

## TASAWUF SEBAGAI PILIHAN MENUJU KEBENARAN: Kajian Pemikiran al-Ghazâli

Oleh: Baedhowi\*

### *Abstract*

*This article tries to trace al-Ghazâli's thought on Sufism. According to the writer, for al-Ghazâli, Sufism is a final choice and the last way in his life. Before studying Sufism, al-Ghazâli has studied many kinds of Islamic knowledge such as kalam, fiqh, batiniyah etc. But all of them could not satisfy his intellectual needs. Finally, he studies the Sufism seriously, that he claimed as the most ultimate truth. Awakening of al-Ghazâli's Sufism is because of by some historical backgrounds (historical settings). In his life, Syi'ah and Sunni want to dominate each other in ideology and Islamic discourses. The position of al-Ghazâli's thought is in Ahl Sunnah and to defend their teachings. For this reason, to study and to explore al-Ghazâli's Sufism, we must conduct historical deconstructions. To actualize al-Ghazâli's thought on Sufism, we can study multidisciplinary approach, a new methodology and epistemology that relating to modernity.*

### خلاصة

تناول الباحث فكرة الصوفية عند الغزالي واستهل بحثه بحياته العلمية وانشغاله للعلوم الإسلامية كعلم الفقه والكلام ثم التحا إلى علم الصوف واتقنه واعتقد بأن هذا الأخير وسيلة فعالة لكشف الحقائق. ومذهبه الكلامية له دور هام في تكوين خلفيات تاريخية لهذا الاختيار. ولهذا طرح الكاتب ضرورة تحديد الزمن لدراسة نظرية الصوفية عند الغزالي خاصة وعند الصوفيين عامة. فبهذا التحديد الزمني كما يراها الكاتب فإن الدراسة تنتج فلسفة معرفية الملازمة لفكرة الغزالي.

**Kata Kunci:** *Tasawuf, Kebenaran, Praksis*

\* Staf Pengajar di STAINU, Temanggung Jawa Tengah.

### A. Pendahuluan

**K**ajian mengenai pemikiran Abû Hamîd al-Ghazâli tampaknya tidak pernah surut. Hal ini dikarenakan selain buku-bukunya laris di pasaran juga karena kepopuleran nama al-Ghazâli sebagai *hujjatul Islâm* sudah amat dikenal di seluruh dunia Muslim. Pemikirannya juga sering menjadi polarisasi pendapat, hal ini karena rasa keingintahuan intelektual dan semangat dalam mencari kebenaran al-Ghazâli begitu besar serta ketidakpuasan atas perolehan kebenaran dari ilmu-ilmu yang telah dipelajarinya. Semua pengembaraan intelektual al-Ghazâli dijalani dengan sikap hati-hati, hingga akhirnya mengantarkannya ke pemikiran tawasauf sebagai alternatif yang paling meyakinkan dalam pilihan hidupnya.

Henry Corbin juga bersikap ambivalen untuk memasukkan al-Ghazâli ke dalam deretan tokoh-tokoh sufi seperti, Abû Yazîd al-Bustami, Junaid al-Baghdâdi, Hakim Tirmidzi, atau al-Hallaj, malah Ahmad al-Ghazâli (saudaranya) yang dimasukkan ke dalam tokoh-tokoh sufi. Meskipun begitu, Corbin tetap mengakui bahwa karya al-Ghazâli yang terbesar dan paling berpengaruh adalah *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, sebuah karya yang kaya akan kedalaman spritual.<sup>1</sup>

Ambivalensi dan beda pendapat tentang warna pemikiran pemikiran al-Ghazâli memang wajar. Sebab kalau orang mengkaji pemikiran al-Ghazâli dari pintu gerbang karyanya *Maqâsid al-Falâsifah*, *Tahâfut al-Falâsifah* atau *Mi'yar al-Ulûm*, maka orang akan berkesimpulan bahwa al-Ghazâli adalah seorang filosof tulen. Tetapi kalau orang mengkaji pemikiran al-Ghazâli lewat pintu gerbang *al-Munqid min al-Dhalâl*, *Miskat al-Anwâr*, *al-Risâlah al-Lâdûniyyah*, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* atau lewat *Minhaj al-'Abidîn*, maka orang akan berkesimpulan al-Ghazâli adalah seorang sufi (mistik).<sup>2</sup> Dua karya yang disebut terakhir ini bahkan telah begitu diakrabi dalam pengkajian tasawuf di pesantren-pesantren di Inndonesia.

Sebetulnya kalau mau adil menilai pemikiran al-Ghazâli, kedua pendekatan pemikiran al-Ghazâli di atas harus di padukan. Namun karena dalam tulisan ini kurang mewedahi untuk membahas keduanya, hanya aspek sufismenya yang dibahas dalam tulisan ini. Ketertarikan penulis terhadap pemikiran tasawuf al-Ghazâli karena itu merupakan puncak terakhir dari pilihan hidupnya dalam mencari sebuah kebenaran setelah menjelajahi berbagai macam keilmuan untuk “menyelamatkan keyakinannya” dan untuk memuaskan dahaga intelektualnya.

<sup>1</sup> Lihat bab V “Les Philosophes Hellenisants” dan Bab Vi “Le Soufisme” dalam Henry Corbin, 1964, *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris: Gallimard, hal. 260 dst.

<sup>2</sup> Amin Abdullah, 1996, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 270. Lihat juga Montgomery Watt, 1987, “al-Ghazâli” dalam *Encyclopedia of Islam, Vol. II*, EJ, Leiden: Brill, hal. 1041. Kitab yang terakhir ini telah disarahi (diberi penjabaran) oleh Kyai Ikhsan, M. Dahlan dari Kediri, 1954 menjadi dua juz dengan titel *Siraj al-Thalibîn 'ala Syarhi al-Minhaj al-'Abidîn*, Surabaya: Syirkah Maktabah.

Semua bentuk pemikiran memang tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosio-politik-budaya yang mengitarinya. Hanya saja yang menarik, tasawuf al-Ghazâli merupakan puncak dari tonggak sejarah tasawuf paling monumental dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* berdasarkan kehidupan asketis, sikap hidup yang sederhana dan pembinaan jiwa. Melihat pemikiran al-Ghazâli yang masih sangat diminati, sementara perubahan zaman telah banyak berubah, maka kiranya perlu untuk melihat kembali pemikiran tasawuf al-Ghazâli secara jernih dan mempertimbangkan kembali faktor historisitas kemunculannya. Pertimbangan ini dimaksudkan agar relevansi pemikiran al-Ghazâli bisa diterapkan secara praksis dalam kehidupan kontemporer.

### B. Setting Sosio-Historis Pemikiran al-Ghazâli

Al-Ghazâli lahir pada tahun 450 H (1058 M) di Thus, salah satu kota di Khurasan (Iran) yang diwarnai oleh berbagai macam paham keagamaan serta dihuni oleh golongan Islam Sunni, Syi'ah dan orang-orang Kristen. Nama lengkapnya adalah Abû Hamîd bin Muhamad al-Ghazâli. Nama al-Ghazâli diambil dari tempat kelahirannya, Ghazalah sehingga disebut al-Ghazâli.<sup>3</sup>

Lingkungan pertama yang turut membentuk kesadaran pemikiran al-Ghazâli adalah keluarganya sendiri. Ayahnya tergolong orang yang sangat sederhana dan memiliki semangat keagamaan yang kuat. Sebelum ayahnya meninggal ia menitipkan al-Ghazâli dan saudaranya Ahmad kepada temannya, yaitu seorang sufi yang sangat sederhana, Yusuf Nassaj. Suasana rumah tangga gurunya yang sufi ini merupakan lingkungan kedua yang dijalani al-Ghazâli hingga sampai umur lima belas tahun (465 H).<sup>4</sup> Namun ketika sufi ini merasa tidak mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka, al-Ghazâli sekolah dan belajar fiqh dan ilmu-ilmu dasar dari Farmadhi dan Ahmad ibn Muhammad al-Radzani di Thus dan dari Isma'il di Jurjan, antara tahun 465-470 H.<sup>5</sup>

Tahun 473 H. al-Ghazâli pergi ke Naishabur untuk belajar di Madrasah Nizhâmiyyah, ketika itu al-Juwaini yang juga mempunyai simpati terhadap tasawuf menjadi staf pengajar di sana. Dari Juwaini atau *Imâm al-Haramain* inilah ia memperoleh berbagai ilmu, mulai dari Kalâm, Filsafat, Mantîq, Ilmu Fiqh dan Ushûl Fiqh. Madrasah Nizhamiyah saat itu memang didirikan untuk mengimbangi Madzhab al-Azhar di Mesir yang dibangun untuk membina kader-kader bagi Madzhab Syi'ah.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Ada juga yang mengartikan nama itu berasal dari Ghazzal yang berarti penenun atau penjual kain tenun. Nama terakhir ini dinisbatkan kepada ayahnya yang penjual kain tenun. Orang yang mengikuti pendapat terakhir ini seperti Annemarie Schimmel yang menyebutnya al-Ghazali.

<sup>4</sup> Abdu al-Karim Ustman, tth, *Sirat al-Ghazâli*, Damaskus: Dar al-Fikr, hal. 17.

<sup>5</sup> Sulaiman Dunya, 1391H/1971 M, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazâli*, cet. Ketiga, Mesir: Dar al-Ma'arif, hal. 93.

<sup>6</sup> *Ibid.*, lihat juga Montgomery Watt, 1963, *Muslim Intellectual. Study of al-Ghazali*, Edinburg: University of Edinburg., hal. 21. Lihat Juga Simuh, 1995, "Pokok-pokok Pemikiran al-Ghazali dalam Tasawuf" dalam *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Bentang Budaya, hal. 78.

Pada tahun 478 H. Al-Juwaini meninggal dunia. Selain faktor kedekatan al-Ghazâli dengan Nizhâm al-Mulk, Wazîr Taghril-beg Alp Arselan (1063-2072 M) dan Malik Syah (1072-1092 M) sebagai tokoh Asy'ariyyah terkemuka di Persia, juga berkat intelektualnya yang cemerlang dan didikan sang guru, mengantarkan al-Ghazâli ke pusat pemerintahan dan menjadi rektor Nizhamiyyah yang ke-9 di usia 28 tahun. Perdana Menteri Nizham juga merekrutnya sebagai pemimpin ulama Kalâm dan Hukum yang memberi pengesahan atas keputusan-keputusan pemerintah.<sup>7</sup> Ini berarti al-Ghazâli selain meraih puncak karier di bidang penidikan juga prestasi dalam pemikiran, yakni sebagai pendukung kuat aliran Asy'ariyyah di bidang kalâm dan Madzhab Syafi'i di bidang fiqh.<sup>8</sup>

Dari latar belakang itu, al-Ghazâli setidak-tidaknya telah mempelajari sistem pemikiran yang berbeda secara metodologis. Model fiqh yang formalis, "kalam" (pasca Mu'tazilah) yang rasionalis dan tasawuf yang intuitif, yang dipelajarinya dari Yusuf al-Nasaj. Belum lagi penyelamannya tentang ajaran *Ta'limiyyah-Batiniyyah* dan penguasaannya terhadap pemikiran filsafat.<sup>9</sup>

Pada usia al-Ghazâli yang ke-36, terjadilah perubahan yang sangat menentukan dalam kehidupan dan pemikiran al-Ghazâli. Ia mengalami kesangsian terhadap apa yang telah diperolehnya selama ini. Perubahan semacam krisis pribadi yang sangat berat dalam mencari kepastian intern yang bisa mengantarkan dan memberi garansi terhadap kebenaran. Baru setelah menyelesaikan karya teologi dogmatik (Kalâm Asy'ariyyah), yakni *al-Iqtishâd fil I'tiqâd*,<sup>10</sup> al-Ghazâli kemudian meninggalkan Baghdad, mengembara selama sepuluh tahun menjalani kehidupan sebagai layaknya para sufi. Ia berhaji, menyendiri dan mengembara menuju dunia Islam menuruti kemauan hatinya untuk mencari kepastian ilmu hakiki. Ia berjalan ke Damaskus dan Jerusalem, ke Iskandariah dan Kairo, ke Makkah dan Madinah; Selama tinggal di Syria inilah al-Ghazâli mengajar di salah satu pojok Masjid Umawi, Damaskus dan menulis karyanya yang terbesar, *al-Ihyâ' al-'Ulûm al-Dîn*.

Ia mencurahkan seluruh waktunya untuk bermeditasi dan menjalani praktek-praktek spritual layaknya para sufi. Setelah "krisis kepribadian" ini memuncak dan keraguannya telah sirna ia kembali lagi ke desa kelahirannya, mengajar lagi beberapa tahun di Nisapur dan sempat merampungkan sebuah karya di bidang fiqh, *al-Mustashfa*. Akhirnya ia meninggal dunia di Thus, 19 Desember, 501 H/111 M. Dalam usianya yang ke- 52 menurut perhitungan

<sup>7</sup> Montgomery Watt, *op. cit.*, hal. 79. Juga Corbin, *Histoire*, hal. 252.

<sup>8</sup> Simuh, *op. cit.*, hal. 78.

<sup>9</sup> Sulaiman Dunya, *op. cit.*, hal. 19.

<sup>10</sup> Montgomery Watt, "al-Ghazali", dalam *EI*, hal. 1040; Juga Mourice Bouyges, 1959, *Essai de Chronologie Des Ouvres De al-Ghazali*, ed. & revisi oleh M. Allard, Beirut: Imprimerie Catholique, hal. 34. Kitab *al-Iqtishâd* ini menurut Farid Jabre sebenarnya dipersiapkan untuk suatu konsep al-Ghazali tentang *Ma'îfa*: bagi para sufi dari pada sebagai penjelasan tentang teologi dogmatik.

tahun Masehi atau 55 tahun menurut perhitungan tahun Hijriyah.<sup>11</sup> Karya terakhir al-Ghazâli adalah kitab teologi Islam, yakni *Ijâm al-Awâm 'an 'Ilmi al-Kalâm*.<sup>12</sup> Dalam karyanya terakhir ini meski merupakan karya teologis, namun al-Ghazâli juga menunjukkan bagaimana cara mencapai puncak tertinggi dalam mengetahui dan mendekati Tuhan.<sup>13</sup>

Masa al-Ghazâli penuh dengan pertikaian di antara berbagai aliran, baik Islam maupun non-Islam. Di bidang politik, Daulah Abbasiyah yang sebelumnya dikuasai Bani Buwaihi (Iran), saat itu dikuasai oleh Bani Saljuk (Turki). Bani Buwaihi beraliran Syi'ah dan dekat dengan kaum Mu'tazilah. Oleh karena itu mereka banyak memberi kemudahan dan bantuan kepada kaum Syi'ah dan Mu'tazilah. Sebaliknya, Bani Saljuk menganut aliran Ahl Sunnah wal Jama'ah dan sangat anti dengan kaum Syi'ah dan Mu'tazilah. Karena itu, setelah mereka berkuasa dukungan beralih ke arah kaum Ahl Sunnah. Kaum Mu'tazilah ditekan, bahkan akhirnya tidak muncul lagi di permukaan setelah masa itu.

Meskipun di bidang politik, *ahl al-Sunnah* dikatakan dominan, aliran Syi'ah masih cukup kuat di dalam masyarakat. Mereka tetap menyebarkan pengaruh dan ajarannya di kalangan orang banyak. Di samping itu terdapat pula kaum filosof yang di dalamnya tumbuh berbagai aliran. Selain itu juga terdapat para *mutakallimûn* yang tidak henti-hentinya mengadakan perdebatan dengan orang-orang yang dianggap lawan mereka.<sup>14</sup>

Dalam menangkal berbagai pengaruh keyakinan dari luar Islam, al-Ghazâli juga sangat responsif. Untuk membentengi pengaruh orang-orang Kristen yang mempertuhan Yesus (Isa al-Masih), ia menulis sebuah buku polemik terhadap prinsip ketuhanan yang dideklarasikan kaum Kristiani dan ini merupakan pemahaman al-Ghazâli terhadap Bibel, yakni *Radd al-Jamîl 'ala Sarîh al-Injîl*.<sup>15</sup> Karya al-Ghazâli ini merupakan sanggahannya terhadap bahaya antropomisme (*tasybîh*) dalam soal ketuhanan dan cerminan pemikiran ketuhanan al-Ghazâli dalam rangka menerangkan metode tauhidnya. Karya ini sebagai protes terhadap "penginjilan" dan counter terhadap dogma-dogma Gereja, sekaligus juga cerminan dari petunjuk dan paparan argumentasi ketuhanan al-Ghazâli dalam menafsirkan Bibel secara logis dan sesuai dengan nalar pengetahuan yang berkembang pada masa itu.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Corbin, *op. cit.*, hal. 253. Juga Watt, *op. cit.*, *EI*, hal. 1039.

<sup>12</sup> Bouyges, *op. cit.*, hal. 80-81.

<sup>13</sup> Lihat uraian teologis Benjamin Abrahamov, 1993, "al-Ghazali's Supreme Way to Know God" dalam *Studia Islamica*. Namun hemat penulis pemikiran al-Ghazali dalam *al-Ijâm* tidak semata-mata bersifat teologis tapi juga bersifat sufistik atau teo-sufistik.

<sup>14</sup> Amin Abdullah, *op. cit.*, hal. 269.

<sup>15</sup> Karya ini telah diterjemahkan oleh R. Chidiac, 1939, Paris: Gallimard.

<sup>17</sup> Corbin, *op. cit.*, hal. 256. *Radd al-Jamîl* ini oleh Bouyges diragukan sebagai karya al-Ghazali, namun Louis Massignon mengakui sebagai karya al-Ghazali.

Selain itu, didirikannya banyak madrasah Nidhamiyyah oleh Nidham al-Mulk di berbagai kota, seperti di Bagdad, Basrah, Isfahan, Naishabur, dan Balkh adalah dalam rangka membela madzhab resmi negara, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. al-Ghazâli yang mengajar di salah satu lembaga ini juga bisa dikatakan sebagai memperkuat pendapat-pendapat *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan menunjukkan kelemahan kaum *Batiniyyah* dan para filosof. Meskipun dari semua itu, kita dapat melihat jelas bahwa dalam diri al-Ghazâli ada dorongan yang lebih kuat untuk terus mencari dan menemukan ilmu yang meyakinkan atau ilmu hakiki.<sup>18</sup>

### C. Kesangsian Seorang al-Ghazâli

Kesangsian al-Ghazâli setelah bergelut dengan berbagai keilmuan, terutama pemikiran kalam dan filsafat serta pengembaraan intelektualnya, akhirnya berujung pada dunia tasawuf sebagai pilihan terakhir. Periode ini adalah fase skeptis dalam kehidupan al-Ghazâli sebagaimana dijelaskan dalam al-Munqidnya, di mana pada masa ini ia telah mengkaji berbagai keilmuan Islam dan ilmu yang menjadi perdebatan “panas” saat itu, yakni kalâm dan filsafat.

Semua ilmu-ilmu yang telah dipelajari itu, baik Kalâm (sebagai pengetahuan dan pemikiran intelektual), *Ta'limiyah-Bathîniyah* (sebagai kebenaran sempurna dan tersembunyi yang didapat dari seorang Imam Syi'ah), maupun Tasawuf (sebagai puncak kehadiran bersama Allah yang benar-benar “sampai” pada penglihatan dan pengertian secara batiniah), semua itu bagi al-Ghazali sebenarnya mempunyai cara pandang masing-masing dalam menangkap mengungkapkan kebenarannya. Namun tasawuflah yang paling meyakinkan dan dianggap bisa memenuhi tuntutan jiwa dan dahaga intelektualnya.<sup>19</sup>

Penempatan akal yang tinggi pada gilirannya mengalami keguncangan dan ia dihimpit kesangsian (sikap skeptis). Hal ini terjadi setelah ia memperhatikan pengetahuan-pengetahuan yang dimilikinya, yang menurut akal tidak dapat mencapai tingkat “kebenaran” dan keyakinan, melainkan hanya sampai pada titik *al-hassiyât* (yang diperoleh melalui indera) dan *al-dharûriyat* (yang sifatnya *a priori* dan aksiomatis).<sup>20</sup> Kritik al-Ghazâli terhadap filsafat (Ibnu Sina dkk.) begitu tajamnya sebagaimana terlihat dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, sehingga dari dua puluh persoalan yang diperdebatkan, tiga di antaranya para filosof dianggap “keluar” dari Islam. Karya polemik al-Ghazâli dengan Ibnu Sina ini telah selesai ditulisnya tahun 4881H./1095 M.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Miska M.Amin, 1993, “Kerangka Epistemologi al-Ghazali” dalam *Jurnal Filsafat*, No. 14, Yogyakarta Juga Arif Mudatsir, “Makhluk Pencari Kebenaran: Pandangan al-Ghazali tentang Manusia” dalam Dawam Rahardjo, ed., 1985, *Insan Kamil Konsepsi Manusia menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Press, hal. 80.

<sup>20</sup> al-Ghazali, tt, *op.cit.*, hal. 6.

<sup>21</sup> Bouyges, *op.cit.*, hal. 23.

<sup>21</sup> al-Ghazali, *op.cit.*, hal. 35.

Kritiknya terhadap Ilmu Kalâm, karena ilmu ini tidak cukup memuaskan jiwa al-Ghazâli yang merindukan kebenaran sedalam-dalamnya dan dapat membebaskan dari rasa keraguan. Sisi rasionalistik dan banyaknya pertentangan di antara *mutakallimûn* justru membuat manusia mengambang keyakinannya, meskipun jasa mereka cukup besar dalam menjaga akidah dan melindunginya dari ajaran bid'ah.<sup>21</sup> Maka ia berpindah (ke dan) mempelajari pemikiran-pemikiran filsafat, baik filsafat Yunani maupun filsafat "Islam". Namun ia masih belum puas dengan ajaran filsafat yang ada. Karena menurutnya akal pikiran bersifat relatif dan kerjanya tidak dapat dilepaskan kontekstualitas ruang dan waktu. Dalam ketuhanan akal juga tidak dapat mampu membuka tabir penyekat alam gaib.<sup>22</sup>

Al-Ghazâli juga mendalami ajaran-ajaran Syi'ah Batiniyyah yang mengharuskan para pengikutnya untuk bertaqlid secara buta kepada imamnya dalam urusan agama dan keduniaan padahal al-Ghazâli sendiri orang yang sangat anti terhadap sikap taqlid. Hal semakin tidak mungkin lagi karena aliran ini menuntut adanya keimanan kepada makhluk sesama pengikut Nabi. Kredo semacam ini ditolak al-Ghazâli karena tentu saja tidak bisa menghilangkan keraguan hatinya dan tidak membimbing kepada keyakinan yang pasti.<sup>23</sup> Dasar-dasar metafisika kaum Syi'ah ini tidak bisa memuaskan al-Ghazâli dalam memenuhi dahaga intelektual dan spiritualnya.

Demikian al-Ghazâli belum saja terpuaskan oleh pengetahuan yang sementara ini diperoleh. Maka ia pun mengerahkan seluruh kemampuannya untuk masuk ke dunia tasawuf. Ia pun lantas mendalami, *Risâlah al-Qusairiyyah*nya Imam Qusayiri, *Qut al-Qulb*nya Imam Abu Thalib al-Makky, karya-karya al-Harits al-Muhâsiby, al-Junaid al-Baghdadi, Abû Yazid al-Bustamiy dan lain-lain akhirnya bisa meraih tingkat pengetahuan yang tidak mungkin diperoleh dengan belajar, namun hanya melalui rasa (*dzauq*) dan menjalani kehidupan sufi atau *sulk*.<sup>24</sup>

#### D. Tasawuf Sebagai Jalan Kebenaran: Misteri dalam Praksis

Mempelajari tasawuf bagi al-Ghazâli tampaknya bukan suatu yang baru. Sebab ia telah didekatkan dan dididik oleh teman ayahnya yang juga seorang sufi, Yusuf an-Nassaj. Saudaranya sendiri (Ahmad) juga termasuk salah seorang tokoh sufi.<sup>25</sup> Masalahnya selain faktor sosio-politik-budaya dan keagamaan yang mengharuskan al-Ghazâli sebagai mediator berbagai paham dan kepentingan juga rasa ketidakpuasan intelektual al-Ghazâli setelah mempelajari

<sup>21</sup> *Ibid.*, hal. 57.

<sup>22</sup> *Ibid.*, hal 61-2.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hal. 67.

<sup>25</sup> Montgomery Watt, *op.cit.*, hal. 113.

bermacam-macam keilmuan yang dirasa belum bisa menghantarkannya sampai ke ilmu yang hakiki. Di samping itu, kecenderungan sufistik dalam diri al-Ghazâli tampaknya juga sudah ada, dan pengalaman semacam ini juga wajar dalam perjalanan seseorang.

Dalam diri al-Ghazâli juga terjadi perbedaan antara sebelum memasuki dunia tasawuf dan sesudah masa kontemplatifnya menggeluti ilmu tasawuf. Kalau dulu secara politis al-Ghazâli mendukung penguasa dan dekat dengan kekuasaan atau terkooptasi, maka pasca khalwatnya ia justru begitu kritis dengan kekuasaan. Hal ini misalnya terlihat dalam karyanya, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashihat al-Mulk*, (Emas yang tertuang (kata mutiara): dalam Menasihati Para Raja/Penguasa).<sup>26</sup> Meski karya ini ditulis atas permintaan sultan Giyathuddin Abu Suja' Muhammad yang menggantikan ayahnya, sultan Maliksyah, namun isinya sudah tidak mempertimbangkan lagi siapa yang berkuasa dan justru begitu kritis terhadap penguasa dan kekuasaan.

Karena itu, Louis Massignon juga menggambarkan kasus al-Ghazâli dalam tasawufnya (*misticism*) sebagai introspeksi metodis dalam eksperimentasi religius dan sebagai hasil dari keyakinan yang dipraktekkan secara praksis. Maka kita juga harus memikirkan dan mempertimbangkan kembali seluruh lingkungan agamis yang benar-benar mempengaruhi jiwa secara sinkretis maupun pemikiran yang bisa dipakai untuk membenarkan jalan hidupnya. Karena tasawuf (*misticism*) sesungguhnya juga bukan sebuah warisan eksklusif dari suatu ras, bahasa maupun bangsa; Ia merupakan fenomena rohani kemanusiaan biasa dan sebagai tingkatan spritual di mana batas-batas fisik-materialnya tidak bisa dibatasi.<sup>27</sup>

Sedangkan Farid Jabre menggambarkan pengalaman mistik al-Ghazâli dalam mencari kebenaran ilmu hakiki terpusat pada kata kunci *ma'rifat*.<sup>28</sup> Yakni semacam pengalaman psikologis yang dihidupkan secara normal dan terus menerus mesti akan mencapai puncak pada tahap kegembiraan yang amat sangat (*l'extase*). Dalam konsepsi al-Ghazâli pengalaman itu dapat diwujudkan melalui kemauan konsentrasi, kepekaan pelaku atas obyek yang menjadi perhatian dan pusat pengetahuannya, yakni selain melalui tahapan keagamaan (*maqâmât/ religious stations*) juga melalui kontinuitas *dzikrullâh* untuk mengenal dan berdekatan dengan Allah sedekat-dekatnya. Orang harus mempunyai ide atas hasil pengalamannya psikologisnya yang kongkrit agar bisa terus membimbing jiwa dari tahap konsentrasi pemikiran yang sederhana sampai tingkat *fana'* (hilangnya quasi total kesadaran diri). *Ma'rifat* model al-Ghazâli ini bukan hanya sekedar pengetahuan mistik yang dalam ukuran

---

<sup>26</sup> Al-Ghazali, 1378H/1967M, *al-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Mulk*, Kairo: Syirkah al-Taba'ah al-Famiyyah.

<sup>27</sup> Lihat Louis Massignon, 1999, *Essai Sur les Origines du Lexique de la Mystique Muselman*, ed. Ketiga, Paris: CERF, hal. 65-6.

<sup>28</sup> Farid Jabre, 1958, *La Notion de la Ma'rifa Chez al-Ghazali*, Beirut: Les Lettres Orientales.



puncaknya/tingkat terakhirnya hanya dipertimbangkan sebagai pengetahuan biasa, tetapi ia juga bisa dikonotasikan sebagai sebuah afektivitas perasaan murni, susunan perasaan yang dapat dirasakan serta rasa keterbukaan dalam kepekaan soal ketuhanan. Oleh karena itu, pencapaian ma'rifat dalam mistik al-Ghazâli secara esensi selain harus dilihat sebagai sebuah pandangan subyektif juga bersifat psikologis.<sup>29</sup>

Walaupun pengetahuan *ma'rifah* al-Ghazâli sudah sampai pada tingkat *fana'* atau *ilmu al-mukâsyafah* ia tidak meneruskan pada tingkat *fana' fi tauhîd* atau *fana' al-fana'* sebagaimana Ibnu Arabi. Dalam menerangkan *mukâsyafah*, al-Ghazâli menjelaskan bahwa berbagai macam kenyataan di dunia ini berasal dari Tuhan Yang Satu. Namun ia mengelak menjelaskan secara lebih dalam lagi tingkat puncak ilmu ini. Rahasia-rahasia ilmu ini tidak boleh ditulis dalam kitab, karena membukakan secara luas kepada orang-orang rahasia ketuhanan merupakan kekufuran.<sup>30</sup> Karena bagi al-Ghazâli misteri dunia spiritual (*alam al-malakût*) harus disembunyikan di dalam akal (*batin fi 'uqul*).<sup>31</sup> Pengetahuan tentang ma'rifat al-Ghazâli menurut Jabre juga bersifat neo platonis dalam menjelaskan tingkat-tingkat realitas yang semua bersumber dari Yang Satu, yakni Allah SWT.<sup>32</sup>

Mengungkap misteri tasawuf al-Ghazâli dalam pemikiran dan cara mendekati Tuhan menurut Abrahamov juga dapat dilakukan melalui dua cara, yakni: (1) cara mistik dan (2) cara intelektual (filsafat). Namun lewat cara intelektual adalah cara yang terbaik dan lebih obyektif. Karena dengan cara itu, bisa untuk menggambarkan secara rasional konsepsi tujuan manusia dalam hidup dan kesenangan-kesengannya. Hal ini diteliti Abrahamov dalam mengungkap tahap-tahap kepekaan pemikiran mistik/tasawuf al-Ghazâli yang terangkum dalam kata-kata kunci: 1. *Al-rûh al-hassâs (sensitif spirit)*, 2 *al-rûh al-hayâti (imaginative spirit)*, *al-rûh 'aqli (intelektual spirit)*, 4. *al-rûh al-fikr (discursive spirit)* dan 5 *al-ruh al-qudsi al-nabaqiy (sacred prophetic spirit)*. Dari tahap-tahap itu orang mempunyai tingkatan pengetahuan mulai tahap awal hingga tahap kelima. Intelektual (*rûh al-'aqli*) misalnya, selain tidak bisa dipresepikan dengan rasa atau spirit imajinasi, juga merupakan keniscayaan dari pengetahuan yang universal. *Al-Rûh al-fikr* merupakan kekuatan menerapkan silogisme dalam pengetahuan. Sedangkan tingkat kelima, *al-rûh*

<sup>29</sup> *Ibid.*, hal 18-20. Cara-cara al-Ghazali di atas merupakan pendekatan dalam pengalaman mistiknya yakni tahap: a. *tahrir al-qalbi 'an ma siwa Allahi*, b. *Istighrab al-qalbi bidzikri dan c. Al-fana' bikulliyati fillahi*

<sup>30</sup> Ilmu-ilmu di atas merupakan rangkaian dari tahapan dalam soal tauhid hingga *fana' fi tauhid* yang dibaginya menjadi: (1) tauhidnya orang munafiq, mengakui adanya Tuhan yang tidak dibenarkan dengan hati, (2) tauhid yang dibenarkan dengan hati seperti layaknya orang awam yang mu'min, (3) tingkat *mukâsyafah* dan (4) *fana' fi tauhid*

<sup>31</sup> Abrahamov, *op. cit.*, hal. 145.

<sup>32</sup> Jabre Bab Kesimpulan "Le Neo-Platonisme et la ma'rifa de Ghazali" dalam *La Notion*, hal. 130.

*al-nabawiy* khusus tingkatan bagi para nabi dan orang suci. Tingkat kelima ini tidak bisa dirasakan dan dilewati oleh tahap sebelumnya, yang oleh al-Ghazâli disebutnya *dzauq* dan *wijdan*. Namun dalam kenyataannya tingkat kelima ini melewati intelek dan dari sini orang sering cepat menyimpulkan bahwa tingkat kelima (*dzauq* dan *wijdan*) ini sebagai pengalaman mistik/tasawuf yang tidak berkaitan sama sekali dengan tingkat ruh-ruh (*spirit*) sebelumnya.<sup>33</sup>

Kalau al-Ghazâli membuat silogisme antara pengetahuan melalui tahap belajar dan yang langsung yang mendapat cahaya dari Tuhan, maka yang pertama identik dengan tahap yang keempat (*al-rûh al-fikr*) dan yang kedua identik dengan yang kelima (*al-rûh al-qudsi al-nabaqwiyy*). Karenanya al-Ghazâli juga percaya bahwa pembukaan rahasia intelektual disebabkan oleh intuisi yang dichayai oleh sinar Tuhan (*Nûr al-Allâh*). Gagasan ini yang menurut Abrahamov dipinjam dari pemikiran Ibnu Sina.<sup>34</sup> Hanya saja Ibnu Sina menyebutnya dengan *al-rûh al-qudsiyyah* atau *al-quwwah al-qudsiyyah*.<sup>35</sup>

Sebagai gambaran dari seluruh pengembaraan semangat intelektual al-Ghazâli dalam mencari kebenaran seperti yang diungkapkannya dalam *al-Munqid*, Mohammed Arkoun memberikan kerangka sosio-historis dan ancaman psikologis dalam memahami sosok al-Ghazâli dengan karya-karyanya atau pemikiran tokoh lain yang mempunyai stereotipe kepribadian yang sama. Kerangka itu disistematiskan Arkoun sebagai berikut:

- I. Essai Tentang Definisi Kepribadian Dasar dalam Masyarakat Iran-Irak Abad ke V H./X M.
  - a. Daftar karya-karya yang membolehkan pengelaborasi definis tersebut.
  - b. Pentingnya karya al-Ghazâli sebagai sumber yang dapat menyajikan definis tersebut.
  - c. Esai mengenai perbedaan lembaga-lembaga keagamaan primer dan praktek-praktek skunder, seperti soal:
    - Mitos, ritual dan ingatan kolektif;
    - Adat kebiasaan, lembaga-lembaga keagamaan, politik dan pendidikan;
    - Cara-cara realisasi dari kepribadian dasar ( al-Ghazâli ): teknik-teknik dan gaya penulisan, disiplin ilmiah, seni dll.
  - d. Kesimpulan sementara.

<sup>33</sup> Abrahamov., *op.cit.*, hal. 163. Tahap-tahap ini juga mirip dengan enam tahap perkembangan moral dalam pemikiran Lawrence Kohlberg.

<sup>34</sup> *Ibid*, hal. 164-5. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, 1958, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodox*, London: Rodledge, hal. 31.

<sup>35</sup> *Ibid.*, hal. 165. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, 1959, *Avicenna's de Anima*, London: Rodledge.

- II. Kepribadian Individu dan Kepribadian Dasar: Contoh Seorang al-Ghazâli
- a. Karir al-Ghazâli
  - b. Bagaimana biografi bidang spritiual dan di luar spiritual: seperti yang mengingatkan dalam karyanya *al-Munqid*?
  - c. Tanda yang menggambarkan kepribadian individu pada abad V H.
- III. Karya al-Ghazâli sebagai Upaya Adaptasi Pada Kepribadian Dasar.
- a. Bagaimana menyajikan masalah kebenaran: Tekanan penafsiran antara Wahyu, Kebenaran dan Sejarah.
  - b. Pandangan-pandangannya dalam suatu pemecahan: - Sebuah pembacaan dari Teks-teks Suci (Qur'an dan Hadist pen.); - Cara penggunaan nalar: penyetuan dan pertentangannya dengan filsafat; - Sikapnya terhadap sejarah: Pengutukan terhadap kehidupan duniawi dan pengasingannya dalam pergaulan (*uzlah*).
- IV. Gambaran Karya al-Ghazâli : Menuju Sebuah Fakta Islami.<sup>36</sup>

Dari kerangka di atas Arkoun menawarkan kritik dan saran pada para pengkaji pemikiran al-Ghazâli agar penelitiannya bisa mencapai hasil yang paling diharapkan, yakni dengan metode pendekatan multidisipliner, seperti sejarah, psikologi, filsafat, linguistik, dsb. Sedangkan untuk pengkajian teks-teks Suci seperti yang diidealkan al-Ghazâli sebagai sumber kebenaran diperlukan pendekatan antropologi (sosial dan budaya), terutama untuk menelaah kebahasaan yang dianggap mitos (bermakna simbolis dan bukan sebagai dongeng yang tak punya basis sejarah atau *usthurah*).

Karena itu Arkoun dalam mengkaji pemikiran al-Ghazâli mencanangkan metode historisme (pendekatan sejarah yang bisa melacak dan membuka kemungkinan lahirnya pemikiran atau wacana) dan metode psikologisme (faktor kepribadian dasar masyarakat dan kepribadian individu (al-Ghazâli) untuk menyelami faktor kepribadian seseorang dan fakta-fakta psikologis seorang tokoh/penulis (al-Ghazâli)).<sup>37</sup> Meski hanya dua pendekatan yang dianggap menarik bagi Arkoun, namun dari ancangan di atas para peneliti diharapkan bisa mengkaji

Pemikiran tasawuf al-Ghazâli secara praksis yang kelak bisa mengungkapkan antara pemikiran dengan realitas kesolehannya. Meskipun begitu, Arkoun juga tidak menganggap kecil keterangan-keterangan yang menghasilkan urutan karya-karya dan kronologis karir al-Ghazâli yang telah dikumpulkan oleh Mourice Bouyges.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Mohammed Arkoun, 1984, *Essai Surla Pensee Islamique*, Paris: Maisonneuve, hal. 249.

<sup>37</sup> Historisme di atas sebenarnya dimaksudkan Arkoun untuk menerapkan metodenya dalam mengungkap secara historis lapisan terdalam yang mendasari suatu pemikiran sebagai mana yang diterapkan oleh lembaga sejarawan Perancis, *Les Annales*. Tokoh yang terkenal dengan kajian filsafat sejarah dalam lembaga ini adalah Fernand Braudel dengan karyanya, 1969, *Ecrute sur l'histoire*, Paris: Flamiron. Sedangkan psikologisme dianalogikan Arkoun dengan historisme, namun dimaksudkan untuk mengungkap maksud-maksud terdalam dalam semangat dan kejiwaan. Lihat Arkoun, *op.cit.*, hal. 14.

<sup>38</sup> *Ibid.*, hal. 238, 245 dst. Lihat juga M. Bouyges, *Essai de Chronologie des Ouvres de Ghazali*, *passim*.

### E. Relevansi Tasawuf al-Ghazâli

Setelah mengkaji bagaimana upaya al-Ghazâli dalam mencari sebuah kebenaran dari ilmu-ilmu yang dipelajarinya sehingga akhirnya berujung pada ilmu tasawuf, maka pertanyaan mendasar yang muncul adalah manfaat apa yang bisa dipetik dari kajian ini dengan relevansi kehidupan modern saat ini? Pertanyaan ini sering penulis rasakan sebagai sebuah pertimbangan tersendiri. Karena mengingat pemikiran tasawuf al-Ghazâli di berbagai tempat, terutama di berbagai pesantren dan diperguruan tinggi Islam masih banyak dikaji, namun di sisi lain kita juga sering mempertanyakan dan mengkaitkan manfaat dari pemikiran Islam abad pertengahan ini dengan kenyataan dunia modern.

Hal yang positif dari kajian tasawuf atau mistik al-Ghazâli adalah upayanya dalam mengharmoniskan antara ajaran Syari'ah dan Tasawuf. Hal ini bisa dipahami, karena pemikiran Islam sebelumnya diwarnai dengan pertentangan sengit antara golongan *fuqaha'* (ahli fiqh) dengan golongan sufi dan antara golongan sufi dengan golongan kalam Asy'ariyah. Kehadiran al-Ghazâli justru mendamaikan kedua belah pihak yang berseteru, sehingga membuat para *fuqaha'* dan *mutakallimun* dapat menerima ajaran tasawuf dan para sufi dapat menerima ahli fiqh dan *mutakallimun*.

al-Ghazâli berhasil menjadikan tasawuf sebagai ajaran yang dapat diterima oleh kaum syari'at, karena tasawuf yang diajarkannya telah dibersihkan terlebih dahulu dari ajaran ajaran yang dipandang oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai hal yang menyimpang dari ajaran Islam, yakni membersihkan ajaran tasawuf dari ajaran *ittihad* dan *hulul*-nya al-Bustamiy dan al-Hallaj.<sup>39</sup> Sintesa pemikiran tasawuf al-Ghazâli yang demikian tampak begitu jelas dalam *magnum-opus* kitabnya, *Ihya' al-'Ulum al-Din* (Menghidupkan Ilmu-ilmu Agama).<sup>40</sup> Sintesa al-Ghazâli dalam mendamaikan syari'at dengan tasawuf dan upaya purifikasi campuran berbagai unsur bid'ah dengan penjelasan yang rasional tersebut juga dipuji Fazlur Rahman sebagai bentuk baru dalam *theosophic-sufisme*.<sup>41</sup>

Perpaduan syari'at-tasawuf ini misalnya terlihat sekali kalau kita memperhatikan dalam karya *Ihya'*-nya. Bagian pertamanya (juz I & II) membahas syari'at, yakni *rub'u al-ibadat*, yang mengupas soal ibadat dan *rub'u al-adab*, yang mengupas soal sopan santun dalam ibadat. Bagian keduanya (juz III & IV) membahas soal tasawuf, yakni *rub'u muhlikat* (mengupas tentang berbagai akhlak negatif yang merusak) dan *rub'u munjiyat* (tentang akhlak-

<sup>39</sup> Amin Abdullah, *op. cit.*, hal. 280.

<sup>40</sup> Lihat al-Ghazâli, 1346 H., *Ihya' Ulum al-Din*, Mesir: Mustafa Bab al-Halbi. Meski ada beberapa kritik terhadap kitab ini tentang adanya hadits-hadits dhaif yang dimasukkan, seperti yang dilontarkan oleh Abu Bakar Tarhusi dan Ibnu Jauzi, maupun ketidak orisinalan pemikirannya, seperti yang dilontarkan oleh Zaky Mubarak, Abrahamov dll. Atau kritik tentang kecenderungan sufistisnya yang lebih memperhatikan kepentingan pribadinya dari pada ke suatu etos sosial. Namun tetap banyak yang menyanjung dan memuji atas karya monumnetal al-Ghazali ini.

<sup>41</sup> Fazlur Rahman, 1979, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, hal. 144-5.

akhlak positif yang menyelamatkan). Dengan kitab ini al-Ghazâli menawarkan sebuah bangunan yang dapat menghidupkan kegairahan umat Islam dalam mempelajari dan mengamalkan agamanya. Kedalaman spiritual yang terpancar dari ajaran tasawuf bisa dipakai untuk mendukung kegairahan mempelajari ilmu-ilmu agama. Begitu juga keterikatannya dengan syari'at, menjadikan tasawuf mulai mulai diperhatikan oleh para ulama yang selama ini "alergi" terhadap tasawuf. Sintesa ini juga berarti bahwa kewajiban-kewajiban agama meski ditegaskan agar seorang muslim bisa mencapai level kesempurnaan (*insan kamil*). Namun semua pengertian itu dalam pengamalannya juga harus disertai dengan keyakinan dan pengertian terhadap makna yang terkandung di dalamnya.

Harmonisasi antara syari'at (fiqh dan kalam) dan tasawuf yang dilakukan al-Ghazâli, menurut penulis juga menjadi cita-cita para pemikir Islam berikutnya, seperti Ibnu Khaldun, Ibnu Taimiyyah, Muhammad Iqbal, Hamka, Fazlur Rahman dan sebagainya. Perkembangan ini berarti bahwa tasawuf sebagai ajaran moral dan sebagai ekspresi pengamalan dan kedalaman spiritualitas, akan tetap dibutuhkan. Hal ini juga bukan hanya karena tawaran Islam syari'at (fiqh, kalam) yang sering terasa kering, kaku dan masih mengggersangkan jiwa, tetapi tasawuf diperlukan karena kebutuhan manusia terhadap kedalaman spiritualitas yang mampu memenuhi aspek esoteris jiwa keagamaan dan inklusifitas keberagaman dalam dunia modern dan plural yang semakin kompleks.

Oleh karena itu, dekonstruksi terhadap pemikiran tasawuf al-Ghazâli memang diperlukan untuk kemudian dibangun kembali sebuah pemikiran tasawuf Ghazalian yang sesuai dengan situasi konteks saat ini. Proses dekonstruksi rekonstruksi bukan hanya untuk menjebatani kesenjangan metodologi dan epistemologi, namun juga untuk mensinkronkan atau menselaraskan pemikiran tasawuf al-Ghazâli secara praksis. Karenanya tawaran Arkoun untuk mengkaji kembali pemikiran al-Ghazâli dengan pendekatan historisme dan psikologisme dengan disertai kajian multidisipliner adalah sebuah keniscayaan yang tidak akan merusak pemikiran tasawuf al-Ghazâli. Karena semua bentuk pemikiran merupakan anak zamannya yang tidak otomatis *sholihun likulli zaman wa makan*, apalagi secara *taken for granted* harus disakralkan dan diterima secara mentah-mentah.

#### F. Penutup

Setelah mengkaji pemikiran tasawuf al-Ghazâli, sebagai jalan untuk menuju ke sebuah kebenaran, maka secara ringkas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Kecendrungan al-Ghazâli dalam pemikiran tasawuf sudah ada semenjak awal kehidupannya. Hal ini disebabkan oleh latar belakang keluarga, pendidikan dan faktor sosio-historis-budaya yang melatarbelakanginya sehingga akhirnya pengembaraan intelektualnya menghantar kembali ke dunia tasawuf.

2. Tasawuf al-Ghazâli sebagai jalan yang paling diyakini menuju kebenaran merupakan periode terakhir dari fase kehidupannya, setelah sebelumnya ia telah menggeluti berbagai keilmuan, namun semuanya dirasa tidak bisa memenuhi dahaga keilmuan dan keyakinannya.
3. Pemikiran al-Ghazâli dalam bidang tasawuf meski di dalamnya ada kelemahan-kelemahan, namun masih memiliki relevansi dengan perkembangan keislaman saat ini, maka untuk meng-*up to date*kan tasawuf al-Ghazâli perlu juga didukung dan diaktualisasikan dengan pendekatan multidisipliner serta metodologi dan epistemologi "Islam" yang modern.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, 1996, "Imam al-Ghazâli dan Pemikirannya" dalam *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abrahamov, Benyamin, 1993, "al-Ghazâli's Supreme Way to Know God", dalam *Sudia Islamica*, No.13, Leiden.
- Amien, Miska M., 1993, "Kerangka Epistemologi al-Ghazâli", *Jurnal Filsafat*, no 14, Yogyakarta.
- Arkoun, Mohammed., 1984, "Revelation, verite et histoire d'apres l'ouvre de Ghazali" dalam *Essais sur la pensee Islamique*, Paris: Maisooneuve.
- Bouyges, Mourice, 1959, *Essai de chronologie des ouvres de al-Ghazâli*, ed. dan revisi oleh M. Allard, Beirut: Imprimerie Catholique.
- Braudel, Fernand, 1969, *Ecrire sur l'histoire*, Paris: Flamiron.
- Dunya, Sulaiman, 1391 H/1971 M., *al-Haqîqat fi Nazhr al-Ghazâli*, cet. Ketiga, Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Ghazâli al-, 1346 H., *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, Mesir: Mustafa Bab al-Halbi.
- , tt, *al-Munqid min al-Dhalâl*, Beirut: Dâr al-Fikr..
- , 1378 H./1967 M, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Muluk*, Mesir: Syirkah al-Thaba'ah al-Faniyyah al-Muttahidah.
- Jabre, Farid, 1958, *La Notion de la Ma'rifa Chez Ghazali*, Beirut: Les Lettres Orientals,.

- Massignon, Louis, 1999, *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Muselmane*, Paris: CERF.
- Mudatsir, Arif, 1987, "Makhluk Pencari kebenaran: Pandangan al-Ghaali tentang Manusia" dalam Dawam Rahardjo, ed. *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Press.
- Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 1958, *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, London: Routledge.
- Simuh, 1995, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Watt, Montgomery, 1963, *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazâli*, Edinburg: The University of Edinburg.
- , 1987, "al-Ghazâli" dalam *Encyclopædia of Islam*, Vol. II, Leiden-London: EJ Brill.
- Usmân, Abdul Karîm, tt, *Sirat al-Ghazâli*, Beirut: Dâr al-Fikr.