghazālī, meskipun figur ini tidak bisa dianggap sebagai tokoh tarekat. Dalam sejarah sufisme, al-Ghazālī diakui sebagai seorang tokoh yang berhasil membawa sufisme kepangkuan Islam, setelah beberapa lama

dianggap sebagai sesuatu yang non Islami. Meskipun al-Ghazālī bukan orang pertama yang berusaha kearah itu, namun sukses besar dalam usaha ini baru terjadi ditangan al-Ghazālī yaitu dengan diterimanya eksistensi sufisme oleh para ahli syari'at (teolog dan fiqih). Sukses al-Ghazālī ini membawa dampak positif bagi perkembangan sufisme dunia Islam (Jahja, 1996:28).

Pengaruh al-Ghazālī dalam Islam adalah tak terkirakan besarnya. Ia tidak hanya membangun kembali Islam ortodoks, dengan menjadikan sufisme sebagai bagian integral daripadanya, tapi ia juga pembaharu sufisme yang besar, yang membersihkannya dari unsur-unsur yang tak Islamis dan mengabdikannya kepada paham Islam yang ortodoks. Melalui pengaruhnya sufisme memperoleh restu dari Ijma', atau konsensus masyarakat. Islam memperoleh daya hidup dan daya tarik populer yang baru yang menyebabkannya tersebar ke daerah-daerah yang luas (Rahman, 1984:202).

Kembali ke masa itu, sekitar pertengahan akhir abad kelima hijrah, pengaruh sufisme al-Ghazālī cukup kental. Seperti diceritakan L. Fernandes dalam *The Evolution of Sufi Institution in Mamluk Egypt : The Khagah (1971)* sesuai kutipan Azyumadi Azra (dalam Nafis [Ed.], 1996:291) bahwa :

Secara institusional, dalam masa ini locus kaum sufi, seperti *Ribaṭ*, *Khanaqah* dan *Zawiyah* diorganisasi penguasa-penguasa muslim Sunni sejajar dengan garis kebijaksanaan resmi, yakni kembali kepada ortodoksi Sunni. Lembaga-lembaga sufi dibangun di dalam kompleks madrasah dan konsekwensinya diletakan dibawah otoritas ulama ortodoks. Pembangunan lembaga-lembaga sufi di luar lembaga resmi Sunni tidak dibenarkan. Mereka yang diterima ke dalam lembaga-lembaga dimaksud disyaratkan mempunyai kualitas yang memang harus mereka miliki, yakni kecenderungan kepada kehidupan tasawuf. Tetapi mereka haruslah tidak menciptakan bid'ah yang dianggap bertentangan dengan syari'ah.

Jika sumbangan al-Ghazālī dalam menyatukan orientasi lahir dan batini sedemikian pentingnya, maka usaha langsung atau tidak langsung al-Ghazālī untuk menumbuhkan sikap-sikap toleran dan pengakuan universal akan kebenaran-kebenaran adalah sumbangsinya yang sangat efektif (Madjid, 1997:86).

Di samping penilaian tentang pengaruh yang bersifat positif itu, terdapat juga penilaian yang rada negatif bahwa al-Ghazālī telah membunuh tradisi pemikiran spekulatif rasional dalam Islam seperti dikembangkan para filsuf, dan dengan begitu mematikan kreativitas berpikir yang sangat diperlukan dalam kemajuan peradaban. Pemikiran ini sesungguhnya tidak seluruhnya benar, sebab sekalipun al-Ghazālī menolak filsafat, namun yang sesungguhnya ia tolak itu hanyalah bagian metafisikanya saja (metafisika Ibn Sina), sedangkan bagian-bagian lain khususnya logika formal (logika Aristoteles, silogisme) tidak saja ia terima, bahkan ia ikut mengembangkannya. Beberapa kitabnya dalam bidang ini ialah *Mihakk al-Nazar*, *Mi'yār al-'Ilmu*, dan *Qiṣaṣ al-Mustaqīm* (Madjid, 1997:82).

PENUTUP

Latar belakang sufisme al-Ghazālī, bisa dikatakan adalah ambisinya mencari kebenaran yang tidak kesampaian dengan melalui wacana selain sufisme itu sendiri, di samping derita *mental deadlock* yang dialami berbarengan dengan kondisi sosio politis yang menyertai dirinya pada saat-saat usianya diakhir tahun 30-an menjelang 40-an.

Corak sufisme al-Ghazālī adalah “moderat”, yang berkat sufisme dengan corak tersebut ia sukses dalam mendekatkan antara Islam Syari’ah dan Islam Sufistik, sehingga ia dikenal sebagai tokoh yang dengan berhasil mengkompromikan Tasawuf dengan Syari’ah.

Sedemikian rupa pengaruh sufisme al-Ghazālī, sehingga dipandang telah berhasil menghidupkan “kegairahan” umat beragama dalam menghayati keberagamannya serta pengembangan sikap toleran diantara berbagai mazhab yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

- A.J. Arberry, 1985. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, terjemahan Bambang Herawan dengan judul “Pasang Surut Aliran Tasawuf”. Cet. I. Bandung: Mizan.
- Al-Ghazālī, Abu Hamid ibn Muhammad ibn Muhammad al-Thusi al Syafi’i, 1416/1996. *Al-Mungidz Minal-Dhalal* dalam *Majmu’ah Rasail al-Imam al-Ghazālidi samping*. Cet. I. Beirut: Dar al-Fikr.

- Al-Hujwiri, 'Ali Ibn 'Usman. 14113/1993. *The Kasyf al-Mahjub : The Oldest Persian Treatise on Sufism*, terjemahan Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M. dengan judul "Kasyful Mahjub : Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf". Cet. II. Bandung: Mizan.
- Ahmad, H. Zainal Abidin. 1975. *Riwayat Hidup Imam al-Ghazālī*. Cet. I. Jakarta : Bulan Bintang.
- Anangsyah, 1994. *Proses Penyadaran Korban Penyalahgunaan Narkotika melalui Ajaran Islam atau Pendekatan Hahiyad dengan Metode Tasawuf Islam di Pondok Indah I Pondok Pesantren Suryalaya*, Makalah Simposium Nasional Psikologi Islam di Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Bakar, Osman. 1997. *Classification of Knowledge in Islam : A Study in Islamic Philosophies of Science*, terjemahan Peruwanto dengan judul "Hirarki Ilmu : Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu". Cet. I. Bandung: Mizan.
- Jahja, H.M. Zurkani. 1996. *Teologi al-Ghazālī*. Cet. I. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Jum'ah, Muhammad Luthfi. 1927. *Tarikh Falasifah al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib*. Kairo: Thab'ah al-Ma'arif.
- Madjid, Nurcholish. 1997. *Kaki Langit Peradaban Islam*, Cet. I. Jakarta: Paramadina.
- McCarthy R.J. 1980. *Freedom an Fulfillment : An Annotated Translation of al-Ghazālīs al-Munqidz Min al-Dhalal an Other Relevant Work of al-Ghazālī Boston*.
- MacDonald, D.B. 1902. *The Name of al-Ghazzali*, "Journal of the Royal Asiatic Society".
- Mahmud, Abdul Halim. t.th. *Qadhiyat al-Tasawuf*, terjemahan Abubkar Baymeleh dengan judul "Hal Ihwal Tasawuf". Indonesia: Dar Ihya.
- Nafis, M Wahyuni (Ed.). 1996. *Tekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Cet. I. Jakarta : Paramadina.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1994. *Traditional Islam in The Modern World*. terjemahan Luqman Hakim dengan judul "Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern". Cet. I. Bandung: Pustaka.
- Nasution, Harun. 1979. *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Cet. II. Jakarta: Bulan Bintang.

- Rahman, Fazlur. 1984. *Islam*, terjemahan Ahsin Muhammad dengan judul “Islam”. Cet. I. Bandung: Pustaka.
- Schimmel, Annemarie. 1996. *Mystical Dimension of Islam*, terjemahan Sapardi Djoko Damono, at.all dengan judul “Dimensi Mistik Dalam Islam”. Cet. I. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shiddiqi, H. Nourouzzaman. 1996. *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. Cet. I. Yogyakarta : Pustaka Bintang.
- Simuh. 1997. *Tasawuf dan Perkembangan Dalam Islam*, Cet. II. Jakarta: Grafindo Persada.