

## **Telaah Pemikiran Imam Ahmad Al-Ghazali tentang Etika Filosofis Menuju Etika Religius**

**Zainal Habib**

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang  
[zainalhabib\\_pmu@uin\\_malang.ac.id](mailto:zainalhabib_pmu@uin_malang.ac.id)

### **Abstract**

*Artikel ini membahas tentang konsep pemikiran Imam Ahmad Al-Ghazali tentang Etika Filosofis Menuju Etika Religius melalui pengetahuan dengan corak mystical-sufism. Dalam memberi konstruk bangunan sufisme-nya, al-Ghazali lebih menekankan etika kewahyuan partikular. Ruang sufisme al-Ghazali adalah psiko-moral, yang merupakan etika keagamaan yang luas untuk membentuk bangunan keilmuan yang lebih teliti dan utuh. Moralitas mistis al-Ghazali lebih berorientasi kepada penyelamatan individu di akhirat berdasarkan doktrin agama. Karena penilainnya yang rendah terhadap rasio dalam wacana moralitas, metode hipotetis al-Ghazali membuka hanya sedikit ruang bagi pengembangan pengetahuan dalam wilayah-wilayah lain kehidupan manusia.*

**Kata Kunci:** Etika Filosofis, Etika Religius, Al-Ghazali.

### **Abstrak**

*Artikel ini membahas tentang konsep pemikiran Imam Ahmad Al-Ghazali tentang Etika Filosofis Menuju Etika Religius melalui pengetahuan dengan corak mystical-sufism. Dalam memberi konstruk bangunan sufisme-nya, al-Ghazali lebih menekankan etika kewahyuan partikular. Ruang sufisme al-Ghazali adalah psiko-moral, yang merupakan etika keagamaan yang luas untuk membentuk bangunan keilmuan yang lebih teliti dan utuh. Moralitas mistis al-Ghazali lebih berorientasi kepada penyelamatan individu di akhirat berdasarkan doktrin agama. Karena penilainnya yang rendah terhadap rasio dalam wacana moralitas, metode hipotetis al-Ghazali membuka hanya sedikit ruang bagi pengembangan pengetahuan dalam wilayah-wilayah lain kehidupan manusia.*

**Kata Kunci:** Etika Filosofis, Etika Religius, Al-Ghazali

## Pendahuluan

Sejak filsafat Yunani diadaptasi besar-besaran oleh dunia Islam, terutama pada masa Khalifah Harun al-Rasyid dan al-Makmun (813-833 M) dengan menerjemahkan hampir seluruh naskah-naskah Yunani ke dalam bahasa Arab, yang membawa intelektual Islam mencapai puncak kejayaan. Namun kejayaan tersebut tidak oleh sebagian pihak dianggap berdampak negatif, yaitu terkait dengan pengaruh filsafat Yunani ke dalam berbagai bangunan keilmuan tradisional Islam, baik itu teologi, *Islamic law* (fiqh), maupun sufisme. Keberatan untuk menerima prinsip-prinsip dan teknik-teknik pokok filsafat Yunani berasal dari anggapan bahwa bangunan keilmuan Islam tidak sanggup menangani persoalan teoritis, sehingga dirasakan perlu membawa metodologi dan kebudayaan yang sangat berbeda yang muncul sebelum Islam.<sup>1</sup> Filsafat dan kebudayaan Yunani diyakini mampu menghasilkan teknik-teknik teoritis yang mengesankan tanpa bantuan wahyu mana pun.<sup>2</sup> Dengan kenyataannya bahwa filsafat dan kebudayaan Yunani sangat bertolak belakang dengan agama-agama moneteistik.

Sebagai sistem ajaran yang lengkap dan utuh, Islam memberikan tempat penghayatan keagamaan eksoterik (*zhahiri/outward behavior*) dan esoterik (*bathini/inward experience*) sekaligus.<sup>3</sup> Dalam sejarah pemikiran Islam, kedua penghayatan keagamaan tersebut dengan orientasi yang berbeda pada akhirnya memunculkan polemik dan sikap saling curiga dalam konteks penghayatan keagamaan yang tidak sempurna.<sup>4</sup> Berbagai bentuk pemikiran dilakukan untuk menyusun sistem rekonsiliasi antara keduanya, yang salah satunya adalah al-Ghazali (1058-1111 M) dengan melakukan sintesis kreatif yang memadukan berbagai pemikiran Islam dalam satu corak yang dapat diterima umat Islam menyeluruh. Melalui pemikirannya, yang menempatkan tasawuf sebagai media untuk menukikan kedalaman iman, menghidupkan

---

<sup>1</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Khazim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, cet. II., 2002), 23.

<sup>2</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam:...* 24.

<sup>3</sup> Charles J. Adam, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Blinder (ed.) *The Study of Middle East* (New York: John Willey and Sons, 1976), 32-52.

<sup>4</sup> Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), v.

gairah ketaatan serta ketekunan beribadah bagi para penganut sufisme.

Dalam *Ihya*, al-Ghazali mendamaikan syari'at sebagai *outward behavior* dan sufisme (*inward experience*) yang mengalami pertentangan keras pada masa itu. Bagi al-Ghazali, hanya sufisme yang mampu membawa orang kepada kebenaran hakiki sekaligus menjadi momentum dari kemunduran peradaban Islam, terutama *Islamic thought* termasuk di dalamnya filsafat Islam. Artikel ini mencoba memotret sebenarnya bagaimana *shifting paradigm* pemikiran al-Ghazali dari *religion-rationality* kepada *mystical-experience*.

## **Pembahasan**

### **Kehidupan al-Ghazali**

Terlahir dengan nama Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad ath-Thusi Abu Hamid al-Ghazali.<sup>5</sup> Dia lahir di Thus Khurasan, dekat Masyhad pada tahun 450 H. Ayahnya bernama Muhammad, yang berprofesi sebagai penenun serta menjual kain hasil tenunannya. Walau ayahnya hanya pengusaha kecil dan berpenghasilan kecil, sehingga keluarganya hidup miskin dan kekurangan, tetapi ayahnya adalah seorang pecinta ilmu dengan cita-cita yang besar. Ia pun sering berkunjung dan berkhidmat kepada para ulama. Ia memohon kepada Allah agar dikaruniai anak-anak yang berpengetahuan dan ahli beribadah, tetapi sebelum ia menyaksikan segala keinginan dan doanya terkabul, ia telah dipanggil oleh Allah.<sup>6</sup>

Sebelum ayahnya meninggal dunia, al-Ghazali dan saudaranya, Ahmad telah diserahkan kepada ahli tasawuf yang kelak mendidiknya. Di Jurjan, al-Ghazali mempelajari dasar-dasar keilmuan Islam, seperti fiqh, bahasa Arab, *nahwu*, *sharaf*, dan *mantiq*. Setelah di Jurjan ini, al-Ghazali melanjutkan perjalanannya intelektualnya ke Naisabur, dekat Thus, yang kemudian belajar kepada al-Juwaini Imam al-Haramain dan Abu Ali al-Farmadhi serta beberapa guru lain yang tidak disebutkan secara jelas. Al-Ghazali kemudian menjadi guru dan

---

<sup>5</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Al-Ghozali Antara Pro dan Kontra: Membedah Pemikiran Abu Hamid al-Ghozali ath-Thusi Bersama Para Penentang dan Pendukungnya*, terj. Hasan Abrori (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 39.

<sup>6</sup> Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 126-127.

mengajar diperguruan tersebut. Tidak dijelaskan secara khusus, sebelum kepindahannya ke Baghdad, al-Ghazali mengalami fase skiptisime, dan meimbulkan awal pencarian yang penuh semangat terhadap sikap intelektual yang lebih memuaskan dan cara hidup yang lebih berguna. Selanjutnya ia pindah dan mengajar pula di sekolah Nizhamiyyah Baghdad, pada tahun 484 H diangkat oleh Nizam al-Mulk sebagai guru besar di madrasah Nizhamiyyah di kota tersebut.

Pada tahun 488 H, dia menderita penyakit jiwa yang membuat dirinya secara fisik tidak dapat lagi memberi kuliah yang membuat al-Ghazali mengundurkan diri dari jabatan guru besarnya.<sup>7</sup> Setelah kemundurannya dari guru besar, al-Ghazali mulai melakukan banyak kritik terhadap berbagai kerusakan yang dilakukan oleh ulama ada masa itu serta meragukan kebenaran capian hasil pengetahuan yang diperoleh melalui panca indera dan akal pikiran. Semua keraguannya tersebut mengarah pada para mutakalimun (teolog), filosof, dan golongan Syi'ah Bathiniyyah.<sup>8</sup> baginya, kebenaran yang dicarinya selama ini tidak ditemukan di dalam kalam, filsafat dan golongan Syi'ah Bathiniyyah, namun al-Ghazali menemukan kebenaran tersebut di dalam tasawuf. Al-Ghazali merasakan dengan tasawuf akan mendapatkan kejernihan pikiran sehingga terbukalah ilmu yang tidak pernah didapat sebelumnya. selain itu, tasawuf membuat hati menjadi terang, sikapnya menjadi tabah, serta memperoleh kepastian tentang ilmu.

Al-Ghazali kemudian meninggalkan segala kemewahan, harta benda, kehormatan, jabatan serta keluarga yang ada di Baghdad untuk pergi ke Suriah di tahun 489 H. Di Suriah, terutama Damaskus ia tinggal selama 11 tahun, yang selama itu banyak hal dilaluinya. Mulai dari pertaubatannya dengan melakukan *khalwat*, *beritikhtikaf*, dan menyucikan diri dan jiwanya, membersihkan akhlak dan budi pakertinya, serta selalu mengingat Allah semata. Dari Damaskus ini al-Ghazali kemudian melanjutkan pengembaraannya ke Yuressalem, yang kemudian menetap dan ber*khalwat* di Masjid Baitul Maqdis. Setelah beberapa lama al-Ghazali menetap di Damaskus ini, ia

---

<sup>7</sup> Montgomery Watt, "al-Ghazali," *The Encyclopedia of Islam*, (ed.), B Lewis *et.all*, Jil. II, E. J. Brill, Leiden, 1965, h. 1038.

<sup>8</sup> Lebih lanjut lihat Imam al-Ghozali, *Kegelisahan al-Ghozali* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 7.

kemudian pergi ke Mesir, dan seterusnya ke Mekkah dan Madinah untuk menuaikan ibadah haji.<sup>9</sup> Setelah sekian lamanya dalam pengembaraan, akhirnya al-Ghazali pulang dan menetap kembali di kota Baghdad dan menulis autobiografinya *al-Muqidz Min al-Dhalal*. Pada tanggal 9 desember 1111 M (Jumada al-Tsaniyah 505 H), *Hujjah al-Islam*, waliyullah, dan filosof, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali berpulang ke rahmatullah.<sup>10</sup>

### **Evolusi Pemikiran al-Ghozali**

Tidak seperti kebanyakan pemikir atau ahli sufi lainnya, dalam perkembangan pemikirannya al-Ghozali melewati beberapa proses yang panjang dalam pencarian kebenaran hakiki. Pada akhirnya ia menemukan sufisme sebagai persinggahan terakhirnya setelah sempat mengembara dalam berbagai aliran dan kelompok untuk menemukan kebenaran. Al-Ghazali semenjak usia muda terbiasa untuk melakukan refleksi untuk mencari dan menemukan kebenaran. Dalam berbagai pemikirannya, ia tidak begitu *taqlid* kepada pendapat-pendapat yang dikatakan orang itu benar.

Ada empat kelompok aliran dalam Islam yang menjadikan sasaran al-Ghazali dalam upaya mencari dan menemukan kebenaran, yakni kelompok teolog Islam, kelompok filosof, aliran Syi'ah bathiniyyah, dan kelompok sufisme. Pertama, kelompok tolog Islam, yang dikatakan sebagai ahli intelektual dan pemikir. Al-Ghazali mengakui bahwa perkembangan ilmu kalam telah mendorong dirinya untuk menyelidiki hakikat segala sesuatu, memperdalam kajian tentang *al-jauhar* (zat atau substansi), *ar-ra'ad* (aksidensi), serta hukum masing-masing keduanya. Bagi Al-Ghazali, semua itu bukan menjadi tujuan ilmu kalam, maka tujuan dan berbagai pendapat para teolog tersebut tentang hal ini tidak sampai mendalam, tidak memuaskan orang yang ingin melanyapkan segala keraguan tentang berbagai wacana kalam tersebut.<sup>11</sup> Al-Ghazali belum mendapatkan kebenaran yang hakiki sesuai dengan harapannya, namun ia tidak menyalahkan orang lain yang menggeluti pemikiran kalam tersebut.

---

<sup>9</sup> [www.tasawuf-al-ghozali.com](http://www.tasawuf-al-ghozali.com), dalam Fadliyanur, "Ajaran Tasawuf al-Ghozali," diakses pada tanggal 29 November 2009.

<sup>10</sup> Imam al-Ghozali, *Kegelisahan al-Ghozali*, *Ibid.*, 8-9.

<sup>11</sup> Mahfudz Masduki, *Spiritualitas Dan Rasionalitas al-Ghazali* (Yogyakarta: TH Press, 2005), 62-63.

Kedua, para filosof yang dikatakan sebagai ahli logika dan mengutamakan akal. Al-Ghazali bertekad dengan segala kesungguhan dan kejujuran untuk mengkaji pengetahuan tentang ilmu filsafat dari berbagai macam literatur dengan belajar sendiri tanpa bantuan dan bimbingan seorang guru. Dalam perjalanannya mengkaji filsafat, al-Ghazali merasa belum menemukan kebenaran hakiki sebagaimana ia mendalami ilmu kalam. Al-Ghazali mengungkapkan bahwa dalam filsafat akal yang dijadikan sebagai sasaran terpenting dalam usaha pencarian pengetahuan, sehingga dengan keterbasan akal tidak mampu untuk mengungkap makna dan hakikat suatu kebenaran yang hakiki.<sup>12</sup>

Ketiga, aliran bathiniyyah/*ta'limiyyah*, sebuah aliran dalam Syi'ah Ismailiyyah yang selalu bergantung para *Imam al-Muntahzar* yang memberikan pengajaran dan bimbingannya secara ghaib. Bagi sekte ini berependapat bahwa merekalah yang memperoleh pengajaran khusus dari imam yang *ma'shum* (terhindar dari dosa) yang mereka pandang sebagai sang penunjuk. Pendapat tersebut ditentang oleh al-Ghazali dengan mengungkapkan bahwa sang penunjuk yang terhindar dari dosa menurut umat Islam hanya Nabi Muhammad, dan setelah meninggal dunia ia sudah tidak bisa lagi dimintai petunjuk, maka guru yang mereka anggap sebagai penunjuk bagi al-Ghazali adalah ghaib adanya. Lebih jauh al-Ghazali menilai bahwa dengan kehadiran sekte bathiniyyah ini membawa dampak buruk bagi perkembangan keyakinan maupun pemikiran generasi Islam sehingga mereka banyak yang tersesat.<sup>13</sup> Kelompok ini bagi al-Ghazali belum mampu memberikan kepuasan karena tidak mampu mengantarkan kepada kebenaran hakiki yang dirindukan.

Keempat, sufisme yang dikatakan sebagai kelompok elitis Tuhan (*khawwash al-hadrah*). Menurut al-Ghazali ahli teolog, para filosof dan sekte bathiniyyah mempunyai perbedaan dengan sufisme, karena para sufi adalah pencari kebenaran yang telah mencapai tujuan. Sufisme atau tasawuf bagi al-Ghazali dapat dijadikan sarana untuk menukikan kedalaman iman, menghidupkan gairah, serta ketaatan dan

---

<sup>12</sup> Lihat M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 38.

<sup>13</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazami, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman: Sebuah Pengantar Tentang Tasawuf*, terj. Ahmad Rofi' Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), 164.

ketekunan beribadah kepada Allah.<sup>14</sup> Dalam paham tasawufnya, al-Ghazali menjauhkan semua kecenderungan *gnosis* yang mempengaruhi para filosof Islam, sekte Syi'ah Ismailiyah, dan lainnya. Al-Ghazali juga menjauhkan paham tasawufnya dari terori atau logika Aristotelian, *Islamic Aristotelianism*, serta konsep tentang emanansi dan penyatuan.

Dalam konteks tasawuf, ia mengusung sufistik yang bercorak psiko-moral, yang mengutamakan pendidikan moral yang sesuai dengan naluri alamiah Islam. Bagi al-Ghazali, ada beberapa alasan yang ia gunakan untuk menolak teori kesatuan, yakni: pertama, teori tersebut kurang memperhatikan amal lahiriyah, hanya mengungkapkan kata-kata yang sulit dipahami, serta mengungkapkan kesatuan tentang Tuhan yang akan berdampak negatif pada orang awam, sehingga mereka lari dari berbagai pekerjaannya. Kedua, keganjilan kata-kata yang tidak dipahami maknanya, yang diucapkan dari hasil pikiran yang kacau, hasil imajinasi sendiri.<sup>15</sup> Al-Ghazali dalam tasawufnya mengusung konsep *ma'rifat* dalam batas pendekatan diri kepada Allah (*taqorrubillah*) tanpa diikuti penyatuan dengannya. Jalan menuju *ma'rifat* adalah perpaduan antara ilmu dan amal yang akan berbuah moralitas. Sbagian kalangan beranggapan bahwa al-Ghazali mempunyai jasa yang besar karena telah mampu memadukan keilmuan tradisional Islam, tasawuf, fiqh, dan ilmu kalam yang sebelumnya mengalami berbagai macam ketegangan dan berdiri sendiri tanpa ada komunikasi.<sup>16</sup> Empat siklus ini yang merupakan evolusi pemikiran al-Ghazali dalam mencari kebenaran hakiki yang ia rindukan, yang pada akhirnya akan mengantarkannya pada tasawuf sebagai pelabuhan terakhirnya.

### **Kritik al-Ghazali Terhadap Filsafat**

Sejak awal, para teolog menyadari bahwa metafisika berdasarkan keadan dua gagasan utama, yaitu berlakunya kausasi (*causation*) sekunder dan kesinambungan alam. Berangkat dengan akal dan hukum-hukum pasti, metafisika

---

<sup>14</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebas Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam"* Sayyed Hosein Nasr (Yogyakarta: Puataka Pelajar, 2003), 1.

<sup>15</sup> Amin Syukur, *menggugat tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 38.

<sup>16</sup> Amin Syukur, *menggugat tasawuf*, *Ibid*, 41.

malah sering berhadapan dengan konsep kekuasaan-tak terbatas Tuhan dan kehendak tak terduganya Tuhan, khususnya pada hak prerogatif -Nya untuk mencapai mukjizat-mukjizat di dalam alam semesta ini. Filsafat dan interpretasi rasional terhadap alam, demikian ungkap teolog adalah upaya kekanak-kanakan untuk membongkar misteri-misteri penciptaan dan cara suprarasional Tuhan dalam mengatur alam fisik dan urusan-urusan manusia.<sup>17</sup>

Al-Ghazali secara khusus menekuni bidang kajian “penilaian kritis” Islam terhadap filsafat Islam. Anggapan bahwa filsafat telah melampaui wewenangnya merupakan inti kritiknya. Filsafat yang dia maksudkan ialah corak filsafat yang dikembangkan oleh Ibn Sina. Dalam bukunya yang bertitel “*Tahafut al-Falasifah*” seolah-olah al-Ghazali membenturkan keberatan-keberatan teologisnya pada filsafat. Al-Ghazali mengungkapkan bahwa dalam banyak hal, para filosof mengajukan teori-teori yang mencerminkan kekafiran, bukan sekedar bid'ah, yakni teori-teori yang berlawanan dengan asas-asas Islam, dan bukan sekedar penambahan atau penafsiran ulang.<sup>18</sup>

Al-Ghazali mempelajari semua bidang filsafat selama tiga tahun dan banyak mengambil konsep-konsep dari masing-masing teori keilmuan filsafat yang ada. Bukti kemahiran al-Ghazali dalam bidang filsafat tercermin dari berbagai karya pemikirannya seperti “*Mi'yar Al-'Ilm*,” sebuah ikhtisar mengenai logika Aristoteles yang sangat lugas, “*Maqashid al-Falasifah*,” sebuah ikhtisar tentang ajaran filsafat Neoplatonik, dan “*Mizan al-'Amal*,” sebuah risalah penting mengenai etika saat dia menyintesis etika Neoplatonik dengan etika Aristotelian yang berklmaks esecara enigmatik.

Dalam pengantar atas serangannya terhadap filsafat, dalam bukunya “*Tahafut al-Falasifah*,” “*Mi'yar al-'Ilm*” dan “*Maqashid al-Falasifah*” ialah membangun pijakan guna menolak Aristotelianisme bahkan Neoplatonisme sebagaimana yang diuraikan oleh al-Farabi dan Ibn Sina. Al-Ghazali menyebut kedua filosof tersebut sebagai dua filosof termasyur dan terandal dalam Islam.<sup>19</sup> Al-Ghazali menunjukkan bahwa

---

<sup>17</sup> Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. zaimul Am (Bandung: mizan, cet. II, ), 79.

<sup>18</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, *Ibid.*, 27.

<sup>19</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah* (Beirut: 1927), 9.



kesimpulan para filosof tidak sepenuhnya berpijak pada dasar pembuktian yang mereka utarakan, maka dari itu semua simpulan yang telah mereka hasilkan bersifat bathil sekaligus bid'ah. Keberatan utama al-Ghazali terhadap Ibn Sina dan para filosof lainnya adalah tentang cara ia membahas ketuhanan tanpa ada habis-habisnya, tetapi menghilangkan peran Tuhan. Karena tidak berperan apa-apa, Tuhan bukanlah wujud yang benar-benar disebut Tuhan. Tidak cukup berbicara ihwal Tuhan jika yang dimaksud dengan Tuhan berbeda dengan Tuhan dalam pemahaman agama. Intinya adalah jika bahasa tentang Tuhan betul-betul menggambarkan bahasa tentang Tuhan dan bukan bahasa baru tentang ketuhanan yang dirampingkan aturan-aturan tertentu mesti ditaati.

Bagi al-Ghazali, aturan yang penting adalah bahwa Tuhan niscaya dinilai sebagai pelaku sejati (*real agent*). Dengan argumentatif-rasional tersebut al-Ghazali mengungkapkan bahwa Tuhan mesti mampu membuat putusan sendiri dan memiliki pengaruh yang nyata pada penciptaan alam. Dia mengakui bahwa Tuhan harus menjalankan semua itu dengan hukum-hukum logika. Tetapi, di samping batasan tersebut, jika Tuhan yang dimaksud adalah pelaku hakiki, maka dia pasti mempunyai kekuatan bertindak dengan cara apapun yang ia kehendaki. Al-Ghazali menentang keras cara para filosof menunjukkan peran-peran semu yang dilakukan Tuhan dalam penciptaan alam ini.

Al-Ghazali juga beranggapan bahwa para filosof tidak menempatkan Tuhan sebagai sesuatu yang hakiki. Dalam "*Tahafut al-Falasifah*," al-Ghazali melangkah lebih jauh dengan membuat pemetaan tentang berbagai kerancuan para filosof dan memilahnya kedalam duapuluh isu. Namun pada dasarnya ada tiga isu penting yang berakibat pada dikafirkannya (*tafkir*) para filosof. Pertama, masalah keadilan alam; kedua, masalah pengetahuan Tuhan tentang hal-hal yang universal saja dan bukan yang partikular; ketiga masalah kebangkitan manusia setelah mati secara jasmani.<sup>20</sup>

Pada isu pertama, al-Ghazali menegaskan bahwa implikasi logis dari keabdaian alam adalah ia mewujud dengan sendirinya, tanpa pencipta. Seluruh filosof yang menganut pandangan ini—seperti Aristoteles, Ibn Sina, dan Plotinus—

---

<sup>20</sup> Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, *Ibid*, 79; Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989).

menurut al-Ghazali sudah tentu tidak bertuhan. Dalam konteks ini al-Ghazali menghimpun serangkaian argumen logis dan matematis demi membuktikan bahwa alam semesta sebenarnya tercipta dalam waktu (*hadits, muhdast*) dan akan musnah sekendak Tuhan.

Dalam isu yang kedua, al-Ghazali telah menunduh para filosof telah membatasi cakupan pengetahuan Tuhan sedemikian rupa sehingga Tuhan yang Maha Kuasa dan sebab dari segala sesuatu sama sekali buta akan apa yang tengah berlangsung di dalam alam ini. Padahal Dia-lah yang menciptakan alam dengan pengetahuan dan kehendak-Nya. Hanya karena meninggalkan sifat-sifat esensial Tuhan, termasuk sifat hidup yang merupakan prasyarat bagi pengetahuan dan kehendak, sebenarnya mereka telah mereduksi Tuhan ke dalam status "bangkai."<sup>21</sup> Al-Ghazali dalam hal ini menentang al-Qur'an sejumlah ayat bahwa: "*Tidak ada benda sekecil atau seukuran atom pun di langit dan bumi yang luput dari pengetahuan Tuhan*" (as-Saba': 3).

Ihwal isu yang ketiga, kebangkitan jasmani, al-Ghazali memberikan argumen bahwa filosof telah gagal membuktikan kekekalan dan kelanggengan jiwa, satu-satunya pilihan bagi mereka adalah merujuk pada otoritas wahyu (*syari'*) yang secara jelas telah megungkapkan bahwa jiwa atau ruh manusia itu bersifat kekal dan langgeng,<sup>22</sup> seperti halnya dalam surat Ali Imron ayat 169: "*Janganlah sekali-kali kamu mengira bahwa orang-orang yang berjuang di jalan Allah itu mati, alih-alih mereka hidup disisi Tuhan mereka.*" Lebih jauh al-Ghazali berargumen bahwa wahyu tidak hanya menjelaskan kelanggengan jiwa, tetapi juga kebangkitan jasmani. Pada hari kiamat, jiwa akan dipersatukan kembali dengan raga, dan bisa bentuk raga baru atau raga yang lama. Dengan demikian, ketika jiwa mempunyai instrumen berupa jasad yang dulu pernah bersatu dengannya, seseorang tidak hanya hisup kembali (*revive*), tetapi juga akan memperoleh kembali kemampuannya untuk merasa senang atau sakit sebagaimana yang ia rasakan selama hidupnya. Semua ini, tambah al-Ghazali adalah untuk membidas klaim bahwa para filosof tentang kemustahilan

---

<sup>21</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah, Ibid.*, 182.

<sup>22</sup> Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Ibid.*, 82.

kesenangan dan penderitaan jasmani, yang tegas-tegas dinyatakan dalam al-Qur'an.<sup>23</sup>

Selain itu, permasalahan yang ketujuh belas tentang kemstian hubungan sebab akibat, merupakan isu utama yang menjadi pemicu terjadinya konfrontasi antara teolog Asy'ariyah dengan para filosof. Menurut al-Ghazali bahwa korelasi antara apa yang disebut sebagai sebab (*cause*) dan akibat (*effect*) tidaklah bersifat niscaya.<sup>24</sup> Sebab akibat tidak lain dari kebiasaan yang telah tepatri kuat dalam pikiran kita sehingga menimbulkan kesan bahwa hubungan itu bersifat niscaya. Korelasi antara apa yang disebut sebagai sebab dengan akibat sebenarnya hanya urutan peristiwa atau konsekuensial (*ma'ahu, la bihi*).

Pandangan al-Ghazali yang tampak ekstrim terhadap filsafat tersebut yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai anti filsafat. Al-Ghazali dalam konteks ini sangat kritis ketika menyanggah konsepsi metafisika Ibn Sina, tetapi sifat kritis tersebut dan semangat keterbukaan al-Ghazali ini tidak diwariskan pada generasi berikutnya lantaran obat penawar (*antidote*) yang telah diberikan oleh al-Ghazali sendiri lewat karyanya "*Ihya' Ulumuddin*" terlalu keras, sehingga melumpuhkan organ-organ yang lain yang seharusnya tidak ikut lumpuh.<sup>25</sup> Serangan telak al-Ghazali terhadap filsafat ini memicu respon balik dari Ibn Rusyd misalnya, dengan berbagai karya seperti "*Tahafut al-Tahafut*" (kerancuan buku kerancuan karya al-Ghazali), "*Fashl al-Maql*" (Pernyataan Yang Jelas dan Lugas), dan "*Kasyf 'an Manahij al-Adilah*" (Uraian Tentang Metode-Metode Pembuktian).

### **Konversi Filsafat ke Tasawuf: Dari Etika Filosofis Kepada Etika Religius**

Tasawuf/sufisme yang diusung al-Ghazali lebih memiliki kecenderungan kepada akhlak atau moralitas. Hal ini didasarkan bahwa berbagai pemikiran Islam telah menyimpang dari kebenaran, sehingga al-Ghazali merasa mempunyai kewajiban mengembalikan kepada orientasi awal dengan menempatkan moral sebagai *basic values* sesuai ajaran Islam. Dalam kitab "*al-Munqizh Min al-Dhalal*," al-Ghazali

---

<sup>23</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, *Ibid.*, 364.

<sup>24</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, *Ibid.*, 276.

<sup>25</sup> M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 120.

menguraikan kelompok-kelompok pencari kebenaran, dan kelompok pencari kebenaran yang paling keliru adalah para filosof yang bergelut dengan teologi dan metafisika.<sup>26</sup> Oleh karena ketidakpuasan dengan cara-cara memperoleh kebenaran tersebut, al-Ghazali akhirnya memilih cara-cara mistisisme.<sup>27</sup> Hal ini dikarenakan sufisme akan mampu mengantarkan pada keyakinan bahwa pengetahuan tertinggi yang dapat dipercaya merupakan pengetahuan yang diperoleh dari *nur illahi* melalui *kasyf*.<sup>28</sup>

Menurut al-Ghazali, tujuan manusia sebagai individu adalah mencapai kebahagiaan, dan kebahagiaan yang paling utama harus ditemukan dalam kehidupan yang akan datang. Sedangkan media untuk mencapai kebahagiaan tersebut ada dua macam, yaitu amal baik lahiriah bermanfaat karena ketaatan kepada aturan-aturan tingkah laku yang diwahyukan dalam kitab suci serta upaya bathiniyyah untuk meraih keutamaan jiwa.<sup>29</sup> Dalam "*Ihya 'Ulumuddin*" Bab I bagian III, al-Ghazali membahas tentang keburukan dan keutamaan, dalam konteks tersebut al-Ghazali mengucikan rapat pintu kemungkinan rasio manusia untuk berpikir tentang tujuannya sendiri sehingga kurang memberikan sugesti ke arah penalaran moral sebagai cara untuk meraih tujuan manusia. Al-Ghazali membuat kalifikasi keutamaan-keutamaan moralitas kedalam empat macam, yakni petunjuk Tuhan (*Hidayah Allah*), Bimbingan-Nya (*Rusyd*), pimpinan-Nya (*Tasdid*), dan bantuan-Nya (*Ta'aid*).<sup>30</sup>

Dalam Konsep al-Ghazali, bahwa keutamaan terutama merupakan keutamaan menurut hukum agama. Bahkan, al-Ghazali sebegitu jauh menyamakan keutamaan disini dengan

---

<sup>26</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, terj. Hamzah (Bandung: Mizan, 2002), 40.

<sup>27</sup> Al-Ghazali, *Al-Munqidz Min al-Dhalal* (Beirut: 1959), 67.

<sup>28</sup> Mahfudz Masduki, *Spiritualitas Dan Rasionalitas al-Ghazali*, *Ibid.*, 49.

<sup>29</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant*, *Ibid.*, 38.

<sup>30</sup> Al-Ghazali menjelaskan bahwa *Hidayah* merupakan jenis keutamaan yang menjadi prasyarat bagi pencapaian keutamaan yang lain karena bersumber dari semua kebaikan. Sedang *Rusyd* mengandung pengertian pemeliharaan Tuhan (*al-inayah al-illahiyyah*), *Tasdid* merupakan jenis keutamaan dengan pertolongan Allah. Sedang *Ta'aid* adalah keutamaan terakhir dan merupakan jumlah keutamaan-keutamaan teologis. Lebih lanjut lihat Al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, Al-Maktabah al-Kurdistan al-Ilmiyyah, Mesir 1328., 110.

perbuatan ketaatan kepada Tuhan (*Tha'ah*), dan karenanya pengkajian tentang keutamaan Islami secara mendasar merupakan deskripsi tentang cara yang tepat untuk melaksanakan perintah-perintah Tuhan. Menurut pandangan al-Ghazali, perintah-perintah Tuhan dan keputusan-keputusan yang di turunkan dari perintah-perintah tersebut terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, perintah yang terutama berkenaan dengan kepercayaan dan perbuatan-perbuatan yang di arahkan kepada Tuhan, dan *kedua*, perintah-perintah yang mencakup perbuatan yang di arahkan manusia kepada sesamanya. Kelompok pertama disebutnya perbuatan-perbuatan penyembahan (*ibadat*) seperti sholat (*sholah*), bersuci (*thaharah*), zakat (*zakah*), puasa (*shaum*), dan haji (*hajj*).<sup>31</sup>

Terdapat kecenderungan yang kuat dalam pemikiran al-Ghazali untuk memilih “psikologi” sebagai basis sufismenya yang diarahkan pada etika religius dan etika mistiknya. Dengan menekankan kodrat manusia secara psikologis dan memodifikasi konsepsi filsafat tentang psikologi manusia ini kedalam konsepsi religio-teologis yang ketat, al-Ghazali dapat menghindari dari perangkap diskusi intekektual tentang masalah hukum kausal. Gerak pemikiran al-Ghazali dari “filsafat” ke “teologi”, kemudian ke “sufisme,” atau dari “etika filosofis” ke “etika religius,” sebenarnya berawal dari kritiknya terhadap metafisika rasional dalam “*Thahafut al-Falasifah*.” Dalam konsepsi al-Ghazali tentang sufisme (etika religius), persoalan-persoalan kausalitas muncul lagi ke permukaan. Al-Ghazali menolak ide kausalitas dalam sufisme-nya, karena hukum kausalitas tidak bisa tidak mensyaratkan penggunaan rasio dalam wilayah agama. Padahal, dari sejak awal al-Ghazali telah memisahkan secara tajam antara *'ulum syar'iyah* dan *'ulum 'aqliyyah*.<sup>32</sup> Alih-alih bersandar pada rasio, al-Ghazali memilih “psikologi” yang lebih banyak bersentuhan dengan emosi dari pada rasio.

Meskipun sangat berharga dan masuk akal nya konsepsi al-Ghazali, konsepsi yang diakuinya berdasarkan al-Qur'an, kita melihat bahwa al-Ghazali jatuh kepada *reduksionisme teologis*. Dia berfikir bahwa dengan pemikiran teologis ini, kita akan terhindar dari kenisbian/relativisme pemikiran manusia sebagai “prinsip pengarah” (*guiding prinsip*) tindakan etis

---

<sup>31</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant, Ibid.*, 141.

<sup>32</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant, Ibid.*, 116.

kita. Menurut al-Ghazali, petunjuk absolut hanya datang dari wahyu/syari'. Dia tidak berfikir bahwa konsepsi teologisnya boleh jadi juga nisbi karena konsepsi itu tidak lebih semata-mata sebuah produk konstruksi intelektual manusia, yang tidak bebas dari kritik dan evaluasi. Reduksionisme macam apapun tidak dapat memberikan kita sisi murni dari fenomena yang ada. Besaran ide al-Ghazali dalam mengaksentuasikan psikologi adalah menolak kemungkinan rasio manusia untuk membangun pemahaman intelektual dan menafsirkan wahyu al-Qur'an sebagai petunjuk utama dalam tindakan etis. Reduksionisme teologis al-Ghazali menempatkan pentingnya wahyu sebagai satu-satunya sumber tindakan etis, dan dengan keras mnghindari intervensi rasio dalam merumuskan prinsip-prinsip dasar universal tentang petunjuk al-Qur'an dalam kehidupan manusia secara aktual dan historis.

Dalam hal ini, kita tidak mempermasalahkan muatan kebenaran konsepsi al-Ghazali dalam reduksionisme teologisnya ketika konsepsi itu di terapkan semata-mata dalam lapangan peribadatan keagamaan (*'ibadah*). Namun, reduksionisme teologis al-Ghazali cenderung untuk menutup semua wilayah kehidupan. Dalam hal ini, dia akan menciptakan kesulitan-kesulitan karena aktivitas manusia sebagai kholifah Tuhan di bumi jauh lebih luas daripada hanya terbatas dalam wilayah murni kepada Tuhan dalam pengertian al-Ghazalian. Alur pemikiran akan jauh lebih jelas dalam pembahasan berikut yang berkenaan dengan teori etika mistik al-Ghazali. Bagi Al-Ghazali, bahkan "etika religius" sekalipun tidak memadai untuk membinbing manusia guna memperoleh dan mencapai keutamaan dan kebenaran. Hanya "etika mistik" yang akan memenuhi tuntutan ini. Sekarang, kita akan melihat selangkah lebih jauh, yakni tentang al-Ghazali "mengeliminasi" fungsi aktual rasio manusia untuk menangkap dan berjuang dalam memperoleh keutamaan-keutamaan tertinggi, dan membimbing kehidupan berdasarkan prinsip pengarah dari wahyu dan rasio, untuk tidak mengatakan semata-mata dengan wahyu tanpa rasio.

Berbagai pemikiran yang ada di dalam suatu komunitas agama orang yang memahami makna-makna batiniah bisa memperoleh dua jenis kebahagiaan pada akhirnya berdasarkan pada pembedaan al-Ghazali yang terkenal antara kelompok awam (*'al-ammah*) dan kelompok terbatas (*al-khashshah* atau

*al-khowwas*).<sup>33</sup> Menurut al-Ghazali, kelompok awam hanya dapat memahami aspek lahiriah (*bathin*). Dengan berulang-ulang mengaitkan perintah lahiriah dengan perbuatan-perbuatan fisik, dia yang menyarankan bahwa aspek lahiriah berkedudukan lebih rendah daripada aspek batiniah.<sup>34</sup>

Pandangan lebih jauh lagi, al-Ghazali menyebutkan bahwa tujuan tertinggi keutamaan mistik (sufistik) mengharuskan pembersihan jiwa dan membebaskannya dari tubuh sejauh mungkin sehingga jiwa bisa mencurahkan dirinya sepenuhnya kepada nafsu tertinggi yaitu cinta kepada Tuhan (*ma'rifatullah*). Al-Ghazali juga menetapkan kualitas-kualitas mistis sebagai keutamaan sebagai karakteristik dasar dari kualitas-kualitas tersebut. Dalam hal ini al-Ghazali teori sufistik yang didalamnya melibatkan term "maqam" (*station*) dan "hal" (*state*). Al-Ghazali mempertahankan pemahaman tentang urutan atau hirarkhi dalam maqam sufistik, yaitu keutamaan yang harus dicapai pertama kali, keutamaan yang mengikuti, serta keutamaan tertinggi yang dapat dicapai oleh seseorang.<sup>35</sup> Al-Ghazali sejalan dengan kebanyakan sufisme awal mengenai taubat sebagai maqam pertama bagi pemula, dan menganggap cinta (*muhibbah*) sebagai maqam tertinggi yang mungkin manusia dalam kehidupan ini. Dalam pandangannya al-Ghazali, taubat (*taubah*), sabar (*shabr*), syukur, pengharapan (*raja'*), takut (*khauf*), kemiskinan (*faqr*), asketisme (*zuhud*), kesatuan ketuhanan (*ittihad*), dan tawakal secara berturut-turut semua membawa kepada *mahabbah*. Sedangkan kerinduan (*syauq*), kedekatan, dan kerelaan merupakan buah dari hasil *mahabbah*. Maqam atau keutamaan-keutamaan ini yang merupakan media dan tanjakan yang harus dicapai oleh orang-orang tertentu dalam pencarian mereka tentang kebahagiaan tertinggi.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Lihat Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, Jilid 4., al-Maktabah al-Usmaniya al-Misriya, Misr, 1993., 5.

<sup>34</sup> Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, *Ibid*, hlm 4; Judul "kitab-kitab yang berkenaan dengan perbuatan-perbuatan ibadah," dalam *rubu' i* dari *Ihya* merefleksikan pandangan al-Ghazali yang sejenis misalnya "rahasia-rahasia shalat" dan tentang puasa, "rahasia-rahasia puasa."

<sup>35</sup> Dalam pembahasan awal mengenai fungsi rasio dalam pandangan al-Ghazali, bahwa ia mengenalkan syaikh sebagai pengganti peran rasio untuk membimbing tindakan moral mistik. Disinilah perang syaikh yang sangat menonjol dalam pandangan al-Ghazali. Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, *Ibid*, 52-4.

<sup>36</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant*, *Ibid*, 147.

Gagasan sufistik al-Ghazali dalam merumuskan maqam (keutamaan-keutamaan mistik) selain mengambil dari gagasan para sufi pendahulunya, ia juga menambahkan 6 (enam) maqam yang lain, yakni *istiqomah*, keikhlasan, kejujuran, kewaspadaan, pemeriksaan diri, dan meditasi (*tafakur*). Keenam maqamat tersebut sebagai karakteristis dasar untuk mempersiapkan jalan dan menyediakan basis psikologis bagi maqamat sufisme yang utama. Al-Ghazali dalam hal ini membagi maqamat sufisme kedalam dua kelompok, yakni maqamat yang pokok (keutamaan-keutamaan mistik yang pokok/*principal mystical virtues*), dan maqamat sufisme pendukung (keutamaan-keutamaan mistik pendukung/*supporting mystical virtues*).<sup>37</sup> oleh al-Ghazali, maqam sufisme pendukung ini kemudian dibagi lagi menjadi 3 kelompok, yaitu pertama keteguhan niat (*niyyah*), keikhlasan (*ikhlas*), dan kejujuran (*shidiq*) sebagaimana dalam *Ihya* kitab 8 *rubu'* IV. Kelompok kedua terdiri dari kewaspadaan (*muraqabah*) dan pemeriksaan diri (*muhasabah*), sebagaimana yang dibahas oleh al-Ghazali dalam kitab 8 *rubu'* II, *Ihya*, ketiga meditasi (*tafakur*), yang merupakan subjek kitab 9 dari *rubu'* IV *Ihya*.

Sedangkan *maqam* yang pokok bagi al-Ghazali terdiri dari taubat (*taubah*), sabar (*shabr*), syukur (*syukr*), pengharapan (*raja'*), takut (*khauf*), kefakiran (*faqr*), askjetisme (*zuhud*), kesatuan ketuhanan (*tauhid*), tawakal (*tawwakul*), dan cinta (*mahabbah*).<sup>38</sup> Menurut al-Ghazali, semua maqamat sufisme tersebut berkaitan dengan hubungan internal dari fakultas-fakultas jiwa. Maqam-maqam sufisme tersebut membuat jiwa tunduk dan patuh kepada kehendak Tuhan dan memungkinkan pelaku sufisme untuk berjuab melwan gejolak jiwa serta upaya pemuniannya sehingga jiwa dapat naik melalui maqam-maqam spiritual.

Dalam *rubu'* IV dari *Ihya*, al-Ghazali mengungkapkan bahwa maqam mistis merupakan maqam istimewa (*the virtues of excellence*), bukan lagi maqam tersebut mendeskripsikan hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi maqamat-maqamat tersebut milik kelompok terbatas yakni ahli sufi.<sup>39</sup> Al-Ghazali dalam konteks ini mengakui bahwa ada stratifikasi manusia beragama. Kelompok paling rendah (awam) bisanya diberikan

---

<sup>37</sup> Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, *Ibid*, 55.

<sup>38</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant*, *Ibid*, 148.

<sup>39</sup> Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, *Ibid*, 56.



kepada penganut agama yang saleh yang hanya menekankan pada aspek normatif-eksoterik dari ajaran Islam. Sedangkan kelompok yang lebih tinggi dilabelkan kepada para penganut sufisme, yakni mereka yang melalui jalan *mystical-experiences*.

Al-Ghazali dalam membangun tasawuf psiko-moralnya paling tidak melalui dua langkah penting, yakni: *pertama*, konsepsi etika religius yang diharapkan al-Ghazali dari tasawufnya lebih menekankan gagasan tentang yang baik dan yang buruk, yaitu etika normatif sebagaimana yang kandungan dalam al-Qur'an. *Kedua*, penekanan kepada maqamat tertinggi yaitu melihat Tuhan. Hal ini dapat dicapai dengan cara melatih hati secara ketat sesuai dengan doktrin mistik dalam perolehan maqam dan hal.<sup>40</sup> Pelatihan ini juga banyak difokuskan pada peningkatan pengalaman langsung (*dzauq*), yakni dengan konsep *tahalli*, *takhali*, dan *tajalli* -yang semua itu tidak adapat dimengerti oleh studi rasio. Bagi al-Ghazali, pada titik ini yang menajdi kekuatan dari pendekatan sufistik akan lebih mudah untuk menemukan kebenaran hakiki dengan jalan melatih hati yang pada akhirnya berujung pada *ma'rifatullah*.

### **Kesimpulan**

Al-Ghazali merupakan salah tokoh Islam yang berani untuk mengungkapkan kebenaran hakiki dengan jalan penelusuran melalui pengetahuan dengan corak *mystical-sufism*. Al-Ghazali melakukan penolakan secara nyaris total terhadap bangunan filsafat, yang di dalamnya terdapat rasio. Hal ini dikarenakan al-Ghazali sebagai seorang penganut teologi Asy'ariyyah sekaligus seorang mistikus ortodoks, Al-Ghazali menolak kausalitas, dan lebih menekankan kehendak Allah daripada karsa manusia. Dalam memberi konstruk sufisme-nya, al-Ghazali lebih menekankan etika kewahyuan partikular. Ruang sufisme al-Ghazali adalah psiko-moral, yang merupakan etika keagamaan -yang luas untuk membentuk bangunan keilmuan yang lebih teliti dan utuh. Moralitas mistis al-Ghazali lebih berorientasi kepada penyelamatan individu di akhirat berdasarkan doktrin agama. Karena penilainnya yang rendah terhadap rasio dalam wacana moralitas, metode hipotetis al-Ghazali membuka hanya sedikit ruang bagi pengembangan pengetahuan dalam wilayah-wilayah lain kehidupan manusia.

---

<sup>40</sup> Al-Ghazali, *Al-Munqidz Min al-Dhalal*, *Ibid.*, 58.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 1995. *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, terj. Hamzah. Bandung: Mizan.
- Adam, Charles J., 1976. "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Blinder (Editor) *The Study of Middle East*. New York: John Willey and Sons.
- al-Ghanimi al-Taftazami, Abu al-Wafa'. 1985. *Sufi Dari Zaman Ke Zaman: Sebuah Pengantar Tentang Tasawuf*, terj. Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Pustaka.
- Al-Ghazali, 1328 H. *Mizan al-'Amal*, Al-Maktabah al-Kurdistan al-Ilmiyyah, Mesir.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Ihya 'Ulumuddin*, Jilid 4., al-Maktabah al-Usmaniya al-Misriya, Misr.
- \_\_\_\_\_. *Al-Munqidz Min al-Dhalal*. Beirut: 1959.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Kegelisahan al-Ghozali*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al-Qardhawi, Yusuf. 1997. *Al-Ghozali Antara Pro dan Kontra: Membedah Pemikiran Abu Hamid al-Ghozali ath-Thusi Bersama Para Penentang dan Pendukungnya*, terj. Hasan Abrori. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Fakhry, Madjid. 1999. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, cet. II.
- Leaman, Oliver. 1989. *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Khazim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, cet. II.
- Maksum, Ali. 2003. *Tasawuf Sebagai Pembebas Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam"* Sayyed Hosein Nasr. Yogyakarta: Puataka Pelajar.
- Masduki, Mahfudz. 2005. *Spiritualitas dan Rasionalitas Al-Ghazali*. Yogyakarta: TH Press.

- Nasution, M. Yasir. *Manusia Menurut Al-Ghazali*. Jakarta: Rajawali Press 1989..
- Syukur, Amin dan Masharudin. 2002. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Watt, Montgomery. 1965. "Al-Ghazali," *The Encyclopedia of Islam*, ed. B. Lewis et.al, Jil. II, E. J. Brill, Leiden.
- www. *tasawuf al-ghozali.com.*, dalam Fadliyanur, "Ajaran Tasawuf al-Ghozali", diakses pada tanggal 29 November 2009.

