

KAFIR DAN MUKMIN DALAM PERSPEKTIF TASAWUF AKHLÂQÎ AL-GHAZALI

Umar Faruq Thohir*

Abstract

Accusing someone who has a different understanding as a *kâfir* happens frequently these last several days. The people use to accuse *mu'min* as a *kâfir* event he still do praying, fasting, and tithing. Stereotyping people as a *kâfir* should be in line with the *syarî'ah*. *Syarî'ah* merely allows stereotyping people as a *kâfir* who really out of Islam, rejects Allah as his God, refuses Muhammad as His prophet, and of course, ignores his (Muhammad) taught. Accusing someone as a *kâfir* which merely based on contradictory view is not permitted by the *syarî'ah*. So, people who accuses someone infidel without prove of his ignoring to Muhammad's taught, in fact, is a *kâfir*, according to *al-Ghazali's* view. This kind of accusing people as a *kâfir*, also happened in the *al-Ghazali's* era, whereso many *Ulema* accuse their ideological opponents as a *kâfir* just because of their difference in a certain understanding. *Imam Hanbali* ever accused *Imam Asy'ari* as a *kâfir* because *Imam Asy'ari* ignored Muhammad's taught in term of Allah's residence in *arsy*. Also, *Imam Asy'ari* ever accused *Imam Hanbali* as a *kâfir* because of his ignoring Muhammad's taught in term of no Allah's allies. In the plural community, *al-Ghazali* through his *tashawwuf akhlâkî* concept, suggested *mu'min* to honor all *kâfir*, even *al-Ghazali* also prohibited *mu'min* to be *kâfir*, because in his opinion, *kufir* has blocked *tazkiyah al-nafs* process. Based on those discourses, *al-Ghazali* has formulated five criteria of people quality, whether *mu'min* or *kâfir*. Those five criteria are *al-wujûd al-dzâtî*,

* Pemerhati Kajian Keislaman dan Dosen Institut Ilmu Keislaman Zainul Hasan Genggong. Email: bani_thohir@yahoo.com. HP: 085228458777

al-wujûd al-hissî, al-wujûd al-khayâlî, al-wujûd al-'aqlî, dan al-wujûd al-syibhî. So, people (mu'min) should not accuse people as a kâfir easily. People should respect another people who have different understanding and faith, over tolerance. Accusing people as a kâfir is permitted merely for real kâfir who really ignores Muhammad's taught.

Keyword: *al-Ghazali, Kafir, Mukmin, Akhlâq*

A. Pendahuluan

Orang-orang yang penyayang akan disayang oleh Dzat yang Maha Penyayang. Sayangilah yang ada di bumi, maka Yang di langit akan sayang kepada kalian. (HR. Abu Dawud, Tirmidzi dan Baihaqi)

Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani mengomentari hadits di atas dengan menyatakan bahwa orang-orang yang suka menyebarkan kasih sayang (dengan cara berbuat baik) baik kepada manusia ataupun kepada binatang, akan disayang oleh Allah yang Maha Rahman.¹ Kasih sayang yang dimaksud di sini bukan hanya antar sesama pemeluk agama, tetapi juga kasih sayang antar sesama manusia, sebagai makhluk Tuhan, bahkan kasih sayang terhadap binatang dan alam.²

Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani bahkan menjelaskan bahwa dirinya pernah bermimpi melihat Imam al-Ghazali akan masuk surga karena membiarkan lalat meminum tinta penanya saat dia menulis, demikian juga Imam al-Syiblî yang mendapat pengampunan dari Allah karena menolong seekor kucing yang meringkuk kedinginan di salah satu jalan kota Baghdad.³

Betapa indahnyanya ajaran Islam yang berpijak pada penyebaran kasih sayang, dan untuk “kepentingan” itulah sebenarnya Tuhan mengutus Rasulullah (*wa mâ arsalnâka illâ rahmatan li al-'âlamîn*). Berbekal kasih

¹ Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani, *Nashâih al-'Ibâd*, (Surabaya: al-Hidâyah, tt.), h. 3.

² Abdul Wahid Hasan, “Pengantar Penyunting”, dalam Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis; Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. vii.

³ Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani, *Nashâih al-'Ibâd*..., h. 3 dan 8.

sayang, seseorang bisa hidup berdampingan dengan siapa saja, kapan saja dan di mana saja. Dengan kasih sayang pula, Islam (umat Islam) akan mampu, mau, dan bisa berdialog dengan siapa saja, kapan saja dan di mana saja.⁴ Oleh karena itulah, berdasarkan prinsip kasih sayang ini, sikap memusuhi orang kafir⁵ tidak dapat dibenarkan.

Al-Ghazali, melalui tasawuf *akhlâqînya* mengajarkan agar seseorang dapat mendedikasikan dirinya berbuat kebajikan untuk umum seperti memenuhi hak-hak muslim dan menghormati tetangga (baik muslim maupun non muslim).⁶ Namun demikian, di sisi lain, al-Ghazali melarang seseorang untuk menjadi kafir, karena *kufur* adalah salah satu penyakit hati yang harus dihindari, dan seseorang harus selalu berusaha (*riyâdhah/mujâhadah*) menyucikan dirinya, *dankufur* adalah penyakit yang justru menghalangi kesucian manusia.⁷

Lebih jauh lagi, al-Ghazali menyesalkan kebanyakan orang yang sangat mudah menuduh kafir (*takdzîb*) orang-orang atau kelompok tertentu, hanya karena berseberangan pendapat dengannya. Oleh karena itulah, menurut al-Ghazali, untuk *mentakdzîb* (*takfîr*) atau

⁴ Menurut Machasin, walaupun terjadi benturan antar penganut keagamaan, itu hanya karena perbedaan pengalaman keagamaan. Lihat Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis; Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. 7-12.

⁵ Dalam kajian keislaman, secara epistim besar, kafir dibagi menjadi dua, *dzimmî* dan *harbî*. Kafir *dzimmî* adalah sekelompok orang kafir yang hidup (bertempat tinggal) di wilayah yang berada dibawah kekuasaan muslim, sedangkan kafir *harbî* adalah sekelompok orang kafir yang menolak penyebaran Islam dan berada di wilayah luar kekuasaan muslim. Lihat Ebrahim Moosa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam*, (Jakarta: ICIP, 2004), h. 41. Sayyid Sabiq menambahkan, apabila terdapat kafir *dzimmî* yang melarikan diri ke wilayah perang/musuh (*dâr al-Harb*), maka ia juga disebut kafir *harbî*. Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, alih bahasa Nor Hasanuddin, cet. Ke-2, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007), IV/48. Menurut Jonathan, *Dhimmîs a Christian, Jewish, or other protected religious community within the abode of Islam (Islamic Sovereignty). Because they regarded as People of the Book. The Dhimmis, though subjected to a poll tax and certain restraints in the practice and propagation of their faith, were guaranteed religious peace and political security under Islam*. Lihat *The Happercollins Dictionary of Religion*, Jonathan Z. Smith (ed.), (New York: American Academy, 1995), h. 317.

⁶ Rus'an, *Mutiara Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, (Semarang: Wicaksana, tt.), h. 123-127; al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, alih bahasa H. Ismail Yakub, (Semarang: C.V. Faizan, 1978), h. 124-147.

⁷ Sa'id Hawwa, *Tazkiyatun Nafs; Intisari Ihyâ' Ulumuddin*, alih bahasa Abdul Amin, dkk., (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007), h. 199-202.

mentashdîqkan (*ta'mîn*), seseorang harus mengerti lima kriteria yang telah ditentukan al-Ghazali dalam *Fashl al-Tafriqah*, yaitu *al-wajûd al-dzâtî*, *al-wujûd al-hissî*, *al-wujûd al-khayâlî*, *al-wujûd al-'aqlî*, dan *al-wujûd al-Syibhî*.⁸ Orang yang mengerti dan menerima ajaran Nabi Muhammad saw. meski hanya dengan salah satu dari lima kriteria tersebut, maka orang itu pantas ditashdîqkan. Sebaliknya, seseorang baru boleh ditakfîrkan apabila telah mengingkari Nabi Muhammad saw. dan ajaran-ajarannya melalui kelima kategori tersebut.⁹

Berdasarkan realitas tersebut, muncul pertanyaan Bagaimanakah konsep kafir dan mukmin dalam perspektif tasawuf *akhlâqîal*-Ghazali? Menyadari hal itu, maka tulisan ini akan disajikan untuk mengkaji secara fokus terhadap pandangan tasawuf *akhlâqîal*-Ghazali terhadap konsep kafir dan mukmin, meski dalam pembahasannya juga akan menyinggung berbagai persoalan pendukung terkait.

B. Biografi al-Ghazali

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad ibn Ahmad al-Ghazali al-Thûsî. Beliau lahir pada tahun 450/1058 M. di Thus,¹⁰ dekat Meshhed di Khurasan. Pada masa lampau kawasan itu merupakan lokasi kemaharajaan Persia yang oleh pemerintahan Abbasiyyah dijadikan sebagai tempat propaganda. Di tempat ini dibangun kerajaan mereka pada abad 8 M. Sejak itu dan seterusnya, tempat ini menjadi menarik perhatian sejumlah pengajar, penulis agama, dan khususnya menelorkan tokoh-tokoh penyair.

Ayahnya adalah seorang pengrajin yang bekerja memintal wol, dan hasilnya dijual sendiri di tokonya di Thus.¹¹ Dengan kehidupannya

⁸ Al-Ghazali, *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 240-241.

⁹ *Ibid.*, h. 240-242 dan 243-244.

¹⁰ Thus sendiri merupakan kota yang lebih besar, dengan gedung yang tertata dan populasi penduduk yang padat dibanding dengan dua kota lain (Thabaristan dan Nawqan) tempat ini terkenal dengan pemandangan pepohonan nan subur serta kandungan mineral yang tersimpan di dekat pegunungan yang mengitarinya. Lihat Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Riora Cipta 2000), h. 1

¹¹ Karena pekerjaan ayahnya itulah dia disebut "*al-Ghazzâlî*" (pemintal wol). Lihat Musthafa Jawwad, *Abû Hâmid al-Ghazâlî fî al-Dzîkr al-Miawiyîyat al-Tâsi'ât li Milâdih*,

yang sederhana, ayahnya menggemari kehidupan sufi, sehingga ketika dia sudah merasa ajalnya segera tiba, dia berwasiat kepada seorang sufi, teman karibnya, untuk mengasuh dua orang anaknya yang masih kecil, yaitu Muhammad dan Ahmad dengan sedikit bekal warisan yang ditinggalkannya. Sufi itu pun menerima wasiatnya. Setelah harta warisan tersebut habis, sufi yang hidup dalam keadaan faqir tersebut tidak mampu lagi memberinya tambahan. Maka al-Ghazali dan adiknya diserahkan ke sebuah madrasah di Thus untuk bisa memperoleh makan dan pendidikan. Di sinilah awal mula perkembangan intelektual dan spiritual al-Ghazali yang penuh arti sampai akhir hayatnya.¹² Namun dalam perkembangan tersebut situasi kultural dan struktural pada masa hidupnya juga berpengaruh besar.

Sampai usia dua puluh tahun, al-Ghazali tetap tinggal dan belajar di kota kelahirannya, Thus. Dia belajar ilmu fiqih secara mendalam kepada Ahmad ibn al-Rizkani.¹³ Selain itu, ia belajar ilmu tasawuf kepada Yusuf al-Nassaj, seorang sufi yang terkenal pada masa itu.¹⁴ Kedua ilmu ini sangat terkesan di hati al-Ghazali dan ia bertekad untuk lebih mendalami lagi di kota-kota lain. Pada tahun 470 H. al-Ghazali pindah ke kota Jurjan untuk melanjutkan pelajarannya, dan di sana ia belajar pada Imam Abi Nashr al-Isma'ili.¹⁵ Di Jurjan ia tidak hanya mendapatkan pelajaran tentang dasar-dasar agama Islam sebagaimana yang diterima di kota Thus, tetapi ia juga mendalami pelajaran bahasa Arab dan bahasa Persia. Nampaknya ia tidak puas dengan pelajaran yang diterimanya di kota Jurjan, karena itu ia pulang kembali ke Thus selama tiga tahun.¹⁶

(Kairo: al-Majlis al-A'la li ri'ayat al-Funun wa al-Adab wa al-Ulum al-Ijtima'iyah, 1962), h. 495-496.

¹² Al-Subki, *Thabaqât al-Syâfi'iyyat al-Kubrâ*, (Mesir: Isa al-Babi al-Harabi, tt.), h. VI: 191.

¹³ Mahmud Qasim, *Dirâsah fî Falsafah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1997), h. 38

¹⁴ Sulaiman Dunia, *al-Haqîqah fî Nazhr al-Ghazâlî*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971), h. 18.

¹⁵ Badawi Thabanah, "Muqaddimah Ihya' Ulum al-Din", dalam al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), h. 8

¹⁶ Kemudian timbullah pikirannya untuk mencari sekolah yang lebih tinggi, sebab kesadarannya mulai muncul untuk mencari kebenaran, meskipun usianya masih sangat muda. Lihat. Sulaiman Dunia, *al-Haqîqah fî Nazhr al-Ghazâlî...*, h. 20

Pada tahun 471 H., ia kembali pergi ke Jurjan, kemudian ke Naisabur, pada saat Imam Haramain (al-Juwaini) menjabat sebagai kepala Madrasah Nidzamiyyah. Di bawah asuhan al-Juwaini inilah, al-Ghazali mempelajari ilmu fiqih, ushul, manthiq, dan kalam, hingga kematian memisahkan keduanya ketika al-Juwaini meninggal dunia pada tahun 478 H. Al-Ghazali keluar dari Naisabur menuju ke Mu'askar dan ia menetap di sana sampai diangkat menjadi tenaga pengajar di Madrasah Nidzamiyyah, Baghdad,¹⁷ pada tahun 484 H. di tempat ini, al-Ghazali mencapai puncak *prestigious* dalam karir keilmuannya, sehingga kuliahnya dihadiri oleh sekitar tiga ratus ulama' terkemuka.¹⁸

Al-Ghazali pada mulanya hanya sebagai mahasiswa, kemudian menjadi asisten guru besar sampai gurunya meninggal pada tahun 1085 M. Pada tahun 475 H. ketika al-Ghazali memasuki usia 25 tahun, ia mulai meniti karir sebagai dosen pada Universitas Nidhamiyyah, Naisabur, di bawah bimbingan guru besarnya Imam al-Haramain.¹⁹ Dan setelah Imam al-Haramain meninggal dunia, maka menjadi kosonglah pimpinan atau rektor perguruan tinggi tersebut. Untuk mengisi kekosongan jabatan itu perdana menteri Nidzam al-Muluk menunjuk al-Ghazali sebagai penggantinya, meski usianya saat itu baru 28 tahun. Namun karena telah menunjukkan kecakapan yang luar biasa, maka

¹⁷ Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dhalâl*, alih bahasa Achmad Khudori Soleh, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 7.

¹⁸ Al-Ghazali, *Tahâfut al Falâsifah (Kerancuan Para Filosof)*, alih bahasa Ahmad Maimun, (Bandung: penerbit Marja, 2010), h.17-18

¹⁹ Nama lengkap Imam Haramain adalah Abd al-Malik ibn Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Hayyu'awiyah. Dia berasal dari Juwaini, Nisabur. Ia lahir pada 18 Muharram 419 H. Al-Juwaini belajar al-Qur'an, bahasa arab, hadist, fiqh, ilmu ushul dan ilmu *khilâfiyah* kepada ayahnya sendiri. Pada usia yang masih muda ia telah hafal al-Qur'an dan menguasai ilmu-ilmu al-Qur'an. Setelah ayahnya wafat, al-Juwaini menggantikan posisi ayahnya menjadi guru sekaligus ia tetap belajar fiqh dan teologi madzhab Asy'ariyyah kepada al-Isfiryani dan ia juga belajar fiqh madzhab Syafi'i dan ilmu hadist kepada al-Baihaqi. Pada masa yang sama ia turut hadir di majlis *al-Khabbâzi* untuk belajar ilmu al-Qur'an. Ketika terjadi fitnah al-Kunduri (aksi terror oleh wazir Tugril Beg al-Kunduri terhadap ulama Asy'ariyyah, Syafi'iyyah dan syiah), al-Juwaini pergi meninggalkan Naisabur menuju Mu'askar, Isfahan, Baghdad, Hijaz dan yang terakhir di Mekah. Ia menetap di Mekah selama beberapa tahun bahkan ia pernah menjadi guru besar di dua tempat suci, mekah dan Madinah. Oleh sebab itu ia terkenal dengan sebutan Imam Haramain. Lihat Tsuruya Kiswati, *Al-Juwaini Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, (Jakarta; Erlangga, t.t.), h. 24-27.

perdana menteri tersebut tertarik kepadanya.²⁰

Al-Ghazali adalah seorang teolog besar madzhab Syafi'i, dan ilmuwan berwawasan luas serta seorang penyelidik yang penuh semangat. Kehidupannya merupakan sebuah kisah perjuangan mencari kebenaran dan *patronase* bergairah dalam agama ortodok. Sebagai ilmuwan, dia adalah seorang yang baik dalam filsafat dan seorang pemikir orisinal, tetapi dia berpikir dan menulis buku filsafat hanya untuk tujuan kritisisme destruktif. Selain itu dia adalah seorang sufi dan siswa terpelajar dalam sufisme.²¹ Kemudian ia mendapat gelar *Hujjah al-Islâm* karena pembelaannya yang mengagumkan terhadap agama Islam.²² Sedangkan di Baghdad al-Ghazali bersentuhan dengan berbagai pandangan tentang agama dan filsafat. Hal ini membuatnya meninggalkan pandangan ortodok dan menjadi berpikiran terbuka. Pada usia 38 tahun dia meninggalkan Baghdad dan mengembara dan kemudian sampai di Damaskus. Ia menghabiskan waktunya untuk *berkhalwât* dan melakukan latihan-latihan mistik dan ia menjadi murid Sufi Afdhal bin Muhammad. Setelah itu dia pergi ke Jerussalem dan berlanjut ke Alexandria. Selama perjalanan inilah dia menulis *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* (499 H.) dan pada saat itu pula dia dibujuk menjadi pimpinan Universitas Nizhamiyyah di Naisabur (500 H.).²³

Kemudian, al-Ghazali pergi ke Mesir, lalu ke Makkah dan Madinah untuk menunaikan ibadah haji. Setelah sekian lama pengembaraannya, al-Ghazali pulang dan menetap kembali di kota Baghdad dan menulis autobiografinya *al-Munqîdz min al-Dhalâl*. Tepatnya pada tanggal 9 Desember 1111 M. (14 Jumadil Akhir 505 H.) al-Ghazali meninggal dunia.

²⁰ Amin Syukur dan Mayharuddin, *Intelektualitas Tasawuf*, (Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali), (Semarang: Lembkota, 2002), h. 129

²¹ Tetapi dia hanya ingin mengatakan sufisme menuju garis-garis doktrin ortodok, sebagai seorang teolog dia mendapatkan julukan *Hujjah al-Islâm* dan telah meninggalkan jejak abadi dalam keyakinan ortodok. Lihat. Subarkah, *Dasar-Dasar Filsafat Islam, Pengantar ke Gerbang Pemikiran*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2004) h. 135

²² Terutama dalam menyanggah aliran kebatinan dan para filosof. Lihat Ahmad Daudy, *Segi-Segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 60

²³ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 27.

C. Corak Pemikiran al-Ghazali yang Kontradiktif dan Karya Ilmiah yang Dihasilkan

Salah satu hal yang menjadi perhatian dalam sejarah hidup al-Ghazali adalah kehausannya terhadap segala pengetahuan dan keinginannya untuk mencapai keyakinan dan mencari hakikat kebenaran segala sesuatu. Pengalaman intelektual dan spiritualnya berpindah dari ilmu kalam ke falsafah, kemudian ke bathiniyyah dan akhirnya mendorong dirinya untuk mendalami tasawuf. Dalam hal ini Ahmad Hanafi memberi komentar:

Oleh karena itu, pikiran-pikiran al-Ghazali telah mengalami perkembangan semasa hidupnya dan penuh kegoncangan batin sehingga sukar diketahui kejelasan corak pikirannya seperti terlihat dari sikapnya terhadap filosof dan terhadap aliran-aliran akidah.²⁴

Kontradiksi pemikirannya banyak dijumpai dalam berbagai kitab karangannya, karena dipengaruhi oleh perkembangan pemikirannya sejak masih muda.²⁵ Di satu pihak ia dikenal sebagai penulis buku polemis, "*Tahâfut al-Falâsifah*", untuk menelanjangi kepalsuan para filosof berikut doktrin-doktrin mereka. Tetapi pada saat yang tidak lama, ia juga menulis buku tentang ilmu logika Aristoteles "*al-Mantiq al-Arithî*", lalu menulis kitab "*Mi'yâr al-Ilm*", bahkan ia membela ilmu-ilmu warisan Aristoteles itu dan menjelaskan berbagai segi kegunaannya.²⁶ Demikian juga kontradiksi pemikirannya terlihat sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Nur Cholis Madjid, yang dikutip Ahmad Hanafi:

.....dalam bukunya "*iljâm al-Awâm 'an 'ilm al-kalâm*" Nampak menentang ilmu kalam. Tapi bukunya yang lain "*al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd*" al-Ghazali memberi tempat kepada ilmu kalam Asy'ariyah. Dan dalam karya utamanya yang cemerlang "*ihyâ' ulm al-dîn*", al-

²⁴ Ahmad Hanafi, *Pengantar filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), h. 200.

²⁵ Keausan al-Ghazâlî terhadap ilmu pengetahuan sudah tampak sejak kemampuan intelektualnya mulai berkembang. Ia cenderung mengetahui, memahami dan mendalami masalah-masalah yang hakiki. Hal ini dilukiskan oleh al Ghazali sendiri, seraya menyatakan: "kehausanku untuk menggali hakikat segala persoalan telah menjadi kebiasaanku semenjak aku muda. Hal itu merupakan tabiat dan fitrah yang telah diletakkan oleh Allah dalam kejadianku, bukan karena usahaku." Lihat Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dhalâl*, h. 75.

²⁶ Nur Cholis Madjid, "Al-Ghazali dan Ilmu Kalam," dalam Simposium tentang al-Ghazalism, (Jakarta: BKSPTIS, 1985), h. 6.

Ghazali dengan cerdas menyuguhkan sinkretisme kreatif dalam Islam sambil tetap berpegang kepada ilmu kalam al-Asy'ari.²⁷

Perbedaan pemikiran dalam buku-buku tersebut disebabkan perbedaan subjek yang akan menerima penjelasan. Buku-buku yang ditujukan kepada orang awam dan orang-orang *khawwâsh*, tentu isinya tidak sama, demikian juga tidak sama penjelasan terhadap *khawwâsh* dan *khawwâsh al-khawwâsh*. Hal ini karena pengertian (kemampuan memahami) orang *awâm*, *khawas*, dan *khawwâsh al-khawwâsh* tentang hal yang sama tidak selamanya sama.²⁸

Al-Ghazali merupakan ilmuwan yang sangat produktif dalam menghasilkan karya ilmiah, diantaranya *al-Ta'liqât fî Furrû' al-Mazhab*, *al-Mankhûl fî al-Ushûl*, *al-Wâsit*, *al-Bâsit*, *Al-Wâjiz*, *Khulâsahal-Mukhtashârwa Naqawât al-Mu'tasar*, *al-Muntakhal fî 'Ilm al-Jidâl*, *Ma'akhîz al-Khilâf*, *Lubâb al-Nazr*, *Takhsîn al-Ma'akhîz*, *Mabâdi wa al-Ghâyah*, *Syifâ' al-Qaul Fî al-Qiyâs wa al-Ta'lîl*, *Fatâwâ al-Gazâlî*, *Fatwâ*, *Gayyah al-Gaur Fî Dirâyah al-Daur*, *Maqâsid al-Falâsifah*, *Tahâfut al-Falâsifah*, *Mi'yâr al-Ilm fî Fann al-Mantiq*, *Mi'yâr al-Uqûl*, *Makh al-Nazr Fî al-Mantiq*, *Mîzân al-'Amal*, *Al-Mustazhiri Fî al-Radd 'Alâ' al-Bâtiniyyah*, *Hujjah al-Haqq*, *Qawâsim al-Batiniyyah*, *al-Iqtishâd Fî al-'I'tiqâd*, *Al-Risâlah al-Qudsiyyah fî Qawâ'id al-Aqâ'id*, *Al-Ma'ârif al-Aqliyyah Wa Lubab al-Hikmah al-Ilâhiyyah*, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, *Kitab fî Mas'alah Kulli Mujtâhid Mûsib*, *Jawâb al-Gazâlî 'An Da'wât Mu'ayyid al-Mulk Lahû Lî Mu'âwadah al-Tadrîs bi al-Nizâmiyyah fî Baghdâd*, *Jawâb Mafsal al-Khilâf*, *Jawâb al-Masâ'il al-Arba' Allati Sa'alahâ al-Bâthiniyyah bi Hamdan Min as-Syaikh al-Ajall Abi Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Gazâlî*, *Al-Maqsad al-Asnâ Syarh Asmâ' Allah al-Husnâ*, *Risâlah Fî Rujû' Asmâ' Allah Ilâ Zât Wâhidah 'Alâ Ra'yi al-Mu'tazilah Wa al-Falâsifah*, *Bidâyah al-Hidâyah*, *Jawâhir al-Qur'ân*, *Al-Arba'in Fî Usûl al-Dîn*, *Al-Madnûnu Bihî Alâ Ghair Ahlihî*, *Al-Madnûnu Bihî Alâ Ahlihî*, *Al-Durj al-Marqûm Bi al-Jadâwil*, *Al-Qistas al-Mustaqîm*, *Faisal al-Tafriqah Bain al-Islâm Wa al-Zandaqah*, *Al-Qânûn al-Kulli Fî al-Ta'wil*, *Kimiyâ Sa'âdah (Dalam Bahasa Persia)*, *Ayyuha al-Walad*, *Nasihat al-Muluk*, *Zad Akhirat (Dalam Bahasa Persi)*, *Risâlah Ila' Abi al-Fath Ahmad Ibn Salamah al-Dimamî Bi al-Mausil*, *al-Risâlah al-Laduniyyah*, *Risâlah Ila' Ba'di Ahli 'Asrih*,

²⁷ Ahmad Hanafi, *Pengantar filsafat Islam...*, h. 4.

²⁸ *Ibid.*, h. 20.

*Misykat al-Anwâr, Tafsîr Yaqut al-Ta'wîl, al-Kasyf Wa al-Tabyîn Fî Ghurûr al-Khalq Ajma'in, Talbisu Iblîs, Al-Munqid Min al-Dalâl Wa al-Mufsih 'An al-Ahwâl, Kutub Fî al-Sihr Wa al-Khawwâs Wa al-Kimiya', Ghaur al-Daur fî al-Mas'alât al-Surajjiyyah, Tahzîb al-Usûl, Kitâb Haqîqât al-Qaulân, Kitâb Asâs al-Qiyâs, Kitâb Haqîqah al-Qur'ân, al-Mustasfâ min 'Ilm al-Ushûl, al-Imlâ' 'alâ Musykil al-Ihyâ', Al-Istidrâj, al-Durrah al-Fâkhirah fî Kasyf Ulûm al-Akhîrah, Sirr al-Âlamîn wa Kasyf Mâ fî al-Dâra'in, Asrâr Mu'âmalat al-Dîn, Jawâb Mas'âl Su'ila 'Anhâ fî Nusus Asykalât 'Alâ al-Sâ'il, Risâlah al-Aqtâb, Iljâm al-'Awwâm an Ilm al-Kalâm, Minhâj al-Âbidîn.*²⁹

Jika melihat hasil karya pemikirannya, dapat diketahui bahwa corak pemikiran al-Ghazali sangat dipengaruhi oleh situasi dan lingkungan yang menjadi bahan perenungannya. Pada saat belajar teologi, dia seperti teolog. Pada saat belajar fiqh, dia menghasilkan karya-karya tentang fiqh. Pada saat menggeluti filsafat, dia pun melahirkan karya-karya yang dipengaruhi pemikiran filsafat. Namun yang pasti, di akhir-akhir hidupnya, dia meyakini bahwa cara mencari kebenaran yang hakiki adalah melalui jalan tasawuf.³⁰ Al-Ghazali berkata:

“Selama ber*khalwât* terbukalah bagiku beberapa perkara yang tidak dapat dihitung dan dirinci. Kadar yang dapat disebutkan untuk diambil manfaatnya adalah bahwa aku sudah mengetahui secara yakin bahwa kaum sufi itulah orang-orang yang menempuh jalan yang dikehendaki Allah, perilaku hidupnya paling baik, metodologinya paling benar dan akhlaknya paling bersih dan suci. Bahkan, andaikata manusia mengumpulkan orang-orang berakal (teolog), kaum filosof dan ilmuwan yang dapat menangkap rahasia syara' dari kalangan fuqaha untuk menciptakan cara yang lebih utama dari pada cara tasawuf itu, niscaya tidak akan terlaksana. Sebab semua gerak-gerik dan diam mereka dipetik dan dipancarkan dari cahaya kenabian, padahal dibalik cahaya kenabian yang

²⁹ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 71-75.

³⁰ Dalam *al-munqidh min al-dhalâl* al-Ghazali menyebut bahwa kebenaran itu bisa diperoleh dengan cara “hakikat kenabian.” Kenabian disini bukan berarti sesuatu yang berhubungan dengan nabi yang merupakan sosok yang bijak dan istimewa yang memiliki banyak pengikut, tetapi lebih dari itu. Hakikat kenabian adalah tingkatan yang lebih tinggi di atas rasio, yang dengannya terlihat sesuatu yang tidak tercapai oleh kekuatan rasio, sebagaimana rasio mencapai sesuatu yang tidak dicapai indera. Lihat al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dhalâl*, h. 79.

terdapat di dunia ini tidak ada lagi cahaya yang dapat menerangi.³¹

D. Evolusi Pemikiran al-Ghazali

Dinamika perkembangan pemikirannya dalam pencarian kebenaran hakiki, al-Ghazali telah melalui beberapa proses panjang yang pada akhirnya menemukan tasawuf sebagai persinggahan terakhir, setelah sempat mengembara dalam berbagai aliran dan kelompok untuk menemukan kebenaran.

Dalam berfikir, ia tidak begitu *taqlid* kepada pendapat-pendapat yang dikatakan orang itu benar. Ada empat kelompok aliran Islam yang merefleksi al-Ghazali pada saat itu, yaitu:

Pertama, kelompok teolog Islam, yang dikatakan sebagai ahli intelektual dan pemikir. Al-Ghazali mengakui bahwa perkembangan ilmu kalam telah mendorong dirinya untuk menyelidiki hakikat segala sesuatu, memperdalam kajian tentang *al-jauhar* (zat atau substansi), *al-ra'ud* (aksidensi), serta hukum masing-masing keduanya. Bagi Al-Ghazali, semua itu bukan menjadi tujuan ilmu kalam. Maka, tujuan dan berbagai pendapat para teolog tersebut tentang hal ini tidak sampai mendalam dan tidak memuaskan orang yang ingin melenyapkan segala keraguan tentang berbagai wacana kalam tersebut.³² Al-Ghazali belum mendapatkan kebenaran yang hakiki sesuai dengan harapannya, namun ia tidak menyalahkan orang lain yang menggeluti pemikiran kalam tersebut.

Kedua, para filosof yang dikatakan sebagai ahli logika dan mengutamakan akal. Al-Ghazali bertekad dengan segala kesungguhan dan kejujuran untuk mengkaji pengetahuan tentang ilmu filsafat dari berbagai macam literatur secara autodidak. Dalam perjalanan mengkaji filsafat, al-Ghazali merasa belum menemukan kebenaran hakiki sebagaimana ia memahami ilmu kalam. Al-Ghazali mengungkapkan, dalam filsafat, akal dijadikan sasaran terpenting dalam usaha pencarian pengetahuan, meski keterbatasan akal tidak mampu mengungkap makna dan hakikat suatu kebenaran yang hakiki.³³

³¹ *Ibid.*

³² Mahfudz Mazduki, *Spiritualitas dan Rasionalitas al-Ghazali*, (Yogyakarta: TH. Press, 2005), h. 62-63.

³³ M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 38.

Ketiga, aliran *bâthinîyyah*, yaitu aliran *Syî'ah Ismâiliyyah* yang selalu bergantung pada para *Imâm al-Muntadhâr* yang memberikan pengajaran dan bimbingan secara *ghâib*. Sekte ini berpendapat, bahwa pengajaran khusus yang diperoleh dari imam yang *ma'shûm* merupakan petunjuk. Pendapat itu ditentang oleh al-Ghazali dengan mengungkapkan bahwa sang petunjuk yang terhindar dari dosa menurut umat Islam adalah Nabi Muhammad, dan setelah meninggal dunia, sudah tidak bisa lagi dimintai petunjuk. Maka, guru yang mereka anggap sebagai petunjuk bagi al-Ghazali adalah *ghâib* adanya. Lebih jauh lagi, al-Ghazali menilai bahwa dengan kehadiran sekte *bâthinîyyah* membawa dampak buruk bagi perkembangan keyakinan maupun pikiran generasi Islam, sehingga mereka banyak yang tersesat.³⁴ Kelompok ini bagi al-Ghazali belum mampu memberikan kepuasan karena tidak mampu mengantarkan kepada kebenaran hakiki yang ia rindukan.

Keempat, sufisme yang dikatakan sebagai kelompok elitis Tuhan (*khawwâsh al-hadhrah*). Menurut al-Ghazali, ahli teolog, para filosof, dan sekte *bâthinîyyah* mempunyai perbedaan dengan tasawuf, karena para sufi adalah pencari kebenaran yang telah mencapai tujuan. Tasawuf bagi al-Ghazali dapat dijadikan sarana untuk memperdalam keimanan, menghidupkan gairah, serta ketaatan dan ketekunan beribadah kepada Allah.³⁵

Dalam konteks tasawuf, al-Ghazali bercorak psiko-moral, yang mengutamakan pendidikan moral sesuai dengan naluri alamiah Islam. Al-Ghazali dalam tasawufnya mengusung konsep *ma'rifah* dalam batas pendekatan diri kepada Allah (*taqarrub bi Allâh*) tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya.³⁶ Jalan menuju *ma'rifah* adalah perpaduan

³⁴ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman: Sebuah Pengantar tentang Tasawuf*, alih bahasa Ahmad Rofi' Usmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 164.

³⁵ Ali Maksum, *Tasawuf sebagai Pembebas Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam"* Sayyed Hosein Nasr, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 1.

³⁶ Menurut H. Abdul Muhayya, tasawuf dapat dijadikan sebagai terapi krisis spiritual, karena *pertama*, secara psikologis, tasawuf merupakan bentuk dari pengetahuan langsung mengenai relitas-realitas ketuhanan yang cenderung menjadi inovator dalam agama. *Kedua*, kehadiran Tuhan dalam bentuk pengalaman mistis dapat menimbulkan keyakinan yang sangat kuat, seperti *ma'rifah*, *ithâd*, *hulûl*, *mahabbah*, *al-uns*, dan lain sebagainya yang mampu menjadi *moral force* bagi amal-amal *shâlih*. Lihat H. Abdul

antara ilmu dan amal yang akan berbuah moralitas. Sebagian kalangan beranggapan, al-Ghazali mempunyai jasa yang besar karena telah mampu memadukan keilmuan tradisional Islam, tasawuf, fiqh dan ilmu kalam yang sebelumnya mengalami berbagai macam ketegangan dan berdiri sendiri tanpa ada komunikasi.³⁷

E. Etika Sufistik al-Ghazali; Langkah-Langkah Peningkatan Akhlak

Menurut al-Ghazali, akhlak adalah suatu kemantapan jiwa yang menghasilkan perbuatan atau pengamalan dengan mudah, tanpa harus direnungkan dan disengaja. Jika kemantapan itu demikian, sehingga menghasilkan amal-amal yang baik, maka ini disebut akhlak yang baik, jika amal-amal yang tercela yang muncul dari keadaan (kemantapan) itu, maka itu dinamakan akhlak buruk.³⁸

Berdasarkan definisi di atas dapat dikatakan akhlak apabila mempunyai dua keadaan jiwa yang harus dipenuhi. *Pertama*, konstan yaitu dikatakan seorang yang berakhlak pemurah, umpamanya, bila orang yang kemauannya untuk mendermakan kekayaannya telah menjadi mapan dan relatif permanen dalam jiwanya. *Kedua*, timbulnya perbuatan yang mudah dan spontan dari suasana yang sudah mapan, karena itu seorang pemurah ialah orang yang mendermakan hartanya dengan mudah dan tanpa paksaan.

Menurut al-Ghazali, karena munculnya perilaku ataupun akhlak disebabkan oleh keadaan jiwa, maka munculnya akhlak yang baik tentunya dari keadaan batin yang baik. Di dalam batin manusia menurutnya terdapat empat sumber kebaikan akhlak, yaitu hikmah, keberanian (*syajâ'ah*), kesederhanaan (*iffah*) dan keseimbangan (*al-adl*).³⁹

Hikmah merupakan hasil kekuatan akal yang baik dan sempurna,

Muhayya, "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual," dalam *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo Press, 2001), h. 24-25.

³⁷ Amin Sukur, *Menggugat Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 38.

³⁸ عبارة عن حياة في النفس اسخة عنها تصدر الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الفكر وروية الاخلاقي

Lihat al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Jilid III, (Beirut: Dar Al Fikr, tt.), h. 96.

³⁹ Al-Ghazali, *Metode Menaklukan Jiwa Perspektif Sufistik*, alih bahasa Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2002), h. 31-34.

yang bisa membedakan antara ketulusan dan kebohongan dalam hal ucapan, antara yang hak dan yang batil dalam hal perbuatan.⁴⁰ Kekuatan akal yang baik dan sempurna akan menimbulkan sikap proporsional, ketelitian, kejernihan dalam pemikiran, ketajaman pandangan, ketepatan perkiraan, kecermatan dalam mengamati berbagai pekerjaan yang rumit dan ketepatan pendiagnosaan terhadap penyakit-penyakit jiwa yang tersembunyi. Akan tetapi bila penggunaan kekuatan akal ini berlebihan menimbulkan kelicikan, kecurangan, penipuan dan keculasan. Sebaliknya kekurangan dalam menggunakan akal akan menimbulkan kebodohan, kedunguan, kecerobohan dan kegilaan.⁴¹

Sifat keberanian (*al-syajâ'ah*) akan menimbulkan kehormatan, tidak mengenal rasa takut, kejantanan, pengendalian diri, kesabaran, ketabahan, keteguhan hati, keramah-tamahan, dan kasih sayang. Apabila sifat *syajâ'ah* ini berlebihan maka akan menimbulkan keangkuhan, suka menonjolkan diri, congkak dan mudah tersinggung. Namun bila sifat keberanian ini kurang maka akan menimbulkan kehinaan, minder, bernyali kecil, kenistaan, pengecut dan takut mengambil keputusan mengenai apa yang benar dan wajib.⁴²

Sifat *'iffah* akan menimbulkan kedermawanan, kerendahan hati, kesabaran, pemaaf, keikhlasan, keshalehan, kebaikan hati, suka menolong orang lain, kemulyaan budi pekerti dan hilangnya sifat tamak. Apabila sifat *'iffah* ini berlebihan ataupun berkurang, maka akan menimbulkan sifat keserakahan, ketamakan, tidak bermoral, boros, kikir, riya, congkak, suka mengumpat, suka menjilat, iri, dengki, sikap minder terhadap orang kaya, menghina orang miskin dan sebagainya.

Adapun sifat keseimbangan (*al-adl*) apabila dalam diri telah hilang, maka tidak ada lagi ujung yang berlebihan ataupun berkurang, yang ada hanyalah sifat kedzaliman. Dengan demikian, kesempurnaan akhlak bukan terletak pada sikap tegas membabi buta atau sikap kasih sayang yang membabi-butu pula, melainkan keseimbangan (*al-adl*).⁴³

⁴⁰ *Ibid.*, h. 32.

⁴¹ *Ibid.*, h. 35.

⁴² *Ibid.*, h. 36.

⁴³ Al-Ghazali, *Persaudaraan Islam*, alih bahasa M.S. Nasrullah, (Bandung: Al-Bayan, 1994), h. 114.

1. Metode Mendapatkan Akhlak yang Baik

Akhlak yang baik merupakan buah dari keseimbangan (*al-adl*) daya rasional, kesempurnaan hikmah, dan daya amarah maupun daya sahwat yang tunduk kepada akal dan syariat.

Menurut al-Ghazali keseimbangan ini dapat dicapai melalui dua cara. *Pertama*, kesempurnaan sifat bawaan yakni seseorang yang dilahirkan memiliki akhlak yang baik. Maka orang seperti ini menjadi pandai tanpa belajar dan terdidik tanpa pendidik, seperti: Nabi Isa, Maryam, Yahya, Zakaria dan nabi-nabi lain.⁴⁴

Kedua, melalui perjuangan melawan hawa nafsu (*mujâhadah*) dan pelatihan-pelatihan jiwa (*riyâdhah al-nafs*) yang dimaksud adalah membiasakan diri mengerjakan perbuatan-perbuatan yang sesuai dengan akhlak yang dicita-citakan. Seseorang yang memiliki sifat pemurah harus melatih dirinya bersikap dermawan, yakni menyumbangkan hartanya dan terus menjalankan upaya bijak ini dengan sungguh-sungguh sehingga sifat pemurah betul-betul menjadi wataknya.⁴⁵

Jika ibadah dan meninggalkan perbuatan terlarang terasa berat dan menyakitkan berarti upaya-upayanya belum mencapai rasa cinta yang utuh. Memang perjuangan melawan hawa nafsu dan pelatihan jiwa lebih baik tetapi sifatnya masih terikat dengan keinginan meninggalkan dan bukan kemauan untuk menjalankannya dengan ikhlas.

Menurut al-Ghazali bahwa dalam usaha mencapai kebahagiaan tidak cukup mengerjakan ketaatan dan merasa benci berbuat maksiat hanya dalam waktu singkat. Namun proses ini harus dilakukan dengan terus menerus selama hidup.⁴⁶

2. Strategi Peningkatan Akhlak

Ada yang berasumsi bahwa akhlak buruk mustahil dapat dirubah, karena kebaikan akhlak bermula dari keberhasilan mengendalikan hawa nafsu dan amal. Sedangkan seseorang tidak pernah lepas dari orang lain,

⁴⁴ Al-Ghazali, *Metode Menaklukan Jiwa...*, h. 99.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 100.

⁴⁶ Al-Ghazali, *Mengobati Penyakit Hati Membentuk Akhlak Mulia (Tahdzib al-Akhlak wa Mu'alajah Amradh al-Qulub)*, alih bahasa Muhammad al-Baqir, (Bandung : Karisma, 2003), h. 100.

maka perjuangan itu hanya menyia-nyiakan waktu, karena lingkungan akan terus mempengaruhi.⁴⁷

Menurut al-Ghazali seandainya akhlak itu tidak mungkin diubah, tentu tidak ada gunanya segala nasihat, khutbah dan pendisiplinan. Bagaimana perubahan ini dapat disangkal oleh manusia yang berakal, padahal perubahan watak binatang saja bukan merupakan yang mustahil. Semisal seekor elang dapat dirubah dari ganas menjadi jinak, seekor anjing dari sifat rakus terhadap makanan menjadi berperilaku baik dan menahan diri dan seekor kuda dari liar menjadi patuh dan tunduk. Semua ini jelas merupakan perubahan watak.⁴⁸

Menurut al-Ghazali, sebagaimana dikutip Madjid Fakhry, setiap manusia memiliki tiga potensi kejiwaan, (1) potensi ilmu (قوة العلم), (2) potensi syahwat (قوة الشهوة), dan (3) potensi amarah (قوة الغضب). Ketiga potensi tersebut harus dikendalikan oleh agama agar potensi ilmu menjadi *hikmah*, potensi syahwat menjadi *iffah*, di mana orang lebih suka menjaga harkat dirinya, dan potensi amarah menjadi *syajâ'ah* (keberanian).⁴⁹

Menurut al-Ghazali upaya perubahan akhlak dari akhlak buruk menjadi akhlak yang baik bukan dengan jalan mengekang atau menghilangkan *ghadab* (amarah) dan *syahwat*, namun menempatkannya secara proporsional yaitu berada ditengah-tengah, tidak berlebihan dan tidak kekurangan. Hal ini disebabkan keduanya mempunyai manfaat tertentu dan harus ada dalam diri setiap makhluk.⁵⁰

Menurut al-Ghazali tingkatan dalam kesempurnaan tingkatan akhlak adalah tersingkapnya hijab (*Mukâsyafah*) antara manusia dan penciptanya yaitu Allah, yakni mencapai ilmu, hikmah dan ma'rifah kepada Allah. Namun kecenderungan manusia terlena dengan kecintaan terhadap dunia. Menurutnya, penghalang untuk mendekati Allah adalah tidak adanya perjuangan untuk menjalani pengembaraan ruhani (*suluk*) yang diakibatkan oleh tidak adanya kemauan yang terhambat oleh tidak adanya iman.⁵¹

⁴⁷ Al-Ghazali, *Metode Menaklukkan Jiwa...*, h. 92-93.

⁴⁸ Al-Ghazali, *Persaudaraan Islam...*, h. 114.

⁴⁹ Madjid Fakhry, *Etika dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 128-129.

⁵⁰ Al-Ghazali, *Persaudaraan Islam...*, h. 114; Imam Abdul Mukmin Sa'aduddin, *Meneladani Akhlak Nabi; Membangun Kepribadian Muslim*, alih bahasa Dadang Sobar Ali, (Bandung: PT. Rosda Karya, 2006), h. 240-241.

⁵¹ Al-Ghazali, *Metode Menaklukkan Jiwa...*, hlm. 151. Menurut al-Ghazali, akhlak

E. Terma Kafir-Mukmin dalam Perspektif Tasawuf Akhlâqî al-Ghazali

Al-Ghazali mengajarkan cara-cara agar seseorang dengan jiwa baiknya dapat memiliki akhlak yang baik. Agar terbiasa melakukan akhlak yang baik, seseorang harus mengusahakannya. Studi tentang ilmu muamalah (ilmu agama praktis) dimaksudkan untuk latihan pembiasaan dalam meningkatkan keadaan jiwa agar kebahagiaan dapat dicapai di akhirat. Pengkajian ini punya arti, hanya karena tanpa pembiasaan, kebaikan tidak bisa dicari dan keburukan tidak dapat dihindari dengan sempurna. Prinsip-prinsip moral dipelajari dengan maksud menerapkan semuanya dalam kehidupan sehari-hari. Al-ghazali malah menyatakan lebih tegas, bahwa pengetahuan yang tidak diamalkan tidak lebih baik dari pada kebodohan.⁵²

Salah satu bentuk akhlak yang baik adalah berperilaku sopan dan menghormati sesama, baik yang kafir maupun mukmin. Menurut al-Ghazali, seseorang harus beramal dengan mengikuti jejak Rasul yang terkenal paling menghormati sesama, baik mukmin maupun kafir.⁵³

Namun demikian, meski al-Ghazali mengajarkan untuk menghormati orang kafir, al-Ghazali melarang seseorang untuk menjadi kafir, karena *kufr* menurut al-Ghazali adalah penyakit hati yang harus dibersihkan, yang dapat membuat hati seseorang menjadi mati.⁵⁴ Selain *kufr*, penyakit hati yang lain adalah munafik, fasik, kema'siatan, dan bid'ah.⁵⁵

Kufr harus dihilangkan (*takhalli*) dari manusia, karena penyakit hati itu akan menghalangi manusia untuk menyucikan jiwa (*tazkiyah al-nafs*).⁵⁶ *Kufr* merupakan perbuatan melanggar syari'at yang sudah sangat

yang baik adalah iman dan akhlak yang buruk adalah kemunafikan. Lihat Imam Abdul Mukmin Sa'aduddin, *Meneladani Akhlak Nabi...*, h. 242.

⁵² Muhammad Abul Quasem dan Ahmad Kamil, *Etika Al-Ghazali; Etika Majemuk di dalam Islam*, (Bandung: PT. Penerbit Pustaka, 1988), h.13.

⁵³ Al-Ghazali, *Kaidah-Kaidah Sufistik; Keluar dari Kemelut Tipudaya*, alih bahasa Mohammad Luqman Hakiem dan Ahmad Najieh, (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 11.

⁵⁴ Sa'id Hawwa, *Tazkiyatun Nafs...*, h. 199.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 199-202.

⁵⁶ Dalam pencarian kebenaran, seseorang harus sampai pada tahap "hakikat kenabian," dimana kebenaran dapat diperoleh tidak melalui nalar, tapi dengan cahaya kenabian, yang lebih tinggi dari akal. Akal tidak mampu menangkap apa yang dapat diketahui oleh mata kenabian. Jika pengetahuan kenabian ini telah diperoleh,

jelas dan akan menggugurkan kalimat syahadat yang telah diucapkan.⁵⁷

Secara definitif, al-Ghazali menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *kufr* adalah pengingkaran terhadap Rasulullah saw. dan ajaran-ajaran yang dibawanya, sedangkan iman (lawan *kufr*) adalah mempercayai segala bentuk ajaran yang dibawanya. Oleh karena itulah, Yahudi dan Nashrani termasuk orang kafir karena mengingkari kerasulan Nabi Muhammad saw. dan ajaran-ajaran yang disampaikan.⁵⁸

Pada masa hidup al-Ghazali, muncul kebiasaan adu argumen dalam beberapa hal, termasuk dalam hal agama. Tidak jarang dari mereka yang mengkafirkan satu sama lainnya untuk menunjukkan penolakannya dengan menuduh lawan telah mengingkari ajaran Nabi Muhammad saw.⁵⁹ Seperti Imam Hanbali yang mengkafirkan Imam Asy'ari karena menganggap Imam Asy'ari telah mendustai ajaran Nabi Muhammad saw. dalam hal kebersemayaman Allah di *arsy*. Demikian juga Imam Asy'ari mengkafirkan Hanbali dengan menuduhnya telah ingkar kepada ajaran Nabi Muhammad saw. dalam konteks *ليس كمثلته شيء*, Imam Asy'ari juga pernah mengkafirkan mu'tazilah yang beranggapan bahwa seseorang dapat melihat Allah swt.⁶⁰

Al-Ghazali juga pernah mengkafir-kafirkan para filsuf yang berpendapat bahwa (1) alam itu *qâdim*, (2) Tuhan tidak mengetahui yang partikular (*juz'iyah*), dan (3) tiadanya kebangkitan jasmani.⁶¹ Al-Ghazali juga mengkafirkan seorang sufi yang menyatakan dirinya telah sampai pada tingkat penyatuan diri dengan Tuhan, sehingga gugur baginya kewajiban shalat, halal baginya minum khamr, bermaksiat, dan makan harta penguasa. Menurut al-Ghazali, sufi seperti ini wajib

maka seseorang dapat meningkat ke tingkatan yang lebih tinggi, mulai dari *tamyîz*, *mukâsyafah* menuju *dzauq*. *Dzauq* adalah merasakan kebenaran seperti sesungguhnya, seperti melihat dengan mata kepala atau memegang dengan tangan. Proses *dzauq* inilah dapat diperoleh melalui *tazkiyah al-nafs*. Lihat Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dhalâl...*, h. 64. proses *tazkiyah al-nafs* mengharuskan diri bersih dari penyakit hati, utamanya *kufr*. Lihat Sa'id Hawwa, *Tazkiyatun Nafs...*, h. 199; Al-Ghazali, *Kaidah-Kaidah Sufistik...*, h.69-76.

⁵⁷ Al-Ghazali, *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî...*, h. 200.

⁵⁸ *Ibid.*, h. 239.

⁵⁹ *Ibid.*, h. 240.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 182; al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, h. 61-100, 198-209, dan 279-297.

dibunuh, bahkan membunuhnya lebih utama dari pada membunuh seratus orang kafir, karena dia lebih membahayakan ajaran agama.⁶²

Trend pengkafiran ini adalah untuk mengklaim salah lawan bicara, bukan untuk menunjukkan bahwa seseorang telah ingkar kepada Nabi dalam artian *murtad*, karena disamping persoalan yang diperdebatkan adalah persoalan *ijtihâdi*, mereka juga paham bahwa yang mereka cela dengan kafir itu masih mengaku muslim, sholat, berpuasa, berzakat, dan melakukan ritual-ritual keislaman yang lain.⁶³

Apapun alasannya, pengkafiran oleh al-Ghazali ini menurut penyusun terlalu berlebihan, karena sesungguhnya mereka tidak mengingkari Allah (mukmin) dan tidak tertipu oleh kesenangan duniawi, melainkan hanya melakukan sebuah penafsiran dengan pengetahuan dan pengalaman mereka. Tidak seharusnya al-Ghazali mengkafirkan mereka dengan mudah, karena di sisi lain al-Ghazali menyeru untuk mengikuti perilaku Nabi yang tidak pernah menuduh mukmin sebagai kafir dan bahkan melarang muslim untuk mencela muslim yang lain, termasuk dengan stigma kafir tanpa dasar jelas.⁶⁴ Nabi Muhammad saw. bersabda:

إذا فذفاحد المسلمینصاحبهالكفر فقد بآءبها حدهما⁶⁵

Menurut M. Amin Abdullah, al-Ghazali menentang adanya norma-norma etika yang bersifat universal yang dapat dipahami oleh akal sehat manusia, karena norma-norma universal dapat dipatahkan oleh norma-norma yang bersifat partikular. Al-Ghazali memberi contoh populer,

⁶² Al-Ghazali, *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî...*, h. 248.

⁶³ Penjelasan tentang pengkafiran al-Ghazali yang bukan untuk menunjukkan bahwa seseorang telah kafir dalam arti *murtad* ini, harus dipahami secara holistik karya-karya al-Ghazali, setidaknya lihat Rus'an, *Mutiara Ihyâ' Ulûm al-Dîn...*, h. 123-127; al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn...*, h. 124-147; al-Ghazali, *Kaidah-Kaidah Sufistik...*, h. 69-76; Sa'id Hawwa, *Tazkiyatun Nafs...*, h. 199-203; Al-Ghazali, *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî...*, h. 237, 239-240, 247-248, dan 254-255.

⁶⁴ Sa'id Hawwa, *Tazkiyatun Nafs...*, h. 461-464; Al-Ghazali, *Kaidah-Kaidah Sufistik...*, h. 11; Al-Ghazali, *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî...*, h. 255.

⁶⁵ Menurut al-Ghazali, hadits itu harus dipahami jika ada seseorang yang tahu bahwa si fulan masih mengakui kebenaran Rasulullah tapi dituduh telah kafir, maka sesungguhnya seseorang itu sendiri yang telah kafir. lihat al-Ghazali, *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî...*, h. 255.

secara universal, “bohong adalah perbuatan yang buruk”, tapi secara partikular, “seseorang dibolehkan berbohong untuk menyelamatkan Nabi yang sedang terancam”.⁶⁶

Jika berdasar pada pendapat M. Amin Abdullah ini, wajar jika al-Ghazali mengkafirkan mereka (filsuf) meski mereka mukmin, hal itu karena al-Ghazali sedang menerapkan berpikir lebih mementingkan nilai-nilai lokal-partikular daripada nilai-nilai universal. Artinya, meski mengkafirkan seorang mukmin itu bertentangan dengan ajaran Nabi, namun dalam konteks ini dapat dibenarkan.

Pemikiran al-Ghazali yang cenderung berubah-ubah, bergantung pada siapa lawan bicara dan dalam konteks apa, harus dipahami secara menyeluruh. Khusus dalam pembahasan kafir-mukmin, al-Ghazali sesungguhnya merupakan orang yang sangat toleran, dan memberikan kriteria yang cukup ketat dalam hal mengkafirkan orang lain. Menurut al-Ghazali, tidak mudah menuduh orang lain kafir atau menyangkannya mukmin (*mushaddiqîn*). Oleh karena itulah, al-Ghazali memberi Lima kriteria seseorang dapat digolongkan *mukadzdzib* (kafir) atau *mushaddiq* (mukmin), yaitu *al-wujûd al-dzâtî*, *al-wujûd al-hissî*, *al-wujûd al-khayâlî*, *al-wujûd al-'aqlî*, dan *al-wujûd al-syibhî*.⁶⁷

al-Wujûd al-dzâtî adalah percaya terhadap ajaran Nabi Muhammad saw. secara *zhâhiriyyah* di luar analisis indera dan akal. *al-wujûd al-dzâtî* ini tidak membutuhkan *tamtsîl* maupun *ta'wîl*, karena ia adalah kebenaran yang senyatanya (*zhâhiriyyah*). Seperti pemberitaan Nabi Muhammad saw. tentang *al-'arsy*, *al-kursî*, dan *al-samâwât al-sab'* yang dipahami secara *zhâhiriyyah* saja, artinya, memahami *al-'arsy*, *al-kursî*, dan *al-samâwât al-sab'* seperti benda yang eksis di alam dunia ini.⁶⁸

al-Wujûd al-hissî adalah percaya terhadap ajaran Nabi Muhammad saw. melalui perumpamaan yang dirasakan oleh indera. Kategori kebenaran dalam *al-wujûd al-hissî* ini tidak cukup diperoleh dengan mata, sebagaimana kelompok *zhâhiriyyah*, melainkan membutuhkan bantuan indera untuk merasakan (memahami). Seperti pemahaman terhadap sabda Nabi Muhammad saw. yang berbunyi:

⁶⁶ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 132-133.

⁶⁷ al-Ghazali, *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî...*, h. 240.

⁶⁸ *Ibid.*, h. 240-241.

يؤتبا الموت يوم القيامة في صورة كبش مالحفيد بحيينا الجنة والنار

Hadits tersebut mengilustrasikan bahwa orang yang mati nanti pada hari kiamat seperti biri-biri lunak yang disembelih di antara surga dan neraka. Kata “biri-biri yang disembelih” tersebut membutuhkan penghayatan perasaan, dan tidak bisa dengan penglihatan *zhâhiriyyah*. Orang yang percaya terhadap hadits (ajaran) ini akan merasakan bagaimana keadaan mati nanti pada hari qiamat, meski hal itu belum terjadi.⁶⁹

al-Wujûd al-khayâlî adalah gambaran imajinatif yang dapat diangan-angankan melalui memori, meski tidak ada di depan mata, seperti pengimajinasian terhadap gajah dan kuda yang dapat dilakukan meski gajah dan kuda tersebut tidak ada di depan mata. *al-Wujûd al-khayâlî* ini juga dapat diaplikasikan dalam memahami hadits Nabi Muhammad saw. yang mengatakan “seolah-olah melihat Yunus ibn Matta memakai dua mantel katun yang kemudian bertalbiyyah”, di mana orang yang percaya terhadap hadits ini, dengan daya imajinasinya (*khayâlî*), dapat membenarkan dan ikut menghayati seolah-olah seperti yang dialami Nabi Muhammad saw.⁷⁰

al-Wujûd al-'aqlî adalah percaya terhadap ajaran Nabi Muhammad saw. dengan menyelami makna *aqliyyah*nya. Jika *al-wujûd al-dzâtî* melihat tangan secara *dhâhiriyyah*, dan *al-wujûd al-hissî* memahami tangan seperti apa yang dapat dirasakan, serta *al-wujûd al-khayâlî* mendefinisikan tangan melalui imajinasi dari memori, maka *al-wujûd al-'aqlî* melihat tangan lebih pada makna *'aqliyyah*nya, yaitu kemampuan dalam menghancurkan atau menyerang. Hal itu dapat dicontohkan dengan hadits yang menyatakan bahwa surga berada di langit dan sepuluh kali lebih besar dari pada dunia. Melalui *al-wujûd al-'aqlî* orang akan mengerti bahwa yang dimaksud dengan “sepuluh kali lipat lebih besar” tersebut adalah makna *aqliyyah*nya, yaitu ekspresi dari sebuah kekaguman (*ta'ajjub*), bukan makna *zhâhiriyyah* atau *hissiyyah* yang cenderung materialistik.⁷¹

al-Wujûd al-syibhî adalah kepercayaan terhadap sesuatu yang tidak bisa diukur baik melalui bentuk maupun hakikatnya, tidak pula dapat dipahami secara *khârijî*, *hissî*, *khayâlî*, bahkan *'aqlî*, karena sejatinya, ia

⁶⁹ *Ibid.*, h. 241.

⁷⁰ *Ibid.*, h. 241-242.

⁷¹ *Ibid.*, h. 241-242.

hanyalah penyerupaan dalam kekhususan dan karakteristik tertentu,⁷² seperti amarah (*al-ghadlab*) Tuhan yang oleh manusia, karena pengaruh cara pandang *dhâhirî*, *hissî*, *khayâlî*, dan *'aqlî*, diserupakan dengan amarah manusia, padahal keduanya berbeda.⁷³

Terma kafir dan mukmin menurut al-Ghazali terkait dengan membenaran atau pengingkaran terhadap ajaran yang dibawa Nabi Muhammad saw. Oleh karena itulah, berdasarkan lima kategori tersebut, *al-wujûd al-dhâhirî*, *al-wujûd al-hissî*, *al-wujûd al-khayâlî*, *al-wujûd al-'aqlî*, dan *al-wujûd al-syibhî*, jika terdapat seseorang masih mengakui ajaran Nabi Muhammad saw. meski hanya melalui salah satu dari lima kategori tersebut, maka seseorang tersebut tidak boleh dikafirkan atau dituduh telah mendustai (*takdzîb*) ajaran Nabi Muhammad saw., namun, jika seseorang telah mengingkari ajaran Nabi Muhammad saw. melalui kelima kategori tersebut, maka dia boleh dikafirkan atau dituduh telah ingkar terhadap ajaran Nabi Muhammad saw.⁷⁴

G. Kesimpulan

Secara individu al-Ghazali melarang menjadi kafir, karena *kufr* adalah salah satu penyakit hati yang dapat menghambat seseorang melakukan *tazkiyah al-nafs*, dimana jika *tazkiyah al-nafs* ini tidak dilakukan, seseorang tidak akan sampai pada tingkatan *ma'rifah*. Namun demikian, secara sosial, al-Ghazali menganjurkan untuk berakhlak baik terhadap sesama, karena dengan akhlak yang baik, seseorang dapat menghargai perbedaan dan dapat hidup berdampingan, bahkan dengan orang kafir sekalipun. Jika al-Ghazali pernah “mengkafirkan” filsuf, sufi falsafi dan *mutakallim mu'tazilî*, itu hanya ekspresi dari penolakannya terhadap pendapat yang mereka kemukakan. Dengan kata lain, al-Ghazali hanya menganggap pengkafirannya itu sama artinya dengan penolakannya dalam pemahaman *syar'î*. Karena menurut al-Ghazali, orang yang mengkafirkan seseorang, tetapi dia tahu bahwa seseorang itu masih mempercayai Nabi Muhammad, maka sesungguhnya orang itu sendiri yang telah kafir.

⁷² *Ibid.*,h. 241.

⁷³ *Ibid.*,h. 241dan 243.

⁷⁴ *Ibid.*,h. 240dan 243.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Alfan, Muhammad, *Filsafat Etika Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Anwar, Saeful, *Filsafat Ilmu al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Bagir, Haidar, "Etika "Barat", Etika Islam", dalam M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Bantani al-, Syaikh Muhammad Nawawi, *Nashâih al-'Ibâd*, Surabaya: al-Hidâyah, tt.
- Daudy, Ahmad, *Segi-Segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Dunia, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhr al-Ghazali*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971.
- Ghazali Al-, *al-Munqîdh min al-Dhalâl*, alih bahasa Achmad Khudori Soleh, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- , *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, alih bahasa H. Ismail Yakub, Semarang: C.V. Faizan, 1978.
- , *Ihyâ' Ulûm al-dîn*, Beirut: Dar Al Fikr, tt.
- , *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- , *Mengobati Penyakit Hati Membentuk Akhlak Mulia (Tahdzib al-Akhlak wa Mu'alajah Amradh al-Qulub)*, alih bahasa Muhammad al-Baqir, Bandung : Karisma, 2003.
- , *Metode Menaklukan Jiwa Perspektif Sufistik*, alih bahasa Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2002.
- , *Persaudaraan Islam*, alih bahasa M.S. Nasrullah, Bandung: Al-Bayan, 1994.
- , *Tahafut al Falasifah (Kerancuan Para Filosof)*, alih bahasa Ahmad Maimun, Bandung: penerbit Marja, 2010.

- Hanafi, Ahmad, *Pengantar filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998.
- Hasan, Abdul Wahid, "Pengantar Penyunting", dalam Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis; Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Hawwa, Sa'id, *Tazkiyatun Nafs; Intisari Ihya' Ulumuddin*, alih bahasa Abdul Amin, dkk., Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007.
- Hujwiri Al-, *Kasyf al-Mahjûb*, Leiden: tp.,1911.
- Imam Abdul Mukmin Sa'aduddin, *Meneladani Akhlak Nabi; Membangun Kepribadian Muslim*, alih bahasa Dadang Sobar Ali, Bandung: PT. Rosda Karya, 2006.
- Islam, M. *Tolerance in Persepective Of Qur'an And Bibel (Comparative Analysis of Religious Tolerance in Diverses Community)*. Humanistika: Jurnal Keislaman, 2017.
- Jawwad, Musthafa, *Abu Hamid al-Ghazali fi al-dzikra al-Miawiyyat al-Tasi'at li Miladiah*, Kairo: al-Majlis al-A'la li ri'ayat al Funun wa al-Adab wa al-Ulum al-Ijtima'iyah, 1962.
- Kiswati, Tsuroya, *Al-Juwain Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, (Jakarta; Erlangga, t.t.
- Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis; Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Madjid Fakhry, *Etika dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Madjid, Nur Cholis, "Al-Ghazali dan Ilmu Kalam," dalam Simposium tentang al-Ghazalism, Jakarta: BKSPTIS, 1985.
- Maksum, Ali, *Tasawuf sebagai Pembebas Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam" Sayyed Hosein Nasr*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Mazduki, Mahfudz, *Spiritualitas dan Rsionalitas al-Ghazali*, Yogyakarta: TH. Press, 2005.
- Moosa, Ebrahim, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam*, Jakarta: ICIP, 2004.
- Muhammad Abul Quasem dan Ahmad Kamil, *Etika Al-Ghazali: Etika Majemuk di dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1988.

- Muhayya, H. Abdul, "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual," dalam *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo Press, 2001.
- Nasution, M. Yasir, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Jakarta: Rajawali Press, 1989.
- Qasim, Mahmud, *Dirasah fi Falsafah al-Islamiyyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1997.
- Quasem, Muhammad Abul dan Ahmad Kamil, *Etika Al-Ghazali; Etika Majemuk did alam Islam*, Bandung: PT. Penerbit Pustaka, 1988.
- Rajb, Mansur Ali, *Ta'ammulât fi Falsafah al-Akhlâq*, Mesir: Maktbah al-Anjilu al-Mishriyyah, 1961.
- Rus'an, *Mutiara Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Semarang: Wicaksana, tt.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, alih bahasa Nor Hasanuddin, cet. Ke-2, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007.
- Shubhi, Ahmad Mahmud, *al-Falsafah al-Akhlâqiyyah fi al-Fikr al-Islâmî*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969.
- Sirajuddin, *Filsafat Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Smith, Jonathan Z. (ed.), *The Happercollins Dictionary of Religion*, New York: American Academy, 1995.
- Smith, Margareth, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazali*, Jakarta: Riora Cipta 2000.
- Subarkah, *Dasar-Dasar Filsafat Islam, Pengantar Ke Gerbang Pemikiran*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2004.
- Subki Al-, *Thabaqat al-Syafi'iyyat al-Kubra*, Mesir: Isa al-Babi al-Harabi, tt.
- Syukur, Amin, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Syukur, Amin dan Mayharuddin, *Intelektualitas Tasawuf, (Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali)*, Semarang: Lembkota, 2002.
- Taftazani al-, Abu al-Wafa' al-Ghanimi, *Sufi dari Zaman ke Zaman: Sebuah Pengantar tentang Tasawuf*, alih bahasa Ahmad Rofi' Usmani, Bandung: Pustaka, 1985.

Thabanah, Badawi, “Muqaddimah Ihya’ Ulum al-Din”, dalam al-Ghazali, *Ihya’ Ulum al-Din*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, tt.