

KONSEP PENDIDIKAN ETIKA SUFISTIK-FILOSOFIS AL-GHAZÂLÎ

Sahid HM*

Abstract: *The study focuses on the ethic concept of al-Ghazâlî in education. The approach used by al-Ghazâlî, in relation to the educational ethic, is sufistic-philosophical which tends to the concept of ma'rifat Allâh, taqarrub, and tahassub through riyâdlah. These three dimentions are the main basis of how to educate the moslem's ethic. For those whose spiritual has not been good yet, they are supposed to learn constantly. Therefore, an educator may guide and bring spiritually the students to be close to Allah. In fact, al-Ghazâlî's concept of ethic in education by sufistic-philosophical approach has theoretically and practically broad influences for the moslem life all over the world. Such two influences indicate that practically and theoretically al-Ghazâlî's school of thought in ethical education turns out to be the basic of further thinking. Thus, the very strong al-Ghazâlî's influence toppled down the sufism at that time.*

Abstrak: *Kajian ini membahas konsep pendidikan etika al-Ghazâlî. Pendekatan yang digunakan oleh al-Ghazâlî dalam membina etika bermuara pada sufistik-filosofis yang cenderung pada ma'rifat Allâh dan diproses dengan metode tazkîyat an-nafs, taqarrub, dan tahassub dengan cara riyâdlah. Tiga dimensi ini menjadi landasan untuk membina etika seseorang secara baik. Bagi seseorang yang jiwanya belum bersih, dia harus berguru dan minta petunjuk. Dengan demikian, guru dapat memberi petunjuk dan mengantarkan seorang murid sampai kepada Tuhan. Dalam perkembangannya, konsep pendidikan etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî berpengaruh di belahan dunia baik secara teoritik maupun praktis. Dua pengaruh ini menggambarkan pemikiran al-Ghazâlî secara teoritis-praktis dalam bidang pendidikan etika. Pengaruh al-Ghazâlî yang sangat kuat mampu menumbangkan aliran tasawuf yang berlaku pada saat itu.*

Keywords: Al-Ghazâlî, Tazkîyat al-Nafs, Taqarrub, Tahassub, Riyâdlah.

*Penulis adalah dosen Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, Jl. A. Yani 117 Surabaya, Jawa Timur. email: sahidhm@yahoo.co.id

AL-QUR'AN sedikit membicarakan kosmogoni; ia lebih sering membuat pernyataan mengenai alam dan fenomenanya. Meskipun demikian, pernyataan itu pada hakikatnya menghubungkan alam dengan Allah, atau manusia, atau pun dengan keduanya. Pernyataan al-Qur'an itu pada umumnya mendeskripsikan kekuasaan serta kebesaran Allah yang tidak terhingga dan menyerukan agar manusia beriman kepada-Nya, atau bersyukur kepada-Nya.¹

Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia bukan semata-mata hanya tertuju pada arti metafisis-eskatologis, tetapi juga berkaitan dan berhubungan erat dengan persoalan praksis kehidupan manusia di dunia. Dalam konteks tersebut, manusia mempunyai peranan yang sangat penting untuk mengaktualisasikan hubungan tersebut dengan serasi dan seimbang. Untuk itu, para pakar filsafat dan teologi berupaya menuangkan dua komponen tersebut sebagai instrumen hidup yang seimbang sehingga pada dataran diskursus—baik secara teoritis maupun aplikatif—mereka memunculkan wacana pendidikan etika sufistik-filosofis.

Seorang filosofis sekaligus teolog Islam yang mampu meramu dua komponen tersebut adalah al-Ghazâlî. Dia telah berhasil menampilkan konsep pendidikan etika sufistik-filosofis dengan wacana ilmiah yang sangat memukau bagi para filosof dan teolog, meskipun diskursus dialektika ilmiahnya cenderung mengarah pada teologi. Dalam hal itu, ada orang yang menyebut konsep pendidikan etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî tidak rasional murni.² Terlepas dari penilaian dan anggapan orang itu, yang jelas al-Ghazâlî adalah peletak dasar konsep pendidikan etika sufistik-filosofis Islam. Untuk itu, tulisan ini menyajikan konsep pendidikan etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî, sekaligus pengaruhnya.

¹Lihat Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, ter. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1996), 96.

²Menurut penilaian Muhammad Luthfi Jam'ah, secara objektif al-Ghazâlî bukan seorang filosof yang rasional. Dia lebih pantas menjadi seorang teolog. Dia menjadikan ilmu, akal, dan *syar'* sebagai substansinya untuk menuju kepada Allah (keadaan yang hakiki). Lihat Muhammad Luthfi Jam'ah, *Târîkh al-Falâsifah al-Islâmî fî al-Masyriq wa al-Maghrib* (Beirut: Maktabat al-'Ilmiyah, t.t.), 78.

Biografi al-Ghazâlî

Dia bernama Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazâlî.³ Dia lahir di Thûs, suatu kota kecil di Khurasân (Iran).⁴ Ayahnya adalah seorang tukang pintal (al-Ghazzâl).⁵ Tempat kelahirannya adalah Ghazaleh, yang terletak di dekat Thûs.⁶ Ayahnya adalah seorang yang menjaga diri dari perbuatan-perbuatan tercela. Dia tidak mau makan kecuali dari hasil keringatnya sendiri.⁷ Sikap menjaga diri ini terus dia jalankan sampai meninggal dunia.

Ayahnya meninggal dunia pada saat al-Ghazâlî dan satu saudara kandungnya Aḥmad, masih kecil. Dia dan adiknya kemudian dipelihara oleh seorang sufi, kawan dekat ayahnya. Setelah dia belajar beberapa lama dengan para ulama di kampungnya, dia pergi ke berbagai tempat untuk melanjutkan studi sampai akhirnya dia berguru kepada Imam al-Haramayn al-Juwaynî di Naysâbûr. Dari gurunya itu dia mempelajari berbagai ilmu yang lazim dipelajari orang pada waktu itu, sehingga dia menonjol dalam bidang logika, filsafat, perdebatan, dan lain-lain.⁸ Bekal ilmu yang diperolehnya itu kemudian dia kembangkan dalam pencarian ilmu yang bernilai praksis, bukan teoritis.

³Nama aslinya hanya Muḥammad. Nama Abû Hâmid diberikan kemudian karena dia mempunyai putra Hâmid yang meninggal ketika masih bayi. Meskipun dikenal sebagai al-Ghazâlî, namun kadang-kadang dia dirujuk dalam sumber-sumber tradisional sebagai al-Syâfi'î al-Naysâbûrî. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Fikir Islamisasi Ilmu*, ter. Purwanto (Bandung: Mizan, 1998), 9.

⁴Aḥmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 135. Abidin Ibn Rusd, *Pemikiran al-Ghazâlî tentang Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 9.

⁵Pada umumnya dia dikenal dengan al-Ghazâlî (dengan satu z) dan nama ini berasal dari nama desa tempat dia lahir. Akan tetapi dia dikenal juga dengan al-Ghazzâlî (dengan dua z) dan nama ini diambil dari pekerjaan orang tuanya sebagai *gazzâl*. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1996), 52. Baca Jam'ah, *Târîkh*, 73.

⁶Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 267.

⁷Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm* (Mesir: Mu'assasat al-Khanajî al-Qâhîrah, 1963), 126.

⁸Abdullah, *Islam...*, 267.

Al-Ghazâlî tinggal di Naysâbûr sampai wafatnya imam al-Haramayn di tahun 1058 M. Kemudian dia pindah ke Baghdad dan enam tahun kemudian dia diangkat menjadi guru besar di Madrasah Nizhâmîyah yang ada di Baghdad. Dia mengajar di sana selama empat tahun.⁹ Selama masih berada di Naysâbûr, al-Ghazâlî tidak saja belajar dengan imam al-Haramayn, tetapi juga mempergunakan kesempatan belajar untuk menjadi pengikut sufi bersama Abû Fadll Muḥammad bin ‘Alî al-Farmadî al-Thûsî, seorang murid pamannya, al-Qusyayrî, yang ahli tasawuf.¹⁰ Setelah itu, dia mengadakan latihan pembersihan spiritual sendiri dengan bertapa dan lain sebagainya.

Di tengah-tengah perjalanan mengajar dia terjangkit penyakit keragu-raguan. Dia meragukan ilmu pengetahuan yang dia peroleh melalui pancaindra. Dia menganggap bahwa pancaindra terkadang berdusta. Di samping itu, dia juga meragukan ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui rasio. Dia menganggap bahwa sesuatu yang ada dalam pikiran diproyeksikan oleh rasio melalui pancaindra sebagai objek analisis. Akibat penyakit keragu-raguan itu, akhirnya dia tidak mengajar. Pada tahun 1095 M dia meninggalkan Baghdad dan pergi yang pada awalnya ke Damaskus, kemudian ke Mekah, Madinah, Jerussalem, dan lain-lain. Menurut catatan sejarah, dia hidup sebagai seorang sufi. Setelah mengajar kembali ke Naysâbûr untuk beberapa tahun, dia meninggal dunia di Thûs pada tahun 1011 M.¹¹

Pemikiran al-Ghazâlî tentang Pendidikan Etika Sufistik-Filosofis

Al-Ghazâlî membagi orang yang mencari kebenaran ke dalam empat kelompok. *Pertama*, kelompok teolog yang menyatakan bahwa mereka adalah orang yang memiliki penilaian dan penalaran yang independen. *Kedua*, kelompok *bâthinîyah* yang mengklaim sebagai pemilik tunggal *al-ta’lîm* (perintah otoritatif) dan pewaris istimewa pengetahuan yang diperoleh dari para imam *ma’shûm*. *Ketiga*, kelompok filosof yang bersikukuh bahwa

⁹Nasution, *Islam...*, 52.

¹⁰Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset, 1994), 21.

¹¹Nasution, *Islam...*, 92.

mereka adalah ahli logika dan pembuktian apodeiktik. *Keempat*, kelompok sufi yang mengaku sebagai orang yang mengenal kehadiran Tuhan serta ahli pandangan dan iluminasi.¹²

Bagi al-Ghazâlî, empat kelompok tersebut merupakan cermin masalah yang berkembang saat itu dan harus diselesaikan. Masalah besar yang dihadapi al-Ghazâlî pada masa itu adalah goncangnya kepercayaan umat Islam dalam menghadapi gempuran paham filsafat dan ideologi kaum keagamaan kaum Syî'ah Bâthinîyah serta paham unisme yang menyimpang dari akidah. Pengamalan agama dan pemahaman yang terlalu rasional dan *hukmîyah* juga menjadi problem.

Goncangan filsafat adalah warisan Yunani yang mendewadewakan akal dan dianggap sebagai *qath'îy al-dalâlah*. Al-Ghazâlî menangkalkan konsep itu yang dituangkan dalam kitab *al-Munqidz min al-Dlalâl*. Dalam pembahasan ini ditunjukkan kelemahan dan kerelatifan dalil akal dalam pertumbuhan evolusi peningkatan jiwa manusia menuju kedewasaan. Petunjuk akal itu hanya sampai ke tingkat *z'hann* dan tidak sampai pada yang *qath'î* seperti perkiraan para filosof jika menjawab masalah ketuhanan dan alam ghaib. Menurut al-Ghazâlî, dasar pikiran yang diandalkan ilmu filsafat dinilai tidak cukup untuk menjelaskan dan membina ilmu ketuhanan. Dalam hal itu, al-Ghazâlî mengkritik dengan tajam pendapat para filosof dalam bukunya *Tabâfut al-Falâsifah* dengan menjelaskan kesesatan pendapat mereka serta ditunjukkan kelemahan dan kesalahannya.

Tentang goncangan kepercayaan yang dipandang sesat dari ajaran Syî'ah Bâthinîyah yang mengharuskan percaya kepada imam-imam yang *ma'shûm*, al-Ghazâlî menganjurkan agar masyarakat muslim percaya kepada Nabi Muhammad yang memang dianjurkan untuk dipercayai, tidak kepada para imam. Mengenai masalah ajaran sesat dalam sufisme, al-Ghazâlî menjelaskan dalam *al-Munqidz min al-Dlalâl* dengan mencoba membatasi penghayatan makrifat dalam sufisme agar dimoderasi sampai ke penghayatan yang amat dekat dengan Allah, tidak terjerumus ke paham *hulûl*, *ittihad* dan *wushûl*. Dengan demikian,

¹²Lihat R. Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazâlî's al-Munqidz min al-Dlalâl and Other Relevant Works of Ghazâlî* (Boston: t.p., 1980), 91.

al-Ghazâlî menolak penghayatan makrifat yang puncak, yaitu *fanâ' al-fanâ'*. Dalam mengamalkan tasawuf, al-Ghazâlî membatasi pada yang *tawassuth* yang masih menyadari perbedaan yang fundamental antara Tuhan, manusia, dan alam, yaitu hanya sampai pada penghayatan yang dekat kepada Tuhan dan tidak dalam penyatuan. Dengan demikian, kesadaran diri bagi orang yang sedang makrifat tetap berbeda dengan Tuhan yang dimakrifati.

Dalam pemikiran al-Ghazâlî baik yang spekulatif maupun yang praksis dapat dijumpai sintesis antara pemikiran filsafat, agama, dan mistik (tasawuf).¹³ Teori pendidikan etikanya terdapat dalam kitab *Mîzân al-'Amal (Creterion of Action)* dan dalam karya pendidikan etika religiusnya *Ihyâ' Ulûm al-Dîn (Revival of Religion Sciences)*.¹⁴

Kitab *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* adalah karya al-Ghazâlî yang sangat monumental dalam bidang pendidikan etika. Di dalam jilid III pembahasan mengenai pendidikan etika secara langsung disentuh dalam pembahasan. Di dalam jilid itu dia menulis secara rinci dan transparan tentang konsepsi pendidikan etika mistiknya. Dalam hal itu, pendidikan etika al-Ghazâlî masuk ke dalam tasawufnya. Pembahasan etika dalam *Ihyâ'* merupakan draf dan pengembangan dari pembahasan yang terdapat dalam *Mîzân*. Sebenarnya kitab *Mîzân* adalah karya yang lebih metodis dan komprehensif daripada bagian-bagian yang berkaitan dengan masalah pendidikan etika dari *Ihyâ'*.¹⁵ Hanya saja berbagai kalangan menganggap bahwa *Ihyâ'* yang merupakan sentral studi filsafat etika sufistik yang standar untuk dijadikan pegangan.

Mengenai tujuan pokok dari etika al-Ghazâlî ditemukan semboyan tasawufnya yang terkenal, yaitu *al-takhalluq bi akhlâq Allâh 'alâ thâqat al-basyarîyyah* (berperilaku sesuai etika Allah menurut kemampuan manusia), atau pada semboynannya yang lain, yaitu *al-inshâf bi shifât al-Rahmân 'alâ thâqat al-basyarîyyah*

¹³Tiga pemikiran yang dijadikan sintesis oleh al-Ghazâlî itu sudah mencakup empat kelompok di atas.

¹⁴Majid Fakhri, *Etika dalam Islam*, ter. Zakiyuddin Baidhawi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Pusat Studi Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 1996), 125.

¹⁵*Ibid.*

(mensifati sebagaimana sifat Tuhan menurut kemampuan manusia).¹⁶ Semboyan di atas mengilustrasikan kesanggupan manusia meniru perangai dan sifat-sifat ketuhanan serta sifat-sifat yang disukai Tuhan seperti pengasih, penyayang, pemaaf, sabar, jujur, dan lain sebagainya. Dengan mempraktikkan perilaku yang bernuansa sifat-sifat ketuhanan dan sifat-sifat yang disukai Tuhan, manusia diharapkan mampu mengendalikan hawa nafsu yang mengantarkan pada hal-hal yang negatif.

Term etika dalam semboyan tersebut sering diidentikkan dengan budi pekerti, adab, susila, sopan santun, dan tatakrama. Kata tersebut dalam kosa kata Arab sering disebut *al-akhlâq*. *Al-akhlâq* merupakan bentuk plural data *al-akhluq* yang artinya budi pekerti atau moralitas. Kata yang disebutkan dua kali dalam al-Qur'an (al-Syu'arâ' ayat 137 dan al-Qalam ayat 4) itu pada mulanya diproyeksikan sebagai partner kata *al-khalq* yang artinya ciptaan. Meskipun berasal dari akar kata yang sama (*kh-l-q*), kedua term tersebut memiliki pengertian yang bertolak belakang. *Al-akhluq* merupakan karakteristik ketuhanan yang bersifat immateri dan permanen, sedang *al-khalq* sebagai partner eksistensi manusia yang bersifat materi, bisa dilihat dan sementara keduanya tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Menegasikan salah satunya akan memudarkan jati diri manusia. Manusia sejati (*al-insân al-kâmil*) sebagai manifestasi *ahsan taqwîm* (format ciptaan Tuhan terbaik), baru bisa berwujud jika antara *al-akhluq* memiliki irama dan ritme yang selaras dengan *al-khalq*.¹⁷

Menyamakan pekerjaan di atas tidak mudah dan gampang, tidak semudah teori yang dibaca dan dituturkan. Pada diri manusia selain diberi hati nurani yang senantiasa menegakkan karakteristik ketuhanan (*al-akhluq*), juga terdapat hawa nafsu yang cenderung tergiur pada materi yang nisbi dan instant. Setiap hari, setiap jam, setiap menit, setiap detik antara keduanya terus terjadi tarik-menarik untuk mempengerahui seorang manusia dalam perang hawa nafsu. Jika kemenangan di pihak

¹⁶Lihat Poerwantara *et.al.*, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, ed. Tjun Surjaman (Bandung: Rosdakarya, 1994), 172.

¹⁷Said Aqil Siroj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Sunni* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 1.

nafsu, manusia akan turun derajatnya dan etikanya menjadi bejat melebihi binatang. Jika hati nurani mampu mengungguli nafsu, orang tersebut akan naik derajatnya dan etikanya terpuji melebihi para malaikat Tuhan sebagai *ahsan taqwîm*. Tipologi manusia terakhir yang layak menjadi wakil Tuhan di muka bumi (*khalîfah Allâh fî al-ardl*) untuk mengatur alam semesta. Sebaliknya, apabila dunia seisinya ini diurus oleh manusia yang etikanya bejat dan tidak mampu menyeimbangkan antara format *al-khalq* dan *al-kebuhûq*, kehancuran dan kebinasaan akan menimpa alam semesta.¹⁸

Wujud kerohanian tersebut bisa berupa *qalb*, *bashîrah*, *fu'âd*, *dîlâmîr*, atau *sirr*. Semuanya itu akan diisi dengan *ma'rifat Allâh* dengan cara mendekatkan diri kepada Allah. Kedekatan ini tidak digapai hanya dengan bekal materi tetapi immateri. Untuk itu, hawa nafsu yang rangsangannya adalah materi dihadapi dengan *jihâd*, sedang hawa nafsu yang bermuara kepada immateri harus dihadapi dengan *mujâhadah*.¹⁹

Karakter jelek harus dibinasakan dengan berbagai cara dengan memunculkan karakteristik baik. Karakter baik yang dimunculkan oleh manusia diupayakan mengikuti irama karakter ketuhanan dalam batas kemanusiaan. Untuk itu, al-Ghazâlî sangat intens membahas pola hidup manusia yang mengarah kepada perilaku Tuhan dengan memunculkan karakter baik kemanusiaan.

Dalam konteks sabar, al-Ghazâlî²⁰ memberi penekanan pada esensinya, yaitu keteguhan yang mendorong hidup beragama dalam menghadapi dorongan hawa nafsu. Karakteristik manusia terkomposisi dari unsur malaikat dan unsur binatang. Binatang hanya dikuasai oleh dorongan-dorongan nafsu birahi, sedangkan para malaikat tidak. Mereka semata-mata diarahkan pada kerinduan untuk menelusuri keindahan Tuhan dan dorongan untuk mendekati-Nya. Mereka bertasbih menyucikan Allah

¹⁸*Ibid.*, 2.

¹⁹Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Yayasan Khas, 2006), 431.

²⁰Lihat Imam al-Ghazâlî, *Teosofia al-Qur'ân*, ter. M. Luqman Hakim dan Hosen Arjaz Jamad (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 236.

sepanjang siang dan malam tiada henti. Pada diri mereka tidak terdapat dorongan-dorongan hawa nafsu.

Serangan dimulai dengan memerangi pasukan syaitan. Jika pendorong agama lebih kuat dalam menghadapi pendorong hawa nafsu, maka tingkatan sabar telah tercapai. Sabar itu tidak pernah terwujud kecuali setelah terjadinya perang antara kedua pendorong tersebut. Hal ini identik dengan kesabaran saat meneguk obat pahit yang didorong oleh dorongan akal pikiran, namun dicegah oleh dorongan-dorongan hawa nafsu. Setiap orang yang dikalahkan hawa nafsunya tidak akan menelan obat pahit tersebut, sebaliknya, orang yang akal pikirannya dapat mengalahkan hawa nafsunya mampu bersabar dengan rasa pahit obat itu agar bisa sembuh.²¹

Untuk mengendalikan hawa nafsu dan hal-hal negatif, al-Ghazâlî memberi jalan dengan *taẓkîyat al-nafs* (membersihkan jiwa) dan *tahdẓîb al-akhlâq* (membina etika).²² Bagi al-Ghazâlî, wawasan *taẓkîyat al-nafs* merupakan konsep pembinaan mental spiritual, pembentukan jiwa, atau penjiwaan hidup dengan nilai-nilai agama Islam.²³ Jika proses penjernihan jiwa sudah dilakukan dan pengaruh positif telah muncul, hubungan jiwa dengan Tuhan dapat teraktualisasi dan etika ketuhanan selalu tercermin dalam kehidupannya.

Dengan demikian, konsep pendidikan *taẓkîyat al-nafs* sangat erat hubungannya dengan etika dan kejiwaan. Dalam hal ini, al-Ghazâlî mengarahkan manusia pada sikap beretika baik dan beriman kepada Allah. Untuk menempuh jalan itu, ia harus melaksanakan *taẓkîyat al-nafs*. Untuk itu, *taẓkîyat al-nafs* sangat dibutuhkan untuk sampai kepada Allah. Ia sebagai instrumen dan pengantar agar manusia sampai kepada Tuhan. Tuhan itulah sebagai satu-satunya Zat yang dituju oleh manusia sehingga perilakunya mencerminkan etika yang bernuansa ketuhanan. Bagi setiap pemula dan setiap orang yang berada dalam tahap menengah, bahkan setiap orang yang telah mencapai tahap tertinggi, pengekangan diri mutlak diperlukan dan sama sekali

²¹*Ibid.*

²²al-Imâm Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 55.

²³Jaya, *Spiritualisasi...*, 51.

tidak bisa dihindarkan oleh sang hamba Allah.²⁴ Pengekangan diri itu merupakan cara dari pendidikan *tazkîyat al-nafs*. Hal ini dapat dijadikan indikasi bahwa *tazkîyat al-nafs* tidak mudah untuk dicapai karena harus mengekang diri secara optimal.

Di dalam *al-Munqidz min al-Dlalâl*, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa kunci mengetahui Tuhan adalah mengetahui jiwa. Al-Ghazâlî mensinyalir firman Allah (Qs. Fushshilat [41]: 53) “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di segenap cakrawala dan pada diri mereka sendiri sehingga menjadi jelas bagi mereka bahwa al-Qur’an itu benar.” Dia juga mengutip sabda Rasulullah yang berbunyi: “Barangsiapa yang mengetahui jiwanya, dia akan mengetahui Tubannya.”²⁵

Dalam kitab *Riyâdl al-Nafs*, al-Ghazâlî memasukkan *tazkîyat al-nafs* sebagai metode pembinaan mental pendidikan etika dengan tujuan agar terjadi keseimbangan dan kebaikan akhlak serta kesehatan jiwa.²⁶ Oleh karena itu, al-Ghazâlî memberikan ruang dan porsi yang sangat penting terhadap pembinaan jiwa untuk menjaga kestabilan hidup. Jika dicermati, pandangan al-Ghazâlî tentang *tazkîyat al-nafs* dalam *Ihyâ’* memberi pengertian yang lebih luas daripada yang dikemukakan para ahli filsafat etika.²⁷ Dalam *Ihyâ’*, pengertian *tazkîyat al-nafs* terdapat dalam setiap *rub’* dan *kitâb*.²⁸ Hal ini menjadi bukti bahwa betapa besarnya perhatian al-Ghazâlî terhadap masalah *tazkîyat al-nafs*. Secara keseluruhan, menurut Watt,²⁹ misi *Ihyâ’* adalah *tazkîyat al-nafs*, karena konsep kehidupan yang baik yang terdapat dalam

²⁴Mir Valiuddin, *Zikir dan Kontemplasi dalam Tasawuf*, ter. M.S. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), 45.

²⁵Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dlalâl* (Beirut: al-Maktabah al-Sya’biyah, t.t.), 108. Hadis yang dikutip al-Ghazâlî ini, menurut al-Nawâwî, bukan hadis. Ada yang mengatakan, hadis ini tidak *marfû’*. Terlepas dari ketidakvalidan hadis itu, yang jelas al-Ghazâlî memandang urgen terhadap pemeliharaan jiwa. Teks hadisnya adalah *Man ‘arafa nafsah fa qad ‘arafa rabbah*.

²⁶Baca al-Ghazâlî, *Ihyâ’*..., vol. 3, 48.

²⁷Ahli filsafat etika memberi pengertian *tazkîyat al-nafs* adalah *takhlîyat al-nafs*.

²⁸Istilah *Kitâb* dalam *Ihyâ’* identik (sama) dengan istilah *bab*.

²⁹W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 104.

buku ini bisa dijadikan dasar pelaksanaan kehidupan beragama. Yang menarik dalam kerangka metodologinya untuk membersihkan jiwa dalam tasawuf, al-Ghazâlî menekankan adanya struktur jarak antara guru dan murid. Dia mengaksentuasikan kepada murid agar senantiasa tunduk kepada guru. Murid harus mengikuti tanpa syarat sebelum ia mampu mencerna ajaran mistik atau tasawuf yang diberikan secara utuh.

Aturan tentang hubungan antara murid dengan guru dijelaskan oleh Fazlur Rahman—sebagaimana dikutip Amin Abdullah—sebagai berikut:

Merupakan suatu keharusan bagi seorang murid untuk meminta petunjuk atau bantuan kepada seorang guru (syaikh) yang dapat membimbingnya ke jalan yang benar. Oleh karena jalan menuju kebenaran (agama yang benar adalah sulit, sedang jalan menuju kejahatan syaitan adalah beraneka ragam dan gampang), maka bagi siapa saja yang tidak mempunyai guru (syaikh) yang dapat membimbingnya ke jalan yang benar, dia akan mudah dibimbing oleh syaitan ke jalan kesesatan. Oleh karena itu, seorang murid harus setia kepada syaikhnya seperti si buta setia sepenuhnya pada tongkat petunjuk jalannya di seberang sungai. Dia harus benar-benar percaya kepada syaikhnya dan tidak boleh menentangnya dalam hal apapun dan lagi pula dia harus berjanji pada dirinya sendiri untuk benar-benar mengikuti ajarannya secara mutlak. Hendaknya dia (murid) tahu bahwa keuntungan yang dapat dia peroleh dari tindak perilaku syaikh yang salah—kalau syaikh tadi berbuat salah—adalah lebih besar manfaatnya daripada manfaat yang dia peroleh dari kebenaran yang dia temukan sendiri, kalau saja dia benar dalam menemukan jalan kebenaran tersebut.³⁰

Semua manusia yang dianugerahi pengetahuan batin mengakui bahwa latihan rohani dan kezuhudan hanya bermanfaat di bawah instruksi seorang syaikh yang “sadar.” Penyucian dari berbagai noda serta keberhasilan mendekatkan diri dan kerendahan hati dalam doa dan ibadah bisa dicapai jika ditempuh melalui bimbingan syaikh paripurna yang mengetahui psikologi manusia dan berbagai masalah spiritual melalui

³⁰Amin Abdullah, *Falsafah Islam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 135.

pengetahuan, perasaan, dan pengalaman.³¹ Syaikh dalam posisi ini sebagai sentral pengarah untuk mengantarkan murid pada jalan menuju Allah.

Selain itu, al-Ghazâlî mengidentifikasi hubungan guru dan murid dengan hubungan dokter dan pasien. Dokter harus mengikuti pasien sesuai dengan penyakit yang dideritanya. Dia tidak boleh hanya menggunakan satu obat jika penyakitnya bermacam-macam. Jika hal itu dilakukan, kondisinya justru semakin parah. Demikian juga seorang guru; dia tidak boleh mengobati beberapa penyakit hanya dengan satu metode. Hal itu jika dilakukan justru akan memperburuk kondisi para murid dan membahayakan mereka. Dalam hal ini, al-Ghazâlî mengatakan:

Seorang dokter jika mengobati semua penyakit dengan satu obat, dia akan membunuh banyak orang. Demikian juga seorang guru; jika dia memberi petunjuk kepada murid dengan satu bentuk latihan, dia akan merusak mereka dan mematikan hati mereka. Oleh karena itu, syaikh harus mengetahui penyakit murid, kondisinya, umurnya, dan tempramennya.³²

Uraian itu mengilustrasikan adanya metode praktis dalam membentuk etika seorang murid. Penyakit jiwa berupa etika tercela adalah seperti penyakit fisik. Jika badan sakit panas, misalnya, maka obatnya adalah obat penurun panas, demikian juga seterusnya.

Mayoritas pemikir Arab sepakat bahwa kekejian merupakan penyakit jiwa yang membutuhkan pengobatan. Dari segi ini tampak keserupaan antara ilmu etika dan ilmu kedokteran. Keduanya dapat mengantarkan kepada pengobatan berbagai penyakit dan menjaga kesehatan, yang pada akhirnya adalah merealisasikan kebahagiaan.³³ Untuk itu, al-Ghazâlî sangat intens membahas persoalan etika sufistik-filosofis agar manusia dapat membersihkan jiwanya sehingga mencapai kebahagiaan yang hakiki di dunia dan akhirat.

Selain itu, al-Ghazâlî menekankan pentingnya masa kanak-kanak dalam membentuk karakter. Pengasuhan yang baik akan

³¹Valiuddin, *Zikir...*, 81.

³²al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*, vol. 3, 3.

³³Tawfiq Thawîl, *Falsafat al-Akhlâq: Nasy'atubâ wa Tathammurubâ* (Saudi Arabia: al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1979), 160.

menuaikan karakter yang baik pula bagi anak-anak dan membantu mereka untuk hidup yang layak. Sebaliknya, pengasuhan yang buruk akan merusak mereka dan mengantarkan pada kesulitan menuju jalan yang benar. Dalam pandangannya, anak-anak dilahirkan dalam tabularasa (kertas putih) yang karakter dan tata perilakunya ditentukan oleh lingkungan.³⁴ Untuk itu, al-Ghazâlî menekankan pentingnya keterlibatan orang tua dalam mendidik anak-anak. Para orang tua mempunyai kewajiban mengajarkan kejujuran dan tanggung jawab. Dalam hal itu, orang tua sebagai *partner* dalam setiap perilaku anak-anak yang tanggung jawab itu dibagi dengan guru.³⁵

Terkait dengan konsep ibadah, menurut al-Ghazâlî, ada dua hal yang sangat penting tentang sumber kebaikan bagi manusia. *Pertama*, sumber kebaikan yang terletak pada kebersihan rohani. *Kedua*, sumber kebaikan yang terletak pada *taqarrub* kepada Allah. Al-Ghazâlî menganggap Tuhan sebagai pencipta yang aktif berkuasa, yang sangat memelihara dan menyebarkan rahmat (kebaikan) bagi sekalian alam. Dalam hal itu, dia sama sekali tidak cocok dengan prinsip filsafat klasik yang menganggap Tuhan sebagai kebaikan yang tertinggi, tetapi pasif menanti pendekatan diri dari manusia.³⁶ Menurutny—sebagaimana yang terdapat dalam berbagai karyanya—sumber kebaikan adalah Tuhan yang telah menganugerahkannya kepada manusia melalui berbagai cara. Oleh karena itu, manusia mempunyai tugas mempersiapkan diri menerima cahaya Tuhan dengan membersihkan jiwa. Cara ini dilakukan kerana hambatan menerima cahaya Tuhan (kebaikan) akibat kotornya jiwa. Oleh karena itu, manusia harus mengendalikan hawa nafsu dan tetap beribadah kepada Allah.

Tentang *taqarrub*, al-Ghazâlî memberikan cara latihan secara langsung yang menyentuh dan mempengaruhi rohani seperti *murâqabah* dan *muhâsabah*.³⁷ Dalam hal itu, manusia merasa

³⁴al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*, juz 3, 61-2. Baca al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal...*, 124.

³⁵*Ibid.*, juz 1, 48; juz 4, 83. al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal...*, 98

³⁶Poerwantana, *Seluk Beluk...*, 173.

³⁷Tentang *muqârabah* dan *muhâsabah*, lihat al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*, vol. 4, 393.

diawasi oleh Tuhan dan selalu introspeksi diri. Dengan dua cara itu, manusia selalu berusaha untuk sampai kepada Tuhan. Sistem pemikiran al-Ghazâlî tersebut merupakan upaya untuk membatasi penghayatan mistik (tasawuf) dengan penghayatan *qurbah*. Oleh karena itu, dalam *al-Munqidz min al-Dlalâl*, al-Ghazâlî menyalahkan paham *hulûl*, *ittihâd*, dan *wushûl* sebagai paham-paham union-mistik atas dasar khayal belaka.³⁸ Kemudian, al-Ghazâlî menyusun *Ihyâ'* sebagai ajaran tasawuf yang dipandang ideal, yang menjalin keselarasan antara syariat dan tasawuf,³⁹ tasawuf sebagai penggerak syariat, sedangkan syariat sebagai pelurus tasawuf. Kedua hal itu oleh al-Ghazâlî dijadikan kekuatan yang seimbang untuk beribadah kepada Allah.

Untuk menjaga keseimbangan hidup dalam beribadah, al-Ghazâlî menyelaraskan pengalaman tasawuf dengan syariat yang dicetuskan dan menjadi perhatian ulama sufi sebelumnya. Al-Ghazâlî secara konkret berhasil merumuskan dan mengkompromikan secara ketat antara pengalaman sufistik dan syariat sebagaimana yang tertuang dalam *Ihyâ'*. Di dalam kitab itu dibahas secara penjang lebar dan mendalam pelaksanaan kewajiban agama beserta pokok-pokok akidah yang berkaitan dengan syariat. Tarekat dan makrifat dibahas secara rinci dengan menekankan pada *muhâsabab* dan *tazkîyat al-nafs*. Cara zikir dan penghayatan alam ghaib hingga mencapai penghayatan dekat dengan Allah dan menyaksikan secara langsung zat-Nya,

³⁸Di dalam *al-Munqidz min al-Dlalâl* pada halaman 57-67, al-Ghazâlî mengkritisi konsep ajaran ahli tasawuf yang berlaku pada saat itu dengan memberikan argumentasi agama dan rasio yang sangat akurat. Menurut catatan Oliver Leamen, meskipun al-Ghazâlî sangat simpatik terhadap ajaran sufi, dia tidak menyetujui gerakan sufi yang menampilkan sikap sombong di atas tindak pelaksanaan perintah agama. Meskipun memang benar, jika dikatakan bahwa kebaikan tertinggi (*virtuous*) merupakan syarat pokok untuk mencapai tingkat pengetahuan tertinggi dan kecintaan kepada Tuhan yang keduanya mencerminkan kebahagiaan yang sejati dan merupakan tujuan akhir manusia, namun perkembangan kesempurnaan moral merupakan suatu hal yang terpokok pula, jika kita ingin berhasil di dalam mencapai tujuan akhir tersebut. Oliver Leamen, *Pengantar Filsafat Islam*, ter. M. Amin Abdullah (Jakarta: CV Rajawali, 1989), 194.

³⁹Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Manajemen PT Raja Grafindo, 1997), 179.

dibahas. Penyakit yang merusak hati dan keburukan yang berkaitan dengan mulut, mata, telinga, dan anggota fisik lain, perbuatan manusia, dan tatacara menyembuhkannya juga diungkap. Pembahasan itu bermuara pada pendidikan etika sufistik-filosofis yang dikembangkan oleh al-Ghazâlî untuk pembinaan mental dan ketakwaan kepada Tuhan.

Pokok pikiran al-Ghazâlî dalam *Ihyâ'* menggambarkan pembahasan hubungan antara syariat dan hakikat. Dalam uraiannya, seseorang yang belum mempelajari dan mengamalkan tasawuf, dia harus memperdalam ilmu syariat dan akidah. Dia harus konsekuen menjalankan syariat secara baik. Dalam pelaksanaan ibadah yang berkaitan dengan syariat seperti salat dan puasa, al-Ghazâlî membagi menjadi tiga tingkatan, yaitu salat atau puasanya orang *'awâm*, *khawâsh*, dan *khawâsh al-khawâsh*. Sesudah menjalankan syariat secara baik, seseorang boleh mempelajari tarikat. Dalam hal itu, *muhâsabah* dan *taẓkîyat al-nafs* serta praktik zikir untuk mencapai *mukâsyafah* dalam makrifat adalah penting. Untuk mempertahankan nilai-nilai luhur dan spiritual, pengendalian nafsu dan penyakit yang mengokotori hati dan badan harus diatasi. Konsepsi ini mengilustrasikan bangunan sarana penyalarsan hubungan syariat dan hakikat.

Jika dikaji secara kritis, al-Ghazâlî tampaknya berambisi menjadikan pendidikan dalam nuansa yang sufistik-filosofis. Hanya saja, dia terperangkap dalam dunia praktis. Al-Ghazâlî merangkai konsep pendidikan sufistik-filosofis menjadi seperangkat panduan praktis. Tujuan pendidikan direkayasa oleh al-Ghazâlî dari bentuk yang asli. Dalam hal itu, al-Ghazâlî mengarahkan pendidikan untuk lebih mengenal dan mendekat kepada Allah. Jika ditarik dalam konteks kekinian, konsep pendidikan tersebut terkadang mengasingkan manusia dari lingkungan sosial dan cenderung lebih asyik menikmati pengalaman spiritual. Dengan demikian, secara teoritik ambisi al-Ghazâlî memfilsafatkan konsep pendidikan tidak tercapai. Dia lebih cenderung pada ranah sufistik yang bersifat praktis.

Konsep pendidikan al-Ghazâlî juga memperlihatkan antagonis antara *tabula rasa* dengan konsep takdir. Di satu sisi, manusia dituntut berusaha tapi di sisi lain manusia telah ditentukan oleh Allah. Dalam hal itu, al-Ghazâlî lebih

menekankan kehidupan akhirat. Konsep pendidikan yang dia tuangkan sebenarnya berangkat dari pengalaman hidupnya yang dalam pengembaraannya ditekankan pada kehidupan akhirat. Hal itu terlihat dari gagasannya bahwa prioritas kebutuhan manusia, materi yang harus diterima adalah pelajaran yang berkaitan dengan akhirat daripada kebutuhan manusia di dunia.

Pengaruh Pendidikan Etika Sufistik-Filosofis al-Ghazâlî

Kedudukan al-Ghazâlî di kalangan umat Islam bukan sekadar kehebatan dan kebesaran karya ilmiahnya, atau karena usahanya untuk membendung bahaya aliran kebatinan dan perang pemikiran terhadap filsafat Yunani. Kedudukannya yang semakin tinggi justru karena cahaya spiritualitas dan pengaruh perasaannya yang telah dianugerahkan Allah kepadanya, yang cahaya spiritualitas itu meninggalkan pengaruh di kalangan umat Islam sepanjang abad hingga sekarang.⁴⁰

Cahaya spiritualitas al-Ghazâlî sangat tampak dalam penjernihan diri, khususnya dalam keikhlasan. Keikhlasan adalah prioritas utama al-Ghazâlî. Dia rela menghabiskan umurnya dalam mencari tujuan tersebut.⁴¹ Dalam pencariannya, dia melewati perjalanan panjang untuk mencari kebenaran. Menurutnya, kebahagiaan hakiki adalah kebahagiaan akhirat yang diperoleh melalui takwa dan menahan hawa nafsu. Puncak dari itu semua adalah memutuskan hubungan hati dengan dunia.⁴² Pada akhir perjalanan intelektualnya, al-Ghazâlî berkesimpulan bahwa pendidikan batin yang diperlukan oleh manusia bukan pendidikan intelektual untuk memperoleh kebahagiaan hidup di dunia. Oleh karena itu, al-Ghazâlî meramu pembahasannya tentang mistik yang bersifat kerohanian dengan formulasi yang begitu ketat dan mengikat agar manusia mencapai ketenangan batin. Dalam kitabnya *al-Munqizh min al-Dlalâl*, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa hanya jalan mistik yang memuaskan dan mengantarkan pada ketenangan dirinya setelah menempuh pergumulan intelektual.

⁴⁰Yusuf al-Qardhawi, *Pro-Kontra Pemikiran al-Ghazâlî*, ter. Ahmad Satori Ismail (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), 99.

⁴¹*Ibid.*, 100.

⁴²*Ibid.*, 103.

Upaya al-Ghazâlî membuat sistem ajaran tasawuf sangat berpengaruh dan menentukan arah perkembangan tasawuf di dunia Islam, terutama dunia Islam bagian Timur. Kesuksesan al-Ghazâlî menyusun konsep pendidikan etika sufistik-filosofis yang serasi dan seimbang itu dapat menarik massa dan pendukung yang banyak, terutama dari kalangan ulama moderat. Ajaran al-Ghazâlî kemudian menjadi aliran raksasa yang kokoh dan mengakar di masyarakat. Pengaruh itu tidak hanya di daerahnya, tetapi juga di daerah lain seperti Indonesia.

Dalam dunia pesantren generasi awal, warna sufisme yang kental terlihat dari anutan mereka yang didominasi oleh sufisme al-Ghazâlî, sufisme yang sangat kuat mewarnai kesantrian masa itu. Dalam kelompok itu, buku-buku karangan al-Ghazâlî adalah sumber bacaan sufisme yang paling digemari dan pada umumnya memuat pokok bahasan tasawuf akhlak dan amali, yang keseluruhannya beraliran tasawuf sunni.⁴³

Jika merujuk pada perkembangan Islam di Jawa, umumnya digerakkan oleh Walisongo. Sebutan itu sudah cukup beralasan bahwa mereka pengikut tasawuf al-Ghazâlî. Bukti ini diperkuat oleh hikayat Jawa yang mengisahkan drama pertentangan antara Sunan Giri dan Sunan Kalijaga di satu pihak dengan Syaikh Siti Jenar di pihak lain, sebuah pertentangan antara tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Kisah ini hampir sama dengan serangan al-Ghazâlî yang mengkritik al-Hallâj. Dengan demikian, di Indonesia secara umum ajaran sufistik al-Ghazâlî menjadi landasan untuk mengukur orang lain dalam bidang tasawuf.

Dalam konteks di atas, Mukti Ali mengungkapkan bahwa pengaruh al-Ghazâlî dalam pemikiran Islam di antaranya adalah sebagai berikut. *Pertama*, membawa manusia kembali dari pemikiran skolastik terhadap dogma-dogma teologis kepada meneliti, mempelajari, dan menafsiri al-Qur'an dan hadis secara langsung. Ikatan skolastikisme abad pertengahan yang terjadi di Eropa Kristen diputus. Di dunia Islam, kebanyakan orang terperangkap di bawah pimpinan al-Ghazâlî. Dia bisa menjadi ahli ilmu kalam jika berhadapan dengan ahli kalam. Hanya saja, metode al-Ghazâlî dalam menjelaskan doktrin-doktrin teologis

⁴³A. Rifay Siregar, *Tasawuf: Dari Tasawuf Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), 218.

didasarkan pada al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, di Barat dia dikenal dengan *Biblical Theologian*. Kedua, dia membawa filsafat dan ilmu kalam (pemikiran ketuhanan berdasarkan filsafat) dalam jangkauan pemikiran awam. Sebelum al-Ghazâlî, filsafat dan ilmu kalam merupakan ilmu yang kurang lebih eksklusif yang diliputi dengan penuh misteri. Bahasanya aneh, kata-kata dan istilah yang digunakan perlu dipelajari secara khusus. Orang yang mampu bahasa Arab belum tentu memahami kitab-kitab filsafat. Ide-ide Yunani dan ungkapan-ungkapan yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan bahasa Suryani sangat sulit dipahami oleh kebanyakan orang. Latihan yang panjang diperlukan sebelum dapat memahami uraian, argumen, dan metode filsafat. Ketentuan itu diubah oleh al-Ghazâlî. Dalam hal itu, dia menyajikan kitab *Tabâfut al-Falâsifah*.⁴⁴ Dua pengaruh di atas dapat menempatkan Islam kembali ke fakta-fakta fundamental dan historis dengan menempatkan emosi agama pada sistem pemikiran Islam.

Pengaruh al-Ghazâlî tidak terbatas pada dunia Islam saja, tetapi melebar sampai ke dunia Barat. Sebagaimana dijelaskan Palacios, pengaruh al-Ghazâlî tampak jelas pada para ahli teologi Yahudi yang banyak bersandar pada al-Ghazâlî dalam banyak pendapat mereka. Palacios menyebutkan bahwa dalam buku-buku mereka yang terkenal terdapat paragraf al-Ghazâlî, bahkan menukil beberapa halaman dari kitab-kitab al-Ghazâlî, seperti *Maqâshid al-Falâsifah*, *Tabâfut al-Falâsifah*, *al-Munqidz min al-Dlalâl*, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, *Mîzân al-'Amal*, dan sebagainya.⁴⁵ Al-Ghazâlî sangat berpengaruh pada Yahudi. Beberapa ilmuwan Yahudi di abad pertengahan memahami bahasa Arab dengan baik dan beberapa buku al-Ghazâlî diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani. *Mîzân al-'Amal* secara khusus dibaca secara luas di kalangan Yahudi abad pertengahan. Beberapa terjemahannya dibuat dalam bahasa Ibrani dan dicetak kembali untuk para pembaca Yahudi dengan mengganti ayat-ayat al-Qur'an dengan pasal-pasal dari Taurat. Salah seorang pemikir Yahudi besar yang terpengaruh oleh al-Ghazâlî adalah Moeses ben Maimonades atau Mûsâ bin

⁴⁴Lihat A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1991), 143-4.

⁴⁵Al-Qardhawi, *Pro-Kontra...*, 109.

Maimûn (1135-1204 M) yang menulis buku *Dalâlat al-Ha'irîn* (Petunjuk bagi Orang-orang yang Bingung).

Al-Ghazâlî juga mempengaruhi beberapa pemikir Nasrani di Eropa yang menggunakan buku-bukunya dan bersandar pada pendapat-pendapatnya seperti filosof Thomas Aquinas, Pascal, dan sebagainya.⁴⁶ Pengaruh metode skeptis milik al-Ghazâlî tampak jelas pengaruhnya pada metodologi Descartes. Para peneliti telah menunjukkan persamaan besar antara dua metode tersebut. Mereka menyimpulkan bahwa ilmuwan pada periode berikutnya telah terpengaruh oleh ilmuwan periode sebelumnya, apalagi buku-buku al-Ghazâlî telah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa.⁴⁷ Selain itu, pengaruh al-Ghazâlî dapat ditemukan dalam berbagai karya para filosof dan ilmuwan Abad Pertengahan dan awal periode modern, khususnya St. Thomas Aquinas (1225-1274 M), Dente Aleghiere (1265-1321 M), dan David Hume (1711-1776 M).

Kalangan orientalis juga banyak yang tertarik pada al-Ghazâlî, misalnya Renan yang pernah memujinya. Menurut Munich, kebesaran al-Ghazâlî terpusat pada metode skeptis yang menempati kedudukan terhormat dalam sejarah filsafat Barat. Menurut Carra de Voux dari Perancis, al-Ghazâlî telah mendahului Kant dalam menemukan teori “kelemahan akal”. Kitab *Tabâfut al-Falâsifah* adalah kitab terbaik untuk mempelajari nilai akal.

Meskipun demikian, hal itu bukan berarti mematikan sama sekali ajaran union-mistik. Ajaran ini masih tetap jalan sekalipun pada akhirnya hanya diikuti oleh orang-orang tertentu, yaitu sekelompok kecil dari kalangan sufi. Hal ini terbukti—sesudah al-Ghazâlî wafat—paham union-mistik memuncak menjadi paham *wahdat al-wujûd* di tangan Ibn al-‘Arabî (1165-1240 M) yang kemudian menyebar. Penyebaran ajaran *wahdat al-wujûd* sampai pula pengaruhnya ke Indonesia melalui Aceh dengan perantaraan India. Dari Aceh paham *wahdat al-wujûd* menyebar ke daerah-daerah lain seperti Sumatera Barat, Jawa Barat, dan terus ke jantung kerajaan Mataram. Paham *wahdat al-wujûd*

⁴⁶*Ibid.*, 110.

⁴⁷*Ibid.*

akhirnya justru disenangi oleh penguasa kerajaan Mataram yang berpusat di Surakarta.⁴⁸

Daerah yang disebutkan di atas, konsep pendidikan etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî yang dituangkan dalam bentuk praksis juga sangat berpengaruh di belahan penjuru dunia lainnya. Implikasi dan konsekuensi secara sosiologis mengkristal di benak pribadi seseorang maupun kelompok. Ini tercermin dalam bentuk pengajian-pengajian yang diadakan baik secara formal maupun informal. Bahkan jika diamati lebih lanjut, etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî dijadikan pegangan oleh kalangan kelompok pengajian tarekat (*tharîqah*) secara dogmatis, bukan analisis. Oleh karena itu, mereka menggantung di tali konsepsi filsafat etika sufistik al-Ghazâlî.

Dalam wacana ilmiah, dapat dilihat secara riil bahwa referensi yang dijadikan pijakan dalam filsafat etika Islam adalah *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Bahkan dapat dikatakan, kitab ini menjadi pijakan sentral setelah al-Qur'an dan al-Sunnah dalam berbagai buku kontemporer. Di Indonesia, kitab itu dijadikan landasan dalam beretika sebagaimana di Barat menjadi bahan diskusi meskipun tidak menjadi pegangan praktis. Hal ini sebagai indikasi bahwa pendidikan etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî sangat besar pengaruhnya, baik bagi yang pro maupun yang kontra.

Pengaruh hubungan antara guru dan murid ini sangat melekat di kalangan pesantren. Guru tidak ubahnya seperti raja yang memberikan nasehat kepada bawahannya. Dalam hal ini, arah ajaran etika lebih cenderung beraroma normatif daripada wacana pemikiran. Untuk itu, hubungan kedua belah pihak yang terus berjalan dengan posisi atas dan bawah sulit dilepaskan. Dalam hal ini, sistem pendidikan pesantren menerapkan prinsip-prinsip al-Ghazâlî yang sampai sekarang masih eksis. Terlepas dari kritik yang muncul bahwa ide rekonsiliasi yang dibawa al-Ghazâlî kurang dikembangkan oleh pesantren dan tidak dijabarkan secara dialektik dengan konteks lokal. Dengan demikian, format konstruksi pemikiran masih menampilkan khas manifestasi abad pertengahan yang dinilai statis dan rigid.

⁴⁸Bandingkan dengan Simuh, *ibid*.

Tulisan al-Ghazâlî tentang pendidikan etika merupakan puncak kulminasi tertinggi dari pemikirannya tentang pengetahuan. Abad XII M hingga Abad XIX M, pemikiran Islam tentang pendidikan etika sangat besar dipengaruhi oleh al-Ghazâlî. Beberapa karya yang ditulis oleh intelektual muslim berikutnya, menurut catatan Irsyad Zamjani,⁴⁹ banyak menukil karya al-Ghazâlî. Karya al-Zarnûjî (w. 571 H/1175 M) yang berjudul *Ta'lim al-Muta'allim Tharîqat al-Ta'allum*, misalnya adalah suatu kompilasi dasar dari pasal-pasal dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Mîzân al-'Amal* karya al-Ghazâlî yang diproduksi secara literal dengan beberapa penambahan kacil. Pengaruh al-Ghazâlî secara tidak langsung ditemukan dalam tulisan al-Thûsî (w. 672 H/1273 M), salah seorang ilmuwan terkemuka abad pertengahan, penulis dari 100 buku tentang filsafat, logika, etika, matematika, dan astronomi. Karya terpentingnya dalam bidang pendidikan adalah *Akhlâq al-Nâsirî* dan *Adab al-Muta'allimîn*. Demikian halnya Ibn Jam'ah (w. 733 H/1332 M), penulis *Tadzkirot al-Sâmi' wa al-Mutakallim fî Adab al-'Âlim wa al-Muta'allim*, terpengaruh secara langsung oleh al-Ghazâlî.

Karya Ibn al-Hajj al-'Abdarî (w. 737 H/1336 M), *Madkhal al-Syar'î al-Syarîf* praktis memiliki karakter sama dengan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, namun merefleksikan perbedaan besar antara peradaban Islam abad ke-5 H dan abad ke-8 H. Penulis sering menyebutkan al-Ghazâlî dan tampak memperkenalkan dengan baik ide-ide dan tulisan-tulisannya, baik mengenai topik-topik umum maupun mengenai pendidikan. Pada abad XVI M (abad VIII H) didapatkan Ibn Hajar al-Haytamî, penulis *Tahrîr al-Maqâl fî al-Adab wa al-Ahkâm wa al-Fawâ'id Yahtaj ilayhâ Mu'addib al-Ahîfâl*, seorang Mesir yang melakukan studi dan mengajar di al-Azhar sebelum berpindah ke wilayah sekitar Mekah. Tulisan-tulisannya adalah tipe pemikiran dan literatur yang bergulir pada era Turki Usmani. Ia memusatkan pada pengajaran di *katâtib* termasuk juga pada panduan kerja beserta aturan yang harus dipenuhi oleh para guru pengajar sekolah. Ia berulang kali mengutip dan merujuk pada al-Ghazâlî.

⁴⁹Irsyad Zamzani, *Wacana Pendidikan al-Ghazâlî: Telaah Kitab "Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn"*, dalam *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, N0. 12, vol. V, Juli-September 2002, 224-5.

Catatan Akhir

Dalam pendidikan etika sufistik-filosofis, al-Ghazâlî memberi penekanan kepada orang-orang yang ingin sampai kepada Allah dan ingin mengetahui-Nya dengan cara *tazkîyat al-nafs* (membersihkan diri). Hal ini dapat dilakukan dengan beberapa cara, di antaranya dengan latihan. Apabila jiwanya telah bersih, dia dapat mengetahui jiwanya. Dengan demikian, dia akan mampu “mengetahui” Tuhan. Untuk itu, dia harus berusaha ber-*taqarrub* kepada Allah dan ber-*tahassub*. Di samping hal tersebut, seseorang yang belum mampu membersihkan jiwanya, dia harus berguru kepada syekh. Dia harus meminta petunjuk kepadanya secara dogmatis dengan berjanji setia dan melaksanakan petunjuknya secara mutlak.

Pendidikan etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî dapat menumbangkan aliran tasawuf yang berlaku pada saat itu dan dapat menarik massa yang begitu banyak. Dengan kebesaran al-Ghazâlî, pendidikan etika sufistik-filosofisnya sangat berpengaruh dan berkembang ke belahan dunia baik di dunia Islam maupun dunia Barat, terutama di dunia Islam bagian Timur. Pengaruh tersebut juga bukan hanya kepada umat Islam, tetapi juga kepada pemikir Yahudi dan Nasrani, baik kalangan teolog maupun filosof. Secara praktis, etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî dapat dijadikan pijakan oleh kalangan pengikut tarekat yang secara sosiologis telah mengakar dan mengkristal di hati mereka, sedangkan secara teoritis, juga sering dijadikan pijakan dalam berbagai diskursus ilmiah, baik dalam wacana ilmiah transformasi maupun wacana ilmiah. Selain itu, beberapa karya belakangan yang berkaitan dengan etika juga banyak menggunakan karya al-Ghazâlî sebagai referensi. ●

Daftar Pustaka

- Abidin Ibn Rusd, *Pemikiran al-Ghazâlî tentang Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998).
Amin Abdullah, *Falsafah Islam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

- _____, *Studi Agama: Nomativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1991).
- A. Rifay Siregar, *Tasawuf: Dari Tasawuf Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000).
- Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, ter. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996).
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Penerbit UI Press, 1996).
- Al-Imâm Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.).
- _____, *al-Munqidz min al-Dlalâl* (Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyah, t.t.).
- _____, *Teosofia al-Qur'an*, ter. M. Luqman Hakim dan Hosen Arjaz Jamad (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Irsyad Zamzani, *Wacana Pendidikan al-Ghazâlî: Telaah Kitab 'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn'*, dalam *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, N0. 12, vol. V, Juli-September 2002.
- Majid Fakhri, *Etika dalam Islam*, ter. Zakiyuddin Baidhawi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Pusat Studi Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 1996).
- Mir Valiuddin, *Zikir dan Kontemplasi dalam Tasawuf*, ter. M.S. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).
- Muḥammad Luthfi Jam'ah, *Târîkh al-Falâsifah al-Islâmî fî al-Masyriq wa al-Maghrib* (Beirut: Maktabat al-'Ilmiyah, t.t).
- Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm* (Mesir: Mu'assasat al-Khanajî al-Qâhirah, 1963).
- Oliver Leamen, *Pengantar Filsafat Islam*, ter. M. Amin Abdullah (Jakarta: CV Rajawali, 1989).
- Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu: Membangun Rangka-Fikir Islamisasi Ilmu*, ter. Purwanto (Bandung: Mizan, 1998).
- Poerwantara et.al., *Seluk Beluk Filsafat Islam*, ed. Tjun Surjaman (Bandung: Rosdakarya, 1994).
- R. Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazâlî's al-Munqidz min al-Dlalâl and Other Relevant Works of Ghazâlî* (Boston: t.p., 1980).

- Said Aqil Siroj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Sunni* (Jakarta: Puustaka Ciganjur, 1999).
- _____, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Yayasan Khas, 2006).
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Manajemen PT Raja Grafindo, 1997).
- Tawfiq Thawîl, *Falsafat al-Akhlâq: Nasy'atubâ wa Tathannurubâ* (Saudi Arabia: al-Nahdlah al-'Arabîyah, 1979).
- W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).
- Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset, 1994).
- Yusuf al-Qardhawi, *Pro-Kontra Pemikiran al-Ghazâlî*, ter. Ahmad Satori Ismail (Surabaya: Risalah Gusti, 1997).