

RELASI SYARI'AT DAN HAKIKAT PERSPEKTIF AL-GHAZĀLĪ

Moh. Bakir

Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin (STIU) al-Mujtama Pamekasan

Email: mbakir490@yahoo.com

Amirul Muttaqin

Univesitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: amirulmuttaqin640@gmail.com

Abstrak

Selama ini, oleh sebagian para ahli, hakikat dan syariat ditempatkan pada posisi yang paradoks dan dinilai sebagai dua dimensi yang saling berjauhan. Padahal syari'at dan hakikat bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad. Oleh karena itu, keduanya memiliki relasi yang kuat. Artikel ini hendak mengelaborasi gagasan Imam al-Ghazali seputar relasi syari'at dan hakikat itu. Hasil penelitian membuktikan bahwa barang siapa yang menyatakan bahwa hakikat itu menyelisihi syari'at maka ia dianggap kafir, karena sesungguhnya syari'at merupakan aspek zahir dan hakikat merupakan aspek batin. Bahwa aspek zahir dan aspek batin jika untuk mendekatkan diri kepada Allah tidak bisa dipisahkan dan harus berdampingan, dan harus saling mengisi antara keduanya. Syari'at datang dengan pembebanan pada makhluk, sedangkan hakikat merupakan keterangan pengertian *al-aqq* (kenyataan). Syari'at itu terkait dengan ibadah, hakikat dipersaksikan. Syari'at merupakan penegak atau penopang segala perintah, sementara hakikat bukti segala yang ditetapkan, disembunyikan atau yang ditampakkan.

Kata kunci: *syariat, hakikat, relasi*.

Pendahuluan

Secara geneologi, tasawuf sebagai suatu disiplin ilmu belum dikenal pada abad 1 H. sampai abad 2 H. Namun demikian amaliah tasawuf sudah dipraktekkan bahkan pada masa Nabi Muḥammad Saw. yaitu dengan adanya praktik-praktik asketis (hidup zuhud) yang dipraktikkan oleh para sahabat. Praktik tersebut tidak dikenal dengan istilah sufi, akan tetapi masyhur dikenal dengan sebutan *zuhhād* (ahli zuhud). Namun baru pada abad ke 3 H. dan ke 4 H. praktik-praktik seperti di atas dikenal dengan sebutan sufi karena pada abad ini ajarannya tidak hanya pada ajaran moral akan tetapi sudah membicarakan masalah latihan rohani yang dapat membawa manusia kepada Tuhannya.¹

Praktik-praktik asketis yang dilakukan oleh kelompok sufi pada kemudian hari menimbulkan problema tersendiri di mana dalam menjalankan praktik tersebut terkadang sebagian sufi terkesan melupakan unsur-unsur dasar dalam Islam seperti melakukan salat, dan lain sebagainya. Dengan dalih sudah menyatu dengan Tuhan (*ittiḥād*) lewat latihan spiritual (*riyāḍah*) yang dipraktikkannya tersebut, mereka melupakan syari'at sebagai dasar agama.

¹Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: LSIK, 1994),249-251.

Prakti-praktik asketis yang kemudian menyisakan problem tersendiri, maka pada abad ke-3 H. kelompok sufi terbagi menjadi dua aliran. *Pertama*, aliran para sufi yang mempunyai paham moderat di mana mereka sangat mematuhi aturan-aturan syari'at dalam hal ritual dan sosial,² dan selalu merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah dalam menjalankan praktik ibadahnya. *Kedua*, adalah aliran para sufi yang mempunyai paham ekstrim di mana mereka mengakui adanya *fana'* (melebur dengan Allah). Dalam setiap praktik keagamaannya, mereka sering mengucapkan kata-kata ganjil yang dikenal dengan *syataḥāt*. Selain itu, mereka juga mengajarkan konsep tentang menyatunya manusia dengan Allah seperti *ittiḥād* dan *ḥulūl*.³

Dengan adanya kelompok sufi yang mempunyai paham ekstrim seperti disebut di atas, memunculkan kritikan yang tajam dari ulama yang tidak suka dengan paham ekstrim tersebut. Ulama yang dengan tajam mengkritik kelompok sufi ekstrim adalah Ibn Dāwud al-Isfahānī yang dikenal dengan penerus Dzahiriyyah yang didirikan oleh ayahnya Dāwud al-Dzahiri, dan dikenal pada kemudian dengan sebutan Kelompok Dzahiriyyah,⁴ di mata pemahamannya, tasawuf adalah aliran sesat atau setidaknya merugikan Islam. Salah satu tuduhan paling keras yang kerap dialamatkan kepada tasawuf adalah bahwa tasawuf mengabaikan atau tidak mementingkan syari'at.⁵

Puncak ketegangan di antara aliran sufi ekstrim dengan ulama syari'at di atas adalah dengan adanya kecaman *zindiq* dan klaim sesat bagi kalangan sufi ekstrim oleh ulama syari'at. Kasus yang paling nyata adalah adanya klaim sesat kepada al-Ḥallāj. Bahkan Ibn Dāwud al-Isfahānī memberi ultimatum untuk segera membantah dan memberantas paham sesat dari al-Ḥallāj yang berujung pada dipen-jarakannya al-Ḥallāj.⁶ Nasib sama juga dialami oleh sufi-sufi lain yang mempunyai paham yang sama dengan al-Ḥallāj dengan klaim sesat, mendapatkan siksaan, dan intimidasi dari berbagai kalangan di antaranya Abd al-Qāsim al-Junaydī bin Muḥammad (w. 258 H./910 M.), Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (w. 295 H./ 908 M.), Abū Ḥamzah al-Bazzār (w. 289 H./902 M.), dan Sa'dun al-Muhib.⁷

Kritikan yang sangat tajam dari ulama syari'at terhadap kalangan tasawuf ekstrim bukannya tanpa dasar yang kuat. Kritikan tersebut lantaran model keberagamaan ahli tasawuf yang terkesan tidak seperti apa yang dilakukan oleh orang Muslim pada umumnya, yaitu ada kesan "ekstrim" dalam melakukan peribadatan. Salah satu ajarannya yang menggemparkan kalangan syari'at adalah apa yang difatwakan oleh al-Ḥallāj, antara lain: *pertama*, ibadah shalat dapat diganti dengan mengerjakan shalat mulai dari tenggelamnya matahari sampai siang terus-menerus sehingga dengan ini terhapuslah kewajiban shalat seumur hidup. *Kedua*, zakat dapat diganti dengan ṣadaqah. *Ketiga*, puasa ramadhan boleh diganti dengan mengerjakan puasa tiga hari tiga malam terus-menerus di luar ramadhan. *Keempat*, orang yang mengerjakan haji boleh dikerjakan di mana saja, di luar Makkah dan ṭawafnya cukup mengelilingi suatu yang berbentuk segi empat di bulan haji.⁸

²Abū al-Najib al-Suḥrāwardī, *Menjadi Sufi*, terj. Yuliani Liputo (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), 11.

³Abdul Rauf, *Dimensi Tasawuf Hamka* (Selangor: Darul Ehsan, 2013), 187-188.

⁴Louis Massignon, *Al-Ḥallāj Sang Sufi*, terj. Dewi Candraningrum (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 286.

⁵Kausar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), 17-18. Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, 304.

⁶Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, 255-304.

⁷Amir An-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004), 18.

⁸Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, 73.

Bagi kalangan sufi, secara umum agama Islam meliputi dua macam unsur. *Pertama*, syari'at, yang mereka pahami sebagai kulit luar agama Islam, dan *kedua* adalah hakikat (*ḥaqīqah*), yang mereka pahami sebagai kulit dalam. Dalam hal ini, unsur kedua ini sebagai inti yang terdalam dari agama dan tidak pernah ada yang sampai masuk ke dalamnya, kecuali orang-orang tertentu, yaitu segenap orang sufi yang terpilih. Dengan adanya pemahaman seperti ini, kemudian kalangan sufi ekstrim mengkritik praktik keberagamaan ahli syari'at yang dianggap tidak memperhatikan atau tidak memperdulikan batin syari'at dan ajaran spiritual Islam,⁹

Di tengah-tengah gejolak pertentangan antara ahli hakikat dan syari'at seperti disebutkan di atas, datanglah tokoh-tokoh yang berjasa dalam memberikan gagasan dalam mendamaikan pertentangan antara ahli hakikat dan syari'at di antaranya al-Ṭūsī (w. 378 H.), al-Kalābādzī (w. 380 H.), Abū Ṭālib al-Makkī (w. 387 H.), al-Sulamī (w. 412 H.), al-Qusyayrī (w. 465 H.), al-Ḥujwīrī (w. 465 H.), al-Harawī (w. 481 H.).¹⁰

Sebagai contoh yang pernah dilakukan dalam hal ini, Ḥujjah al-Islām Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (w. 505 H./1111 M.). Al-Ghazālī berusaha untuk menjembatani ketegangan di antara dua kelompok hakikat dan syari'at dengan merumuskan sebuah konsepsi penyelarasan di antara keduanya (ahli hakikat dan syariat). Upaya penyelarasan yang digagas al-Ghazālī bertujuan agar tidak ada klaim pembenaran sepihak (*truth claim*) dalam arti di antara keduanya harus berjalan berdampingan dan harus diamalkan secara selaras. Artinya, dimensi hakikat dan syari'at sama-sama merupakan aspek penting dalam Islam di mana keduanya harus diamalkan secara bersamaan dan selaras tanpa berat sebelah.

Selain membuat formulasi dalam mendamaikan antara ahli hakikat dan syari'at, al-Ghazālī juga melancarkan kritik yang tajam terutama kepada praktik dan ucapan para sufi yang menurutnya telah menyimpang dari al-Qur'ān dan Sunnah Nabi Saw. kritikan al-Ghazālī disebabkan, para sufi telah mengabaikan kewajiban syari'at bahkan mengaku telah bersatu (*ittiḥād*) dengan Tuhan serta telah terbuka (*mukāsyafah*) tirai *ḥijāb* bagi mereka dengan-Nya, sehingga mereka mengalami persaksian (*musyāhadah*) dan percakapan langsung dengan Allah.¹¹

Konsepsi yang digagas oleh al-Ghazālī dalam menyelaraskan antara hakikat dan syari'at di antaranya dengan cara menafsirkan dan menakwilkan wahyu Allah melalui penafsiran sufistik-falsafi yaitu dengan cara melakukan pemahaman yang mendalam tentang agama (syari'at) dengan melakukan tafsiran-tafsiran filosofis yang dibalut dengan nuansa sufistik yang kental. Usahnya tersebut tercermin di dalam rumusannya dalam membangun konsep tasawufnya yang menyinkronisasi-kan antara hakikat dan syari'at yang berlandaskan al-Qur'ān dan Ḥadīts. Dengan demikian, makna yang terdalam dari teks (ayat) menunjukkan bahwa tasawufnya mempunyai dasar syar'ī.¹²

Dalam usahanya tersebut, al-Ghazālī sangat mementingkan usaha untuk mendapatkan kecocokan antara tasawuf dan ajaran-ajaran syari'at, antara hakikat (paham sufi) dan syari'at (paham fiqh). Kemudian al-Ghazālī mencari solusi

⁹Adurrahman dan Ihsan Ilahi Zhahiri, *Pemikiran Sufi di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana* (Jakarta: Amzah, 2000), 32.

¹⁰Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, 256.

¹¹Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Ilmu dalam Perspektif Tasawuf Al-Ghazālī*, terj. Muḥammad Al-Bāqir (Bandung: Karisma, 1996), 122.

¹²Fuad Mahbub Siraj, *Al-Ghazālī Pembela Sejati Kemurnian Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), 60.

dengan merujuk kembali kepada al-Qur'ān dan Sunnah. Dari sanalah ia mencairkan konflik ajaran tasawuf *vis a vis* syari'at.¹³

Peran al-Ghazālī dalam upaya mendamaikan hakikat dan syari'at mempunyai signifikansi tersendiri bagi para pemikir setelahnya terutama dalam menilai dan mengevaluasi ajaran-ajaran tasawuf yang sesuai dengan syari'at. Ajaran tasawuf yang seperti ini yang pada kemudian hari dikenal dengan nama tasawuf moderat, yaitu ajaran amaliyah tasawuf yang dibalut dengan koridor-koridor syari'at. Usaha tersebut memberikan kontribusi besar dalam meminimalisir persitegangan yang tak kunjung reda antara ajaran yang mengutamakan hakikat dan yang mengutamakan syari'at. Selain itu, dengan adanya usaha al-Ghazālī tersebut menghapus stigma negatif tentang tasawuf yang sering kali dicap sebagai ajaran yang berasal dari luar Islam sehingga patut ditolak. Bahkan dewasa ini banyak pihak yang mengikuti amaliyah tasawuf yang digagas oleh al-Ghazālī dan banyak yang mengembangkan pemikiran tasawuf yang moderat.

Pembahasan

1. Biografi Al-Ghazālī: Riwayat dan Karyanya

a. Latar Belakang Keluarga

Al-Ghazālī mempunyai nama lengkap Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, dipanggil Abū Ḥāmid (bapaknya Ḥāmid) karena ia mempunyai anak laki-laki bernama Ḥāmid. Anaknya meninggal dunia semenjak kecil. Karena anak inilah al-Ghazālī dipanggil Abū Ḥāmid. Sedangkat ia dipanggil al-Ghazālī, karena dilahirkan di *Ghāzlah*, yang terletak di Ṭabrān, ibu kota Ṭūs, Khūrāsān, jadi panggilan itu dinisbatkan pada tempat kelahirannya. Ia dilahirkan pada tahun 450 H./ 1058 M.¹⁴. tiga tahun setelah kaum saljuk mengambil alih kekuasaan di Baghdad.¹⁵ ia juga dikenal dengan sebutan Hujjah al-Islām.¹⁶

al-Ghazālī yang mendapat gelar “Hujjah al-Islām” ayahnya bernama Muḥammad. Ia sangat menaruh perhatian pada pendidikan anak-anaknya dan tidak ingin kedua anaknya, Ahmad dan al-Ghazālī, miskin dari ilmu pendidikan.¹⁷ Ayah al-Ghazālī adalah seorang yang termasuk golongan masyarakat yang miskin. Tapi walaupun miskin ia seorang yang saleh dan taat beragama dan juga ia seorang yang rajin dan kreatif sehingga ia menjahit bulu domba dan menjualnya di toko miliknya, di kota Ṭūs.¹⁸

b. Petualangan Intelektual

Al-Ghazālī adalah seorang tokoh dan pencari kebenaran dan raksasa dalam pemikiran Islam. Bayang-bayang pemikirannya menaungi berabad-abad setelah kematiannya. Bahkan kini di dunia Pesantren di Nusantara,¹⁹ merasakan kehadiran al-Ghazālī dalam dunia pemikiran khususnya dalam dunia pemikiran Islam. Semenjak

¹³Musthafa Muḥammad Sya'ah, *Islam Tanpa Mazhab*, terj. Abu Zaidan al-Yāmanī dan Abuzahrah al-Jawi (Solo: Tiga Serangkai, 2008), 658-659.

¹⁴Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 1997), 3.

¹⁵Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 109.

¹⁶Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Iqtīṣād Fī al-I'tiqād*, (Beirut: Kotaibah, 2003), 7.

¹⁷Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, (Jakarta: Ruhama, 1994), 19.

¹⁸Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Berbisnis dengan Allah*, terj. Ahmad Frank. (Surabaya: Pustaka Pro-gresif, 2002), 3.

¹⁹Coba kunjungi di pesantren-pesantren tradisional di nusantara kebanyakan masih mengkaji dan mempelajari kitab klasik, seperti tulisan Abū Ḥāmid al-Ghazālī, seperti di Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata (salah satu pesantren yang ada di Madura Pamekasan "Pesantren Penulis") khususnya salah satu tulisannya yang masih dikaji sampai saat ini di kalangan santri adalah *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, dan lain sebagainya. Serta kitab *al-Hikam* yang dituliskan Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskan-darī. Ibn 'Athā'illāh, *Al-Hikam*, terj. Lisma Dyawati Fuaida (Jakarta: Anggota IKAPI, 2007), 5.

kecil al-Ghazālī sudah mempunyai prinsip di samudra ilmu sehingga ia memeriksa keyakinannya dari berbagai mazhab untuk menyikapi mana yang benar dan mana yang salah serta mana yang sesuai dengan sunnah Nabi Saw dan mana yang bid'ah. Al-Ghazālī mengatakan, “saya (al-Ghazālī) tidak meninggal-kan (kajian tentang aliran) Bathiniyah, kecuali setelah saya menyelami seluruh kebatinannya, atau *zāhiriyyah*, kecuali setelah mengakui inti ke-*zāhiriyyah*-nya, atau filsafat setelah mengarungi substansi filsafatnya, atau ilmu kalam, kecuali setelah benar-benar mendalami tujuan dan retorikanya.”²⁰

Dengan demikian permulaan intelektual al-Ghazālī dimulai dengan begitu serius dalam mempelajari ilmu fiqh dan kehausannya dalam mempelajari ilmu sehingga ia berguru kepada Aḥmad bin Muḥammad al-Radikānī di daerah Ṭūs. Pengembaraan intelektualnya selanjutnya dimulai pada usia lima belas tahun. Pada usia itu, ia pergi ke Jurjān untuk berguru pada Abū Naṣr al-Ismā'ilī. Selanjutnya pada usia 19 tahun ia pergi ke Nisabur dan berguru pada al-Juwaynī hingga berusia dua 28 tahun. Selama di Madrasah Naisabur. Ia mempelajari teologi, hukum, dan filsafat.²¹ Serta berguru kepada Abū Qāsim bin Masādah al-Ismā'ilī ketika umurnya belum genap 20 tahun. Tidak lama kemudian al-Ghazālī pulang ke Ṭūs dan menetap di sana selama tiga tahun.²²

Selama berada di Naisabur, al-Ghazālī tidak saja belajar dengan al-Juwaynī, akan tetapi ia mempergunakan kesempatan lain untuk belajar menjadi pengikut sufi bersama Abū al-Faḍl bin Muḥammad bin 'Alī al-Farmaḍī al-Ṭūsī, seorang murid pertama kali al-Qusyayrī yang ahli tasawuf, dan dengan al-Farmaḍī (447 H.) ia belajar teori dan praktek tasawuf, kemudian ia melakukan pertapaan menyendiri, latihan dengan mempraktekkan tasawufkendatipun hal itu belum mendapatkan pengaruh yang berarti dalam dirinya dalam mencari hakikat kebenaran. Artinya pertapaan, latihan dan praktek tasawuf yang ia lakukan tidak membawa kepada tingkat seorang sufi dapat menerima ilham dari Tuhan secara langsung.²³ Berikutnya pada tahun 437 H. al-Ghazālī pindah ke Naisabūr pada saat Ḥurmayn al-Juwaynī (w. 478 H.) menjabat sebagai kepala Madrasah Nizāmyyah. Di bawah asuhan al-Juwaynī, al-Ghazālī mempelajari ilmu fiqh, *uṣūl fiqh*, *manṭiq*, dan *kalām*,²⁴ serta tinggal dikediaman al-Juwaynī dan sampai akhirnya ia meninggal dunia pada tahun 478 H. hingga kematian memisahkan keduanya,²⁵ hanya kematianlah yang memisahkan antara mereka.

Dalam petualangan intelektualnya al-Ghazālī menganggap penting aspek tasawuf di samping syari'at. Semejak kecil sampai dewasa ia hidup di kalangan keluarga yang berpegang teguh pada nilai-nilai agama yang formalistik, dengan cara mempelajari dan menelaah ilmu-ilmu fiqh. Kemudian al-Ghazālī mempelajari pemikiran ahli *kalām*, mereka mengaku sebagai ahli *ra'yī*.²⁶

Selanjutnya al-Ghazālī mempelajari pemikiran para failasuf, mereka mengaku sebagai ahli *manṭiq* (logika) dan ahli *burhān*, begitu juga ia mempelajari pendapat golongan Bāṭiniyyah, mereka mengaku sebagai pemilik *ta'lim* dan kelompok khusus

²⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ringkasan Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, terj. Fudhailurrahman dan Aida Humaira (Bekasi: Sahara Intisains, 2013), 5.

²¹ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman; Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta, Islamika, 2004), 36.

²² Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Setitik Cahaya dalam Kegelapan*, terj. Masyur Abadi (Surabaya; Progresif, 2001), 123.

²³ Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, 21.

²⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Tahāfūd al-Falāsifah*, 17.

²⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Berbisnis dengan Allah*, 3-4.

²⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Setitik Cahaya dalam Kegelapan*, 123-124.

yang menerima pengetahuan dari *ImāmyangMa 'ṣūm*. Setelah mempelajari itu semua, al-Ghazālī mengaji dan mengumpulkan pandangan-pandangan mereka.²⁷ Mana yang sesuai dengan sunnah dan mana yang sesuai dengan al-Qur'an.

Terakhir, al-Ghazālī mempelajari pendapat golongan tasawuf (sufi), mereka mengaku sebagai *Khawāṣ al-Ḥādirah*, juga mengaku sebagai *Musyāhadah* dan *Mukāsyafah*. Setelah al-Ghazālī mempelajari dan merenungkan ilmu-ilmu yang sudah dipelajari, ia memusatkan perhatiannya untuk mengambil jalan para sufi, sehingga ia mengatakan, "Jalan sufi hanya bisa diwujudkan dengan ilmu dan amal, tujuan mereka adalah mematahkan semua rintangan nafsu, menghapus kebiasaan tercela dan sifat-sifat buruk nafsu dalam rangka mengosongkan hati dari semua hal kecuali Allah dan membiasakan dengan *ḍikrullāh* (selalu ingat kepada Allah)."²⁸

Al-Ghazālī mempelajari ilmu-ilmu tasawuf dan mengamalkan kitab mereka seperti Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (261 H.) dan tokoh-tokoh terkemuka lainnya. Akhirnya al-Ghazālī memahami inti dari tujuan mereka, juga mencapai apa yang mungkin mereka capai dari jalan mereka, yakni dengan cara belajar, mendengar dan mengamalkan serta manfaat di balik semua yang ditentukan oleh syari'at.²⁹

Sejalan dengan apa yang dilakukan al-Ghazālī Juga melalui pembelajaran yang dilakukannya cukup begitu panjang seperti menelaah *firqah-firqah* sehingga mendapatkan kesimpulan dari satu golongan hingga golongan yang lain. Namun pada akhirnya al-Ghazālī sendiri mengambil jalan para sufi dengan berpegang teguh pada nilai-nilai syar'i.

Berahirilah sejarah al-Ghazālī sebagai siswa dan peserta didik di dunia pendidikan, maka mulailah babak baru dari sejarah pendidikannya sebagai pendidik (dosen) atau pengajar dan juga menjadi pemimpin di dunia pendidikan. Karirnya dimulai dengan menjadi dosen (guru) semenjak dia menjadi mahasiswa, yaitu waktu di Nizām al-Muluk al-Ghazālī sudah dipercaya oleh al-Juwaynī untuk menjadi asisten dosen dalam mata kuliah yang diasuhnya. Akan tetapi karirnya di bidang ini beranjak setelah ia pergi ke kota Askar,³⁰ di sana al-Ghazālī pernah diundang untuk berdiskusi ilmiah dengan kelompok ulama dihadapan Perdana Menteri. Di dalam diskusi tersebut Perdana Menteri melihat keluasan ilmu al-Ghazālī dibandingkan dengan ulama yang lain pada waktu itu.³¹

Selanjutnya petualang intelektualnya, pada tahun 481 H. al-Ghazālī disertai tugas mengajar pada Universitas Nizāmyyah yang didirikan oleh Nizām al-Muluk di Baghdad dan pada tahun 484 H. ia diangkat sebagai guru besar dalam bidang syari'at Islam pada Jāmiyah di Baghdad dan ia dikasih jabatan yang berat yaitu diangkat menjadi rektor di Universitas Nizāmyyah (Perguruan Tinggi yang di dirikan oleh Nizām al-Muluk) di Baghdad.³² Pada tahun 488 H. al-Ghazālī meninggalkan seluruh kehidupan duniawinya (termasuk karir akademisnya di Madrasah Nizām al-Muluk yang bertujuan untuk menempuh jalan *takhallī* (menggosongkan diri dari keduniaan) dan *uḍlah* (penyepian diri).³³

²⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Setitik Cahaya dalam Kegelapan*, 133-156.

²⁸ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Munqīẓ min al-Dlālāl*, (Beirut: Dār al-Andalus, 2003), 130.

²⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Setitik Cahaya dalam Kegelapan*, 179-180.

³⁰ Kota Askar merupakan tempat kediaman Perdana Menteri Nizhām al-Muluk, pembesar kerajaan, pemimpin dan ulama dari berbagai disiplin ilmu. Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, 21.

³¹ Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, 21.

³² Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, 22.

³³ Syeh Muḥammad Hisyam Kabbānī, *Tasawuf dan Ihsan*, terj. Zaimul Am, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007), 106.

Setelah berpikir atau merenung begitu lama akhirnya timbullah hendak meninggalkan kota Baghdad dengan segala kesenangannya. Namun tidak terjadi karena masih ada keraguan, akan tetapi hampir enam bulan lamanya al-Ghazālī terpuh keraguan dan terombang ambing antara dunia dan akhirat. Akhirnya al-Ghazālī bertekat untuk meninggalkan Baghdad, kemudian Abū Ḥāmid al-Ghazālī pergi ke Syām, kota Damaskus dengan niat hendak berkhalwāt (me-nyembunyi-kan diri di masjid jami) pada akhir tahun 488 H, al-Ghazālī memulai khalwatnya untuk mengasingkan diri dari manusia yang penuh dengan hiruk pikuk, dan tempat khalwatnya ia berada di puncak menara masji itu, dan kurang lebih dari dua tahun ia berkhalwat disitu ibu kota Irak. Dengan semangatnya sehingga al-Ghazālī membagi hartanya hanya tinggal sedikit untuk bekal di jalan dan biaya anaknya yang masih kecil.³⁴

Karena tidak memuaskan apa yang dikerjakan oleh al-Ghazālī di sana maka pada akhir tahun 490 H. al-Ghazālī pergi menuju Palestina, mengunjungi Hebron dan Yerusalem, di sana ia berdo'a di dalam Masjid Bait al-Maqdis Dalam do'aknya al-Ghazālī memohon kepada Allah agar diberi petunjuk (*hidāyah*) sebagai apa yang dianugrahkannya kepada Nabi Saw kemudian ia mengembara di padang sahara dan akhirnya menuju Kairo. (Kairo adalah mesir yang merupakan pusat kedua bagi kemajuan dan kebesaran Islam setelah kota Baghdad) Dari kairo ia melanjutkan petualangannya kepelabuhan Iskandariah. Dari Iskandariah al-Ghazālī melanjutkan perjalanannya pergi ke tanah suci Mekkah dan Madinah untuk menunaikan ibadah Haji dan menziarahi makam Nabi Muḥammad Saw. Demikianlah kurang lebih sepuluh tahun lamanya petualangan al-Ghazālī setelah meninggalkan Baghdad. Kemudian pada tahun 499 H. al-Ghazālī pulang ke Naisabur dan setelah sampai di tunjuk kembali oleh Fakhru al-Muluk putra Nizām al-Muluk untuk mengajar dan memimpin Universitas Nizāmiyah, yang di dirikan oleh Nizām al-Muluk. Akan tetapi kedudukan ini tidak begitu lama di tempatnya lalu kembali ke tempat kelahirannya kembali di Ṭūs.³⁵

c. Karya-Karya Al-Ghazālī

Perlu diketahui bahwa begitu banyak hasil karya tangan al-Ghazālī, baik itu dibidang fiqh, tasawuf, filsafat dan ilmu kalam. Namun dalam penelitian ini ada beberapa tulisan tangan asli al-Ghazālī dan yang dijadikan sumber primer untuk berlangsungnya penelitian ini, karena didalamnya dijelaskan mengenai pemikiran al-Ghazālī tentang tasawuf(hakikat) dan masa perjalanan pemncarian kebenaran serta syari'at terutama dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.

Pertama, Kitab Al-Ghazālī, adalah kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* kitab ini termasuk kitab monumintalnya, kitab ini mencakup beberapa pembahasan dalam bidang tauhid, syari'at, hadits, tasawuf, dan lain sebagainya. Secara garis besar di dalam kitab ini terdiri dari empat pembahasan, pertama, *Rub 'ul 'Ibadāt*, kedua, *Rub 'ul 'Adāt*, ketiga, *Rub 'ul al-Muhlikāt*, keempat, *Rub 'ul al-Munjiyyāt*. Masing dari pembahasannya tersebut terdiri dari sepuluh penjelasan.³⁶

Kedua, kitab *al-Munqīzh min al-Dlālāl*, buku ini menjadi penting karena menjadi acuan dalam menelusuri perjalanan hidup beliau dan perjalanan intelektualnya, serta mengesankan pengambilan jalan tasawuf (sufi) dari berbagai disiplin ilmu yang mewarnai paada zamannya. Ilmu inilah yang dinilainya telah mengantarkanya kepada

³⁴ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: LSIK, 1994), 325.

³⁵ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, 325-326.

³⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. (Kairo: Dār al- Ḥadīts, 1997), 11-12.

hakikat keyakinan yang hakiki.³⁷ Dalam kitab ini juga menjelaskan tentang tujuan berbagai ilmu dan rahasia-rahasianya, berbagai mazhab dan bagian paling dalamnya serta dasar-dasarnya.

Kitab yang ketiga, *Mizan al-‘Amal*, kitab ini merupakan ringkasan tentang ilmu jiwa dan mencari kebagagiaan yang tidak dapat diperoleh kecuali dengan Ilmu dan Amal, dan penjelasan tentang keutamaan amal dan ilmu.³⁸

Keempat, *Fāyṣal al-Tafriqah Bāyn Imān Wa al-Kufr Wa al-Zindiqah*. Kitab ini berisi pandangan-pandangan mazhab dan dalam buku ini berisi empat *risalah* yang ditulis oleh al-Ghazālī; risalah pertama, *Qishthash al-Mustaqim*, risalah yang kedua, *faisal al-Tafriqah*, risalah yang ketiga, *Qanūn al-Ta’wīl* dan risalah yang keempat, *Qowāid ‘Asyr*. Didalam risalah, pertaman, *faisal al-Tafriqah* menjelaskan mengenai batas kufur dan iman, dan hakikat kufur dan iman. Sedangkan didalam risalah, *Qishthash al-Mustaqim* menjelaskan mengenai menghindari pendapat yang sesat dan menyesatkan.³⁹

Diantaranya, karya al-Ghazālī yang lain untuk keberlangsungannya penelitian ini adalah judul *Ajāib al-Qalb Kimya’ al-Sā’adah*,⁴⁰ oleh al-Ghazālī, yang diterbitkan oleh Dar al-kutūb al-Ilmiyah, Bairūt, dan yang sudah diterjemahkan oleh KH. A Mustofa Bisri dan Achmad Frwnk kedalam bahasa Indonesia. Selanjutnya judul *Khūluk al-Muṣlīm*⁴¹ oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Ada juga judul *Adabu Fiddīn*⁴² yang ditulis oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī selanjutnya mengacu kepada karya-karya yang lain, yang berhubungan dengan tema penulisan karya ilmiah ini.

2. Syari‘at dan Hakikat

Syari‘at secara bahasa adalah jalan yang harus diikuti, jalan ke tempat pengairan, jalan menuju kemenangan al-Mā’idah [5]: 48, al-Syūrā’ [42]: 13, al-Jātsiyah [45]: 18. Kemudian secara istilah syari‘at adalah segala perintah Allah yang berhubungan dengan tingkah laku manusia. Dengan demikian bahwa syari‘at adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah melalui wahyu-Nya (hukum Islam yang murni dan bersifat tetap tidak bisa diubah oleh siapapun kecuali oleh Allah sendiri).⁴³

Jika dilihat dalam Kamus Ilmu Tasawuf dijelaskan bahwa syari‘at adalah kualitas amalan lahir. Amalan formal yang di tetapkan dalam ajaran agama melalui al-Qur‘an dan sunnah. Jadi dapat dikatakan bahwa syari‘at adalah sebagai ilmu teoritis yang menjelaskan tentang segala macam hukum sebagaimana terurai dalam ilmu fiqh atau ilmu lahiriah⁴⁴ dengan demikian dapat berganggapan bahwa ahli syari‘at ialah seseorang yang melaksanakan amal ibadah *litalābi al-‘Ujur* (mengharap upah atau pahala dari Allah).⁴⁵

³⁷Syamsul Rizal, *Bersama Al-Ghazālī Memahami Filosof Alam: Upaya meneguhkan Keimanan* (Jogjakarta, Arruz Book Galley, 2003), 54.

³⁸M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu menurut Al-Ghazali; Suatu Tjawan Psikologis-Pskologis*, (jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2001), 31.

³⁹Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *fāisal al-Tafriāh Bāina Wa al-Zindīqah*, terj. Masyhur Abadi dan Ahmad Frenk (Surabaya: Pustaka Progresif, 2003). 125-153.

⁴⁰Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ajāib al-Qalb Kimya’ al-Sā’adah*, terj. KH. A Mustofa Bisri dan Achmad Frwnk, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002).

⁴¹Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Khūluk al-Muṣlīm*, (Kairu: Nhadhat Misr, 2005).

⁴²Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Adabu Fiddīn*, terj. A.M. Basalamah, (Jakarta: Gema Insani Pres, 1992).

⁴³Zurinal Z dan Aminuddin, *Fiqh Ibadah* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 4-6.

⁴⁴Totok Jumanoro, dan Samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amzah, 2012), 217.

⁴⁵M. Abdul Mujieb. Dkk, *Ensiklopedia Tasawuf al-Ghazālī* (Jakarta: Hikmah, 2009), 454.

Kemudian Syekh Ahmad Sirhindi (w. 1034 M.) menggunakan kata syari'ah yang dikutip oleh Muhammad Abd Haq Ansari dalam bukunya *Antara Sufisme dan Syari'ah* dengan dua pengertian. Pertama, pengertian biasa, yaitu undang-undang dan peraturan yang berasal dari al-Qur'an dan sunnah yang berhubungan dengan ibadah, moral, masyarakat, ekonomi, dan pemerintahan. Kedua, pengertian luas, yaitu dalam kaitannya dengan aturan dan hukum juga termasuk kepercayaan dan keimanan, dan ideal dan juga tindakan rasul dalam upaya mencari keridhaan ilahi. Dengan kata lain syari'ah berarti segala sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah melalui rasul-Nya, dalam arti sesuai dengan agama yang diajarkan rasul.⁴⁶

Sedangkan pengertian hakikat, dalam Kamus Ilmu Tasawuf menjelaskan bahwa kata hakikat (*haqīqah*) seakar dengan kata *al-Haqq*, *reality*, *absolute*, yang dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai kebenaran atau kenyataan yang sebenarnya (sesungguhnya). Makna hakikat dalam konteks tasawuf menunjukkan kebenaran esoteris yang merupakan batas-batas dari transendensi manusia dan teologis (pengetahuan ketuhanan). Adapun dalam tingkatan perjalanan spiritual, Hakikat merupakan unsur ketiga setelah syari'at yang merupakan kenyataan eksoteris dan *tharīqah* (jalan) sebagai tahapan esoterisme, sementara hakikat adalah tahapan ketiga yang merupakan kebenaran yang esensial. Hakikat juga disebut *Lubb* yang berarti dalam atau sari pati, mungkin juga dapat diartikan sebagai *inti* atau *esensi*. Namun secara terminologis hakikat adalah kemampuan seseorang dalam merasakan dan melihat kehadiran Allah di dalam syari'at itu, sehingga hakikat adalah aspek yang paling penting dalam setiap amal, inti, dan rahasia dari syari'at yang merupakan tujuan perjalanan salik.⁴⁷

Bagi para sufi, hakikat lebih sering dipandang sebagai makna sesungguhnya dari kehidupan agamis. Misalnya saja tentang realitas (*haqiqah*) ketulusan (*ikhlas*) apakah sesungguhnya esensi ibadah, shalat dan zikir, apakah sebenarnya dengan zakat, tahārah, sedekah atau jihad dan lain sebagainya.⁴⁸

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ahli hakikat adalah orang yang melaksanakan *ibadah* (pengabdian kepada Allah) semata-mata karena mengikuti perintah. Misalnya dalam melaksanakan shalat. Ahli syari'at akan batal shalatnya dengan bacaan yang buruk (dalam arti rukun shalat di tinggalkan dan lain sebagainya) sedangkan hakikat akan batal shalatnya dengan ahklak yang buruk (dalam arti jika di dalam batinnya terdapat kedengkian atau iri hati, buruk sangka dan lain sebagainya, mencintai dunia, maka shalatnya batal). Karena sesungguhnya pemilik ahklak buruk itu berada pada hijab (terhalang) dari menyaksikan keagungan Allah di dalam shalat.⁴⁹

Jadi dengan demikian dasar ajaran syariat adalah taat (*ta'at*) atau patuh terhadap perintah Allah.⁵⁰ Sedangkan dasar ajaran tasawuf (hakikat) adalah cinta (*maḥabbah*) dan rindu yang tujuannya untuk berhubungan dengan kekasihnya, yakni Allah dan ber'asyik dengan-Nya.⁵¹ Sedangkan pengertian tasawuf menurut Abū al-Qāsim al-Qusyayrī dalam *al-Risālah al-Qusyayriyyah* adalah menjaga diri untuk senantiasa bersama Tuhan, dan menjaga hati dari jalan yang menyimpang. Kemudian Dengan

⁴⁶Muhammad Abd Haq Ansari, *Antara sufisme dan Syari'ah* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1993), 103.

⁴⁷Totok Jumanoro, dan Samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf*, 70.

⁴⁸Muhammad Abd Haq Ansari, *Antara sufisme dan Syari'ah*, 109.

⁴⁹M. Abdul Mujieb. Dkk, *Ensiklopedia Tasawuf al-Ghazālī*, 454-455.

⁵⁰Jahaya S. Praja, *Model Tasawuf Menurut Syari'ah* (Suryalaya: Latifah Press, 1995), 9.

⁵¹Simuh, *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 160.

indahn al-Qusyayrī dalam *al-Risālah al-Qusayriyyah* menjelaskan pengertian syari‘at dan hakikat sebagai berikut:

الشريعة: أمر بالتزام العبودية والحقيقة: مشاهدة الربوبية⁵²

Syari‘at adalah perintah untuk senantiasa menyembah Allah (*‘ubūdiyyah*) sedangkan hakikat adalah menyaksikan unsur ketuhanan “dalam arti menghayati kebesaran Tuhan” (*rubūbiyyah*).

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa syaria‘at adalah perintah yang telah diwajibkan oleh Allah kepada makhluk melalui Nabi Muḥammad supaya selalu dikerjakan dan larangannya ditinggalkan. Sedangkan hakikat adalah menjaga hati dari kotoran-kotoran yang menghilangkan atau memalingkan hati kepada selain Allah dan juga bertujuan supaya hati selalu merujuk dan tertuju kepada Allah semata. Jadi keduanya, antara syaria‘at dan hakikat, tidak bisa dipisahkan karena keduanya mempunyai tujuan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, melalui taat “mengikuti perintah yang telah diwajibkan oleh Tuhan” dan menjaga hati dengan selalu ikut tidak menyimpang dari apa yang sudah ditetapkan dalam syari‘at.

3. Syari‘at dan Hakikat dalam Tasawuf al-Ghazālī

a. Hubungan Syari‘at dan Hakikat

Abū al-Qāsim al-Qusyayrī dalam tulisannya yang berjudul *al-Risālah al-Qusayriyyah* menjelaskan bahwa hakikat dan syari‘at memiliki relasi yang sangat erat, bahkan tidak bisa dipisahkan. Bahwa syari‘at adalah berkaitan dengan konsistensi seorang hamba dengan Allah, sementara hakikat adalah penyaksian ke-Tuhan-an. Berikut pernyataan Al-Qusyairi,

فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبول. فالشريعة جاءت بتكليف الخالق، والحقيقة إنباء عن تصرف الحق. فالشريعة أن تعبد، والحقيقة أن تشهد. والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر⁵³

Kelanjutan dari teori Abū al-Qāsim al-Qusyayrī adalah:

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول: قوله (إياك نعبد) حفظ للشريعة (وإياك نستعين) إقرار بالحقيقة. واعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره والحقيقة - أيضاً - شريعة، من حيث إن المعروف به، سبحانه، أيضاً، وجبت بأمره.⁵⁴

Saya (Abū al-Qāsim al-Qusyayrī) mendengar Abū ‘Alī al-Daqqāq berkata: kalimat (*‘iyyāka na ‘budu*) artinya adalah menjaga (perintah) syari‘at, sedangkan kalimat (*wa ‘iyyāka nasta ‘in*) berarti penetapan akan hakikat. Ketahuilah sesungguhnya syari‘at adalah hakikat dari segi ia wajib untuk dijalankan, dan hakikat adalah syari‘at dari segi mengetahui secara mendalam akan Allah, wajib untuk dijalankan.

Pandangan al-Qusyairi di atas kemudian dilanjutkan dengan penuh rasa semangat ke-Islaman dan ke *ihklāsan* oleh seorang tokoh yang sangat terkenal pada masanya, yaitu al-Ghazālī. Ia dalam hal ini sedikit disinggung dipendahuluan, bahwa al-Ghazālī berupaya memutuskan ketegangan antara yang zahir dan yang batin (sufi), atau dalam bahasa sufi, antara hakikat dan syari‘at, dengan berpendapat:

من قال إنَّ الحقيقة خلاف الشريعة وهو كافر لأنَّ الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن.⁵⁵

⁵² Abū al-Qāsim al-Qusyayrī, *Al-Risālah al-Qusayriyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), 21-118.

⁵³ Abū al-Qāsim al-Qusyayrī, *al-Risālah al-Qusayriyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), 118.

⁵⁴ Abū al-Qāsim al-Qusyayrī, *Al-Risālah al-Qusayriyyah*, 119.

⁵⁵ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th), Vol. 1, 100.

Barang siapa yang menyatakan bahwa hakikat itu menyelisihi syari'at maka ia dianggap kafir, karena sesungguhnya syari'at merupakan aspek zahir dan hakikat merupakan aspek batin.

Kemudian al-Ghazālī berpendapat bahwa syari'at datang dengan pembebanan pada makhluk, sedangkan hakikat merupakan keterangan pengertian *al-aqq* (kenyataan). Syari'at itu terkait dengan ibadah, hakikat dipersaksikan. Syari'at merupakan penegak atau penopang segala perintah, sementara hakikat bukti segala yang ditetapkan, disembunyikan atau yang ditampakkan.⁵⁶

Dengan uraian di atas menunjukkan bahwa aspek zahir dan aspek batin jika untuk mendekatkan diri kepada Allah tidak bisa dipisahkan dan harus berdampiran antara keduanya, harus saling mengisi antara keduanya, yakni, antara keduanya harus saling berhubungan, sesuai dengan argumen al-Ghazālī berargumentasi bahwa Barang siapa yang menyatakan bahwa hakikat itu menyelisihi syari'at maka ia dianggap kafir (وهو كافر), karena sesungguhnya syari'at merupakan aspek zahir dan hakikat merupakan aspek batin.

Maka dengan demikian bahwasanya permasalahan batin dan zahir adalah memperjelas bagi kita bahwa bagaimana perbedaan yang zahir dan batin. Seseungguhnya batin jika berlawanan dengan zahir maka itu membatalkan *syara'*. Oleh karena itu, jika batin (hakikat) itu tidak berlawanan dan tidak berselisih maka hilanglah pembagian itu karenanya. Dan *syara'* itu tidak mempunyai rahasia yang tidak disiarkan, namun yang tersembunyi dan yang jelas itu adalah satu.⁵⁷

Kemudian al-Ghazālī memperkuat pendapatnya dengan mengulang kalimat yang sedikit berbeda namun pengertiannya yang sama dengan kalimat diatas, akan tetapi perbedaannya, adalah gagasannya ia diakhiri dengan "*ila al-imān*", yang berbunyi dengan demikian,

فمن قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان⁵⁸

Maka barang siapa yang menyatakan bahwa hakikat itu menyelisihi syari'at atau batin itu berlawanan dengan zahir maka ia lebih dengan kepada kekufuran dari pada keimanan.

Dengan kutipan itu, menunjukkan bahwasanya hubungan syari'at dan hakikat sangat erat sekali hubungannya, bahkan tidak bisa dipisahkan antara keduanya, karena jika dipisahkan baik itu salah satunya maka menimbulkan pembatalan, artinya tidak diterima oleh sang pemilik lahir dan batin. Dan jika orang sudah pada kekufuran maka ia sudah tidak mempercayai terhadap Allah dan rasulnya.

b. Penerapan Tasawuf dalam *Thahārah*

Bersuci merupakan amaliah (pekerjaan) sebelum melaksanakan kewajiban amaliah yang diwajibkan oleh Allah pada setiap manusia, misalnya bersuci ketika melaksanakan shalat, membersihkan diri ketika melaksanakan umrah dan lain sebagainya. Namun pada hakikatnya bersuci bukan hanya bersuci secara lahiriah saja, melainkan bersuci secara batin, misalnya seperti bersuci dari riya' sombong dan dari kemaksiatan.

Namun sebelumnya kembali pada definisi *thahārah*. *Thahārah* adalah berarti bersih (*nadlafah*), suci (*azahah*) terbebas (*khulus*) dari kotoran (*danas*), mengangkat

⁵⁶Musthafa Muḥammad Sya'ah, *Islam Tanpa Mazhab*, 659.

⁵⁷Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), Jld 1, 100.

⁵⁸Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), Jld 1, 100.

(menghilangkan) penghalang yang timbul dari hadaz dan najis, seperti tersebut dalam al-Qur'an.⁵⁹

Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan orang-orang yang mensucikan diri. (al-Baqarah 2:222).

Kemudian jika masuk pada ranah hakikat atau tasawuf, maka penghapusan dan penyucian tersebut bukan hanya secara zahir saja, melainkan mempunyai nilai-nilai batin, mensucikan hal yang batin yang menimbulkan riya' dan sombong dan lain sebagainya. Dengan demikian bahwa al-Ghazālī sangat peduli terhadap masalah pembersihan. Ini dibuktikan dengan diwajibkannya membersihkan diri secara lahir dan batin sebelum melaksanakan ibadah apapun termasuk ibadah shalat.

Sebagai bukti bahwa al-Ghazālī mengharuskan bersuci disetiap ibadah, ia memulai dalam bab "*Kitab asrāri al-Thahārah*" (kitab rahasia bersuci) dari tulisan monumentalnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* sebagai berikut,

الحمد لله الذي تلطف بعباده فتعبدتهم بالنظافة.⁶⁰

Segala puji bagi Allah, Dia adalah Dzat yang Maha lembut kepada hamba-hambanya yang beribadah, maka jika demikian apa bila melakukan ibadah kepada Allah didahului dengan bersuci sebelum melaksanakannya.

Dalam hal ini, penerapan thahārah(bersuci) dalam tasawuf, sebagaimana Nabi Muḥammad telah sungguh bersabda yang diriwayatkan oleh Ibn Ḥibbān dari Ḥadīts 'Aisyah yang berbunyi, (بني الدين على النظافة) "Agama Islam dibina atas kebersihan", kemudian, al-Ghazālī menyebutkan dalam tulisan yang berjudul *Mizān al-'Amāl* makna kesucian di sini mencakup kesucian lahir dan kesucian batin.⁶¹

Kemudian al-Ghazālī melanjutkan Ḥadīts Nabi yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd at-Tirmidzī dan Ibn Mājah dari Ḥadīts Ali sebagai berikut; (مفتاح الصلاة الطهور) "Kunci sahnya shalat adalah dengan bersuci" kemudian diperkuat dengan Ḥadīts Nabi selanjutnya, yaitu (الطهور نصف الإيمان) "Bersuci sebagian dari iman. Ḥadīts ini diriwayatkan oleh al-Tirmidzi dan Muslim. Kemudian diperkuat dengan firman Allah dalam surah al-Taubah ayat 108, yang artinya:

*Di dalamnya terdapat orang-orang yang membersihkan diri. Dan Allah menyukai orang-orang yang bersih.*⁶²

Artinya dengan apa yang dipaparkan diatas menunjukan bahwa baik Ḥadīts maupun firman Allah, merupakan pentingnya melakukan pemberihan secara materi dan pembersihan rahasia-rahasia yang berada didalam hati, pembersihan sebelum ibadah merupakan kewajiban bagi setiap muslim sejati, sedangkan pembersihan secara batin, baik itu dari kemaksiatan, riya', sombong dan lain sebagainya maka ia sudah memenuhi bersuci secara hakiki.

Oleh karena itu, bersuci itu ada empat tingkatan; pertama, mensucikan badan dari hadas, kotoran dan lain sebagainya. Kedua, mensucikan anggota badan dari tindak pidana dan dosa. Ketiga, mensucikan hati dari akhlak yang tercela dan kehinaan yang dibenci. Keempat, mensucikan rahasia (*sirr*) dari sesuatu selain Allah, yaitu kesucian para Nabi Muḥammad dan para *shiddiqīn* (orang-orang yang jujur).⁶³

Dengan apa yang telah dipaparkan dalam penerapan tasawuf dalam thahārah (bersuci) dalam membersihkan dan menyucikan sebelum beribadah kepada Allah

⁵⁹ Lahmuddin Nasion, *Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1995), 9.

⁶⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt), Vol. 1, 125.

⁶¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mizān al-'Amāl*, (Bāirūt: Dār al-Kutub al-'Alīyah tt), 130.

⁶² Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt), Vol. 1, 125.

⁶³ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 126.

merupakan pembersihan aspek zahir dan aspek batin, oleh karena itu sangat penting dan merupakan kewajiban bagi hamba Allah apa bila ingin bersama Allah dalam ibadah dengan khusuk dan diterima oleh Allah sebagai tamu Allah. Dan ini menunjukkan bahwasanya upaya al-Ghazālī dalam menghubungkan amaliah zahir dan batin, antara syari'at dan hakikat.

c. Penerapan Tasawuf dalam Salat

Salat adalah seperangkat dan perbuatan yang dilakukan dengan beberapa syarat tertentu dimulai dengan *takbir* dan diakhiri dengan *sālam*. Kewajiban salat adalah termasuk rukun Islam yang kedua, salat diwajibkan setelah Nabi Muhammad *isra' mi'rāj*, Hadits ini diceritakan Bukhārī dan Muslim, sabda Nabi yang berbunyi,

بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان

Islam ditegakkan diatas lima (dasar, rukun): syahādad bahwa tiada Allah selain Allah dan bahwasanya Nabi Muḥammad adalah utusan Allah, menegakkan salat membayar zakat, hajji ke baitul Allah dan puasa ramadan. (Hr. Bukhārī dan Muslim).⁶⁴

Namun penerapan tasawuf dalam salat yang digagas oleh al-Ghazālī, dapat dilihat ketika ia menjelaskan tentang rukun Islam yang kedua ini, yaitu tentang melaksanakan salat. Al-Ghazālī mengatakan dalam tulisan monumentalnya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (menghidupkan kembali ilmu agama), sebagai berikut:

فإن الصلاة عماد الدين وعصام اليقين ورأس القرايات وغرة الطاعات.⁶⁵
Salat adalah tiang agama, menjaga keyakinan, permulaan pendekatan kepada Allah dan menuju pada ketaatan.

Di samping itu, al-Ghazālī menyebutkan Hadits yang diceritakan oleh al-Ṭabarānī, وقال ﷺ من لقي الله وهو مضيق للصلاة لم يعبأ الله بشئ من حسناته

Rasulallah bersabda, barang siapa yang menghadap Allah, sedangkan ia menyia-nyikan salat, maka Allah tidak akan pernah memperdulikan kebajikan-kebajikannya yang lain.

Hadits ini dialamatkan kepada *bāṭinī* (ahli tasawuf). Hadits di atas menunjukkan bahwa seorang yang menghadap Allah dengan mengabaikan syari'at itu tidak berarti sama sekali, diperkuat dengan Hadits lain yang berbunyi:

وقال ﷺ الصلاة عماد الدين فمن تركها فقد هدم الدين
Salat adalah tiang agama. Maka barang siapa yang mengabaikannya berarti telah merobohkan agama.⁶⁶

Di dalam al-Qur'ān surah Ṭahā ayat 14, dinyatakan: “Dirikanlah salat untuk mengingat-Ku”

Ayat tersebut memerintahkan untuk melaksanakan salat. Karena tujuan salat untuk mengingat Allah dan mematuhi perintah-Nya. Namun pelaksanaan salat tersebut tidak hanya merupakan aspek syari'at semata, melainkan juga terdapat aspek tasawuf seperti *khūsyuk*⁶⁷ dan hadirnya hati dalam melaksanakannya. Hal ini dialamatkan kepada *bāṭinī* (ahli tasawuf) bahwa salat itu tidak ada tujuan tiada lain kecuali mengingat Allah (*dzikrullāh*).⁶⁸

⁶⁴Lahmuddin Nasion, *Fiqh 1*, 55.

⁶⁵Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 209.

⁶⁶Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 211.

⁶⁷*Khushyuk* sebagai bagian dari perbuatan hati seperti rasa takut, sebagian ada yang menjadikan khushyuk bagian dari perbuatan anggota badan seperti tenang, tidak berpaling dan bermain. Al-Ghazālī, *Menyibak Dunia Metafisik*, terj. Ahmad Sunarto (Bandung: Husaini 1996), 74.

⁶⁸Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 228.

Uraian di atas menunjukkan pentingnya syari'at di samping tasawuf, ketika kaum muslimin melaksanakan perintah salat dan untuk memperkuat hal tersebut seorang sufi harus dan wajib mematuhi syari'at berusaha keras menjalankan sunnah di samping kewajiban, menjahui bid'ah dan dengan tulus mematuhi al-Qur'an dan sunnah yang berkaitan dengan pengaturan kehidupan lahir dan batin.

Setidaknya, ada dua catatan berharga yang tersirat dari pernyataan al-Ghazālī melalui firman Allah dalam surah Tāhā: ayat 14 di atas. *Pertama*, sesungguhnya salat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman (Qs. al-Nisā'[4]: 103), diperkuat dengan Hadīts Nabi, salat lima waktu itu diwajibkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya. Barang siapa yang menunaikan dan tidak menyia-nyiakan serta tidak meremehkannya, maka baginya dijanjikan di sisi Allah untuk dimasukkan ke surga. Sebaliknya, barang siapa yang tidak menunaikannya, maka baginya tidak ada janji untuk masuk surga.⁶⁹ Oleh karena itu harus dan wajib dikerjakan.

Kedua, dzikir adalah berbicara dan bermunajah kepada Allah, karena di dalam salat tiada lain hanya mengingat kepada-Nya dan berserah diri kepada-Nya serta tidak lupa apa yang diucapkannya disertai dengan adanya kesadaran pikiran dan hadirnya hati, karena dzikir dimaksudkan untuk memuji, mengagungkan, memohon, dan merendahkan diri yang semata-mata hanya kepada Allah.⁷⁰

Dengan demikian, al-Ghazālī juga membantah para ulama fiqh yang hanya mensyaratkan pada saat melakukan *takbīrah al-ihrām*, perhatian mereka hanyalah tertumpu pada aspek-aspek lahir hukum agama, yaitu tentang pengaturan perbuatan anggota badan saja, seperti bacaan, rukuk, sujud berdiri dan duduk. Dengan kata lain, syari'at sesungguhnya merupakan kode hukum yang mengatur kehidupan zahiri saja, tetapi tidak berkaitan dengan kenyataan batiniah.⁷¹

Jadi dengan demikian bahwa aspek zahir merupakan amalan yang telah diwajibkan atau yang telah ditetapkan oleh Allah melalui Nabi Muḥammad, sehingga para ulama fiqh hanya memperhatikan kewajiban yang sudah berlaku tidak memperhatikan aspek dalam lingkungan kalbu (amalan hati).

Adapun tentang kemanfaatan *ukhrawī* (bagi kehidupan kelak) dari masing-masing perbuatan tersebut jelas ada di luar jangkauan dan pembahasan ilmu fiqh. Ia mengatakan perlunya kesadaran penuh dan kekhusyukan sebagai syarat sah salat. Ia juga mengatakan bahwa para ulama fiqh tersebut tidak berurusan dengan masalah batin dan tidak pula dengan jalan akhirat.⁷²

Karena salat adalah merupakan ibadah yang paling utama, oleh karena itu alangkah ruginya bila ibadah yang paling utama ini dilakukan hanya sekedar rutinitas belaka tanpa memahami atau memperhatikan aspek batin atau hati atau makna dari salat itu sendiri, dan hakikat salat itu tidak diperhaikan sama sekali.

Al-Ghazālī mengutip pendapat Şufān al-Tsawri dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*

من لم يخشع فسدت صلاته، وروي عن الحسن أنه قال كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع.⁷³

⁶⁹Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Duka Hati Duka Ilahi, Persiapan Menjeput Kematian*, terj. Anis Masykur dkk. (Jakarta: Hikmah 2004), 25.

⁷⁰Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 229.

⁷¹Muḥammad Abdul Haq, *Antara Sufisme dan Syariah*, terj. Ahmad Nashir Budiman (ed.), (Jakarta: RajaGrafinda Persada 1993), 110.

⁷²Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 230.

⁷³Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 230.

Barangsiapa yang tidak khusyuk maka shalatnya batal. Diceritakan dari al-Hasan, ia berkata: 'Setiap shalat yang tidak menghadirkan hati, maka ia akan lebih cepat disiksa'.

Apa yang dikemukakan oleh al-Ghazālī di atas menunjukkan bahwa dua dimensi yakni tasawuf dan syari'at (ahli fiqh) sama-sama bersumber kepada al-Qur'ān dan Ḥadīts atau bersumber kepada wahyu dan sunnah. Maka dalam shalat, misalnya ia mengerjakan shalat sebagai kewajiban agama tetapi dia juga memahami di balik shalat itu sendiri terkandung nilai-nilai tasawuf (hakikat).

d. Hakikat Inti Ajaran Syari'at

Dalam dunia sufi dikatakan bahwa hakikat adalah diartikan sebagai aspek batin dari syari'at, sehingga bisa dikatakan bahwasanya hakikat adalah aspek atau inti yang terdalem dari amalan syari'at yang telah diwajibkan Tuhan. Ini menunjukkan atau mempertegas tentang adanya ikatan yang tidak bisa dipisahkan antara syari'at dan hakikat⁷⁴ yang diikat dengan ketat sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah.

Oleh karena itu, penjelasan yang berhubungan dengan *maqam* (tasawuf ekstrim) dihindari, karena memungkinkan munculnya golongan yang mengaku telah menyatu dengan Allah, dikarenakan kedekatannya dengan-Nya. Akibatnya sebagian mereka tidak sadarkan diri dengan ungkapan yang tidak layak di mata umum. Seperti apa yang dipraktekkan oleh Abū Yazīd al-Bustami dengan ungkapan-ungkapan *syāthāhat* (tunggalnya; syatah). Kemudian yang lain menyatakan dengan istilah *ḥulūl* yang telah dipraktekkan oleh al-Ḥallāj. Kesemuanya sudah dibahas pada bab ketiga. Jadi kesimpulannya tingkatan orang-orang yang mendekatkan diri kepada Allah tidak terbatas jumlahnya dan hanya *Salik* yang sedang menuju ke hadirat-Nyalah yang mengetahui tingkatan tersebut.⁷⁵

Kemudian al-Ghazālī mengatakan dalam tulisannya *Mizan al-Amal* tingkatan ilmu itu tidak terbatas, tetapi tingkatan ilmu yang tertinggi adalah ilmu yang dimiliki oleh seorang Nabi yang mampu menyekap hakikat segala sesuatu tanpa melalui proses belajar, tetapi melalui penyingkapan Ilahi (*kasyfu*) yang berlangsung dalam waktu yang sangat singkat. Begitulah kelebihan yang diberikan Allah kepada manusia agar mereka dapat mendekatkan diri kepada-Nya, dekat dalam arti sebenarnya tidak dalam konteks tempat maupun jarak.⁷⁶ Dengan demikian maka ada beberapa teori al-Ghazali dalam mendekatkan diri kepada Allah tanpa melanggar aturan syariat dan mempunyai nilai-nilai tasawuf (hakikat). Antara lain:

1). *Murāqabah* (waspada atau merasa diawasi oleh Allah)

Murāqabah berarti kewaspadaan kontemplasi dan perenungan kontemplatif, artinya adalah mengenai kepada konsentrasi penuh waspada, dengan kekuasaan jiwa, pikiran dan imajinasi serta pemeriksaan yang dengannya sang hamba mengawasi dirinya sendiri dengan cermat. Selama *Murāqabah*-nya berlangsung sang hamba mengamati dengan jelas dalam kosmos dalam dirinya sendiri.⁷⁷ Bila cinta kepad Allah sudah bersemi didalam hati, niscaya akan hati-hatilah diri terhadap kesalahan-kesalahan yang dilarang oleh Allah yang Maha Kuasa dan merasa selalu diawasi oleh-Nya yang telah diperbuatnya.⁷⁸

⁷⁴H. A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2002), 112.

⁷⁵Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mizān al-'Amāl*, 29.

⁷⁶Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mizān al-'Amāl*, 28

⁷⁷Sudirman Tebba, *Meditasi Sufistik*, (Bandung: Pustaka Hidayah 2004), 19

⁷⁸Yunasril Ali, *Pilar-pilar Tasawuf* (Jakarta: Kalam Mulya 2005), 287.

Jadi dengan demikian *murāqabah* adalah jika seseorang sadar bahwa Allah selalu mengawasi lahir dan batinnya disetiap waktu. Oleh karena itu barang siapa bisa bermurāqabah kepada Allah, maka ia akan ikhlas kepada-Nya, baik secara lahir dan batin disetiap waktu dalam kehidupannya, Allah berfirman dalam surah al-Baqarah ayat 235, yang artinya:⁷⁹

Dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepadaNya.

Kemudian al-Ghāzalī mengaitkan *Murāqabah* dengan rasa malu, keduanya merupakan puncak *ihsan*. Rasa malu adalah *maqam* (tingkatan) atau jenjang spiritual pertama dari jenjang seseorang orang yang mendekatkan diri kepada Allah, sebagaimana tobat merupakan jenjang pertama orang yang bertakwa. Seseorang akan merasa malu bila mengetahui bahwa semua perilakunya selalu diawasi oleh Allah. Rasa malu wajib dimiliki oleh seseorang yang beriman. Begitu juga wajib mengakui kesalahan dan kekurangan dihadapan Allah.⁸⁰

Ghāzalī memaparkan bahwa ketahuilah bahwa hakikat *murāqabah* adalah memperhatikan Tuhan yang Mahan mengintai “artinya, bahwa Tuhan bisa melihat siapa saja dan dimana saja, dan mengetahui gerak-gerik Manusia. Karena Tuhan Maha mengetahui dari segala sesuatu” dan beralihnya cita-cita kepada-Nya. Yakni, *muraqābah* adalah suatu keadaan bagi kalbu yang mempunyai buah semacam ma’rifah, dan keadaan itu membuahkan amal perbuatan pada anggota badan dan dalam hati. Adapun keadaan itu adalah menjaga kalbu bagi Tuhan yang mengintai, menyebukkan diri kepadaNya, menuleh kepadaNya, memperhatikan kepadaNya, dan berpaling kepadaNya.⁸¹ Artinya keseluruhan hanya berpaling dan fokus kepada Allah smata.

Kemudian al-Ghāzalī membagi *Murāqabah* menjadi dua macam:

Pertama, *Murāqabah ash-Shiddiqīn*, ialah seseorang yang dekat dengan Allah dan juga orang yang benar imannya, karena hati mereka telah tergelam dalam keagungan-Nya, lalu atas kebesaran-Nya dan tidak mungkin berpaling kepada selain-Nya. Anggota badan tidak bergerak kecuali hanya untuk taat kepada Allah. Badannya tidak dipaksa untuk beribadah, karena sudah bergerak sendiri dan sudah terbiasa. Kedua, *Murāqabah Ashhāb alyamīn*, adalah seseorang yang *wara’*. Hati dan badan mereka telah mendapatkan perhatian dari Allah. Mereka bisa melihat Allah di dunia dengan mata hati.⁸²

2). *Musyāhadah* (menyaksikan Asma, Sifat, dan ‘Af’al Allah)

Musyāhadah adalah menyaksikan dengan mata kepala, tetapi dalam terminologi tasawuf diartikan menyaksikan secara jelas dan sadar apa yang dicarinya. Dalam hal ini apa yang dicari seorang sufi (hakikat) adalah Allah. Jadi ia telah merasa berjumpa dengan Allah dengan ber-*musyāhadah*.⁸³

Kemudian mengenai *musyāhadah* al-Ghazālī mengatakan sebagai berikut, Penyaksian ke-Tuhanan dan mereka (kaum) mengucapkan dan diucapkan kepada kami seperti itu, dan kami katakan bahwa mereka dalam ucapan mereka menyerupai al-Ḥusayn bin Manṣūr al-Ḥallāj yang disalib karena mengucapkan kalimat yang sama dengan mengatakan saya adalah sumber kebenaran (*ana al-ḥaqq*) dan seperti

⁷⁹Syaikh Khalid Sayyid Rushan, *Nikmatnya Beribadah*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004), 559.

⁸⁰Sudirman Tebba, *Meditasi Sufistik*, 31-32.

⁸¹Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th), Vol. 4, 398.

⁸²Sudirman Tebba, *Meditasi Sufistik*, 33-34.

⁸³H. A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2002), 136.

diceritakan dari Abū Yazīd al-Buṣṭāmī yang mengatakan maha suci aku, maha suci aku. Ucapan ini merupakan ucapan yang besar pengaruhnya yang dapat membahayakan bagi orang awam.⁸⁴

Jadi dengan kutipan diatas menunjukan bahwa perkataan atau apa yang telah dipraktekkan (berkeinginan ber-*musyāhadah* langsung dengan Allah) oleh al-Hallaj dan al-Bustami itu besar pengaruhnya terutama kepada orang-orang awam, sebab perkataan itu merupakan perkataan atau ungkapan yang meyekutukan Allah dan menghilangkan kebertunggalan-Nya. Bahwa Allah adalah satu, tidak ada yang menyerupai-Nya, dan kesemuanya apa yang dilakukan atau dipraktekkan oleh seorang sufi itu, yang tujuannya merupakan untuk menyaksikan Allah sdekot mungkin, sehingga bisa bersatu dengan-Nya.

Kemudian al-Ghazālī melanjutkan argumentasinya sebagai berikut: Ketahuilah sesungguhnya Allah mengetahui akan keberadaanmu, eksistensimu, berkunjungmu, bahwa Allah telah menerima (ucapan) salammu, solawatmu. Perumpamaan gambaran-Nya yang mulia dalam *khayalanmu* adalah tempat di liang lahad. Telah diriwayatkan dari Nabi Saw “bahwa sesungguhnya Allah dan setiap kuburan terdapat malaikat yang menyampaikan salam kepada orang menyampaikan salam kepada Nabi Saw dan umatnya”.⁸⁵

Hadīts di atas diriwayatkan oleh al-Nasā’ī, Ibn Ḥibbān, dan al-Ḥākim dari Ibn Mas’ūd dengan kalimat “Sesungguhnya Allah dan para malaikat berkeliling di bumi dan menyampaikan kepadaku (Nabi Saw.) dengan suatu persaksian yang dapat menyaksikan Zat yang Mulia, tetkala sudah usai persaksian tersebut maka (lenyap) kemuliaan tersebut”. Nabi bersabda, “siapa yang bersolawat kepadaku sekali maka Allah akan bersolawat kepadanya sepuluh kali”. Hadīts ini diriwayatkan oleh Muslim dari Hadīts Abū Hurayrah dan Abdullah bin ‘Umar. Ini merupakan balasan salawat kepada Nabi dengan nabi. Lantas bagaimana dengan kehadiran untuk berkunjung kepadanya dengan badannya sendiri kemudian mendatangi mimbar Nabi Saw dan *menyaksikan* naiknya nabi ke mimbar. Hal ini seperti di dalam hatimu keluar *bahiyah* seperti itu di atas mimbar.⁸⁶

3). *Mukāsyāfah* (mengenal Allah)

Mukāsyāfah merupakan sasaran akhir dari pencarian kebenaran. Dan sasaran yang berkeinginan untuk meletakkan kebenaran diatas kepastian. Dengan demikian mukāsyāfah mengandung arti kebenaran pribadi dan pengetahuan tentang kebenaran. Sedangkan mua’alah menunjukan dua hal, pertama disiplin dari hal-hal yang ditentukan mukāsyāfah. Apa bila seseorang yang telah berhasil mencapai kasyf, berarti ia telah memasuki kawasan hakikat realitas, yakni menyatu dengan kemurnian kebertunggalan (tauhid) Allah, sehingga dirinya terasa tiada dan kemanusiaannya terasa telah padam dan sirna samasekali.

Dan dikemudian hari al-Ghazālī menyebutkan sebagai *fana fi at-Tauhīd* dengan demikian fana dalam pengertiannya adalah kefanaan *qalbu* (hati) yaitu hilangnya kesadaran *qalbu* tentang dirinya karena tersingkapnya hakikat realitas, sehingga yang tinggal dalam kesadaran hanya yang Maha Esa. Dengan kata lain ia tidak merasakan dan tidak melihat serta tidak mengetahui kecuali Allah semata.⁸⁷

Kemudian al-Ghazālī mengungkapkan bahwa ilmu jalan akhirat itu terbagi menjadi dua bagian, ilmu *mukāsyāfah* dan ilmu *muāmalah*. Bagian pertama, ilmu

⁸⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th), Vol. 1, 36.

⁸⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 271.

⁸⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 271.

⁸⁷ H. A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2002), 87.

mukāsyāfah adalah ilmu batin (hakikat) dan ia adalah puncak dari segala ilmu, dengan ungkapan sebagai berikut,

Sesungguhnya sebagian arifin (orang-orang yang ma'rifat kepada Allah) berkata: barang siapa yang tidak memiliki bagian dari ilmu ini, maka kami khawatirkan bahwa ia akan "*su'ul al-khatimah*" (buruk di akhir) serendah-rendah bagian dari padanya adalah membenarkannya (*tasdiq*) dan pasrah pada ahlinya. Orang lain mengatakan barang siapa mempunyai dua pekerti, yaitu bi'ah dan sombong maka ia tidak dibukakan sedikitpun dari ilmu ini. Dan ia adalah ilmu *siddiqin* (orang-orang yang sangat membenarkan) dan *muqarabin* (orang-orang yang didekatkan kepada Allah) kami maksudkan itu ilmu *mukāsyāfah* adalah ungkapan mengenai cahaya yang tampak didalam hati ketika hati itu dibersihkan dan disucikan dari sifat-sifat yang tercela.⁸⁸

Pembagian yang *kedua* adalah ilmu mu'amalah, adalah ilmu perihal keadaan perbuatan hati. Adapun dari padanya adalah seperti sabar, syukur, takut, berharap, *rhida*, zuhud, *tawakkal*, *qānaah* (puas dengan yang ada), dermawan, mengenal anugrah Allah dalam segala hal keadaan, perbuatan kebajikan, jujur dan ikhlas.⁸⁹

Simpulan

Dari uraian di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan, di antaranya adalah:

1. Syari'at dan hakikat merupakan aspek zahir dan aspek batin, keduanya adalah jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah (*taqarub ila allah*) dan di antara keduanya tidak bisa dipisahkan dan harus berdampingan, dan harus saling mengisi, yakni, antara keduanya harus saling berhubungan. al-Ghazālī mengatakan bahwa barang siapa yang menyatakan bahwa hakikat itu menyelisih syari'at maka ia dianggap kafir, karena sesungguhnya syari'at merupakan aspek zahir dan hakikat merupakan aspek batin.
2. Kemudian permasalahan zahir dan batin atau syari'at dan hakikat, adalah memperjelas bagi kita bahwasanya bagaimana perbedaan yang zahir dan batin. Seseungguhnya batin jika berlawanan dengan zahir maka itu membatalkan *syara'* (hukum). Oleh karena itu, jika batin itu tidak berlawanan dan tidak berselisih maka hilanglah pembagian itu karenanya. Dan *syara'* itu tidak mempunyai rahasia yang tidak disiarkan, namun yang tersembunyi dan yang jelas itu adalah satu. Dengan demikian bahwa syari'at dan tasawuf atau hakikat tidak dapat dipisahkan satu sama lain dan harus berjalan berdampingan, artinya keduanya (syari'at dan hakikat) harus saling mengisi satu sama lain. Para sufi harus mengikuti dan wajib patuh kepada undang-undang yang ada menurut ketentuan syari'at (hukum fiqh). Dan seorang ahli syari'at pula harus memperhatikan batinnya agar supaya bisa melaksanakan perintah syari'at dan dapat tercapai kepada hakikatnya. Karena aspek zahir dan aspek batin itu syarat bagi pelaksana untuk mendekatkan diri pada Allah.
3. Ikhtiar al-Ghazālī dalam memadukan antara tasawuf dan fiqh atau antara hakikat dan syari'at dalam istilah sufi antara yang zahir dan yang batin mendapat respon serius dari masyarakat pada saat itu dan sesudahnya. Misalnya yang termaktup di dalam karyanya *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, yaitu tentang pelaksanaan salat, dan ibadah yang lainnya. Bagi al-Ghazālī, salat merupakan perintah Allah yang tertuang atau sudah ditetapkan melalui hukum syari'at. Namun hal yang tak kalah pentingnya adalah

⁸⁸ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 19.

⁸⁹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1, 20.

memperhatikan aspek hakikatnya dalam melaksanakan semua ibadah tersebut, baik itu ibadah salat dan lainnya.

Daftar Pustaka

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo: Dār al-Ḥadīts 1997.
- _____, *Adabu Fiddīn*, terj. A.M. Basalamah, Jakarta: Gema Insani Pres, 1992.
- _____, *Adap dalam Agama*, terj. A. M.. Basalamah. Jakarta: Gema Insani Press 1992.
- _____, *Ajāib al-Qalb Kimya' al-Sā'adah*, terj. KH. A Mustofa Bisri dan Achmad Frwnk, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- _____, *Al-Iqtisād Fī al-I'tiqād*, Beirut: Kotaibah, 2003.
- _____, *al-Munqīzh min al-Dlālāl*, Beiriut: Dār al-Andalus, 2003.
- _____, *Duka Hati Duka Ilahi, Persiapan Menjeput Kematian*, terj. Anis Masykur dkk. Jakkarta: Hikmah 2004.
- _____, *fāisal al-Tafriāh Bāina Wa al-Zindīqah*, terj. Masyhur Abadi dan Ahmad Frenk, Surabaya: Pustaka Progresif, 2003.
- _____, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), Jld. I dan 4.
- _____, *Ilmu dalam Perspektif Tasawuf Al-Ghazālī*, terj: Muhammad Albaqir. Bandung: Karisma 1996.
- _____, *Khūluk al-Muṣlīm*, Kairu: Nhahdhat Misr, 2005.
- _____, *Menangkap Kedalam Kerohanian Peribadatan Islam*, terj. Ahmad Nasir Budiman. Jakarta: RajaGrafindo Persada 1995.
- _____, *Menyibak Dunia Metafisik*, terj. Ahmad Sunarto Bandung: Husaini 1996.
- _____, *Merentis Jalan Kebenaran*, terj. Masyhur Abadi dan Ahmad Frank. Surabaya: Pustaka Progressif 2003.
- _____, *Mihrah Kaum 'Arifin*, terj. Hasan Abrani. Surabaya: Pustaka Progressif 1999.
- _____, *Minhajul Abidin*, terj. Abul Hiyadh. Surabaya: Mutiara Ilmu 1995.
- _____, *Mizān al-'Amāl*, Bāirūt: Dār al-Kutub al-'Alīah tt.
- _____, *Raudh Taman Jiwa Kaum Sufi*, terj. Muhammad Luqman Hakiem. Surabaya: Risalah Gusti 1995.
- _____, *Rindu dan Cinta Kepada Allah*, terj. Abu Asma Anshari. Jakarta: Pustaka Panjimas 1995.
- _____, *Ringkasan Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, terj. Fudhailurrahman dan Aida Humaira, Bekasi: Sahara Intisains, 2013.
- _____, *Setitik Cahaya Dalam Kegelapan*, terj. Masyur Abadi. Surabaya: Progresif 2001.
- _____, *Tahāfūd al-Falāsifah*, terj. Ahmad Maimun. Bandung: Marja 2012.
- Ali, Yunasril, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987.
- Al-Iskan, Ibn 'Aṭā'illāh, *Al-Hikam*, terj. Lisma Dyawati Fuaida Jakarta: Anggota IKAPI, 2007.
- Al-Qhardāwī, Yusuf, *Pro-Kontrak Pemikiran al-Ghazālī*, terj. Achmad Satori Ismail. Sura-baya: Risalah Gusti, 1997.

- Al-Qusyayrī, Abū al-Qāsīm, *Al-Risālah al-Qusayriyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971.
- Al-Suhrāwardī, Abū al-Najīb, *Menjadi Sufi*, terj. Yuliani Liputo, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), 11.
- Al-Taftazani, Abū al-Wafa al-Ghanimi, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, ter. Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Pustaka, 1997.
- Al-Taftazanī, Abū al-Wāfa' al-Ghānimī, *Sufi dari Zaman Kezaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1997)
- An-Najjar, Amir, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, terj. Hasan Abroni. Jakarta: Pustaka Azzam 2004.
- Ansari, Muḥammad Abdul Haq, *Antara Sufisme dan Syariah*, terj. Ahmad Nashir Budiman. Jakarta: RajaGrafinda Persada 1993.
- Anwar, Rosihon, dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- As, Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* Jakarta: LSIK 1994.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning*, Bandung: Mizan, 1995.
- Ghazali, Abd Muqsid, *Corak Tasawuf al-Ghazālī dan Relevansinya Dalam Konteks Sekarang*, Al-Tahrir, Vol. 13, No. 1 Mei 2013: 61-85.
- Ghazali, M. Bahri, *Konsep Ilmu menurut Al-Ghazali*; Suatu Tjawan Psikologis-Pskologis, jakarta: Pedomam Ilmu Jaya, 2001.
- Halim, Muhammad Al-Abduh dan Thariq Abul, *Koreksi Bagi Kaum Sufi*. Jakarta: Kalam Mulya, 1998.
- Jumantoro, Totok, dan Samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Wonosobo: Amzah, 2012.
- Kabbānī, Syeh Muḥammad Hisyam, *Tasawuf dan Ihsan*, terj. Zaimul Am, Jakarta: Serambi Ilmu Semista, 2007.
- Kamran, Gilani, *Ana al-Haqq* (akulah kebenaran), menangkap teosofi al-Ḥallāj dalam kitab *Thawasim*, terj. Wahyudi. Surabaya: Risalah Gusti 2001.
- Kartanegara, Mulyadhi *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Massignon, Louis, *Al-Ḥallāj Sang Sufi*, terj. Dewi Candraningrum, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Muhaya, Abd, *Bersufi melau Musik*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Mujieb, M. Abdul. Dkk, *Ensiklopedia Tasawuf al-Ghazālī*, Jakarta: Hikmah, 2009.
- Nastion, Lahmuddin, *Fiqh 1*, Jakarta: Logos, 1995.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2010.
- _____, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- _____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Jilid II, Jakarta: Universitas Indo-nisia, 2012.
- Noer, Kausar Azhari, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi Ilmu Semista, 2003.
- Peyusun, Dewan redaksi *Ensiklopedia Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001.
- Praja, Jahaya S, *Model Tasawuf Menurut Syari'ah*, Suryalaya: Latifah Press, 1995.
- Rauf, Abdul, *Dimensi Tasawuf Hamka*, Selangor: Darul Ehsan, 2013), 187-188.
- Rizal, Syamsul, *Bersama Al-Ghazālī Memahami Filosof Alam: Upaya meneguhkan Keimanan*, Jogjakarta, Arruz Book Galley, 2003.
- Rushan, Syaikh Khalid Sayyid, *Nikmatnya Beribadah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004
- Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman; Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, Yogyakarta, Islamika, 2004.

- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Siradj, Said Aqil, *Ma'rifatullah*, Jakarta: ElSAS, 2003.
- Siraj, Fuad Mahbub, *al-Ghazālī membela Sejati Kemurnian Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2012.
- Siregar, H. A. Rivay, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Jakarta: PT RajaGrafindo, 2002.
- Smith, Margareth, *Pemikiran dan Doktrin Mistik al-Ghazālī*. Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Tebba, Sudirman, *MeditasiSufistik*, Bandung: Pustaka Hidayah 2004.
- Yusufian, Hasan, dan Ahmad Husain Sharifi, *Akal dan Wahyu*, terj. Ahmad Fauzi Heryadi (Jakarta: Sadra Press, 2011).
- Z, Zurinal, dan Aminuddin, *Fiqh Ibadah*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Zainuddin dkk, *Seluk Beluk Pendidikan dari al-Ghazālī*. Jakarta: Bumi Aksara 1991.
- Zhahiri, Abdurrahman dan Ihsan Ilahi, *Pemikiran Sufi di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana*. Jakarta: Amzah, 2000.