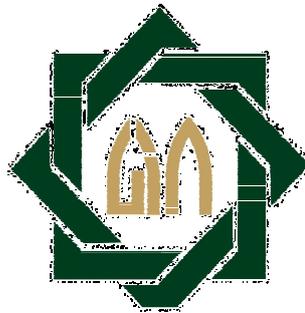


KONSEP UZLAH AL-GHAZALI DAN *MUTAWAHHID* IBN BĀJJAH

SKRIPSI

**Diajukan untuk memenuhi sebagian syarat
memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
dalam Program Studi Tasawuf dan Psikoterapi**



Pembimbing:

**Dr. Muktafi. M.Ag
NIP. 196008131994031003**

Disusun Oleh:

**Ahmad Syafiq Az Zuhaili
NIM: E07217003**

**PROGRAM STUDI TASAWUF DAN PSIKOTERAPI
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
2023**

PERNYATAAN OTENTITAS SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Syafiq Az Zuhaili
NIM : E07217003
Program Studi : Tasawuf dan Psikoterapi
Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
Institusi : Universitas Negeri Sunan Ampel Surabaya

Memaparkan dengan sesungguhnya bahwa karya skripsi berjudul *Konsep Uzlah Al-Ghazali dan Al-Mutawahid Ibn Ba>jjah* ini adalah hasil tulisan saya sendiri, dengan pengecualian pada beberapa kata yang telah dirujuk sumbernya.

Surabaya, 12 Januari 2023

Saya yang menyatakan,



Ahmad Syafiq Az Zuhaili
E07217003

LEMBAR PERSETUJUAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini untuk menyetujui:

Nama : Ahmad Syafiq Az Zuhaili
NIM : E07217003
Program Studi : Tasawuf dan Psikoterapi
Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
Institusi : Universitas Negeri Sunan Ampel Surabaya
Judul Skripsi : Konsep Uzlah Al-Ghazali dan *Al-Mutawahhid* Ibn Bājjah

Disetujui pada Januari 2023 oleh:

Pembimbing,



Dr. Muktafi. M. Ag
NIP. 196008131994031003

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “Konsep Uzlah Al-Ghazali dan *Al-Mutawahhid* Ibn Bājjah” yang ditulis oleh Ahmad Syafiq Az Zuhaili telah diuji di hadapan tim penguji pada tanggal 13 Januari 2023.

Tim Penguji:

1. Drs. H. Muktafi, M.Ag
NIP.196008131994031003


:.....

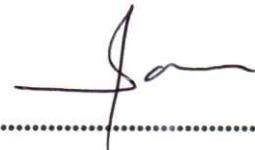
2. Syaifulloh Yazid, M.A
NIP.197910202015031001


:.....

3. Drs. Tasmuji, M.Ag
NIP.196209271992031005


:.....

4. Latifah Anwar, M.Ag
NIP.198806182020122004


:.....

Surabaya, 13 Januari 2023



Prof. Abdul Kadir Riyadi, Ph.D
NIP. 197008132005011003



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AHMAD SYAFIQ AZ ZUHAILI
NIM : E07217003
Fakultas/Jurusan : USHULUDDIN DAN FILSAFAT / TASAWUF DAN PSIKOTERAPI
E-mail address : AHMADSYAFIQAZZUHAILI@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KONSEP UZLAH AL-GHAZALI DAN MUTAWAHHID
IBN BAJJAH

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 13 JANUARI 2023

Penulis

(AHMAD SYAFIQ AZ ZUHAILI)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Nama : Ahmad Syafiq Az Zuhaili

NIM : E07217003

Judul : Konsep Uzlah Al-Ghazali dan *Al-Mutawahhid* Ibn Bājjah

Skripsi ini mengkaji tentang konsep uzlah al-Ghazali yang dianalisa banding dengan konsep *al-mutawahhid* Ibn Bajjah. Rumusan masalah dalam penelitian ini ialah: 1) Bagaimana konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawahhid* Ibn Bajjah? Dan 2) Bagaimana perbandingan konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawahhid* Ibn Bajjah? Berdasar rumusan itu, maka tulisan ini bertujuan untuk mendeksripsikan konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawahhid* Ibn Bajjah serta perbedaan dan kesamaan kedua konsep dari dua tokoh tersebut. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Hasil dari penelitian ini yaitu: 1) Konsep uzlah menurut al-Ghazali dan *al-mutawahhid* Ibn Bajjah sebenarnya hampir sama. Keduanya memaksudkan pada sikap “menghindarkan” diri dari khalayak umum, dengan tujuan menjaga diri dari kerusakan; 2) Perbedaan signifikan antara konsep al-Ghazali dengan Ibn Bajjah adalah terutama disebabkan oleh dasar asumsi serta pondasi keilmuan yang berbeda. Al-Ghazali mendasarkan bangunan konsepnya pada pondasi religius, sedangkan Ibn Bajjah lebih menekankan konsepnya pada nalar falsafi. Perbedaan lainnya, al-Ghazali dalam konsep uzlahnya masih membuka ruang pilihan untuk uzlah secara mutlak. Sedangkan Ibn Bajjah menghindari pilihan isolasi mutlak, dan lebih memilih membangun “dunia khayalan” yang dijadikan pilihan terakhir dimana ia bisa menyendiri.

Kata kunci: Konsep, Uzlah Al-Ghazali, *Al-Mutawahhid* Ibn Bajjah.

DAFTAR ISI

Pernyataan Otentitas Skripsi.....	I
Lembar Persetujuan Skripsi.....	II
Pengesahan Skripsi.....	III
Lembar pernyataan persetujuan publikasi.....	IV
Motto.....	V
Kata Pengantar.....	VI
Pedoman Transliterasi.....	VIII
Abstrak.....	IX
Daftar Isi.....	X
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian.....	8
D. Telaah Pustaka.....	9
E. Metode Penelitian.....	12
1. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	12
2. Data dan Sumber Data.....	12
3. Teknik Pengumpulan Data.....	13
4. Teknik Analisis Data.....	14
F. Sistematika Pembahasan.....	15
BAB II LANDASAN TEORI.....	16
A. Filsafat, tasawuf, dan Relasi Keduanya dalam Islam.....	16
1. Pengertian Filsafat.....	16
2. Mengenal Tasawuf.....	18
3. Korelasi Filsafat dan Tasawuf dalam Islam.....	25
B. Pengertian Uzhlah Secara Umum.....	31

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tasawuf dari masa ke masa selalu menyuguhkan daya tarik tersendiri untuk selalu dikaji dan digali substansinya. Kajian-kajian ilmiah dilakukan tidak hanya oleh ilmuwan Muslim, bahkan tidak sedikit ilmuwan non-Muslim yang meneliti tentang keberadaan tasawuf. Sebut saja semisal Fazlur Rahman yang menyimpulkan bahwa tasawuf Islam –merujuk pada tasawuf falsafi yang telah dirintis oleh ibn Arabi– tidak luput dari pengaruh Grego-gnostik dan sebagian doktrin agama Kristen.¹ Zaprul Khan dalam bukunya juga mengetengahkan simpulan Harun Nasution dan Abu al-Ala Affifi yang mendukung pendapat tentang adanya pengaruh Kristen –bahkan menurut Harun, juga agama Buddha– dalam perkembangan tasawuf.²

Zaprul Khan juga mengutip pandangan Taftazani dan Jamil, memaparkan beberapa pendapat para orientalis tentang tasawuf yang menurut mereka bersumber dari luar Islam. Di antaranya ada yang berpendapat bahwa tasawuf diambil dari ajaran Majusi, dikenal melalui orang-orang Persia, bersumber dari India (Hindu-Buddha), dan sebagian lainnya beranggapan bahwa tasawuf bersumber dari Yunani.³

¹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 205.

² Zaprul Khan, *Ilmu Tasawuf Sebuah Kajian Tematik* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016), 20.

³ Ibid., 34; lihat juga Jamil, *Cakrawala Tasawuf* (Ciputat: Gaung Persada Press, 2004), 18-24; Abu al-Wafa' al-Gahnimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 2003) 57-58.

Pendapat-pendapat tersebut dalam khazanah ilmiah sah-sah saja, selama masih berpijak pada fakta-fakta empiris dan atau teoritis sesuai dengan temuan serta pendekatan kajian yang mereka gunakan. Meski demikian, bukan berarti tidak ada pendapat yang mendukung bahwa sesungguhnya tasawuf memang secara orisinal bersumber dari agama Islam sendiri. Dari kalangan Muslim, Ibn Khaldun misalnya –dengan pendekatan khasnya sebagai seorang sejarawan dalam Mukaddimah– secara panjang lebar mengulas tentang tasawuf dari amalan-amalan ritual generasi awal Muslim hingga pendapat-pendapat berbagai tokoh sufi yang secara eksplisit bisa dipahami bahwa ajaran-ajaran Islam pun sesungguhnya potensial mendukung tasawuf.⁴

Jalaluddin Rakhmat dalam Mukaddimah bukunya yang berjudul Tafsir Sufi Al-Fatihah, mengutip definisi dari seorang orientalis Carl W. Ernst yang menyatakan bahwa “*Sufisme adalah tradisi mistik yang bersumber dari al-Qur’an dan ajaran Nabi Muhammad Saw.*”. Ia menambahkan keterangan dalam catatan kakinya tentang hasil penelitian Ernst yang menyimpulkan bahwa tuduhan kafir terhadap tasawuf adalah berasal dari orang-orang yang tidak memahami dan tidak mengalami tasawuf.⁵

Berbagai kajian tentang asal muasal tasawuf beserta ketersinggungannya dengan disiplin keilmuan bahkan ajaran lain, yang cukup kerap mengemuka adalah keterkaitan antara tasawuf dengan filsafat.

⁴ Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Masturi Ilham, dkk. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 865-880.

⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), xvi.

Sebenarnya hal ini adalah hal yang lumrah, ketika suatu pengetahuan – bahkan ajaran/dogma– bertemu dengan ilmu pengetahuan atau ajaran lainnya maka tidak bisa tidak akan menimbulkan dialektika. Begitu pula dengan tasawuf dan filsafat.

Semenjak era *Khulafā ar-Rāsyidīn* (yakni khalifah yang empat), sejatinya perkembangan ilmu pengetahuan sudah mulai muncul, adanya dialektika dengan filsafat bisa dikatakan sudah terjadi pada abad ke-2 Hijriah sewaktu Islam berhasil mengembangkan sayap menjangkau wilayah di luar Arab.⁶ Sehingga pada masa Dinasti Umayyah dimulailah pembagian terhadap berbagai disiplin ilmu pengetahuan, yaitu: 1) *al-adāb al-ḥadīts* (Ilmu Pengetahuan baru) mencakup di dalamnya *al-ulūm al-islāmiyah* (yaitu ilmu Qur'an-hadits, fikih, ilmu *alat* (bahasa), sejarah, dan geografi); 2) *al-ulūm ad-dākhiliyah* (pengetahuan dari luar Islam, dibutuhkan demi memajukan Islam), seperti ilmu filsafat, ilmu kedokteran, ilmu pasti atau ilmu eksakta lainnya yang diadaptasi dari Romawi dan Persi; dan 3) ilmu lama atau disebut juga *al-adāb al-qadamah*, dimaksudkan terhadap ilmu terdahulu yang sudah ada di masa khalifah empat seperti, ilmu bahasa, syair, pidato, dan *amtsāl*.⁷

Dinasti Umayyah yang berkuasa sekitar hampir 90 tahun (± 661–750 M), digantikan oleh Dinasti Abbasiyah yang memerintah pada sekira tahun 750–1258 M. Pada masa Dinasti Abbasiyah inilah banyak sejarawan yang menyebutnya sebagai *the golden age* atau masa keemasan Islam,

⁶ Ismail, *Buku Daras Filsafat Islam Tokoh dan Pemikirannya* (Bogor: PT Penerbit IPB Press, 2013).

⁷ Rizem Aizid, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap* (Yogyakarta: DIVA Press, 2015), 257.

perkembangan ilmu pengetahuan beserta cabang-cabangnya memunculkan para pemikir besar, lengkap dengan beragam inovasi baru pada banyak disiplin ilmu pengetahuan mereka. Perkembangan ini tak bisa dilepaskan dari peran gerakan penerjemahan yang sebelumnya telah dilakukan pada masa Bani Umayyah kemudian dilanjutkan secara serius dan besar-besaran di era Bani Abbasiyah. Para ahli ilmu dikirim ke Byzantium dalam rangka mencari manuskrip-manuskrip Yunani dalam beragam ilmu pengetahuan, khususnya perihal pengobatan dan filsafat.⁸

Berbeda dengan perkembangan Islam di belahan Timur yang telah dikuasai oleh Bani Abbasiyah, di sisi Barat yakni Eropa (yang dulu lebih dikenal dengan sebutan Andalusia) – penguasa Islam dari Bani Umayyah masih melanjutkan kekuasaannya melalui Abdurrahman bin Muawiyah bin Hisham bin Abdil Malik atau dikenal sebagai Abdurrahman I yang masyhur dengan julukan Abdurrahman ad-Dakhil. Banyak kalangan ahli sejarah berpendapat bahwa *Founding father* pemerintahan Bani Umayyah yakni Abdurrahman ad-Dakhil inilah peletak dasar kebangkitan kebudayaan Islam di Andalusia.⁹

Tak dapat dipungkiri bahwa pada era keemasan Islam inilah lahir tokoh-tokoh Muslim dari berbagai disiplin keilmuan yang namanya sampai sekarang masih dikenal dan dikenang, serta pemikiran-pemikirannya masih terus digali dan dikaji. Di belahan Timur pada bidang tasawuf sebut saja al-

⁸ Ibid, 267-292.

⁹ Ibid, 303. Lihat pula Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), 145.

Ghazali (1058 – 1111 M), salah satu tokoh yang cukup kontroversial. Dipungkiri atau tidak al-Ghazali pernah mendalami filsafat –hal ini bisa dilihat dari karya-karyanya,– akan tetapi al-Ghazali terlihat enggan dan tidak mau menggolongkan dirinya sebagai seorang filsuf bahkan dalam beberapa karyanya terlihat ia menyerang dan mengkritik habis-habisan terhadap filsafat. Meskipun demikian, tidak sedikit yang mengaitkan pemikiran al-Ghazali dengan tema-tema filsafat. Karya-karya al-Ghazali baik dalam bidang tasawuf dan teologi tampak tidak sekedar berupa doktrin praktis dan religius, mengingat keduanya memiliki kedalaman teoritis yang mengesankan.¹⁰

Jika di Timur ada al-Ghazali yang mengkritik dan menentang filsafat, di belahan Barat Islam tepatnya di Andalusia terlahir seorang yang dikemudian hari dikenal sebagai tokoh pertama filsuf muslim di Eropa bernama Ibn Bajjah (± 1095 – 1138 M). Beberapa literatur menyebut bahwa meskipun berbeda ruang dan waktu, akan tetapi nampaknya Ibn Bajjah pernah membaca salah satu karya al-Ghazali sehingga ia memberikan kritikan terhadap pendapat al-Ghazali yang berpandangan bahwa kebenaran dan kebahagiaan itu dapat ditanggung melalui sarana-sarana mistis.¹¹

Karya al-Ghazali yang monumental dikenal oleh banyak kalangan dari ilmuwan hingga awam adalah Ihya' Ulumiddin, walaupun sesungguhnya banyak karya-karya lain yang tidak kalah berkualitas –terlepas dari pro dan

¹⁰ Sayyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 117.

¹¹ Ma'an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah Rezim Sang Failasuf*, terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: TUROS, 2018), 5.

kontra yang ditimbulkan atas karya-karyanya. Sedangkan Ibn Bajjah kurang begitu populer di kalangan awam, bahkan para ilmuwan cenderung menemukan kesulitan ketika hendak meneliti karya-karyanya disebabkan sedikitnya tulisan Ibnu Bajjah yang bisa didapati secara utuh (terselamatkan). Salah satu –jika tidak dikatakan satu-satunya– karya Ibn Bajjah yang bisa dijumpai secara cukup utuh adalah kitab *Tadbīr al-Mutawāḥḥid* selebihnya adalah risalah-risalah yang naskahnya sebagian sudah rusak.

Ma'an Ziyadah secara singkat memberikan makna pada kalimat *Tadbīr al-Mutawāḥḥid* sebagai “pemerintahan-sendirian dari seorang pengecualian yang hidup di dalam situasi-situasi tidak layak, yang menggiringnya menuju kesendirian pilihan.” Ziyadah mengartikan *al-mutawāḥḥid* dengan sebutan “seseorang yang terpisah dari orang lain, hidup sendirian.”¹² Definisi yang jika dikorelasikan dengan wacana tasawuf memiliki penghampiran istilah yang hampir sama dengan *uzlah* –secara etimologi *uzlah* dalam Bahasa Arab diartikan sebagai pengasingan, kesendirian, pengunduran diri.

Dari pemaknaan oleh Ziyadah di atas bisa ditangkap –setidaknya dari judul risalah Ibn Bajjah tersebut– bahwa karya Ibn Bajjah sedikit banyak mengulas tentang hal apa dan bagaimana seseorang terkondisikan harus menyendiri serta motivasi dan sikap yang bagaimanakah yang mesti dilakukan oleh seorang penyendiri. Mengingat posisi Ibn Bajjah yang lebih dikenal sebagai seorang filsuf, tentu saja muatan karyanya akan menjelaskan dari sudut pandang filsafat. Berkaitan dengan topik makna *al-mutawāḥḥid* ini

¹² Ibid, 12-31.

sebagaimana telah disinggung sebelumnya, jika dibandingkan dengan tasawuf –dalam hal ini akan lebih dikaitkan dengan konsep al-Ghazali, sebagai pemikir yang pernah mendapat kritikan dari Ibn Bajjah– terdapat makna yang relatif sepadan yaitu *uzlah*.

Mencoba mengkomparasikan pemikiran dua tokoh besar di belahan bumi yang berbeda serta dalam bidang keilmuan yang relatif tidak sama, yakni satu di Timur dan lainnya di Barat serta Al-Ghazali dengan predikat sufi sedangkan Ibn Bajjah dengan sebutan filsuf Muslim awal Andalusia dalam memaparkan konsep “menyendiri” –adalah suatu kajian yang sangat menarik bagi kami. Oleh karenanya di sini kami ingin melakukan penelitian dengan tema “KONSEP UZLAH AL-GHAZALI DAN *MUTAWAḤḤID* IBN BAJJAH”.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang yang telah diuraikan sebelumnya, agar penelitian ini memiliki fokus yang jelas maka peneliti akan merumuskan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawaḥḥid* Ibn Bajjah?
2. Bagaimana perbandingan konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawaḥḥid* Ibn Bajjah?

C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian

Salah satu faktor utama dalam penelitian adalah adanya tujuan dan manfaat penelitian. Berdasar pada latar belakang dan rumusan masalah yang telah disebutkan, maka tujuan penelitian ini di antaranya yaitu:

1. Untuk mendeskripsikan konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawāḥḥid* Ibn Bajjah.
2. Untuk mendeskripsikan perbedaan dan persamaan antara konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawāḥḥid* Ibn Bajjah.

Sedangkan kegunaan penelitian ini ialah, peneliti sangat berharap hasil penelitian ini nanti akan bisa memberikan kontribusi:

1. Untuk para peneliti, agar bisa menjadi salah satu alternatif referensi dan tambahan wawasan pengetahuan berkaitan dengan konsep uzlah dan atau *mutawāḥḥid* terutama menurut pemikiran al-Ghazali dan Ibn Bajjah.
2. Untuk masyarakat umum, supaya memperkaya wacana ilmu pengetahuannya tentang konsep uzlah dalam tasawuf serta dari sudut pandang filsafat yang dalam hal ini diwakili oleh al-Ghazali dan Ibn Bajjah.
3. Untuk khazanah ilmu pengetahuan dan dunia penelitian, agar supaya bisa menjadi alternatif wawasan terutama dalam studi pemikiran filsafat dan tasawuf pada umumnya serta tentang konsep uzlah khususnya berkaitan dengan konsep uzlah al-Ghazali dan konsep *mutawāḥḥid* Ibn Bajjah.

D. Telaah Pustaka

Telaah pustaka di sini ialah paparan tentang sebagian referensi penelitian oleh peneliti-peneliti sebelumnya yang memiliki relevansi dengan penelitian ini:

1. Konsep Kebahagiaan dalam Perspektif Ibnu Bajjah, penelitian berbentuk skripsi yang ditulis oleh Feri Ferdiawan mahasiswa Prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2021 ini menyimpulkan bahwa konsep kebahagiaan dalam perspektif Ibnu Bajjah ialah dengan bermutawahhid. Bermutawahhid ala Ibnu Bajjah, menurutnya adalah hidup secara soliter dan menjauhkan diri dari sifat buruk yang ada dalam diri masyarakat. Meski demikian, tetap menjaga hubungan dengan masyarakat dalam hal yang diperlukan. Dengan tetap mengoptimalkan potensi akal yang dimiliki sebagai anugerah Tuhan untuk melakukan kontemplasi, seorang yang bermutawahhid berupaya untuk tetap menjadi pusat bagi dirinya sendiri dan tindakan-tindakannya senantiasa diarahkan untuk memperoleh kebahagiaan dengan fokus pada tindakan insani.¹³

Metode yang dipergunakan pada penelitian ini ialah studi pustaka (*library research*). Penelitian ini nampaknya fokus mengupas pemikiran terkait konsep Ibnu Bajjah tentang kebahagiaan. Perbedaannya dengan penelitian yang akan penulis lakukan yaitu bahwa di sini peneliti fokus pada konsep *mutawahhid* Ibnu Bajjah dikorelasikan dengan makna uzlah.

¹³ Feri Ferdiawan, "Konsep Kebahagiaan dalam Perspektif Ibnu Bajjah", Skripsi, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021.

2. Skripsi yang berjudul “Urgensi ‘*Uzlah* Terhadap Pembentukan Kepribadian Seorang Muslim dalam Perspektif Imam al-Ghazali.” Penelitian yang dilakukan oleh Meilinda Agustina pada 2019 ini adalah penelitian kualitatif yang menggunakan buku-buku sebagai data untuk dianalisa, sehingga dikategorikan pula sebagai *library research* (kepuustakaan). Dari analisa yang dilakukan, ditemukan kesimpulan bahwa Imam al-Ghazali mengartikan ‘*uzlah* sebagai kondisi mengasingkan diri dari keramaian manusia yang bertujuan sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah Swt. Penelitian ini juga menyimpulkan bahwa ‘*uzlah* berdampak positif dalam terbentuknya kepribadian muslim yang saleh, bersih dalam akidah, jujur, gemar melakukan ibadah dan selalu bersyukur kepada Sang Pencipta. Sebagai penyempurna, pelaku ‘*uzlah* diharuskan memiliki niat karena Allah Swt., melakukan proses tafakur, serta senantiasa menjaga shalat dan berzikir.¹⁴ Letak kesamaan dengan penelitian yang akan penulis lakukan yaitu sama-sama meneliti tentang uzlah menurut al-Ghazali. Hanya saja, jika dalam penelitian Agustina mengaitkan uzlah dengan pembentukan kepribadian seorang muslim, maka dalam penelitian ini mencoba mengkomparasikan uzlah menurut al-Ghazali dengan konsepnya Ibn Bajjah tentang *al-mutawahhid*.

¹⁴ Meilinda Agustina, “Urgensi ‘*Uzlah* Terhadap Pembentukan Kepribadian Seorang Muslim dalam Perspektif Imam al-Ghazali”, Skripsi, Palembang: Universitas Islam Negeri Raden Fatah, 2019.

3. Di tahun 2018, M. Quraish Shihab melakukan penelitian dalam skripsinya yang diberi judul “Konsep Uzlah dalam Perspektif Ibn Bajjah”.¹⁵ Bagi kami penulis, penelitian yang dilakukan oleh Shihab ini agak sulit dipahami. Walaupun pada kesimpulannya ia secara tegas membagi uzlah –yang menurut penelitian Shihab– dalam perspektif Ibn Bajjah menjadi dua bagian yakni *uzlah aqliyah* dan *uzlah sufiyah*, akan tetapi kami penulis tidak menjumpai adanya karya Ibn Bajjah dalam daftar pustakanya meskipun pada keterangan di sumber data ia mencantumkan kitab *Tadbīr al-Mutawāḥḥid* sebagai data primer yang ia gunakan. Di sinilah letak perbedaan signifikan terhadap penelitian yang akan dilakukan oleh penuli.

Dari beberapa telaah pustaka yang telah disebutkan, maka bisa diketahui bahwa penelitian yang akan dilakukan oleh penulis dengan judul “konsep uzlah al-Ghazali dan *mutawāḥḥid* Ibn Bajjah” adalah hal yang belum pernah diteliti oleh peneliti-peneliti sebelumnya. Setidaknya, penulis belum menjumpai tema dan fokus penelitian yang sama persis dengan penelitian yang akan penulis lakukan.

¹⁵ M. Quraish Shihab. “Konsep Uzlah dalam Perspektif Ibn Bajjah”, Skripsi, Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018.

E. Metode Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Metode penelitian yang digunakan oleh penulis dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif, yang penjelasannya bertitik tekan pada kekuatan analisis dari sumber-sumber data yang ada. Sumber data yang diperoleh dari berbagai buku dan literatur lainnya akan diinterpretasikan dan dideskripsikan berdasar teori-teori yang ada sehingga menghasilkan sintesis.¹⁶ Bisa digambarkan pendekatan dalam penelitian ini akan bersifat induktif, berisi-nilai (subyektif), holistik, dan berorientasi pada proses, sehingga bisa dikategorikan sebagai penelitian kualitatif.¹⁷ Jenis penelitian ini menurut Arikunto, termasuk penelitian kualitatif secara komparatif. Kualitatif secara komparatif dimaksudkan yakni adanya proses untuk mencari dan menemukan persamaan dan perbedaan suatu fenomena.¹⁸ Sedangkan jika ditinjau dari sumber data yang digunakan, penelitian ini juga bisa digolongkan sebagai penelitian pustaka (*Library Research*).

2. Data dan Sumber Data

Data dalam penelitian ini bersumber pada dua jenis, yakni sumber data primer serta sekunder.

¹⁶ Abdurrahman Soejono, *Metode Penelitian Suatu Pemikiran dan Pencrapannya* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), 14.

¹⁷ Lexy J. Molcong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), 31.

¹⁸ Suharsini Arikunto, *Prosedur Penelitian* (Jakarta: Bina Aksara, 1989), 194.

- a. Sumber data primer yang akan digunakan yaitu: 1) Kitab *Minhāj al-‘Abidīn* karya al-Ghazali yang diterjemahkan oleh Ir. Zakaria Adham, peneliti sengaja memilih kitab ini dengan pertimbangan bahwa kitab *Minhāj al-‘Abidīn* ini adalah karya “puncak” al-Ghazali yang ditulisnya sebelum wafat; 2) Kitab *Tadbīr al-Mutawāḥḥid* yang dialihbahasakan oleh Nanang Tahqiq, disebabkan karena kitab inilah satu-satunya yang dijumpai dan dimiliki oleh peneliti.
 - b. Sumber data sekundernya adalah karya-karya al-Ghazali lainnya, seperti *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn* dan lain-lain, serta buku-buku atau literatur-literatur karya ilmiah yang membahas tentang al-Ghazali, Ibn Bajjah, serta pemikiran atau konsep tentang uzlah pada umumnya dan lain-lain yang memiliki relevansi dengan pembahasan penelitian yang penulis lakukan.
3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan teknik dokumenter sebagai teknik pengumpulan data, yaitu ketika dokumen-dokumen tertulis dihimpun dan dianalisis untuk memperoleh sebuah data.¹⁹ Langkah-langkahnya yaitu dengan mengumpulkan literatur-literatur berupa buku, karya ilmiah, maupun tulisan-tulisan dalam bentuk lainnya yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik melalui perpustakaan ataupun media internet.

¹⁹ Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009), 221.

4. Teknik Analisis Data

Analisis data ialah proses pengorganisasian dan pengurutan data ke dalam pola, kategori, serta satuan uraian dasar sampai menemukan bentuk sesuai tema yang dihasilkan oleh data.²⁰ Metodenya sebagai berikut:

- a. Dari data-data yang telah dihimpun, selanjutnya akan dianalisa menggunakan metode *content analysis* (analisa isi) yaitu analisis yang dilakukan secara ilmiah mengenai isi pesan atau komunikasi. Cara ini dipakai untuk menganalisa isi yang kemudian dijelaskan secara deskriptif mengenai perbandingan pemikiran tentang masalah yang diteliti atau dibahas setelah melalui proses berfikir dan penarikan kesimpulan. Dengan metode ini, peneliti akan menganalisa konsep dari masing-masing pemikiran antara konsep uzlah al-Ghazali dengan *al-mutawahhid* Ibn Bajjah.
- b. Analisis komparatif digunakan sebagai media untuk memberi penjelasan terhadap hubungan antara dua sistem pemikiran menggunakan teknik komparasi hakiki sehingga dapat memperjelas dan mempertegas objek penelitian. Hasil yang diperoleh dapat digunakan sebagai penentu persamaan dan perbedaan sehingga hakikat obyek penelitian bisa murni dipahami. Dengan cara ini, peneliti akan memaparkan dan membandingkan konsep uzlah al-Ghazali dengan *al-mutawahhid* Ibn Bajjah serta menjelaskan persamaan dan perbedaan dari masing-masing pemikir.

²⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif...*, 280.

F. Sistematika Pembahasan

Karya ilmiah ini disusun dengan sistematika yang terdiri dari lima bab, dimana antara bab yang satu dengan lainnya memiliki keterkaitan sehingga menjadi satu kesatuan tak terpisah, yaitu:

Bab 1, adalah pendahuluan. Terdiri dari latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab 2, yaitu landasan teori. Menjelaskan berbagai teori tentang: pengertian umum filsafat dan tasawuf serta hubungan keduanya, dan pengertian uzlah dalam beberapa literatur pemikiran.

Bab 3, tentang paparan data. Termasuk dalam bab ini ialah: biografi al-Ghazali, konsep tentang uzlah dalam karya al-Ghazali, biografi Ibn Bajjah, konsep *al-mutawāḥḥid* dalam karya Ibn Bajjah.

Bab 4, yakni analisa data. Dalam bab ini akan dibahas mengenai: kesamaan konsep uzlah dan atau *al-mutawāḥḥid* antara al-Ghazali dan Ibn Bajjah, serta perbedaan keduanya.

Bab 5, ialah bab penutup. Merupakan akhir pembahasan dalam penelitian yang berisikan tentang kesimpulan dan saran.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Filsafat, Tasawuf, dan Relasi Keduanya dalam Islam

1. Pengertian Filsafat

Filsafat secara umum dipahami dalam artiannya secara etimologis yakni cinta akan kebijaksanaan, atau dalam bahasa Arab disebut *muhibbu al-hikmah* – bahasa Belanda menyebutnya *wijsbeerte* dan lazim diartikan dalam bahasa Inggris sebagai *love of wisdom*. Secara akar kata, istilah filsafat berasal usul dari bahasa Yunani *philosophia*. Kata *Philosophia* adalah rangkaian dari dua kata, yaitu *philein/philo* dan *sophia*. *Philein* diartikan sebagai mencintai, sedangkan *Sophia* dimaknai kebijaksanaan. Dari akar kata ini lah kemudian muncul istilah *filsof* dalam bahasa Indonesia yang memiliki bentuk tidak baku *filosof*, bermakna ahli filsafat, ahli pikir, atau orang yang berfilsafat.²¹

Beberapa ahli menyebut bahwa kata filsafat sudah digunakan sejak 550-480 SM (Sebelum Masehi) oleh seorang filsuf bernama Herokleitos, ia menggunakan kata filsafat dalam menjelaskan bahwa hanya Tuhan yang mengetahui hikmah serta sekaligus sebagai pemilik hikmah. Sedangkan manusia, mau tidak mau harus merasa puas dengan perannya sebagai pencari dan pecintah hikmah di dunia ini. Setidaknya persepsi ini sudah muncul sejak era Socrates (470-399 SM) yang berkontribusi dalam

²¹ Ismail, *Buku Daras Filsafat Islam Tokoh dan Pemikirannya*, (Bogor: PT Penerbit IPB Press, 2013), 1-2. Lihat pula Moeljadi, David, dkk. *KBBI V 0.5.0 (50)* (Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2022).

menegaskan makna filsafat sebagai pengetahuan yang sejati. Di sisi lain, Socrates juga menentang kelompok yang menamakan diri sebagai *para bijaksana* (Sofos) atau dikenal dengan sebutan kaum Sofis. Socrates bersama para pengikutnya menemukan kesadaran bahwa mereka bukanlah orang yang bijaksana dalam artian yang hakiki, akan tetapi hanya pada batas sebagai pecinta dan pencari kebijaksanaan.²²

Secara terminologis, filsafat memiliki beragam pengertian. Beberapa definisi setidaknya bisa digambarkan dari pendapat beberapa tokoh berikut:

- a. Plato (427-374 SM), filsafat menurutnya ialah pengetahuan yang membahas tentang hakikat sesuatu. Disisi lain, Aristoteles (384-322 SM) memandang filsafat sebagai ilmu tentang kebenaran, diantaranya seperti logika, pengetahuan praktis, fisika, dan metafisika.²³
- b. Drijarkara (1913-1967), berpendapat bahwa filsafat adalah pikiran radikal manusia. Radikal yang dimaksud yakni dengan tidak hanya berpedoman pada pendirian dan pendapat yang diterima saja, akan tetapi juga memperhatikan dan melibatkan asumsi lainnya yang merupakan dasar pijak dari pendapat lain dan praktis.
- c. Hasbullah Bakry memaknai filsafat sebagai pengetahuan untuk mencermati secara mendalam akan segala sesuatu, berkaitan dengan hal ketuhanan, alam semesta, juga manusia – sehingga proses ini

²² Sulaiman, Asep, *Mengenal Filsafat Islam*, (Bandung: Penerbit Yrama Widya, 2016), 3. Lihat pula Ismail, *Buku Daras Filsafat Islam Tokoh dan Pemikirannya.....*, 2.

²³ Mustofa, Ahmad, *Filsafat Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), 10.

menghasilkan pengetahuan tentang hakikat sebatas akal bisa mencapainya serta tindak lanjut penyikapan manusia pasca meraih pengetahuan tersebut.²⁴

Paparan pendapat beberapa tokoh di atas setidaknya memberikan gambaran pengertian tentang filsafat yang jika disimpulkan secara sederhana yaitu proses berpikir secara mendalam hingga ke akar-akarnya yang dilakukan oleh manusia dalam mencari kebenaran sehingga menemukan hakikat –sejauh akal bisa mencapainya– dari segala sesuatu yang mencakup fenomena kehidupan manusia beserta pemikirannya, yang dilakukan secara kritis, logis, dan sistematis.

2. Mengenal Tasawuf

Sewaktu Nabi Muhammad hijrah, beliau diikuti oleh tujuh puluh orang dari Mekah dan sekitarnya yang turut mengiringkan dan menyertainya menuju Madinah. Para pengikut tersebut adalah orang-orang kurang mampu dalam materi yang kelak justru menjadi sosok panutan bagi umat Islam di kemudian hari. Tak seorang pun diantara mereka yang mempunyai baju perang maupun peralatan lain untuk menjaga diri dari ancaman musuh. Di Madinah, tiada tempat untuk melindungi mereka dari dinginnya udara malam dan panasnya cahaya mentari. Di antara mereka juga terdapat beberapa orang yang tak mempunyai pakaian yang lengkap. Para sahabat yang dekat Rasulullah

²⁴ Sulaiman, Asep, *Mengenal Filsafat Islam.....*, 4.

Saw. ini lah, kelak kemudian hari digelari sebagai *Ahl aṣ-Ṣuffah* oleh sebagian kalangan.

Sebagian pendapat yang berbeda mengutarakan bahwa *Ahl aṣ-Ṣuffah* yaitu mereka yang tinggal di *Ṣuffah*,²⁵ yang –dipercaya karena sebab itu– mereka terjaga dan bersih dari perbuatan-perbuatan yang dianggap berdosa. Sumber lain mengatakan bahwa, istilah ‘sufi’ atau ‘tasawuf’ diperoleh dari pengambilan nama berdasar kondisi sekelompok *Ahl aṣ-Ṣuffah* sebagaimana telah diulas di atas. Dalam riwayat, dikatakan bahwa Rasulullah Saw sering kebersamai mereka, seperti halnya Ju’ail bin Saraqah, Barra’ bin Malik, tidak ketinggalan juga Bilal bin Rabah. Termasuk juga Abdullah bin Ummi Maktum, Khabbab bin al-Art, serta Abu Hurairah. Abdullah bin Ummi Maktum disebut dalam *asbāb al-nuzūl* awal Surah ‘Abasa.²⁶

Ibnu Khaldun menarasikan dalam kitabnya bahwa dalam agama, termasuk bagian dalam ilmu syariat yang lahir di kemudian hari, ialah tasawuf. Ia menambahkan bahwasannya pada awalnya para sahabat dan tabi’in yang termasuk generasi ulama salaf dalam melakukan pendekatan –terhadap ilmu tasawuf– tentunya berpijak pada kesungguhan dalam beribadah serta tetap fokus berorientasi pada pengabdian manusia kepada Tuhannya, menghindari hal-hal duniawi beserta segala yang menghiasinya, melakukan zuhud dari nikmatnya harta dan tingginya

²⁵ *Ṣuffah* adalah tempat di samping masjid yang diberi atap.

²⁶ Abdul Mun’im al-Hafni, *ENSIKLOPEDIA Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, dan Gerakan Islam Seluruh Dunia*, terj. Muhtarom, Lc, Dpl, dan Tim Grafindo, (Jakarta: Penerbit Grafindo Khazanah Ilmu, 1999), 97-98.

jabatan yang lazim diinginkan oleh manusia pada umumnya, serta mengasingkan diri dari dunia yang hingar bingar, melakukan khalwat sebagai sarana untuk dapat lebih fokus dalam beribadah. Fenomena semacam ini sesungguhnya adalah aktivitas yang lazim dilakukan oleh para ulama salaf atau sahabat Nabi.²⁷

Secara etimologis, Zaprul Khan mengetengahkan pendapat para tokoh pemikir tasawuf dalam mengurai asal muasal istilah tasawuf. Setidaknya ada lima penjelasan yang mencoba memaknai tasawuf secara bahasa²⁸:

- a. *Ahl al-shuffah*, –sebagaimana telah disinggung pada paragraf sebelumnya– yakni sahabat Nabi yang tinggal di sekitar serambi masjid Nabawi yang berkeadaan melarat. Sebutan atau istilah ini dinisbatkan kepada sekelompok orang yang kurang lebih terdiri dari 70-90 orang yang tidak memiliki rumah dan menjalani kehidupan dengan bergantung pada sedekah dari Muslimin lainnya. Serambi masjid yang terbuat dari pelepah daun kurma, bagi mereka adalah *Saqifah* atau atap yang difungsikan untuk berteduh.²⁹
- b. *Shaff*, adalah maksud dari barisan *shaf* sewaktu melaksanakan shalat. Dengan asumsi bahwa orang yang memiliki iman kuat dan kemurnian batin, biasanya memilih shalat pada *shaf* awal.³⁰ Dalam kata *shaf* yang

²⁷ Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Masturi Ilham, dkk. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 865.

²⁸ Zaprul Khan, *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2016), 2-3.

²⁹ Muhammad Hisyam Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2007), 176-177.

³⁰ Hamka, *Tasawuf*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), 79.

mempunyai arti ‘barisan’ itu juga bisa diartikan seakan-akan hati mereka berada di barisan paling depan dalam *muhādharah* di hadapan Allah.³¹

- c. *shafā* atau *Shafw* yang memiliki arti suci atau bersih. Pengamal tasawuf ialah sekelompok kaum yang disucikan sedangkan kaum sufi yaitu mereka yang terus menerus berproses mensucikan diri dengan olah jiwa yang tidak mudah dan tidak pula dapat dikatakan singkat.³²
- d. *Shaufanah* bermakna –termasuk– buah-buahan yang kecil penuh bulu, biasa didapati di sekitar gurun pasir Arab.³³ Atau, dalam kata lain yaitu *shuf* yang dapat diartikan sebagai bulu domba (dimaksudkan sebagai sebutan pada kain yang terbuat dari wol). Akan tetapi wol yang dipergunakan oleh para sufi bukanlah wol yang halus seperti sekarang ini, wol yang dipakai oleh mereka adalah wol kasar sebagai simbol kesederhanaan dan kemiskinan. Simbol ini dimaksudkan untuk dipahami bahwa para kaum sufi itu meskipun dalam keadaan miskin dan sederhana, akan tetapi hati mereka suci dan mulia.³⁴
- e. *Shopos*, artinya hikmat.³⁵ Sebagian ahli tasawuf, kebanyakan menyepakati kata *shuf* (bulu wol) sebagai asal kata sufi atau

³¹ Imam al-Qusyairy, *Al-Risalah Al-Qusyairiyyah fi Ilmi al-Tashawwuf*, (Beirut: Darul Khair, tt), 279.

³² Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 57.

³³ Hamka, *Tasawuf.....*, 79.

³⁴ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam.....*, 57-58.

³⁵ Muhammad Fathullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua*, terj. Fuad Syaifuddin Nur, (Jakarta: Republika, 2013), 18.

tasawuf.³⁶ Namun, Pendapat lain lebih menyepakati penisbatan istilah tersebut pada kata *shafā* atau *shafw* yang diartikan sebagai kesucian.³⁷

Selain dari beragam pandangan tentang akar kata tasawuf, tentu tidak kalah pentingnya jika kita meninjau kemunculan tasawuf secara historis demi untuk lebih mengenal tentang tasawuf secara mendalam. Menurut Abdul Kadir Riyadi dalam Pendahuluan bukunya memaparkan bahwa awal munculnya tasawuf adalah ketika menjelang abad ke-dua kenabian Muhammad Saw. Berangkat dari usaha dalam memberi penjelasan terhadap praktik kezuhudan melalui proses analisis berdasarkan argumentasi yang logis. Selanjutnya ia memberikan ulasan cukup panjang tentang latar belakang para ulama mempertimbangkan pentingnya ilmu tasawuf dimunculkan sebagai disiplin keilmuan tersendiri, serta membaginya ke dalam empat perspektif.³⁸

- a. Tarap pemahaman umat Islam pada agama kian bertambah sehingga perlu diimbangi dengan pendalaman yang lebih luas untuk mengeksplorasi hal-hal yang kemungkinan masih terpendam dalam ajaran syariat secara umum. Proses inilah yang dikemudian hari dinamakan sebagai tasawuf.
- b. Pengetahuan inti dalam Islam seperti fikih, dianggap telah mapan dan matang. Para cendekiawan Muslim merasakan adanya urgensitas

³⁶ Lihat Abu Nashr as-Sarraj, *Al-Luma'*, terj. Wasmukan dan Samson Rahman, (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), 46.

³⁷ Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi, (Bandung: Mizan, 1992), 40.

³⁸ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf; Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2016), 10.

untuk memperluas aspek spiritualitas sebagai batu pijak baru pendekatan ilmu pengetahuan agar lebih komprehensif. Akhirnya, lahirlah anak kandung dari fikih yang disebut tasawuf, yang tentu tiada niatan untuk menyaingi apalagi memusuhi induknya.

- c. Keresahan para ulama terhadap kurangnya perhatian kaum Muslim terhadap nilai-nilai moral yang telah diajarkan oleh Nabi. Maraknya praktik saling menendang dan membegal berbanding lurus dengan semakin berat persaingan politik dan semakin suburnya perilaku hidup hedonistik dan materialistik dalam masyarakat.
- d. Secara epistemologis, para ahli ilmu Islam merasa perlunya ada suatu ilmu pengetahuan yang sanggup menjadi wadah berbagai fenomena pengalaman batin dan intuisi, tanpa menghilangkan basis dogmatis ajaran agama yakni wahyu, sekaligus tak menyelisihi nalar/akal.

Pengetahuan yang berkaitan dengan pengalaman spritual dan intuisi tersebut disebut ilmu zuhud oleh Imam Ahmad b. Hanbal yang konteksnya serasi dengan kata yang pernah digunakan oleh Nabi. Sayangnya, istilah ini kurang sesuai karena jauh dari kesan ilmiah. Adapun Ibn Sina menyebutnya dengan istilah *al-Tanbihat* dan *al-Isyarat*, karena lingkup kajiannya dinilai berkaitan dengan isyarat-isyarat batin. Sebagian juga menyamakannya dengan ilmu akhlak karena pembahasan yang dikaji meliputi perilaku manusia. Sebutan lainnya yakni *al-suluk*

(ilmu etika), karena berhubungan dengan masalah watak serta sikap manusia.³⁹

Berbagai istilah tersebut masih dirasa kurang tepat dalam mengilustrasikan ilmu yang berkaitan dengan batin sebagaimana dimaksudkan. Maka dari itu, generasi awal para sufi seperti Ma'ruf al-Karkhi yang wafat pada 823 M, kemudian Abu Sulaiman al-Darani (w. 838 M), lalu Basyar al-Hafi (w. 227 H/850 M), sampai Zunnun al-Misri yang diperkirakan wafat tahun 245 H serta yang lainnya menyematkan sebutan dengan istilah tasawuf. Sebutan ini berdasar pada orientasi keilmuan yang bertumpu pada pencarian esensi atau hakikat dari sesuatu yang berkenaan dengan pengalaman batin sufi. Kaum sufi ini bukanlah ahli filsafat, bahkan dimungkinkan juga bukan pakar tafsir, hadits, ataupun fikih, apalagi ilmu kalam. Mereka adalah kelompok yang berdiri sendiri, menempuh ruang intuisi dalam upaya pencariannya untuk meraih jawaban dari berbagai pertanyaan yang jawabannya tidak dijumpai pada para pakar dan ahli keilmuan selain tasawuf.

Setelah mendapatkan gambaran berbagai pendapat tentang makna tasawuf secara etimologis, kemudian meninjau akar historis munculnya tasawuf – kita akan mencoba memahami beberapa pengertian tasawuf secara terminologis. Syekh Junaid al-Baghdadi (w. 298 H/910 M) menyatakan bahwa tasawuf yaitu proses penyelamatan hati dari reaksi psikologis kemanusiaan, memadamkan aspek-aspek biologis tertentu,

³⁹ Ibid, 11.

menjauhi tabiat (akhlak) alami manusia, menghindari ajakan-ajakan jiwa yang negatif, berkaitan secara signifikan dengan ilmu hakikat, berorientasi pada perilaku luhur, saling menasihati antar manusia, terutama tentunya memenuhi perjanjian dengan Allah Swt. secara hakiki, serta menyesuaikannya dengan ajaran Rasulullah Saw.⁴⁰

Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa kalau kata *al-shuf* diduga sebagai asal kata dari tasawuf, maka sangat mungkin hal ini didasarkan pada kebiasaan para sufi yang lazim menggunakan pakaian berbahan wol atau bulu domba. Kondisi ini sesungguhnya merupakan simbol penentangan terhadap umumnya masyarakat yang berpakaian mewah. Bentuk lain perlawanan para sufi dari realitas ini yaitu dengan menjauhkan diri dari kondisi dunia yang glamour, lebih memilih untuk banyak berkhawatir dan meditasi demi memusatkan perhatian kepada Allah.⁴¹

3. Korelasi Filsafat dan Tasawuf dalam Islam

Sebagaimana sempat disinggung pada bab sebelumnya, pemikiran filsafat dalam Islam bisa dikatakan mengalami masa perkembangan sejak abad ke sembilan hingga abad ke dua belas Masehi. Hal ini disinyalir sejak terjadinya interaksi antara para pakar muslim dengan literatus hasil pemikiran filosofis yang lebih dahulu ada dan masif di wilayah-wilayah baru dimana Islam berkuasa. Hal yang turut mempengaruhi perkembangan ini diantaranya ialah prosesi pengalihbahasaan karya-karya

⁴⁰ Amir an-Najar, *Psikologi Sufistik*, terj. Ija Suntana, (Jakarta: Hikmah, 2004), 186.

⁴¹ Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*....., 865-866.

berbahasa asing ke bahasa Arab. Proses ini dilakukan sejak abad ke delapan masehi, terutama pada buku-buku filsafat Yunani. Penelitian para sarjana muslim terhadap berbagai literatur tersebut kemudian dipadukan secara sistematis dengan pemahaman ajaran agama. Tradisi berpikir para filsuf klasik seperti Aristoteles beserta para pendukungnya atau biasa disebut *peripetik* (sebutan pada para pengikut Aristoteles yang memiliki kebiasaan mengajar sambil berjalan) – pada akhirnya cukup memberi banyak pengaruh pada para cendekiawan muslim masa itu. Selain itu, teori pemikiran emanasi yang menjadi ciri khas *Plotinus* juga tidak sedikit membengaruhi pemikiran para filsuf muslim.⁴²

Era itu, banyak muncul pemikir-pemikir filsafat muslim yang memiliki kemampuan intelektual mengagumkan. Para pemikir itu berkesempatan mengembangkan dan memperluas dialektika pemikirannya dengan leluasa, hal ini tentu saja berefek pada tumbuhnya dinamika intelektual tersendiri lingkaran ahli ilmu ketika itu. Pertukaran ide yang meluas kala itu adalah dialektika tentang peran dan kedudukan akal –selain dari wahyu tentunya– sebagai instrumen mencari serta menemukan kebenaran. Pada awal kemunculannya, – setidaknya fase awal terjadinya dialektika ilmu pengetahuan melalui gerakan penerjemahan– antara filsafat yang diaktualisasikan melalui akal dan agama dimana wahyu adalah sumber utamanya – tidak dianggap sebagai pertentangan dari dua hal yang kontradiktif. Justru malah sebaliknya,

⁴² Nyong Eka Teguh Iman Santosa, *Fenomena Pemikiran Islam*, (Sidoarjo: UruAnna Books, 2015), 48-49.

kebenaran yang dicapai melalui pemikiran filsafat dianggap tidak bertentangan dengan kebenaran agama meskipun terdapat hal-hal yang dianggap agak berbeda.⁴³ Fakta lainnya yaitu, berkembangnya ilmu Kalam –yang disinyalir memberikan kontribusi penting dalam maju dan kokohnya ajaran Islam dalam konteks rasionalisasi pemahaman agama– adalah wujud lain dari kontribusi filsafat.

Fenomena tradisi berpikir para filsuf pada masa itu pada titik puncaknya menciptakan dialektika yang semakin runcing dan serius sewaktu muncul seorang tokoh pemikir Muslim pada 1058-1111 M, yaitu al-Ghazali. Ia adalah teolog penganut Asy'ariyah yang mengkritik secara serius pemikiran para filsuf di eranya. Setidaknya ada dua puluh kritik yang dilontarkan al-Ghazali. Tiga diantaranya dianggap sebagai penyebab kekufuran para filsuf Muslim, yakni: 1) pendapat yang mengatakan bahwa 'alam bersifat azali', yang berarti tak memiliki awal. Pemahaman ini dianggap syirik oleh al-Ghazali, sedangkan syirik adalah dosa tak terampunkan dalam al-Qur'an. Menurut al-Ghazali, kesimpulan ini memposisikan alam sama dengan Tuhan, sama-sama tak bermula, artinya ada dua dzat yang memiliki keazalian; 2) pendapat yang tidak menerima keyakinan akan bangkitnya jasmani. Bagi al-Ghazali, pendapat ini bertentangan dengan al-Qur'an yang di dalamnya banyak menegaskan akan adanya kebangkitan manusia kelak. Artinya, para filsuf itu menyelisih apa yang sudah diwahyukan oleh Allah Swt. 3) pendapat

⁴³ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*. (Jakarta: UI-Press, 1986), 82.

yang berkeyakinan bahwa hal rinci (*juz'iyat*) yang terjadi di dunia ini, tidak diketahui oleh Tuhan. Hal ini juga bertentangan dengan isi al-Qur'an yang menegaskan bahwa pengetahuan Allah itu meliputi segala sesuatu, tanpa pengecualian. Kritikan-kritikan tajam dari al-Ghazali inilah, di kemudian hari –dianggap oleh sebagian pemikir– sebagai penyebab kemunduran tradisi pemikiran filsafat khususnya serta umumnya kajian-kajian pemikiran di dunia Islam, terutama di bagian Timur yang ketika itu berada dalam kuasa dinasti Abbasiyah.

Berbeda dengan di Timur, di dunia Islam bagian Barat yang ketika itu dikuasai oleh dinasti Umayyah, tradisi berpikir filosofis masih berkembang dengan baik, bahkan setelah diserang al-Ghazali dengan berbagai kritiknya. Meskipun tidak terlalu banyak, akan tetapi di antara para filsuf bermunculan tokoh yang memberikan jawaban bahkan melontarkan kritik balik terhadap al-Ghazali. Di antara para filsuf itu, salah satu yang masanya tidak jauh dari masa hidup al-Ghazali adalah Ibn Bajjah (1082-1138). Ia melontarkan kritik kepada al-Ghazali mengenai metode ma'rifat sufistik atau *dzauqi*, sebagai jalan yang dianggap al-Ghazali sebagai cara paling tepat untuk menggapai kebenaran ajaran agama dibanding dengan akal.⁴⁴ Tokoh pembela filsafat lainnya yang dianggap memiliki pengaruh yaitu Ibn Rusyd (1126-1198 M). Dengan karyanya yang berjudul *Tahafut al-Tahafut* (Hancurnya Kehancuran), ia

⁴⁴ Nyong Eka Teguh Iman Santosa, *Fenomena Pemikiran Islam.....*, 59-60

menjawab berbagai kritikan yang disampaikan oleh al-Ghazali melalui karangannya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah* (Kehancuran Filsafat).

Ketegangan antar para pemikir itu juga diakui dan direkam oleh pemikir mutakhir salah satunya yakni Fazlur Rahman. Semisal tentang persoalan epistemologis dan metafisis Yunani, para filsuf muslim mengusung ide tentang dualisme yang radikal antara jasad dan ruh dan menjadikannya sebagai bagian dari sistem filsafat, seperti al-Farabi (w. 339 H/950 M) juga Ibn Sina (370-428 H/980-1037 M) mengenai kekalnya ruh sesudah kematian. Ketegangan tersebut, menurut Rahman, telah mengajukan persoalan fundamental tentang kebenaran: apakah ada pluralisme kebenaran (filsafat dan agama) atau hanya monisme kebenaran.⁴⁵

Demikianlah pergulatan pemikiran yang terjadi antara keberadaan filsafat dengan agama Islam. Keberadaan al-Ghazali yang awalnya dikenal sebagai seorang filsuf kemudian berbalik mengkritik filsafat itu sendiri, dan lebih “memilih” memperkenalkan diri sebagai seorang sufi setidaknya memberikan kontribusi yang signifikan terhadap tasawuf. Bahkan oleh sebagian kalangan al-Ghazali dianggap sebagai peletak kemapanan ilmu tasawuf. Bagaimanapun, sentuhan filsafat tidak bisa dianggap tidak ada pada karya-karya al-Ghazali. Hanya saja, ia memang piawai dalam mengintegrasikan berbagai komponen keilmuan yang ada

⁴⁵ Wardani, *Dialektika Antara Filsafat dan Agama dalam Pemikiran Filsafat Islam: Kesenambungan dan Interaksi*, (Banjarmasin: Al-Banjari, Vol. 13, No.1, 2014), 4. Lihat pula Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), 117-120.

menjadi satu kesatuan yang terjalin secara harmonis. Sebagaimana dikiaskan oleh Riyadi, tasawuf di tangan al-Ghazali mampu terbang tinggi. Sayangnya ada dua, yaitu fikih dan filsafat. Bodi atau raganya adalah tarekat, matanya wahyu, telinganya logika, sedang kakinya adalah syariat.⁴⁶

Dari interaksi dialektis antara filsafat dengan tasawuf, dalam bukunya *Daras Akhlak Tasawuf*,⁴⁷ Tiswarni merinci keterkaitan antara ilmu tasawuf dengan ilmu filsafat sebagai berikut:

- a. Melalui ilmu filsafat, terminologi-terminologi yang banyak digunakan dalam ilmu tasawuf bisa dijelaskan dengan sistematis.
- b. Antara ilmu filsafat dan ilmu tasawuf sesungguhnya memiliki tujuan yang hampir sama, yakni mencari dan menemukan kebenaran tertinggi atau kebenaran hakiki.
- c. Jika ilmu filsafat cenderung tampak menitikberatkan pada teori, maka ilmu tasawuf sesungguhnya menekankan pada persoalan praktik atau aplikatif.
- d. Ilmu tasawuf secara aplikatif lebih berlandaskan dan berpijak pada aspek intuitif, sedangkan ilmu filsafat bertolak pada pemaksimalan rasio dan kepiawaian penggunaan akal pikiran.
- e. Materi-materi dalam ilmu filsafat –karena memiliki tujuan yang hampir sama, pada gilirannya– banyak mempengaruhi tasawuf.

⁴⁶ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf.....*, 12.

⁴⁷ Tiswarni, *Buku Daras Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Bina Pratama, 2017). Lihat pula, Mardiyani Hayati, *Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Filsafat, Theology dan Psikologi*, (Blora: Jurnal Ilmiah Pedagogy, Vol 1, No. 9, 2018), 29.

Dengan adanya korelasi dan interaksi antara ilmu filsafat dan ilmu tasawuf yang sedemikian rupa itulah, tentunya tidak mengherankan jika di antara keduanya terdapat beberapa terminologi yang mirip. Di sisi lain juga menjadikan tasawuf harus rela menerima tuduhan dari mereka yang membencinya, sebagai bagian dari filsafat.

B. Pengertian Uzlah Secara Umum

Uzlah adalah salah satu term dalam ilmu tasawuf yang oleh al-Qusyairy (w. 465 H/1073 M) di dalam karyanya *Risalah al-Qusyairiyah* dalam bab Tahapan-tahapan (*Maqāmāt*) Para Penempuh Jalan Sufi. Uzlah secara bahasa adalah berasal dari bahasa Arab عَزَلَ يَعْزِلُ yang ikut wazan فَعَلَ يَفْعَلُ berarti menghindari atau meninggalkan. Secara terminologi, uzlah dimaknai sebagai menjauhkan diri dari pergaulan manusia dengan tujuan agar tidak menyakiti mereka, menjauhkan diri tidak dipahami sebagai memutus hubungan sama sekali dengan masyarakat. Maksud dari dilakukannya uzlah dengan mengasingkan diri dari khalayak, ialah dikarenakan memandang diri kotor sehingga menjauh dari masyarakat agar tidak menularkan kekotoran itu kepada mereka. Selain itu juga bertujuan untuk menggapai ketenangan pikiran dan mendapatkan kejernihan jiwa yang tidak tercemari oleh tipu daya nafsu duniawi.⁴⁸

Definisi yang disampaikan Labib di atas nampak sesuai dengan pendefinisian al-Qusyairy yang menekankan pentingnya memisahkan diri dari

⁴⁸ Labib Mz., *Kuliah Ma'rifat: Upaya Mempertajam Mata Bathin dalam Menggapai Wujud Allah Secara Nyata*, (Surabaya: Tiga Dua, 1996), 33.

manusia bagi para murid yang berkehendak mengawali perjalanan ruhaninya. Al-Qusyairy juga menjelaskan bahwa ketika sudah mencapai keakraban sukacita ruhaninya –pada akhir kondisi ruhani– seseorang juga masih perlu untuk uzlah. Hal yang lebih ditekankan lagi adalah perspektif seseorang ketika hendak melakukan uzlah. Seseorang yang melakukan uzlah hendaknya meyakini bahwa hal itu ia lakukan agar masyarakat terhindar dari kejahatannya, bukan bahwa ia akan terhindar dari kejahatan mereka. Perspektif semacam ini menjadi sangat penting karena memiliki dasar pemikiran yang sangat berlainan. Sikap yang pertama akan muncul dari seseorang yang menganggap rendah dirinya (rendah hati); sedangkan sikap yang kedua adalah akibat ketika seseorang merasa bahwa dirinya lebih baik dari masyarakat (takabur).

Selanjutnya al-Qusyairy berpesan bahwa, untuk dapat beruzlah, seseorang haruslah memiliki ilmu agama untuk kemantapan tauhidnya agar tidak gampang tergoda oleh bisikan setan. Seseorang mesti memiliki bekal ilmu yang didapatnya dari syariat Nabi Muhammad Saw. – mengenai kewajiban-kewajibannya, hal ini bertujuan agar segala perilakunya berpijak pada landasan yang kokoh. Uzlah adalah menjauhi sifat-sifat hina dan mengubahnya, bukan sekedar menjauhkan diri melalui jarak tempat.⁴⁹

Berkaitan dengan pentingnya ilmu dan pondasi spiritual yang benar, pendahulu al-Qusyairy yakni as-Sarraj (w. 378 H/988 M) mengkritisi keadaan

⁴⁹ Abu al-Qasim al-Qusyairy, *Risalah Qusyairiyah, Induk Ilmu Tasawuf*, terj. Muhammad Luqman Hakiem, (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), 92-93.

seseorang yang melakukan uzlah dengan tanpa bekal pemahaman yang tepat sebagai berikut:

“Ada kelompok yang menyendiri (uzlah) dan pergi ke gua-gua yang ada di gunung. Kemudian mereka mengira bahwa dengan cara ini mereka telah menjauhi manusia dan aman dari kejahatan nafsunya atau dengan cara menyendiri seperti ini mereka mengira, bahwa Allah telah mengantarkan mereka pada kondisi spiritual mulia yang bisa dicapai oleh para wali-Nya dan mengira bahwa hal itu tidak bisa dicapai ketika ia berada di tengah-tengah umat manusia.

Mereka salah dalam memahami makna uzlah yang sebenarnya. Sebab para tokoh dan guru Sufi yang makannya sedikit, selalu berkhawatir dan memilih uzlah karena didorong dan diajak oleh panggilan ilmu dan kuatnya kondisi spiritual. Maka muncul dalam hatinya sesuatu yang menjadikannya lupa dengan orang-orang di sekitarnya dan tempat tinggalnya. Mereka tidak lagi memikirkan makan minum, karena benar-benar ditarik oleh al-Haq, dimana al-Haq menjadikannya tidak merasa butuh kepada selain Allah.”⁵⁰

Agak lebih mutakhir, Muhammad Luthfi Ghazali dalam karyanya yang mengambil simpulan dari buah pikiran Ibnu Athaillah as-Sakandari memaknai uzlah sebagai praktik mengisi hati hanya dengan Allah SWT, serta menegaskan selain-Nya. Hal itu dilakukan baik dengan cara mengasingkan diri meninggalkan keramaian, menyendiri di tempat-tempat sepi yang jauh dari jangkauan manusia, atau menyepi dalam ramainya dunia.⁵¹

Al-Buthi dalam mensyarahi kitab al-Hikam Ibnu Athaillah as-Sakandari menjelaskan keterkaitan antara hikmah ke sebelas sampai tiga belas, dimana

⁵⁰ Abu Nashr as-Sarraj, *Al-Luma'*....., 853. Syekh as-Sarraj di hujung tulisannya mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, dari Aisyah ra. yang berarti “...*Sesungguhnya keadaanku lain dengan keadaanmu. Aku selalu diberi makan dan minum oleh Tuhanku.*”

⁵¹ Muhammad Luthfi Ghazali, *Percikan Samudera Hikmah Syarah Hikam Ibnu Atho'illah as-Sakandari*, Ed. 1 Cet. 1, (Jakarta: Siraja, 2011), 17.

pada hikmah ke dua belas lah istilah uzlah disebutkan. Secara berurutan hikmah 11-13 berbunyi sebagai berikut:

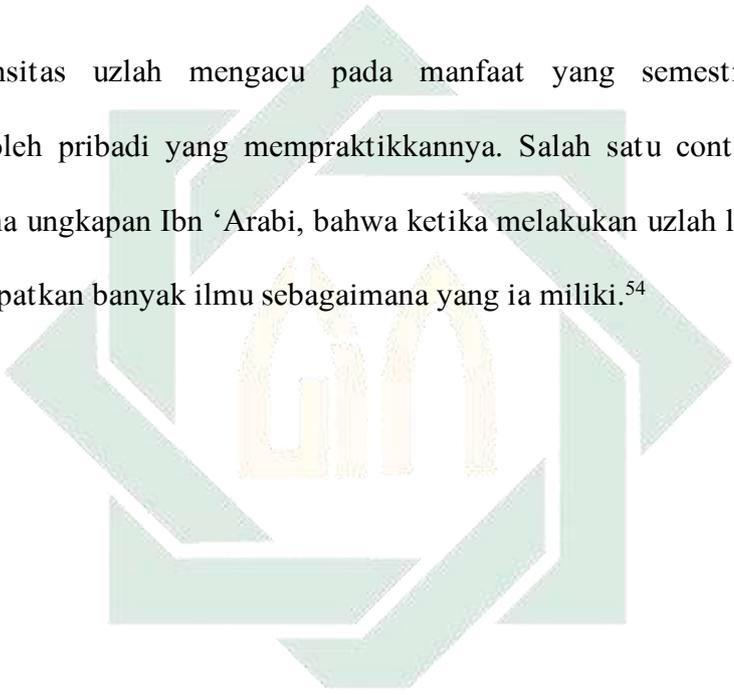
“11) Tanamlah dirimu dalam tanah *khumul* (ketidaktenaran), sebab tidak ada sesuatu tumbuh dari benih yang tidak ditanam, maka tidak sempurna hasil buahnya. 12) Tiada sesuatu yang sangat berguna bagi hati/jiwa, sebagaimana menyendiri (uzlah) untuk masuk ke medan berfikir (tafakur). 13) Bagaimana akan dapat terang hati seseorang yang gambar dunia ini terlukis dalam lensa/cermin hatinya. Atau bagaimana akan pergi menuju Allah, padahal dia masih terbelenggu oleh syahwat hawa nafsunya. Atau bagaimana akan dapat masuk ke hadirat Allah, sedangkan ia belum bersuci dari –janabat– kelalaiannya. Atau bagaimana ia akan mengharap untuk memahami rahasia yang mendalam, padahal dia belum bertaubat dari kekeliruan-kekeliruannya.”⁵²

Dalam hal ini, *Khumul* yang disebut pada hikmah ke-11 tidaklah dimaknai dengan kemalasan sehingga tidak melakukan apapun. Akan tetapi, maksud dari *khumul* di sini ialah menjauhkan dari dari hal apapun yang berpotensi menjadikan seseorang menjadi terkenal. Mengapa harus demikian? Karena proses mencari ilmu itu sama dengan dengan memperlakukan benih, apabila benih tidak ditimbun dengan semestinya maka ia tidak akan beroleh buah yang sempurna. Begitupun halnya manusia, tidak seharusnya ia memperoleh ketenaran di tengah masyarakat sementara bekal keilmuannya belum cukup dan tidak mumpuni. Jika terjadi seperti itu, ketenaran dan kedudukan yang diraih dari keterkenalannya itu justru akan berpotensi buruk baginya, contohnya yaitu ketika apa yang ia sampaikan serta tindakan yang ia lakukan (karena kurangnya ilmu) malah akan berakibat celaka bagi umat. Ketika kedudukan serta ketenaran itu tidak ditopang oleh ilmu, bahkan

⁵² Ibn Athaillah, *Al-Hikam*, terj. H. S. Bahreisy (Surabaya: Balai Buku, 1980), 24-26.

sebaliknya – hanya karena dorongan hawa nafsu, maka sangat dimungkinkan ia akan terdorong untuk berebut tampuk kekuasaan atau kepemimpinan sehingga nantinya orientasinya adalah meraih harta duniawi sebanyak-banyaknya.⁵³

Urgensitas uzlah mengacu pada manfaat yang semestinya bisa diperoleh oleh pribadi yang mempraktikkannya. Salah satu contoh adalah sebagaimana ungkapan Ibn ‘Arabi, bahwa ketika melakukan uzlah lah dirinya bisa mendapatkan banyak ilmu sebagaimana yang ia miliki.⁵⁴



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁵³ Al-Buthi, M.S.R., *Al-Hikam al-Athā'iyyah: Syarh wa at-Takhfīl*. (Beirut: Dar al-Fikr).

⁵⁴ Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur, the Live of ibn Arabi*, (London: Cambridge, 1993) 36.

BAB III

PEMAPARAN DATA

A. Biografi Ringkas Imam al-Ghazali

1. Riwayat Hidup al-Ghazali

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazhali, ia dilahirkan di Thus, salah satu kota yang berada di Persia (sekarang Iran) bernama Khurasan pada tahun 450 H/1058 M. Diceritakan bahwa sebelum mencapai umur 15 tahun, al-Ghazali muda sudah membekal penguasaan ilmu bahasa Arab beserta tata bahasanya, begitu pula ilmu al-Qur'an, al-Hadits, Fikih, serta puisi-puisi sekaligus aspek-aspek pemikiran para sufi.⁵⁵

Dalam sejarah pemikiran Islam, al-Ghazali memiliki posisi yang tidak biasa – bahkan cenderung unik. Hal ini bisa dilihat dari berbagai klaim yang lahir baik dari para cendekiawan klasik maupun modern. Bahkan seorang tokoh seperti al-Subki (w. 771 H/1370 M) dalam karyanya *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā* secara cukup ekstrem menegaskan bahwa: “*Jika harus ada lagi seorang Nabi setelah Muhammad, maka al-Ghazali lah orangnya.*”⁵⁶ Pernyataan lainnya dilontarkan oleh pemikir kontemporer Ignaz Goldziher, menurutnya: “*Dia (al-Ghazali) telah melalui berbagai pengalaman hidup spiritual yang memiliki kecenderungan saling bertentangan. Alih-alih berspekulasi, al-Ghazali*

⁵⁵ Muhammad Moljum Khan, *100 Muslim Paling Berpengaruh Sepanjang Sejarah*, Terj. Wiyanto Suud dan Khairul Iman, (Jakarta: Noura Books, 2012), 126-127.

⁵⁶ Al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, vol. IV, 101.

mengelola pengalaman –spiritual–nya secara cermat dan meraih makna teologis di dalamnya. Al-Ghazali piawai dalam melakukan kritik intrinsik yang signifikan –serta menyuguhkannya sebagai suatu jawaban– terhadap berbagai problematika ilmiah kontemporer – di masanya.”⁵⁷

Estimasi Goldziher juga al-Subki di atas, setidaknya berpijak pada kenyataan sejarah bahwa pengaruh Al-Ghazali begitu besar, tidak hanya dalam sejarah pemikiran Islam, akan tetapi juga pada religiusitas kaum Muslim. Popularitas Al-Ghazali bukan hanya sebagai seorang mistikus dan teolog, akan tetapi al-Ghazali juga menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan seperti ilmu hukum (fikih), logika (*mathiq*), etika, hingga ilmu filsafat. Kepiawaiannya menggarap secara cermat dan tekun serta mengekspresikan pemikiran dan ide-ide pada setiap karyanya, dinilai memiliki orisinalitas, kritis, juga komunikatif. Melalui pengaruh pemikirannya, al-Ghazali bukan hanya meraih gelar *Hujjah al-Islām* (sang pembela agama), tetapi juga sebagai *al-Mujaddid* (sang pembaharu), serta *Zain al-Dīn* (sang ornamen agama).⁵⁸

Tak kalah pentingnya untuk diketahui adalah, bahwa tempat dimana al-Ghazali dilahirkan, adalah tempat munculnya banyak pribadi penting dalam historisitas Islam. Antara lain yaitu Abi Ali al-Hasan Ibn Ishaq, yang dikenal juga dengan sebutan Nizām al-Mulk (w. 495 H/1092 M), seorang penyair bernama Firdausī (w. 416 H/1025 M) dan ‘Umar

⁵⁷ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, Trans. Joseph Desomoghy, (Hildesheim: Georgolm Verlags Buchhandlung, 1966), 58.

⁵⁸ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume; Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, (Malang: Madani, 2011), 57-59.

Khayyām (w. 517 H/1125 M).⁵⁹ Komunitas kotanya cukup beragam. Di salah satu kota yang terletak di propinsi Khurasan ini, selain di dominasi masyarakat Islam Sunni serta sebagian kecil lainnya beraliran Syi'ah, juga ada didapati penduduk yang memeluk agama Kristen.⁶⁰

Informasi tentang keluarga di mana al-Ghazali dilahirkan, tidaklah begitu banyak. Akan tetapi, hal yang patut menjadi perhatian juga bahwa didapati pula nama Abu Hamid al-Ghazali yang wafat pada tahun 435 H/1043 M lainnya di internal keluarga al-Ghazali, sosok ini adalah pamannya sendiri. Menurut riwayat, pamannya ini juga merupakan seorang teolog dan ahli fikih yang masyhur. Menurut Watt, walaupun keluarga al-Ghazali termasuk kategori “agak miskin,” namun menjadi menarik ketika ditemukan fakta bahwa keluarga al-Ghazali ternyata tidak asing dengan arus keilmuan dan keagamaan yang berkembang era itu. Bahkan ayah al-Ghazali mampu mencadangkan sejumlah uang, dan pada waktu menjelang wafat, uang itu dititipkan kepada temannya yang sufi untuk biaya pendidikan al-Ghazali dan saudaranya Ahmad. Kemudian melalui peristiwa tersebut, titik pijak intelektualitas al-Ghazali dimulai.⁶¹

2. Perjalanan Petualangan Intelektual al-Ghazali

Pendidikan dasar formal al-Ghazali berada di bawah asuhan langsung Ahmad Muhammad al-Radzani al-Thusi, sosok yang dikenal

⁵⁹ Kota Thūs sebelum kelahiran al-Ghazali memang banyak melahirkan tokoh-tokoh terkenal. Penulis kitab tasawuf klasik semasa al-Hujwiri (w. 464 H/1071 M) mengomentari Thūs sebagai kota “dimana bayangan kemurahan Tuhan mengayomi” serta sebagai tempat “matahari cinta dan keberuntungan jalan sufi berkuasa.” Lihat Ali ibn Utsman al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, 173-174.

⁶⁰ Sulaimān Dunyā, *al-Haqīqah fi Nazhr al-Ghazālī*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1971), 18.

⁶¹ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume.....*, 61-62.

faqih (ahli fikih). Sebelum mencapai usia lima belas tahun, al-Ghazali kemudian memulai perjalanan intelektualnya ke Jurjan di Mazardaran guna melanjutkan pembelajarannya dalam ilmu fikih pada Abu Nashr al-Isma'ili. Dua tahun kemudian, al-Ghazali pulang kembali ke kampung halamannya. Di fase selanjutnya, al-Ghazali mulai mengenal dan mempelajari tasawuf di bawah bimbingan seorang guru sufi bernama Syaikh Yusuf al-Nassaj.⁶²

Menjelang usia 20 tahun, al-Ghazali berangkat ke Nishapur untuk memperdalam keilmuannya tentang Islam. Salah satu keberuntungannya adalah, ia mendapat bimbingan langsung dari “Imam al-Haramain” yakni Abdul Ma’ali Abdul Malik al-Juwaini dalam mempelajari teologi Islam dan fikih.⁶³ Al-Juwaini adalah pengajar di Madrasah yang masyhur di Nishapur kala itu, yakni Madrasah Nizamiyyah. Tidak butuh waktu lama, al-Ghazali dengan kecerdasan dan kecemerlangan serta kemampuan analisisnya, menarik perhatian al-Juwaini sehingga menjadikannya murid favorit, sampai pada gilirannya, al-Juwaini pun mengangkatnya menjadi asisten pengejar.⁶⁴

Pada 1085 –tahun wafatnya al-Juwaini,— al-Ghazali diangkat sebagai profesor pemikiran Islam di Universitas Nizamiyyah, Baghdad. Pengangkatan ini adalah atas permintaan pendiri Universitas tersebut, yakni Nizam al-Mulk yang saat itu juga menjabat sebagai Perdana

⁶² Ibid, 63.

⁶³ Muhammad Moljum Khan, *100 Muslim Paling Berpengaruh Sepanjang Sejarah.....*, 126-127.

⁶⁴ Zaprul Khan, *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2016), 129.

Menteri Saljuk. Al-Ghazali di usia 34 tahun merupakan profesor termuda di Nizamiyyah, tentunya hal ini merupakan kehormatan yang luar biasa disebabkan –pada masa itu– Universitas Nizamiyyah bisa disetarakan dengan Oxford dan Harvard.

Nishapur di Baghdad, era itu merupakan pusat pengetahuan Islam terkemuka. Hal ini menjadi daya tarik tersendiri bagi para sufi yang masyhur di sana pada masa itu, untuk mentransformasikan pengetahuan esoteris agama Islam (*batin*) pada pengikut-pengikutnya maupun para simpatisan. Al-Ghazali adalah salah satu yang termasuk aktif dalam menghadiri pelatihan dalam dimensi teoretis maupun praktis sufisme di pondokan (*zawiyah*) para sufi. Ia berada dalam bimbingan langsung Abu Ali Fadl bin Muhammad bin Ali al-Farmadhi, salah satu sufi terhormat di Nishapur yang merupakan murid dari al-Qusyairi yang termasyhur dengan kitabnya *Risālah al-Qusyairiyyah*.⁶⁵

Meskipun al-Ghazali telah mengenyam ketenaran di usia yang relatif masih muda, yakni semenjak ia mulai digelar profesor serta mulai mengajarkan ilmu hatis, kalam dan fikih di Nizamiyyah. Bahkan konon dalam sekali perkuliahan, tidak kurang dari tiga ratus orang murid yang datang menghadiri. Sedangkan secara “politik” ia mendapatkan perlindungan langsung dari Nizam al-Mulk yang dengan rutin bertukar pikiran tentang semua isu mulai hal yang berkaitan dengan politik hingga persoalan agama yang penting saat itu. Akan tetapi, hal itu semua tidak

⁶⁵ Ibid, 129.

membuatnya merasa puas. Apalagi ketika ia semakin merasakan bahwa dirinya seakan-akan kandas di tengah lautan krisis intelektual. Kegelisahan intelektual al-Ghazali ini bisa dilihat pada salah satu kitabnya pada awal ia mulai berkarya yang berjudul *Mizān al-A'mal*. Kitab itu menggambarkan sosok al-Ghazali yang menyimpan banyak pertanyaan, namun demikian kitab itu juga memberikan semacam bimbingan pada para pembacanya ke arah pemahaman suatu konsep atau ide dengan bertanya terlebih dahulu.⁶⁶

Nampaknya, orang-orang terdekat dan tentu saja para guru yang mengamati serta memantau perkembangannya menyadari bahwa al-Ghazali berada dalam fase pergolakan yang berpotensi akan menjadi liar jika tanpa kontrol. Oleh sebab itu, mereka melatih al-Ghazali dengan olah jiwa dan hati selain olah pikir dan rasio. Pembimbing spiritual yang paling setia membantu berkembangnya spiritualitas al-Ghazali ialah Yusuf al-Nassaj, yang kemudian mengarahkan untuk menjalani praktik-praktik sufistik dan menganjurkannya agar sering berzikir. Pengaruh al-Nassaj teramat nampak pada al-Ghazali terutama dalam aspek pemahaman terhadap konsep hati beserta bala tentaranya. Di kemudian hari, ulasan al-Ghazali tentang konsep hati secara cermat memperlihatkan

⁶⁶ Ibid, 129. Lihat pula Abdul Kadir Riyadi, *Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2016), 152. Riyadi juga menambahkan dalam catatan kakinya bahwa, isi kitab yang ditulis oleh al-Ghazali sewaktu masih muda –dimana ia sedang berproses mencari kebenaran melalui filsafat– ini, isinya penuh dengan pancingan melalui berbagai pertanyaan. Nampak bahwa buku ini dimaksudkan oleh al-Ghazali untuk memprovokasi pembaca agar mempertanyakan berbagai hal termasuk tentang kebenaran agama dan wahyu. Salah satu kalimat dalam buku al-Ghazali ini yaitu, “jika buku ini bisa menjadikanmu bertanya termasuk tentang kebenaran agamamu, maka maksud dan tujuan buku ini telah tercapai”, Al-Ghazali, *Mizān al-A'mal*, Editor Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), 64.

betapa pengaruh pandangan dan ajaran al-Nassaj sangat lekat di dalamnya.⁶⁷

Kendatipun telah mencapai popularitas, karir, ditambah lagi dikelilingi dengan teman-teman dan guru-guru yang tidak diragukan lagi keilmuannya, yang senantiasa membimbingnya – al-Ghazali merasa belum menemukan kebahagiaan. Pada konteks ini, kitab karya al-Ghazali yang berjudul *al-Munqidz min al-Dhalal* sebagai otobiografi perjalanan intelektualnya, mengungkapkan penyebab akan ketidakh kebahagiaannya. Sebabnya ialah salah dalam niat. Al-Ghazali merasa selama ini ia mencari ilmu hanya untuk kepuasan duniawi, demi kebanggaan semata. Ia melupakan akan adanya Tuhan yang seharusnya menjadi tumpuan pencarian dan pendekatannya. Al-Ghazali menemukan jawaban, bahwa tidaklah dikarenakan ilmu-ilmu rasional yang selama ini dipelajarinya tidak memuaskan kehausan spiritualnya, juga bukan faktor ibadah dan zikirnya tidak bersinergi dengan kebutuhan akalnya, akan tetapi semua itu dikarenakan niatnya yang salah.⁶⁸

Kondisi pergolakan intelektual dan spiritual al-Ghazali tersebut juga terekam dalam karya al-Subki. Menurutnya, al-Ghazali pernah berkomentar:

“Saat aku mulai tertarik dengan menerapkan *riyādhah* ala sufi, dan minum anggur mereka, aku menyadari bahwa jiwaku

⁶⁷ Abdul Kadir Riyadi, *Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf.....*, 152-153. Ia menambahkan, bahwa selain al-Nassaj, tokoh yang sangat berpengaruh terhadap al-Ghazali terutama dalam konsep mengenai hati adalah Abu Thalib al-Makki. Al-Ghazali secara tegas mengakui bahwa al-Makki adalah guru intelektualnya di samping al-Muhasibi dan al-Sarraj.

⁶⁸ Ibid, 155.

dikelilingi berbagai macam tabir. Aku kemudian memutuskan untuk tirakat selama 40 hari dengan melatih diri lewat disiplin yang ketat. Hasil yang didapat ialah pengetahuan yang lebih murni dan suci dari yang pernah kumiliki sebelumnya. Baru kusadari bahwa ilmu itu berisi unsur legal pengetahuan. Lalu, akupun melaksanakan tirakat 40 hari lagi. Juga mendapatkan hasil yang jauh lebih murni dan suci. Akupun merasa senang dan kemudian mengkajinya, namun, ternyata hal itu mengandung unsur spekulasi. Untuk ketiga kalinya aku melakukan tirakat 40 hari lagi. Seterusnya mendapatkan hasil yang lebih baik lagi (lebih suci dan murni). Kenyataan ini pun kukaji ulang, dan lalu kusadari, bahwa kondisinya mengandung campuran pengetahuan yang dicapai manusia. Aku tidak mendapatkan ilmu yang datang dari atas (*al-'ulūm al-ladunniyyah*). Akhirnya aku sadar, bahwa aku benar-benar belum menjauhkan diri dari spekulasi.”⁶⁹

Sepertinya, secara keilmuan dan spiritualitas, awalnya al-Ghazali menyandarkan harapannya pada Baghdad –dalam arti sebagai teritori yang lebih luas– untuk ia menemukan sesuatu yang tidak ia temukan di Nishapur. Yaitu dengan mendalami berbagai keilmuan sekaligus melaksanakan praktik-praktik sufisme seperti yang telah disinggung sebelumnya. Akan tetapi kenyataannya tidaklah demikian. Meskipun begitu, setidaknya pada ‘fase Baghdad’ inilah, ia telah mulai menemukan aspek-aspek kelemahan filsafat dan ilmu kalam. Al-Ghazali semakin mantap dengan kesimpulannya bahwa kedua ilmu tersebut telah gagal berkontribusi dalam mencerahkan akal bagi dirinya maupun bagi siapapun yang menggelutinya.

Bagaimanapun, meski tasawuf yang al-Ghazali geluti di fase itu belum sepenuhnya mampu mengantarkannya untuk menemukan kepuasan dan kebahagiaan, namun bermodalkan keyakinan mendalam bahwa ilmu

⁶⁹ Al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah*....., 9-10.

tasawuf dan jalan sufi adalah jalan hidup yang ia pilih, akhirnya ia keluar dari Baghdad bertepatan pada tahun 1096 M menuju Suriah (ada yang berpendapat, Palestina) dalam rangka melakukan uzlah dan menyendiri.⁷⁰ Sejak saat itu, al-Ghazali memulai perjalanan sufistiknya dengan riyadhah dan mujahadah, menanggalkan busana kebesarannya, menggantinya dengan pakaian buruk, kumal, dan lusuh agar tak seorang pun mengenalinya.⁷¹

Al-Ghazali terus melakukan pencarian spiritual selama kurang lebih hampir sebelas tahun⁷² hingga akhirnya tirai-tirai kegaiban disingkapkan. Ada yang mengatakan, dalam uzlahnya al-Ghazali mengurung diri di atas menara dan beri'tikaf di Masjid al-Aqsha. Seberapa lama ia mengurung diri menyepi di atas menara, dan seberapa sering ia keluar demi memenuhi hajat hidupnya layaknya yang dibutuhkan manusia biasa, tidak ada yang mengetahui dengan pasti. Konon, begitu masa uzlahnya ia akhiri, ia telah menjadi sosok al-Ghazali yang benar-benar berbeda.⁷³ Ia merasakan kehadiran Sang Khaliq secara langsung melalui penglihatan *basyirah* mata batin. Telah lenyap berbagai keragu-raguan yang selama ini menghinggapi hatinya, ia bagai menemukan mutiara keyakinan yang oleh

⁷⁰ Abdul Kadir Riyadi, *Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf.....*, 157.

⁷¹ Zaprul Khan, *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik.....*, 131.

⁷² Menurut al-Subki, berdasarkan keterangan al-Ghazali sendiri, selama hampir 11 tahun (488-499H) mengembara, ia (al-Ghazali) telah banyak mengunjungi tempat-tempat suci untuk melakukan kontemplasi lewat kehidupan asketisnya. Dari Damaskus, ke Yerusalem, Hebron, Hijaz, Mesir, sampai Aleksandria, untuk kembali lagi ke Baghdad dan berakhir di Thus (kota kelahirannya). Al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah.....*, hal. 105. Lihat juga al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalāl*, hal. 43. Pada tataran ini, selama Periode 11 tahun pengasingan spiritualnya, al-Ghazali berhasil meyakinkan dirinya bahwa "para sufi adalah orang yang jalan hidupnya terbaik, metode mereka paling diyakini kebenarannya." Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalāl*, hal. 32.

⁷³ Abdul Kadir Riyadi, *Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf.....*, 157.

para *ahl al-hikmah* dan kaum *ārif* dinamakan dengan *haqq al-yaqīn*, suatu keyakinan yang diperoleh dari Tuhan melalui anugerah persaksian mata hati langsung sehingga membebaskannya dari segala macam keraguan. Pada fase ini, al-Ghazali menemukan bahwa pengetahuan tentang ketuhanan tertinggi ialah pengalaman tersingkapnya tabir sufistik (*al-kasyf al-shūfiyyah*).⁷⁴

3. Karya-karya al-Ghazali

Al-Ghazali merupakan sosok cendekiawan yang mempunyai pengalaman dinamika intelektualitas yang sangat kompleks. Ditunjang ilmu pengetahuan luas, logika yang mumpuni serta kemahiran berbahasa, al-Ghazali adalah penulis yang produktif. Karya-karyanya banyak dan mencakup macam-macam disiplin keilmuan. Pada pengantar *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* Badawi Thobanah menyampaikan sekitar 47 buah karya Al-Ghazali.⁷⁵ Di antaranya yaitu:

a. Tema Fisafat dan Teologi;

- 1) Maqāshid al-Falāsifah (Tujuan Para Filsuf)
- 2) Tahāfut al-Falāsifah (Kerancuan Para Filsuf)
- 3) Al-Iqtishād fi al-I'tiqād (Moderasi dalam Berakidah)
- 4) Iljām al-Awwām 'an 'Ilm Kalām (Perlindungan/Kendali Para Awam dari Ilmu Kalam).

b. Tema Logika;

⁷⁴ Zaprul Khan, *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*....., 132.

⁷⁵ Untuk melihat daftar klasifikasi tersebut secara lengkap, lihat pada Badawi Thobanah, *Muqaddimah Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 22.

- 1) Al-Qishtās al-Mustaqīm (Pertimbangan yang Lurus)
 - 2) Ma'yār 'Ilm (Parameter Ilmu Pengetahuan)
 - 3) Mihaq al-Nadzar fi al-Manthiq (Batu-Uji Pemikiran Logis)
 - 4) Mīzān al-'Amal (Timbangan Amal)
- c. Tema Ushūl Fiqh dan Fiqh;
- 1) Al-Basīth (Pembahasan yang Mendalam)
 - 2) Syifā' al-Alīf fi al-Qiyās wa al-Ta'wīl (Terapi yang Tepat untuk Qiyas dan Takwil)
- d. Tema Politik;⁷⁶
- 1) Nashīhat al-Mulūk (Nasihat untuk Pemegang Kekuasaan)
- e. Tema Al-Qur'an;
- 1) Jawāhir al-Qur'ān (Mutiara-mutiara Al-Qur'an)
 - 2) Qanūnu al-Ta'wil (Prinsip-Prinsip Takwil)
- f. Tema Tasawuf dan Etika;
- 1) Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Hidupnya Kembali Ilmu-ilmu Agama)
 - 2) Kimyā al-Sa'ādah (Kimia Kebahagiaan)
 - 3) Misykāt al-Anwār (Relung-Relung Cahaya)
 - 4) Minhāj al-'Ābidīn (Pedoman Dasar bagi Para Ahli Ibadah)
- g. Tentang Otobiografi;
- 1) Al-Munqīdz min al-Dhalāl (Pembebasan dari Kesesatan)
- h. Dan lain-lain.

⁷⁶ *Ibid*, 23.

Walaupun al-Ghazali telah menghasilkan banyak karya, akan tetapi hingga saat ini belum ada kesepakatan secara definitif berkaitan dengan berapa jumlah kitab pasti kitab yang ditulis oleh al-Ghazali. Sehingga cukup penting untuk dicermati, beberapa hasil penelitian yang dilakukan oleh beberapa sarjana kontemporer ketika mengkaji beberapa kitab yang selama ini dianggap sebagai karya al-Ghazali, mereka menemukan keraguan terhadap tingkat otentitas kitab itu sebagian karya al-Ghazali. Watt contohnya, telah membuat daftar panjang terkait “karya-karya palsu” yang selama ini dipercayai oleh banyak kalangan sebagai karya al-Ghazali.⁷⁷ Berkenaan tentang ini, Abd al-Rahman Badawi melalui bukunya *Mu'allafāt al-Ghazālī*⁷⁸ (Karya-karya Al-Ghazali), berikhtiar lebih mendalam dengan memetakan kitab-kitab berkaitan dengan karya al-Ghazali. Yakni: 1) klasifikasi karya yang sudah dipastikan sebagai buah karya asli al-Ghazali, sejumlah 72 kitab; 2) klasifikasi karya yang diragukan sebagai karangan asli al-Ghazali, terdiri dari 22 kitab; 3) klasifikasi karya yang sudah dipastikan bukan karya al-Ghazali, yaitu sebanyak 31 buku.⁷⁹

Pada konteks ini perlu diketahui, bahwa sewaktu menelaah karya-karya al-Ghazali, tidak jarang didapati ketidakkonsistenan antara satu

⁷⁷ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume.....*, 73-76.

⁷⁸ Buku ini merupakan karya ‘Abd al-Rahman Badawi yang ditulis sebagai respon atas kegiatan seminar di Damaskus (1961) untuk memperingati tahun kelahiran al-Ghazali ke 900. Badawi telah melakukan penelitian yang panjang, teliti, dan cermat terhadap sejumlah karya-karya al-Ghazali baik yang diterbitkan, diterjemahkan, dan juga masih dalam bentuk naskah-naskah yang tersimpan diberbagai perpustakaan di negeri Arab serta Eropa.

⁷⁹ Abd al-Rahman Badawi, *Mu'allafāt al-Ghazālī*, (Kairo, Al-Dār al-Mishriyyah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah, 1961), 2 & 25.

karya dengan karya lainnya.⁸⁰ Terkait kasus yang seperti ini, Sulaiman Dunya memberikan jawaban melalui analisisnya yang menyatakan bahwa pada pemikiran al-Ghazali terdapat tingkatan sasaran serta derajat presentasi yang berbeda-beda. Beberapa karya-karya tertentu memang ada yang menasar pada pembaca secara umum (*jumhūr*) sedangkan beberapa yang lainnya memang dikhususkan untuk pembaca pada kelas tertentu yang berkompeten (*al-madhūn bihā ‘alā ghayr ahlihā*). Pada konteks ini, terhadap adanya kesan kontradiksi-kontradiksi atas pemikiran al-Ghazali, Zaki Mubarak akhirnya menegaskan: “Perbedaan itu disebabkan karena perkembangan pemikiran al-Ghazali sendiri, yang mulai dari seorang siswa biasa, kemudian menjadi terkenal. Dari seorang pengajar biasa, hingga menjadi tokoh kenamaan. Ia bahkan menjadi kritikus kuat, menguasai berbagai macam pendapat, dan akhirnya menjadi pengarang besar yang karya-karyanya menghiasi dunia.”⁸¹

⁸⁰ Ahmad Nawawi, *Perspektif Teologi dan Filsafat Al-Ghazālī dan Hume.....*, 75-76.

⁸¹ Zaki Mubarak, *Al-Akhlāq ‘inda al-Ghazālī*, hal. 29.

B. Konsep Uzlah Imam al-Ghazali

1. Apa dan Bagaimana Uzlah Menurut al-Ghazali

Dalam kitab *Minhāj al-‘Ābidīn* karya al-Ghazali, saat menjelaskan tentang uzlah terlebih dahulu ia mengutip beberapa sabda Nabi Muhammad Saw. yang secara maknawi justru –seakan– berlawanan dengan arti dari uzlah itu sendiri, meskipun pada akhirnya ia mengutip hadits yang mengindikasikan anjuran untuk uzlah.⁸² Yaitu:

عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّ بِدَايَةِ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ

Bersatulah kalian. Sebab pertolongan Allah hanya diberikan kepada orang-orang yang bersatu. Dan sesungguhnya setan itu adalah serigala bagi manusia, ia akan menerkam orang yang tiada berkawan.

Sabdanya pula:

إِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْفَقِيرِ وَهُوَ مِنَ الْإِنْتِنِ أَبْعَدُ

Setan senang mendekati orang yang menyendiri, dan menjauhi yang berduaan, dan semakin menjauhi yang bertiga, dan seterusnya.

Rasulullah Saw. juga bersabda:

إِلْزَمْ بَيْتَكَ وَعَلَيْكَ بِالْخَاصَّةِ وَدَعْ أَمْرَ الْعَامَّةِ

Tinggallah di rumah, ambil yang bermanfaat bagimu, dan tinggalkan urusan-urusan umum.

⁸² Imam al-Ghazali, *Minhāj al-‘Ābidīn*, terj. Ir. Zakaria Adham, (Jakarta: Darul Ulum Press, 1995), 99-100.

Sabda Rasulullah Saw. yang terakhir ini mengisyaratkan pada perintah kepada umatnya untuk uzlah atau menyendiri – terutama ketika keadaan zaman sudah menjadi rusak.

Hadits-hadits di atas menurut al-Ghazali tidaklah bertentangan. Konteks hadits pertama ialah persatuan dalam hukum dan agama. Dikarenakan umat Rasul Saw. tidak akan bersatu dalam kesesatan. Maka sikap yang memutus diri dari hukum dan agama serta menyelisihi pegangan hukum yang benar dari golongan umat mayoritas adalah sesat dan batal.

Sedangkan hadits yang kedua bermaksud agar jangan memutus pergaulan yang berkonsekwensi meninggalkan jamaah (dalam shalat) dan Jum'ah. Karena berinteraksi dengan masyarakat (kaum muslim) dalam konteks tersebut akan menjadikan Islam justru lebih kuat dan sempurna, serta diliputi rahmat dan berkah dari Allah. Begitu pula sebaliknya, memisahkan diri dari hal itu akan menjadikan kafir dan ingkar. Maka dari itu, siapapun yang berniat untuk uzlah hendaknya tetap menjaga interaksi dalam hal kebaikan serta menjauhi berbagai perihal yang di dalamnya mengandung bahaya.⁸³

Perintah untuk bergaul ditekankan dalam kondisi zaman tidak banyak fitnah untuk orang-orang lemah dalam urusan agama. Sedangkan bagi orang yang kuat (memiliki kapasitas keilmuan) dalam agama, pada saat fitnah merajalela, uzlahnya dimaksudkan agar terhindar dari bahaya

⁸³ Ibid, 100.

dan kerusakan yang ditimbulkan akibat pergaulan. Meskipun demikian, al-Ghazali memberikan catatan, agar tidak memutus sama sekali interaksi sosial dalam hal yang baik. Sebab, jika ia menghendaki uzlah secara menyeluruh, konsekwensinya ia harus berada di puncak pegunungan atau lembah. Hal semacam itu pun berdasar pertimbangan yakni jika –dengan uzlahnya– akan memberi efek maslahat untuk agama. Selain itu, pertimbangan lainnya ialah –dengan kemampuan nalar agamanya, apakah– keberadaannya akan termudahkan untuk menghadiri (shalat) jamaah, Jum’ah atau interaksi penting dengan kaum muslim lainnya demi meraih manfaat bergaul, di mana saja ia berada/beruzlah. Sebab, meskipun di kondisi zaman yang telah rusak, akan tetapi dalam Islam, pergaulan tetap memiliki *manzilah* atau martabat keutamaan.

Bagi al-Ghazali, uzlah bukanlah semata dengan menjauhkan diri dari pergaulan dan atau mengasingkan diri. Terkait hal ini, ia mengutip perkataan Ibrahim Ibn Adham sebagai berikut:

كُنْ وَاحِدًا جَامِعِيًّا – وَمِنْ رَبِّكَ ذَا أُنْسٍ – وَمِنْ النَّاسِ وَحْشِيًّا

Jadikanlah dirimu tetap (merasa) sendiri sewaktu engkau sedang berkumpul – dan merasa tenteram lah dengan (menghadirkan) Tuhanmu (dalam diri/hati) – serta terhadap manusia (berlakulah) kejam (dalam artian, tega atau tak peduli).⁸⁴

Selanjutnya, al-Ghazali juga mengategorikan perihal menetap di majlis para ulama mengkaji keilmuan, pondok-pondok para sufi, sebagai

⁸⁴ Ibid, 102.

salah satu bentuk uzlah bagi para ahli ilmu. Model uzlah ini –menurut al-Ghazali– akan memberikan beberapa manfaat.

2. Manfaat dan Syarat Uzlah

Al-Ghazali menjelaskan tentang faedah uzlah dalam karyanya *Mukhtashar Ihya' 'Ulūm al-Dīn* dalam dua manfaat, yaitu dengan beruzlah maka seseorang bisa:⁸⁵

- a. Menghibur diri dengan Allah Ta'ala, menekuni ibadah, bermunajat kepada-Nya, berpikir, dan merenungkan kerajaan Allah. Hal-hal yang tidak bisa dikerjakan kecuali saat beruzlah.

Bagi al-Ghazali, tidaklah seorang mampu melakukan khalwat (sebagai salah satu bagian dari uzlah), terkecuali saat ia menekuni al-Qur'an. Mereka yang berpegang pada kitabullah adalah orang-orang yang mengistirahatkan diri dari payahnya dunia dengan berdzikir kepada Allah. Begitulah yang diteladani dari Rasulullah Saw. pada awal dakwahnya, sewaktu beliau beribadah dengan mengasingkan diri di gua Hira. Oleh karena itu, seseorang yang sudah mampu menyerap makna uzlah dan khalwat dengan sebenar-benarnya, maka ia akan menemukan makna sebagaimana dikatakan Junaid ra. (w. 298 H/910 M): *“Aku berbicara dengan Allah selama 30 tahun di saat orang-orang menyangka bahwa aku berbicara dengan mereka.”* Juga perkataan salah seorang dari mereka (para ahli tasawuf) ketika ditanya, *“Kenapa*

⁸⁵ Al-Ghazali, *Mukhtashar Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, terj. Zeid Husein Al-Hamid, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 178.

engkau tinggal sendirian?” Ia menjawab, “Aku tidak sendirian, tetapi aku duduk di sisi Allah. Apabila aku ingin Allah berbicara kepadaku, maka kubaca Kitab-Nya, dan apabila aku ingin berbicara kepada-Nya, maka aku pun shalat.”

- b. Terbebas dari kemaksiatan yang biasanya menimpa manusia sebab pergaulan dan ia selamat dari riya’, ghibah, dan –terkena kewajiban– melaksanakan perintah amar makruf nahi munkar.⁸⁶

Al-Ghazali tidak membedakan keutamaan –melakukan uzlah atau tidak– secara spesifik dalam artian menganggapnya lebih utama secara mutlak begitu saja tanpa sebab yang mendasari. Hal ini bergantung pada kondisi-kondisi tertentu sesuai kapasitas orang masing-masing. Bagi al-Ghazali, berperilaku wajar lebih memiliki keutamaan, yakni tidak memutus sama sekali faedah-faedah bergaul, akan tetapi juga tidak berinteraksi sosial secara bebas yang mengakibatkan pada luputnya faedah uzlah. Hal ini akan diulas pada pembahasan selanjutnya di tulisan ini.

Yang terpenting menurut al-Ghazali adalah menentukan niat yang benar dan tepat saat hendak melakukan uzlah. Yakni hendaknya dengan uzlah, seseorang berniat untuk menjauhi manusia agar terhindar dari kejahatannya, dan mengingat Tuhannya dengan segenap hatinya. Tidak boleh berpanjang angan, agar nafsunya terhindar dari

⁸⁶ Ibid, 179.

bahayanya panjang angan-angan. Meniatkan diri untuk jihad akbar, melawan hawa nafsunya.

Lebih lanjut, sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa salah satu bentuk uzlah adalah berkumpul dengan para ahli ilmu (ulama) dan riyadhah (ahli tasawuf). Al-Ghazali menjelaskan manfaat pada tipe uzlah seperti ini:⁸⁷

- a. Dengan mengkhususkan dan membatasi diri berkumpul dengan ulama dan sufi, berarti telah menghindarkan diri dari manusia (secara umum) serta tidak turut campur pada urusan mereka.
- b. Pergaulan khusus ini masih memungkinkan bagi pelaku uzlah untuk tetap mengerjakan shalat secara berjamaah, terutama shalat Jum'ah, sekaligus masih membuka peluang untuk memperbanyak dakwah Islam.

Dalam model uzlah ini, al-Ghazali mencanangkan semacam syarat yang agak rinci dan mengklasifikasikannya menjadi dua:

- a. Bagi orang yang arif (para ulama yang telah berbekal kemapanan ilmu dan riyadhah), maka menetap di tengah-tengah masyarakat umum hendaknya bisa memberikan manfaat dalam masalah agama, tidak mengusik (memberi efek mafsadat) pada mereka, dan mengutamakan untuk memberikan teladan melalui perilaku yang baik. Dikarenakan, mengajarkan sesuatu melalui perbuatan akan lebih membekas daripada hanya lewat lisan.

⁸⁷ Al-Ghazali, *Minhāj al-'Abidīn*, terj....., 103.

b. Bagi para santri atau murid, hendaknya menyertai orang-orang yang benar-benar berorientasi pada ibadah dalam uzlahnya. Kriteria dasar yang harus dimiliki oleh sosok yang diikuti yaitu, selama mereka masih berkelakuan baik (berpedoman) sebagaimana para –ulama salafus shalih yang lurus– sebelumnya atau para pendahulunya. Apabila para ahli riyadhah dan para mujtahid yang diikuti telah berubah sifat dan kelakuannya dengan menyelisihi para pendahulunya, maka bergaul dengan mereka status hukumnya tidak ada bedanya dengan orang-orang pada umumnya.⁸⁸

Pada kondisi tak memenuhi syarat-syarat ini, maka menurut al-Ghazali; bertempat di rumah, menjaga lidah, (hanya) bergaul dalam hal melakukan kebaikan, serta menjauhkan diri dari segala sesuatu yang menimbulkan bahaya, adalah uzlahnya para ahli uzlah.

Pada perspektif berbeda, al-Ghazali membagi kedua kriteria di atas sebagai orang-orang lemah dan orang-orang kuat. Parameter pembeda di antara keduanya adalah keilmuan –yang diandaikan dapat– memberi efek pada keteguhan sikap, dengan tetap berpegang teguh pada ajaran para pendahulu (salafus shalih) yang benar. Maka bagi yang lemah hendaklah lebih memilih untuk menetap dalam benteng (naungan orang-orang berilmu dan shalih), sedangkan mereka yang kuat hendaknya menciptakan benteng itu sebagai tempat perlindungan baginya dan juga untuk mereka yang lemah. Meskipun bagi mereka yang kuat tidak terlalu

⁸⁸ Ibid, 104.

mengkhawatirkan untuk bergaul di luar benteng, akan tetapi tinggal bersama-sama di dalam lingkungan khusus akan lebih aman dan baik. Dengan begitu, mereka bisa belajar secara bersama kaum muslimin lainnya untuk bersikap sabar terhadap *masyaqa*t yang diakibatkan dari interaksi sosial pada umumnya, fokus melakukan *riyadhah* dan memberi kebaikan, serta melakukan *istiqamah* dalam melaksanakan *tafarrud*.

Dalam menjelaskan persoalan uzlah, al-Ghazali tidak mengesampingkan bahwasannya saling berkunjung kepada saudara seakidah atau berinteraksi dengan para sahabat dalam koridor untuk saling mengingatkan adalah merupakan permata ibadah, memiliki keutamaan serta kemuliaan di sisi Allah dan banyak memberi manfaat. Namun pergaulan ini memiliki beberapa syarat:⁸⁹

- a. Tidak terlalu sering dan berlebih-lebihan. Hal ini didasarkan pada sabda Nabi Saw.: “رُزْ عِيًّا تَرَدَّدَ حُبًّا” yang artinya, *bertamulah engkau dalam waktu-waktu tertentu, niscaya engkau akan mendapat tambahan cinta*.
- b. Pada saat berkunjung diperlukan sikap patuh pada yang *haqq* dengan menjauhi perilaku yang dibuat-buat, *riya'*, pembicaraan yang tidak berfaedah, serta menggunjing.

3. Faktor Penyebab dan Pendukung Pelaksanaan Uzlah

Paparan-paparan di atas –meski tidak benar-benar mewakili secara utuh– setidaknya telah memberikan gambaran sederhana tentang faktor-

⁸⁹ Ibid, 105.

faktor penyebab seseorang dianjurkan untuk uzlah. Secara tegas, al-Ghazali menjelaskan tentang sebab yang menjadikan seseorang wajib menjauhi makhluk (uzlah) menjadi dua:⁹⁰

- a. Kebanyakan makhluk berkecenderungan memalingkan dari beribadah yaitu dengan memasukkan kebingungan serta kebingungan dalam hati kita. Menurut al-Ghazali, sebagian besar makhluk pada umumnya mengakibatkan kebingungan dalam ibadah. Tak jarang pula, menjadi penghalang serta menyeret pada kejahatan dan kebinasaan. Hal ini disebabkan banyak dari mereka yang tak mengetahui hak-hak sebagai seorang hamba, hanya memahami kehidupan dunia ini sebagaimana yang tampak. Sedangkan akhirat, mereka tidak merenungkannya.

Pernyataan al-Ghazali tersebut bukanlah tanpa dasar. Dalam karyanya *Minhāj al-‘Abidīn*, al-Ghazali mengemukakan beberapa hadits Nabi

Saw. Menurut al-Ghazali, bahwa Rasulullah Saw. telah mengilustrasikan zaman uzlah beserta sifat-sifatnya, beliau juga memerintahkan agar melakukan uzlah ketika zaman itu datang. Al-

Ghazali meyakini bahwa Rasulullah Saw. tentunya mempunyai pengetahuan yang lebih tentang perihal yang membawa pada kebaikan ummatnya berkenaan dengan kehidupannya di dunia, untuk agamanya. Beliau tentu menginginkan agar umatnya senantiasa dalam kebaikan.

Sebuah riwayat menuturkan, bahwa Nabi Muhammad Saw. mengisyaratkan akan datangnya zaman penuh fitnah, yang penuh

⁹⁰ Ibid, 85.

kekacauan, saling membunuh, dan sebagainya. Ibnu Mas'ud ra. bertanya kepada Rasulullah, *“Apakah yang dimaksud dengan zaman kacau itu?”* Rasulullah menjawab, *“Yaitu bila seseorang merasa tidak aman dari kejahatan temannya, apalagi dari orang lain.”*

Ibnu Mas'ud juga menceritakan kepada Harits bin Umairah suatu hadits yang berbunyi, *“Hai Ibnu Mas'ud, jika umurmu panjang kelak akan tahu, bahwa akan datang satu zaman dimana banyak ahli pidato tetapi sedikit orang alim. Banyak peminta sedikit pemberi, dan hawa nafsu mengalahkan ilmu.”* Ibnu Mas'ud bertanya, *“Ya Rasulullah, kapan akan terjadi zaman itu?”* Sabda Rasulullah Saw., *“Yaitu jika shalat tidak lagi menjadi perhatian, suap menyuap telah membudaya, dan agama telah dijual untuk kepentingan dunia. Maka, carilah keselamatan, carilah keselamatan!”*⁹¹

- b. Mayoritas manusia bisa menyebabkan rusaknya ibadah yang kita laksanakan. Kecenderungan umumnya yang menyeret pada munculnya riya' dalam beribadah serta pola hidup bermegah-megahan, bila tidak mendapatkan perlindungan dari Allah Swt.

Menurut al-Ghazali, zaman sekarang ini (zaman al-Ghazali ketika hidup) adalah zaman dipenuhi dengan banyak kerusakan. Manusia telah berada pada titik kemadharatan yang luar biasa. Perilaku mereka menyeret pada keraguan dalam beribadah, sehingga hampir saja kita tak mendapatkan apa-apa dari ketaatan yang kita perbuat. Kemudian

⁹¹ Ibid, 87.

mereka menjadi penyebab rusaknya ibadah yang kita lakukan hingga kita tak mampu menghindari darinya. Pada tataran inilah, al-Ghazali mewajibkan uzlah serta mengasingkan diri dari perilaku manusia yang demikian serta memohon perlindungan kepada Allah dari kejahatan-kejahatan zaman beserta para penghuninya.⁹²

Dalam mengklasifikasikan golongan manusia –sebagaimana telah diisyaratkan dalam paparan zaman fitnah tersebut,– al-Ghazali membaginya dalam dua golongan:

- a. Seseorang yang keberadaannya beserta ilmu ataupun fatwa-fatwanya yang bermanfaat, tidak dibutuhkan oleh orang lain.

Untuk tipe orang seperti ini, menurut al-Ghazali maka tidak diharuskan berinteraksi dengan mereka kecuali dalam hal pelaksanaan shalat Jum'ah, berjamaah, shalat 'Id, menunaikan ibadah haji, bersama dalam majlis keilmuan, atau jika memang mengharuskan – yaitu hanya dalam konteks bisnis. Itupun dengan catatan harus menjaga keteguhan dalam pendirian.

Jika seseorang merasa kurang teguh sehingga lebih memilih tidak berhubungan sama sekali dengan orang lain, maka hendaklah mempertimbangkan untuk mengambil langkah sebagaimana dua jalan berikut.⁹³

- 1) Menuju tempat yang jauh dari masyarakat umum guna membebaskan diri dari kewajiban. Hanya saja, sesekali ia tetap

⁹² Ibid, 91-94.

⁹³ Ibid, 94-95.

berbaur terutama pada saat-saat ibadah yang mensyaratkan atau tidak bisa tidak, mengkondisikan dia harus bertemu dengan orang banyak (seperti haji);

- 2) Jika dia meyakini bahwa kemadharatan interaksi sosial –yang ia paksa lakukan demi untuk tetap bisa melaksanakan beberapa hal yang wajib (seperti shalat Jum’ah, dan lainnya)– itu lebih besar daripada menghindarinya, maka ia bisa dibenarkan untuk meninggalkannya secara total, dan hal itu termasuk udzur;
- 3) Tetap tinggal di tengah-tengah masyarakat dengan tidak mengerjakan shalat Jum’at atau shalat berjamaah bersama orang lain atas dasar adanya udzur; yaitu dimungkinkan akan dapat menimbulkan dosa dan tuntutan-tuntutan lainnya yang haq.

Karena bagi mereka yang punya udzur, maka tidak mendapat celaan, Allah Swt. Maha Mengetahui ada atau tidaknya udzur beserta segala apa yang tersembunyi dalam hati seseorang. Di antara ketiga jalan di atas, jalan yang pertama lebih baik didahulukan daripada yang kedua, dan begitu seterusnya.

- b. Ialah mereka yang memiliki pengikut. Selain itu, ilmunya juga dibutuhkan oleh masyarakat terutama dalam urusan agama untuk memberi penjelasan tentang hal-hal yang benar dan menolak bid’ah, atau untuk mengajak masyarakat ke jalan kebaikan melalui ucapan maupun perbuatannya.

Tipe orang seperti ini, menurut al-Ghazali, tidak dibenarkan untuk melakukan uzlah atau mengasingkan diri dari masyarakat. Tetapi, ia harus tegar dan kokoh berada di tengah-tengah masyarakat, memberikan nasihat, menjaga dan memelihara agama Allah, dan menerangkan hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah Swt.⁹⁴

Demikianlah hal-hal yang menyebabkan seseorang harus uzlah beserta model-model uzlah berkaitan dengan kapasitas serta golongannya. Selanjutnya, al-Ghazali juga melengkapi pembahasannya tentang uzlah dengan menjelaskan hal-hal yang menjadi faktor pendukung atau memudahkan seseorang ketika melakukan uzlah atau *tafarrud*. Al-Ghazali merincinya menjadi tiga bagian:

- a. Menghabiskan waktunya dengan beribadah. Karena dengan beribadah, seseorang akan tersibukkan serta tak membuang waktu percuma untuk melakukan hal yang tiada manfaat. Apabila seseorang dipenuhi dengan keinginan untuk berkumpul dan berbicara tanpa isi (ilmu) atau tujuan, menandakan ia seorang pengangguran dan kurang bersyukur.
- b. Memutus hubungan sama sekali dengan masyarakat. Dengan demikian, seseorang tidak lagi memiliki ikatan dengan orang lain. Jika sudah bisa melepaskan rasa keterikatan dengan orang lain, maka ia bisa menghapus harapan akan manfaat serta kekhawatiran yang tidak diharapkan dari orang lain, ada atau tidak ada adalah sama saja.

⁹⁴ Ibid, 105-106.

c. Faktor lain yang berpotensi memudahkan seseorang dalam beruzlah ialah dengan mewaspadaikan –menyadari serta berhati-hati– akan berbagai bahaya yang bisa ditimbulkan dari orang lain. Contohnya menggunjing, dengki, hasud, dan sebagainya. Kesadaran akan keadaan yang demikian ini harus dipatrikan dalam diri secara berulang-ulang.

Ketiga rukun di atas, apabila benar-benar dilaksanakan tentu akan menjadikan seseorang terhindar dari percampurbauran hal-hal yang tidak berfaedah, menggapai rahmat Allah, serta mendekatkannya pada keridhaan Allah Swt. Sesungguhnya Allah Maha Memberi dan Maha Memelihara.⁹⁵

C. Biografi Ringkas Ibn Bajjah

1. Riwayat Hidup Ibn Bajjah

Ibn Bajjah memiliki nama lengkap Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya bin al-Sha'igh at-Tujibi al-Andalusi al-Saraqasthi. Ia berasal dari keluarga at-Tujibi, terlahir di Saragosa (tempat yang saat ini dikenal sebagai Aragon), di Spanyol. Tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti, beberapa peneliti memperkirakan kelahirannya sekitar abad 5 H, yakni sebelum 1106 M (tepatnya 1095 M) pada masa pemerintahan Raja Ahmad II (478-502 H/1085-1108 M). Ia dikenal dengan gelaran Ibn Bajjah yang memiliki arti 'perak' atau sebutan Ibn al-Sha'iqh (putra pedagang permata). Ibn Bajjah juga dikenal oleh orang-orang Barat

⁹⁵ Ibid, 107.

dengan sebutan Avempace, dan Avenpace atau Aben Pace di Eropa. Beberapa sarjana memperkirakan kewafatannya di tahun 533 H/1138 M.⁹⁶

Masa hidup Ibn Bajjah hidup bertepatan dengan masa pemerintahan kerajaan al-*Murabbitun* yang didirikan oleh Yahya Ibn Ibrahim al-Jaddail ditopang oleh sosok ahli fikih sekaligus sufi yaitu Abdullah Ibn Yassin al-Jazuli di sekitar pertengahan abad sebelas masehi. Ia melalui tiga era pemerintahan yaitu Yusuf Ibn Tasyfin (483 H/1090 M), Ali Ibn Yusuf (499 H/1106 M), dan Tasyfin Ibn Ali (1143-1145 M).⁹⁷

Tak diragukan lagi, Ibn Bajjah pada masa itu termasuk tokoh utama di panggung sejarah filsafat Islam. Para tokoh ahli pada masanya, menganggapnya sebagai sosok pemimpin dalam pemikiran filsafat Arab serta merupakan ilmuwan ulung perintis yang memperkenalkan ide sekaligus teori filsafat Aristoteles setelah Ibn Sina. Ia adalah tokoh filsafat Andalusia yang terlibat aktif dalam memberikan ulasan serta komentar-komentar terhadap karya-karya Aristoteles.

Selain itu, Ibn Bajjah ialah sosok sasterawan sekaligus ahli bahasa Spanyol yang mumpuni. Para sejarawan menganggapnya sebagai pribadi dengan pengetahuan yang luas dan memiliki penguasaan terhadap setidaknya dua belas bidang ilmu. Hal ini disebabkan karena ia diketahui telah menguasai ilmu tatabahasa, sastera dan filsafat kuno. Para tokoh di masa hidupnya memberi gelar kepada Ibn Bajjah dengan sebutan

⁹⁶ Ma'an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah Rezim Sang Failasuf*, terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: TUROS, 2018), xviii.

⁹⁷ Hafizah Dasuki, *Ensiklopedia Islam*, Jilid. II, (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka dan Bahasa, 2004), 151.

“Pemimpin Para Guru” setelah Ibn Sina.⁹⁸ Ia dikenal sebagai salah satu tokoh ahli filsafat Muslim terbesar dari Spanyol. Tokoh besar setelahnya seperti Ibnu Khaldun mengutarakan bahwa keilmuan Ibn Bajjah sebanding dengan Ibnu Rusyd sebagai personifikasi Barat, sedangkan al-Farabi dan Ibnu Sina adalah personifikasi Timur. Dan yang menjadikannya cukup fenomenal yaitu, bersama dengan Ibnu Tufail, Ibn Bajjah lah sosok yang ketika itu andil dalam melontarkan kritikan sekaligus memberi penjelasan tentang Islam secara sistematis terkait ajaran Aristotelian.

Pejabat gubernuran di Saragosa waktu itu yaitu Abu Bakar Ibrahim al-Sharawi, karena ketenaran Ibn Bajjah membuat ia melantik dan menjadikannya sebagai pejabat tinggi di masa pemerintahannya, serta memasukkannya ke dalam jajaran penyair kelompok *al-Murabbitin* yang dipimpinnya. Selain bersyair, Ibn Bajjah juga ahli dalam memainkan musik. Menurut M. Zamrus, Ibn Bajjah sangat piawai memainkan alat musik Gambus. Pendapat ini juga didukung oleh M.S Hassan Ma'sumi yang berkata bahwa Ibn Bajjah ialah seorang pembaca syair yang fasih sekaligus seorang pemusik yang berbakat.

Zulkifli Hassan dan Hannani Harun menambahkan, bahwa selain berbagai bakat dan kemampuan tersebut, Ibn Bajjah juga hafal al-Quran. Pada saat yang bersamaan, ia juga masyhur dalam bidang pengobatan serta dokter yang hebat yang pernah ada di Andalusia. Pendapat ini juga

⁹⁸ Mohammad Shaif Khan, *Muslim Philosophy and Philosophers* (New Delhi: Computer Codes, 1994), 80.

disampaikan oleh Arief Abu Rabia yang mengatakan, bahwa Ibn Bajjah ialah pakar dalam bidang obat-obatan yang juga menuliskan sebuah karya berkenaan ilmu pengobatan yang menggunakan media tumbuh-tumbuhan sebagai bahannya.⁹⁹

Komentar lainnya disampaikan oleh Ghazali Darusalam, yang menyatakan bahwa Ibn Bajjah selain mahir dalam bidang ilmu obat-obatan, ia juga menguasai ilmu falak (astronomi), ilmu logika, serta kesenian (musik). Salah satu karya tulis Ibn Bajjah yang bertajuk *Majmu'*, menurut Ghazali, kini tersimpan di perpustakaan Oxford dan Berlin. Pendapat Azizan Baharudin tentang Ibn Bajjah juga semakin menambah khazanah profil tokoh filsafat ini, menurutnya, Ibn Bajjah juga memiliki keahlian tentang dunia binatang yang pernah membuat penelitian tentang perihwal yang berkaitan dengan kegiatan berburu binatang.

Bagi Uni Iskandar Halib, Ibn Bajjah ialah sosok guru dari Ibnu Rusyd dalam keilmuan filsafat. al-A'qqad 'Abbas Mahmud juga menambahkan bahwa meskipun Ibn Bajjah pernah menjadi guru dari Ibnu Rusyd terkait ilmu filsafat serta terlibat dalam menghasilkan karya yang mengulas filsafat-filsafat Aristoteles, akan tetapi upaya yang pernah dilakukan oleh Ibn Bajjah bukanlah tandingan ketokohan dan kemasyhuran yang dimiliki oleh muridnya itu, di semasa hidupnya dulu maupun era saat ini. Lebih dari itu, Ibn Bajjah juga sosok guru dari tokoh

⁹⁹ Muhammad Latiffi Mahadzir, dkk., *Pembangunan Jiwa Berasaskan Konsep al-Nafs Menurut Perspektif Ibn Bajjah*, (Malaysia: Jurnal Usuluddin 47 (Khas), 2019), 6-7.

yang terkenal sebagai sarjana yang juga berkompeten dalam ilmu filsafat di Andalus, yakni Ibnu Tufail.¹⁰⁰

Dari berbagai pendapat yang ada, Renan adalah salah satu peneliti yang mempertanyakan keabsahan pendapat yang mengatakan bahwa Ibn Bajjah pernah menjadi guru filsafat dari Ibn Rusyd. Menurut Renan, pada masa akhir hayat Ibn Bajjah, Ibn Rusyd diperkirakan baru mencapai usia dua belas tahun. Akan tetapi Muhammad Yusuf Musa mengajukan kebenaran pendapat itu dengan menyuguhkan hasil penelitian S. Munk – seorang tokoh orientalis dan pengkaji filsafat Ibn Rusyd– yang mengatakan bahwa Ibn Bajjah merupakan guru Ibn Rusyd dalam ilmu filsafat.

Literatur lain menyebutkan bahwa Ibn Bajjah juga pernah menjabat sebagai wazir di era Kesultanan Furcia. Sewaktu Saragosa berpindah tangan ke Raja Argon, Raja Alfonso I pada tahun 512 H/1118 M, Ibn Bajjah hijrah ke Seville kemudian menetap sebagai dokter di sana. Hingga saat Seville pun direbut oleh Raja Alfonso I, ia pun hijrah ke Granada. Pada saat ia di Syatibah (Spanyol, tepatnya di sebelah selatan Valencia), ia dipenjarakan dengan tuduhan bid'ah, namun tidak lama kemudian dibebaskan.¹⁰¹ Perkembangan Ilmu filsafat di Andalus, melalui beberapa tahap pasang surut. Periode paling pesat ialah di era pemerintahan al-

¹⁰⁰ Abbas Mahmud al-'Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: dar al-Ma'arif, 1971), 22.

¹⁰¹ Gazi Saloon, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 257.

Mustansir. Saat itu, masyarakat umum hidup berdampingan dengan para ahli filsafat selayaknya mereka berdampingan dengan para ulama fikih.

Pada periode ini, banyak buku-buku filsafat yang diterjemahkan ke bahasa Spanyol. Pada masa pemerintahan Hisyam, mulai muncul tindakan perlawanan terhadap ilmu filsafat. Buku-buku yang berkaitan dengan ilmu filsafat dibakar, para ahli filsafat kemudian ditangkap lalu disiksa. Di antara para filsuf yang ditangkap itu, Ibn Bajjah adalah salah satunya. Kejadian ini tidak lepas dari peran para ahli fikih yang tidak sepekat dengan perkembangan ilmu filsafat, di mata mereka ilmu filsafat membawa pada seseorang menjadi *mulhid* dan *zindik*.

Begitu Ibn Bajjah bebas dari penjara, ia segera menuju Fez (Moroko). Nasibnya cukup beruntung, karena berkat keahlian dan ilmu pengetahuannya, sewaktu ia memasuki istana Gubernur Abu Bakar Yahya Bin Yusuf Bin Tasyfin (Ibn Tasyfin), segera ia pun diangkat sebagai pejabat tinggi di istana *Murabithin* sebagaimana telah disinggung di pembahasan sebelum ini. Ibn Bajjah memegang jabatan ini kurang lebih selama 20 tahun. Akan tetapi, hal ini tidak membuat musuh-musuh Ibn Bajjah menjadi diam, mereka tetap menyematkan tuduhan kepadanya sebagai ahli bid'ah sehingga beberapa kali terdapat upaya percobaan pembunuhan terhadap Ibn Bajjah. Berbagai upaya pembunuhan itu pun gagal, hingga pada akhirnya dengan menggunakan racun seorang dokter bernama 'Abd al-A'la bin Zuhr berhasil membunuh Ibn Bajjah. Kisah ini dipaparkan pula oleh Jamaluddin al-Qafthi, bahwa ada seorang dokter

sahabat Ibn Bajjah yang iri dengannya, hingga akhirnya meracuni Ibnu Bajjah yang menyebabkan pada kematiannya.¹⁰²

Ibn Bajjah akhirnya wafat di Fez pada tahun 1139 M, atau bertepatan dengan bulan Ramadan 533 H. Selain dari faktor yang dijelaskan di atas, hal lain yang diduga menjadi sebab Ibn Bajjah dibunuh yaitu, perilaku dan prinsip hidupnya yang kerap kali menggaungkan akan ketidakberartiannya hal-hal duniawi atau kebendaan serta lebih mengutamakan aspek ruhani. Ibn Bajjah tidak gemar dengan kemewahan serta kekayaan duniawi. Di dalam bukunya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris berjudul *The Rule of the Solitary*, ia mengkritik keras golongan yang materialis dari kalangan bangsawan di masa itu. Diakibatkan oleh faktor-faktor ini lah, muncul dugaan penyebab Ibn Bajjah dibunuh oleh golongan bangsawan yang tidak senang terhadap sikapnya yang memusuhi pola hidup bermewah-mewah yang mengakibatkan mereka alpa pada agama.

2. Karya-karya Ibn Bajjah

Ibn Bajjah sebenarnya cukup produktif menghasilkan buah karya di pelbagai bidang keilmuan. Karya-karyanya lebih kurang ada sekitar 31 tulisan. Rata-rata tulisan Ibn Bajjah menggunakan Bahasa Arab, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan bahasa Ibrani. Sebagian manuskrip asal beserta terjemahnya saat ini tersimpan di dalam

¹⁰² A. Mustofa, *Filsafat Islam*, Cet. III, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007), 225.

Perpustakaan Bodleian, Perpustakaan Oxford, Perpustakaan Berlin dan Perpustakaan Escorial, di Spanyol.¹⁰³

Dari beberapa karya-karya Ibn Bajjah, yang cukup dikenal di kalangan akademisi yaitu *al-Risālah al-Wada'* (*Ilmu Pengobatan*), *Risālah Ittiṣal al-'Aqal bi al-Insān*, *al-Risālah al-Akhlaq*, *Risālah al-Ghayah al-Insāniyyah*, *al-Tarddiyyah (Syair Pujian)*, *Kitab al-Nabāt*, *Kitab al-Nafs*, dan *al-Tadbīr al-Mutawahhid*. Sebagaimana karyanya *Risālah al-Wada'* yang juga mengulas tentang ketuhanan, kewujudan manusia, alam serta uraian mengenai kedokteran serta obat-obatan. Begitu juga dengan *Risalah al-Ittiṣal al-'Aql bi al-Insān* yang membahas tentang hubungan akal dengan manusia serta uraian mengenainya.

Sebagian besar karya Ibn Bajjah berbentuk catatan-catatan ringkas atau risalah. Semisal tulisannya yang berjudul *al-Nafs*, merupakan risalah yang menuturkan tentang hal yang berkaitan tentang jiwa manusia dengan Tuhan, serta pencapaian tertinggi manusia dalam mewujudkan kebahagiaan. Nampak pada karya-karya Ibn Bajjah banyak dipengaruhi oleh gagasan pemikiran filsafat Yunani. Hal ini dimungkinkan karena ia kerap membuat ulasan terhadap tulisan-tulisan Aristoteles, al-Farabi, juga al-Razi. Kitab *al-Nafs* ini adalah hasil uraian dan penjelasan daripada tulisan Aristoteles yaitu *De Anima*. Ibn Bajjah telah mengkaji dengan terperinci tulisan tersebut beserta hasilnya, filsafat Aristoteles ini disuguhkan Ibn Bajjah dengan pandangan yang lebih Islami. Kitab *al-Nafs*

¹⁰³ Hafizah Dasuki, *Ensiklopedia Islam.....*, 152.

kerap dijadikan rujukan oleh Ibn Bajjah dalam membuat istilah-istilah yang mengindikasikan bahwa tulisan tersebut adalah karyanya yang asli. Terdapat sebelas bab di dalam buku ini yang menghuraikan secara terperinci tentang manusia.¹⁰⁴ Kesemua bab tersebut membincangkan tentang manusia dan kehidupan. Manusia tidak dapat hidup melainkan ada sesuatu yang menggerakkannya. Maka apabila jiwa dan manusia terhubung dan saling melengkapi, pada akhirnya membuat manusia itu hidup dan menjalani kehidupan manusiawi.

Karya monumental Ibn Bajjah yang lain adalah *al-Tadbīr al-Mutawāḥid* dan *al-Risālah Ittiṣāl al-‘Aqal bi al-Insān*, dua karyanya ini mengulas tentang tema-tema klasik berkaitan dengan aspek gerakan intelektualisme dari keadaan yang masih berupa potensi menuju keadaan yang nyata serta kontrak akhir antara ‘akal perolehan’ dengan ‘akal aktif’ yang menurut Ibn Bajjah adalah hak istimewa yang berlaku pada sebagian kecil manusia saja sanggup mencapainya. Lewat karya Ibn Bajjah, filsafat Aristoteles seakan-akan bertukar bentuk menjadi lebih Islami.

Harun Nasution menilai bahwa Ibn Bajjah benar-benar telah mengkaji dan faham betul berkenaan dengan filsafat Aristoteles. Oleh karenanya, wacana yang diusung olehnya tidak jarang terlihat condong kepada pandangan Aristoteles. Akan tetapi, Ibn Bajjah terlihat mengupayakan untuk meracik hal-hal terkait pemikiran metafisis Aristoteles dan menyajikannya setelah dipersesuaikan dengan pandangan

¹⁰⁴ M.S. Hassan Ma’sumi, *Ibn Bajjah’s ‘Ilm al-Nafs*, 3.

Islam. Beberapa uraian yang dijelaskan oleh Ibn Bajjah secara umum, pada beberapa bidang, terlihat belum sempurna. Keterangan yang dianggap melengkapinya sehingga menjadikannya bisa lebih dipahami, bisa dijumpai melalui karya-karya filsafat Ibnu Tufail dan Ibnu Rusyd.¹⁰⁵ Hal ini tidak mengherankan mengingat bahwa kedua filsuf tersebut adalah merupakan murid dari Ibn Bajjah.

Kitab Ibn Bajjah yang menurut beberapa peneliti dinilai cukup lengkap –mengingat banyak karya-karyanya yang hanya berupa risalah dengan manuskrip yang relatif tidak utuh – ialah *Tadbīr al-Mutawāḥḥid* (Pentadbiran Seorang Penyendiri) yang merupakan sebuah karya filsafat. Isi tulisan dalam buku ini menerangkan tentang prinsip-prinsip filosofis yang ia pegang dan yakini. Salah satu pembahasan dalam buku ini bertemakan tentang kondisi seseorang yang mengasingkan diri. Menurut Ibnu Tufail, kitab *Tadbīr al-Mutawāḥḥid* adalah karya yang tidak lengkap. Maka dari itu, Ibnu Tufail kemudian berinisiatif untuk melengkapinya dengan menuliskan sebuah karya cerita berjudul *Hayy Ibn Yaqzan*.¹⁰⁶ Menurut Hafizah, diantara tiga puluh satu karya Ibn Bajjah yang telah diperkenalkan, tidak ada satu pun karya beliau yang halamannya melebihi tiga puluh halaman folio.¹⁰⁷

D. Konsep *al-Mutawāḥḥid* Ibn Bajjah

¹⁰⁵ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Percetakan Bulan Bintang, 1973), 17.

¹⁰⁶ M. Hadi Masruri, *Ibn Tufail: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*, (Yogyakarta: PT Lkis Pelangi Aksara, 2005), 39.

¹⁰⁷ Muhammad Latiffi Mahadzir, dkk., *Pembangunan Jiwa.....*, 7-13.

1. Menafsir Makna *al-Mutawahhid* Ibn Bajjah

Kitab *Tadbir al-Mutawahhid* adalah jawaban untuk kegagalan yang berulang-ulang dari para filsuf di ranah politik praktis. Kegagalan yang kemudian menyeret para filsuf pada keusangan teori-teori mereka. Hal ini merupakan kemunduran yang tragis dan kekalahan yang tak terelakkan dari teori yang berhadapan dengan fakta.¹⁰⁸

Al-mutawahhid secara bebas bisa diartikan sebagai ‘seseorang yang hidup sendirian, terpisah dari orang lain; manusia soliter (penyendiri, sendirian) yang tidak berhubungan dengan manusia lain.’ Istilah ini juga merupakan sebutan yang disematkan pada Tuhan, yang berarti Maha Tunggal. Kata Arab *tawahhada* memiliki arti ‘menjadi sendirian, sendiri atau menyendiri, tak ada sesuatu pun yang berbagi maupun berpartisipasi dengannya.’¹⁰⁹

Dalam konteks ini, *al-mutawahhid* Ibn Bajjah dimaksudkan pada sosok filsuf yang menyendiri atau sendirian. Ia tinggal di tempat di mana ia tidak bisa hidup dalam kehidupan normal sebagaimana yang ia harapkan (keadaan ideal sesuai konsepsi pemikiran dalam benaknya). Masyarakat umumnya bahagia jika mereka berada di negara yang tak sempurna ini, sedangkan *al-mutawahhid* hanya bisa merasakan kebahagiaan sebagai manusia soliter saja; sehingga *tadbir* (tata aturan

¹⁰⁸ Ma'an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah*....., 11.

¹⁰⁹ Ibid, 12.

pemerintahan) yang sempurna bagi mereka tentunya adalah *tadbir* soliter, terlepas di sana cuma ada satu orang atau lebih.¹¹⁰

Inilah kelompok manusia yang disebut oleh para sufi sebagai *manusia-manusia asing*. Artinya, sungguhpun mereka hidup di tengah-tengah masyarakat pada umumnya, mereka tetaplah menjadi manusia-manusia asing dalam pandangan teman dan tetangga mereka. Pikiran-pikiran mereka berjalan menuju tingkatan-tingkatan lain, yaitu ke arah negara-negara sempurna bagi mereka sendiri. Dengan demikian, ia adalah *nawābit*¹¹¹ (alang-alang, bunga liar) yang “tumbuh dan mekar secara tiba-tiba di tengah-tengah tanaman yang dibiarkan” tanpa dipanen maupun diperhatikan.¹¹²

Ibn Bajjah menggunakan istilah *nawābit* (alang-alang) terhadap para filsuf dalam persepsi yang hampir sama digunakan oleh al-Farabi dan Ibn Khaldun ketika menyebut manusia biadab, orang-orang gila, para penjahat, dan semisalnya¹¹³ – yang hidup di tengah-tengah masyarakat. Kesamaan ini dalam posisi bahwa kelompok yang diistilahkan tersebut seakan-akan hidup di luar masyarakat, padahal faktanya ada di dalamnya. Akan tetapi, keberadaan mereka “termarginalkan”, mereka terposisikan pada kelas tersendiri. Hanya saja bedanya para filsuf dengan mereka yang menyikapi tatanan masyarakat tak sempurna itu menggunakan sikap

¹¹⁰ Ibid, 12-13.

¹¹¹ Ma'an Ziyadah memaparkan bahwa term ini digunakan oleh al-Farabi dalam bukunya *al-Madīnah al-Fādlilah* sebelum Ibn Bajjah memakainya. Akan tetapi term *nawābit* yang dipakai al-Farabi, memiliki implikasi yang berbeda. Hanya Ibn Bajjah yang mengidentifikasi term ini untuk para filsuf.

¹¹² Ma'an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah*....., 62-63.

¹¹³ M. Mahdim *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 128.

“memberontak yang salah”, maka para filsuf menyikapinya dengan pengetahuan yang benar.

Dengan demikian, *al-mutawahhid* ialah insan pengecualian yang melihat sekelilingnya dan menemukan bahwa segala sesuatu yang ada di sekitarnya telah terkontaminasi, tidak bersih, tidak alami, dan tak sehat baginya. Hal ini memberikan hak pada *al-mutawahhid* untuk berhenti berharap dan bermimpi tentang negara yang sempurna, serta menutup dirinya untuk berhubungan dengan lainnya, meskipun ia tinggal bersama mereka di dalam negara. Meskipun begitu, sangatlah jelas bahwa *al-mutawahhid* haruslah tidak mengundurkan diri terlebih dahulu sebelum memahami secara sempurna.¹¹⁴

2. Bagaimana *al-Mutawahhid* Menjalani Hidup?

Setelah memahami gambaran makna dari *al-mutawahhid* yang secara sederhana bisa diilustrasikan sebagai seseorang (filsuf) yang hidup di tengah-tengah tatanan masyarakat yang tak ideal sebagaimana harapannya sehingga ia memutuskan harus menyendiri. Lalu, bagaimana sikap menyendiri *al-mutawahhid* yang dimaksudkan oleh Ibn Bajjah?

Ibn Bajjah sebenarnya menyadari, berdasar pada pengalamannya sendiri maupun orang lain bahwa kondisi tatanan ideal negara sempurna sebagaimana yang dimaksudkannya adalah nol besar alias utopia saja. Namun ia tidak lantas putus asa, sehingga mencita-citakan konsepsi yang ia wacanakan dalam kitab *Tadbir al-Mutawahhid*-nya bisa dipraktikkan.

¹¹⁴ Ma'an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah*....., 14-15.

Sikap untuk bertahan di tengah-tengah masyarakat yang tak sempurna ini dilatarbelakangi oleh sebab bahwa –bagi Ibn Bajjah– seorang *al-mutawahhid* berkewajiban dalam beberapa cara hidup, guna undur diri secara menyeluruh dari masyarakat. Ia tidak seharusnya berkumpul bersama mereka, kecuali dalam hal-hal penting dan diperlukan. Atau ia harus pindah ke cara-cara hidup di mana pengetahuan dipraktikkan –apabila (cara hidup) seperti itu memang eksis (ada).¹¹⁵

Ibn Bajjah memahami bahwa pada kondisi seperti itu, ia dihadapkan pada dilema yang cukup rumit. Ia tahu bahwa dari segi esensi, kesendirian itu tak baik. Kesendirian itu hanya baik secara aksidental. Karena bagaimanapun, manusia secara alamiah adalah makhluk sosial sekaligus politik. Di sisi lain, Ibn Bajjah juga sadar bahwa negara ideal hanyalah ideal (dalam nalar konseptual). Lebih jauh, ia pun tahu bahwa seorang filsuf tidak dapat meraih kesempurnaan lewat aktivitas menyendiri, namun bagaimanapun, terlebih lagi Ibn Bajjah mengetahui bahwa dengan menyendiri, ia lebih dekat pada kesempurnaan; meningkatkan usahanya untuk lebih siap menerima hal-hal yang datang dari ‘Akal Aktif’ (*al-‘aql al-fa’āl*), dan membebaskan dirinya dari cengkeraman masyarakat beserta ‘perilaku-perilaku korporeal’ (perilaku-perilaku fisik) mereka.¹¹⁶

Seorang *al-mutawahhid* hendaklah bijak sejak dini dan memahami realitas sekitarnya sebelum melibatkan diri dalam upaya-upaya tak realistis, sebelum menyia-nyiakan waktunya, sekaligus sebelum

¹¹⁵ Ibid, 151.

¹¹⁶ Ibid, 15-16.

kehilangan kebebasannya, hidupnya, seluruh kebahagiaan, dan keberkahan falsafinya. Seorang *al-mutawahhid* tidak boleh mencampuradukkan ‘korporealitas’ dengan ‘spiritualitas’ atau –dalam istilah lain yang identik dengan para filsuf– tidak mencampurkan antara ‘korporealitas’ dengan ‘intelektualitas’. Oleh karenanya, ia harus mencari rezimnya sendiri; rezim filsuf yang telah memutuskan diri untuk hidup dan menetap di dalam negara tak sempurna.¹¹⁷

Sang filsuf ini haruslah membangun idealitas tatanan pondasi masyarakatnya sendiri, kehidupannya sendiri, menetapkan aturan-aturan yang bisa ia kelola, menjalani hidup, serta mentransformasikannya kepada orang lain. Hal itu semua hanya bisa terwujud dengan sempurna, jika sang filsuf ini memiliki area kekuasaan beserta tadbirnya sendiri.

3. Tolok Ukur Tindakan *al-Mutawahhid* dalam Kehidupan

Secara keseluruhan, para filsuf yakin bahwa ‘Akali Aktif’ bersifat ilahi dan mutlak terpisah dari eksistensi spasiotemporal kita. Hubungan antara Wujud Ilahi dan eksistensi kita terjadi melalui iluminasi dalam pengertian pengetahuan intelek yang diperoleh secara intensional, dan sebagai konsekuensi kesatuan melalui penyerapan dalam pengertian realisasi diri kita, ketika diri dengan cara tertentu bersatu dengan Realitas-Realitas Ilahi.¹¹⁸

¹¹⁷ Ibid, 18.

¹¹⁸ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Husein Heriyanto, Ed. Revisi, (Bandung: Mizan, 1994), 63.

Ibnu Bajjah memiliki istilah tersendiri untuk menyebut orang-orang yang telah mencapai pada tingkatan ‘Akal Aktif’ tersebut. Ia menyebutnya sebagai *al-mutawahhid*, yaitu mereka yang menyendiri dari realitas sosial yang tidak ideal dan menuju realitas idealnya sendiri, yaitu *al-madīnah al-kāmilah* (kota sempurna). Ibn Bajjah tidak menggunakan terminologi tasawuf untuk menjelaskan hal tersebut, justru sebaliknya, penyatuan dengan ‘Akal Aktif’ itu diperoleh dengan kontemplasi teoritis, sehingga penyatuannya dengan Tuhan adalah penyatuan secara intelektual.¹¹⁹

Tak dapat dipungkiri bahwa rasionalitas adalah tema utama dari karya-karya Ibnu Bajjah. Menurut Ziyadah, kitab *Risālah al-Wadā’* (*Risalah Perpisahan*) dan *Ittishāl al-‘Aql bi al-Insān* (*Hubungan Akal Aktif dengan Akal Manusia*) merupakan dua risalah mengenai rasionalitas yang menjadi titik pusat perhatian Ibn Bajjah.¹²⁰ Maka tak heran, jika tolok ukur tindakan seorang *al-mutawahhid* adalah pendayagunaan pemikiran (rasio) yang dimilikinya secara maksimal.

Rasionalitas adalah kualitas sejati manusia yang memainkan peran penting. Dengan itu, Ibn Bajjah meletakkan manusia pada puncak piramida makhluk-makhluk ciptaan, di mana makhluk ciptaan ini memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda sesuai dengan kedekatan dan kejauhan mereka dari rasionalitas. Yang membedakan manusia dengan

¹¹⁹ Abdullah Hanif, *Konsep Al-Mutawahhid Ibnu Bajjah*, (Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga, 2016), 8-9.

¹²⁰ Ma’an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah.....*, 21.

mahluk lainnya adalah adanya fakultas rasional dalam dirinya.¹²¹ Sehingga, tindakan-tindakan manusia yang membuatnya istimewa adalah tindakan-tindakan yang dikelola oleh pilihan, sebab segala sesuatu yang manusia lakukan melalui pilihannya adalah tindakan insani, dan tiap-tiap tindakan insani adalah tindakan pilihan. Pilihan di sini dimaksudkan sebagai wujud kehendak yang merupakan hasil dari pemikiran (rasionalitas).¹²²

Kompleksitas peran pikiran dalam menjalankan rasionalitasnya diulas secara panjang lebar dan detail oleh Ibn Bajjah dalam karya-karyanya dengan tujuan untuk meraih kebahagiaan, kesempurnaan, serta keberkahan manusia, yakni filsuf atau *al-mutawāḥḥid*. Jika manusia mencari kesempurnaan lewat kekayaan, maka ia manusia pemimpi, atau jika lewat kesehatan, maka ia budak bagi sifatnya sendiri. Demikianlah menurut Ibn Bajjah, bahwa tingkatan lebih tinggi manusia dalam mencari dan menggapai kesempurnaannya – selain penggunaan rasionalitas secara maksimal – adalah dengan mengejar nilai-nilai moral.¹²³

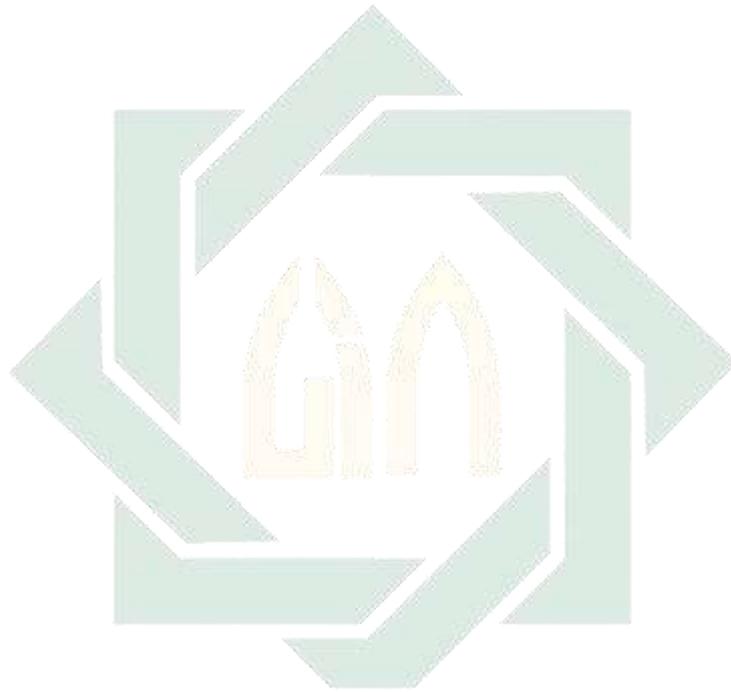
Melalui korporealitas (*jismāniyyah*), filsuf adalah manusia yang eksis (semata). Melalui spiritualitas, filsuf adalah makhluk yang lebih tinggi, dan melalui rasionalitas, filsuf adalah makhluk ilahiah dan superior,

¹²¹ Ibid, 67-68.

¹²² Ibid, 68-69.

¹²³ Ibid, 22.

pemilik kearifan (*wisdom*), oleh karenanya, niscaya merupakan manusia ilahian lagi superior.¹²⁴



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹²⁴ Ibid, 130.

BAB IV

KESAMAAN DAN PERBEDAAN KONSEP

UZLAH AL-GHAZALI DENGAN *AL-MUTAWAHHID* IBN BAJJAH

A. Kesamaan dan Perbedaan dalam Penggunaan Istilah dan Makna

Uzlah dalam konsep al-Ghazali secara makna bisa diartikan sebagaimana definisi uzlah sebagaimana umumnya ada di kalangan para ahli tasawuf, yaitu keadaan mengasingkan diri atau menjauh dari pergaulan. Akan tetapi, al-Ghazali menyertakan beberapa syarat sebelum seseorang mengambil keputusan untuk uzlah atau tidak. Ada kondisi seseorang diwajibkan untuk uzlah, demikian pula sebaliknya pada kondisi tertentu lainnya seseorang justru dilarang untuk uzlah secara total.

Secara umum, Al-Ghazali menggunakan term uzlah. Meski di beberapa keterangan, ia juga menyertakan istilah *tafarrud* dan *khalwat*, di mana kedua istilah tersebut pada konteks umum sebenarnya dimaksudkan juga dalam menyebut varian makna dari uzlah, meskipun secara khusus kedua kata itu memiliki makna masing-masing dan mempunyai maksud tertentu dalam proses uzlah.

Sedangkan Ibn Bajjah lebih memilih menggunakan istilah *al-mutawahhid*¹²⁵ yang memiliki arti ‘seseorang yang hidup sendirian, terpisah dari orang lain; manusia soliter yang tidak berhubungan dengan manusia

¹²⁵ Ide/istilah ini di kemudian hari diadopsi oleh Ibn Thufayl dalam *Hayy ibn Yaqzhan*. Ibn Thufayl mengembangkan teori al-mutawahhid, namun tak mempertanyakan ketepatan hukum wahyu di setiap aspeknya. Bahkan, ia mengambil pendirian mistis dan tidak sepenuhnya rasional sebagaimana Ibn Bajjah. (Lihat, Ma'an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah*....., 13)

lainnya'. Bahwa istilah ini sesungguhnya juga merupakan sebutan pada Tuhan, seakan-akan Ibn Bajjah hendak menunjukkan superioritas filsuf dibanding kelompok lainnya. Sebagaimana banyak disinggung dalam paparan para peneliti bahwa Ibn Bajjah cukup konfrontatif dalam mengkritik para sufi.¹²⁶

Sampai di sini bisa dilihat, bahwa di antara keduanya (al-Ghazali dan Ibn Bajjah) hanya berbeda dalam istilah, akan tetapi memiliki kemiripan dalam makna dan maksud. Ibn Bajjah sebagaimana al-Ghazali, juga mensyaratkan kondisi tertentu kepada seseorang yang hendak mengambil langkah *al-mutawahhid*.

B. Kesamaan dan Perbedaan dalam Maksud dan Tujuan

Maksud dan tujuan uzlah menurut al-Ghazali adalah agar terhindar dari bahaya dan kerusakan yang ditimbulkan akibat pergaulan. Hal ini berlaku dua arah, yakni si pelaku uzlah – selain menjaga diri dari bahaya yang datang dari orang lain – juga berupaya agar orang lain tak terkena kerusakan yang ditimbulkan dari dirinya. Lebih spesifik, al-Ghazali menjelaskan tujuan uzlah yaitu untuk:

1. Menekuni ibadah, berpikir, menghibur diri dengan Allah Ta'ala, bermunajat kepada-Nya dan merenungkan kerajaan Allah;

¹²⁶ Ibn Bajjah menyerang al-Ghazali dan para mistikus (meskipun istilah 'mistikus' ini tidak sepenuhnya tepat dan diterima sebagai sebutan terhadap kaum sufi, akan tetapi sebutan ini pada beberapa kalangan lazim digunakan) dalam karyanya. Sebab, menurut Ibn Bajjah, mereka para mistikus itu meyakini bahwa tujuan serta capaian akhir manusia adalah disempurnakan melalui kontemplasi spiritual sepanjang jalan isolasi mistis. (Ibid, 13)

2. Terbebas dari kemaksiatan yang biasanya menimpa manusia tersebut dari adanya pergaulan.

Sementara itu, Ibn Bajjah memaparkan bahwa dengan menyendiri – meski hal itu tidak baik secara esensial, hanya baik secara aksidental– akan tetapi, ia bisa lebih dekat pada kesempurnaan:

1. Meningkatkan usahanya untuk lebih siap menerima hal-hal yang datang dari ‘Akal Aktif’ (*al-‘aql al-fa’āl*) yang bersifat ilahiyah (ketuhanan); dan
2. Membebaskan dirinya dari cengkeraman masyarakat beserta ‘perilaku-perilaku korporeal’ (perilaku-perilaku fisik) mereka.¹²⁷

Maka dapat dipahami bahwa antara al-Ghazali dengan Ibn Bajjah, meskipun berangkat dari asumsi yang berbeda, akan tetapi memiliki tujuan yang hampir sama. Jika pun terdapat perbedaan yaitu, al-Ghazali menilai adanya kerusakan pada masyarakat umum – selain dari apa yang ia saksikan sendiri dalam hidupnya – juga mendasarkan pada wasiat Rasulullah Saw. yang ia ketahui dari riwayat-riwayat hadits. Sedangkan Ibn Bajjah berasumsi atas dasar bahwa setiap makhluk memiliki potensi yang berbeda-beda dalam pendayagunaan akalunya.

Pada konteks ini, posisi Ibn Bajjah cukup rawan terkena penyakit hati – sebagai sesuatu yang tentunya berlawanan dengan nilai-nilai moral yang seharusnya menjadi salah satu orientasi utama *al-mutawahhid*,– yaitu takabur. Sebagaimana dipesankan oleh al-Qusyairy, bahwa seseorang yang melakukan uzlah hendaknya meyakini bahwa hal itu ia lakukan agar masyarakat

¹²⁷ Ma’an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah*....., 15-16.

terhindar dari kejahatannya, bukan bahwa ia akan terhindar dari kejahatan mereka. Perspektif semacam ini menjadi sangat penting karena memiliki dasar pemikiran yang sangat berlainan. Sikap yang pertama akan muncul dari seseorang yang menganggap rendah dirinya (rendah hati); sedangkan sikap yang kedua adalah akibat ketika seseorang merasa bahwa dirinya lebih baik dari masyarakat (takabur).¹²⁸

C. Kesamaan dan Perbedaan dalam Pelaksanaan

Sebelum melaksanakan uzlah, al-Ghazali memberikan beberapa hal atau kondisi untuk menjadi pertimbangan. Hal ini juga menjadi semacam syarat yang harus diketahui oleh seseorang yang hendak uzlah, yaitu:

1. Bagi orang yang arif, maka hendaknya menetap di tengah-tengah masyarakat umum, bisa memberikan manfaat dalam masalah agama, tidak mengusik (memberi efek mafsadat) pada mereka, dan mengutamakan untuk memberikan teladan melalui tingkah laku yang baik;
2. Bagi para santri atau murid, hendaknya menyertai orang-orang yang benar-benar berorientasi pada ibadah dalam uzlahnya. Al-Ghazali juga membagi tipe orang ke dalam dua model, yaitu orang yang kuat dan lemah, dimana parameter pembedanya tentu saja adalah ilmu.

Selain beberapa hal tersebut, yang tak kalah penting untuk diketahui adalah, bahwa al-Ghazali membagi pelaksanaan uzlah menjadi dua prototipe dan tiga pola sebagai sub mode dari salah satu dari dua prototipe itu. Dua

¹²⁸ Al-Qusyairy, *Risalah Qusyairiyah, Induk Ilmu Tasawuf*, terj. Muhammad Luqman Hakiem, (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), 92-93.

prototipe ini harus benar-benar dipahami, sedangkan ketiga pola yang menjadi bagiannya, secara berurutan harus didahulukan dari yang pertama. Sehingga jika memang dirasa sangat terpaksa, maka dibolehkan untuk mengambil pilihan paling ekstrem. Itu pun harus dilakukan dengan penuh kehati-hatian dan disertai pertimbangan berdasarkan ilmu.

Dua prototipe dan tiga pola uzlah sebagaimana dipaparkan al-Ghazali, yaitu:¹²⁹

1. Seseorang yang keberadaannya beserta ilmu ataupun fatwa-fatwanya yang bermanfaat, tidak dibutuhkan oleh orang lain. Maka ia boleh uzlah dengan memilih tiga pola sebagai berikut:
 - a. Pergi ke suatu tempat yang jauh dari masyarakat umum guna membebaskan diri dari kewajiban. Hanya saja, sesekali ia tetap berbaur terutama pada saat-saat ibadah yang mensyaratkan atau tidak bisa tidak, mengkondisikan dia harus bertemu dengan orang banyak (seperti haji);
 - b. Jika dia meyakini bahwa kemadharatan interaksi sosial –yang ia paksa lakukan demi untuk tetap bisa melaksanakan beberapa hal yang wajib (seperti shalat Jum’ah, dan lainnya)– itu lebih besar daripada menghindarinya, maka ia bisa dibenarkan untuk meninggalkannya secara total, dan hal itu termasuk udzur;
 - c. Tetap tinggal di tengah-tengah masyarakat dengan tidak mengerjakan shalat Jum’at atau shalat berjamaah bersama orang lain atas dasar

¹²⁹ Al-Ghazali, *Minhāj al-‘Abidīn*, terj....., 94-95.

adanya udzur; yaitu dimungkinkan akan dapat menimbulkan dosa dan tuntutan-tuntutan lainnya yang haq.

2. Ialah mereka yang memiliki pengikut. Selain itu, ilmunya juga dibutuhkan oleh masyarakat terutama dalam urusan agama untuk memberi penjelasan tentang hal-hal yang benar dan menolak bid'ah, atau untuk mengajak masyarakat ke jalan kebaikan melalui ucapan maupun perbuatannya. Maka tipe orang seperti ini tidak dibenarkan untuk uzlah.

Sedangkan *rule model* yang dicanangkan oleh Ibn Bajjah untuk *al-mutawahhid* adalah:¹³⁰

1. Seorang *al-mutawahhid* hendaklah bijak sejak dini dan memahami realitas sekitarnya sebelum melibatkan diri dalam upaya-upaya tak realistis, sebelum menyia-nyiakan waktunya, sekaligus sebelum kehilangan kebebasannya, hidupnya, seluruh kebahagiaan, dan keberkahan falsafinya.
2. Seorang *al-mutawahhid* tidak boleh mencampuradukkan 'korporealitas' dengan 'spiritualitas' atau –dalam istilah lain yang identik dengan para filsuf– tidak mencampurkan antara 'korporealitas' dengan 'intelektualitas'. Oleh karenanya, ia harus mencari rezimnya sendiri; rezim filsuf yang telah memutuskan diri untuk hidup dan menetap di dalam negara tak sempurna.
3. Sang filsuf atau *al-mutawahhid* haruslah membangun idealitas tatanan pondasi masyarakatnya sendiri, kehidupannya sendiri, menetapkan

¹³⁰ Ma'an Ziyadah, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah.....*, 18.

aturan-aturan yang bisa ia kelola, menjalani hidup, serta mentransformasikannya kepada orang lain.

Sebenarnya, secara substantif, pilihan-pilihan praktis yang ditawarkan oleh al-Ghazali dan Ibn Bajjah hampir sama. Perbedaan signifikan hanya terletak pada; jika al-Ghazali memberikan ruang untuk pelaksanaan uzlah total dalam artian secara ekstrem memutus pergaulan sama sekali dengan masyarakat umum, maka Ibn Bajjah tidak memberi peluang untuk itu. Sedangkan kesamaan dari point ke dua Ibn Bajjah di atas dengan al-Ghazali, yaitu ketika al-Ghazali menjelaskan tentang posisi majlis-majlis ilmu dan tasawuf. bahwa salah satu bentuk uzlah adalah berkumpul dengan para ahli ilmu (ulama) dan riyadhah (ahli tasawuf). Al-Ghazali menjelaskan manfaat pada tipe uzlah seperti ini:¹³¹

- a. Dengan mengkhususkan dan membatasi diri berkumpul dengan ulama dan sufi, berarti telah menjauhkan diri dari manusia (secara umum) dan tidak mencampuri urusan mereka.
- b. Pergaulan khusus ini masih memungkinkan bagi pelaku uzlah untuk tetap mengerjakan shalat secara berjamaah, terutama shalat Jum'ah, sekaligus masih membuka peluang untuk memperbanyak dakwah Islam.

Sampai di sini bisa kita ketahui dan pahami, bahwa tidaklah benar jika dituduhkan terhadap para sufi yang benar, sebagaimana sudah diulas pada bab sebelumnya –yang, dalam bahasa al-Ghazali yakni para ulama pendahulu yang masih berpegang pada ajaran leluhur (salafus shalih) yang benar– bahwa

¹³¹ Al-Ghazali, *Minhāj al-'Abidīn*, terj....., 103.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pada rumusan masalah yang dicantumkan pada bab awal, maka dapat diambil dua kesimpulan:

1. Konsep uzlah menurut al-Ghazali dan *al-mutawahhid* Ibn Bajjah sebenarnya hampir sama. Keduanya memaksudkan pada sikap “menghindarkan” diri dari khalayak umum, dengan tujuan menjaga diri dari kerusakan. Maksud lain dari keduanya yaitu mendekatkan diri pada Tuhan dalam rangka mengakrabkan diri dengan Sang Pencipta, dalam bentuk lain yakni harus mampu memberi manfaat kepada manusia sekitarnya. Jalan tengah antara pilihan berbaur atau menjauh dari masyarakat, yaitu dengan membangun atau bergabung dengan komunitas yang memiliki kesamaan visi dalam hal yang positif. Kesemua sikap itu dipilih dan diambil keputusannya berdasarkan pada ilmu (bekal keagamaan atau nalar rasional).
2. Perbedaan signifikan antara konsep al-Ghazali dengan Ibn Bajjah adalah terutama disebabkan oleh dasar asumsi serta pondasi keilmuan yang berbeda. Jika al-Ghazali lebih mendasarkan bangunan konsepnya dengan pondasi religius (ajaran agama) – tentu saja dengan sendirinya pula nalar filosofis sebagai seorang yang pernah bergelut dengan filsafat juga secara otomatis terfungsikan, – maka Ibn Bajjah tampak lebih menekankan

pondasi konsepnya pada nalar falsafi. Perbedaan lainnya yaitu, al-Ghazali dalam konsep uzlahnya, membuka ruang pilihan untuk melakukan uzlah secara mutlak. Sedangkan Ibn Bajjah menghindari pilihan isolasi mutlak tersebut, dan lebih memilih membangun “dunia khayalan” yang dijadikan pilihan terakhir dimana ia bisa menyendiri. Yang sebenarnya, pilihan itu pun juga ada pada tawaran al-Ghazali, yaitu uzlah dalam keramaian; menyepi bersama Tuhan meski tetap menjalani kehidupan sosial.

B. Saran

1. Untuk peneliti selanjutnya, bahwa penelitian ini jauh dari sempurna disebabkan beberapa kendala terutama selain karena tidak banyaknya referensi tentang Ibn Bajjah, juga disebabkan peneliti lebih fokus pada mencari titik singgung signifikan kesamaan dan perbedaan antara konsep uzlah al-Ghazali dengan Ibn Bajjah. Maka semoga peneliti selanjutnya bisa lebih spesifik memilih salah satu fokus secara mendalam.
2. Untuk akademisi, agar supaya semakin sering mengadakan kajian atau diskusi secara serius dan berkelanjutan, dalam rangka mengupas dan menguak pemikiran para tokoh-tokoh muslim yang tidak terlalu populer salah satunya seperti Ibn Bajjah.
3. Untuk lembaga pendidikan, semoga tulisan sederhana ini bisa menjadi salah satu referensi dalam memahami materi-materi yang berkaitan dengan ilmu filsafat dan tasawuf.

DAFTAR PUSTAKA

- Agustina, Meilinda, “Urgensi *‘Uzlah* Terhadap Pembentukan Kepribadian Seorang Muslim dalam Perspektif Imam al-Ghazali”, Skripsi, Palembang: Universitas Islam Negeri Raden Fatah, 2019.
- Aizid, Rizem, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap* (Yogyakarta: DIVA Press, 2015).
- Al-Buthi, M.S.R., *Al-Hikam al-Athā’iyah: Syarh wa at-Takhlīl*. (Beirut: Dar al-Fikr).
- Al-Ghazali, *Mīzān al-A’mal*, Editor Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1964).
- Al-Ghazali, *Minhāj al-‘Abidīn*, terj. Ir. Zakaria Adham, (Jakarta: Darul Ulum Press, 1995), 99-100.
- Al-Ghazali, *Mukhtashar Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, terj. Zeid Husein Al-Hamid, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007).
- Al-Hafni, Abdul Mun’im, *ENSIKLOPEDIA Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, dan Gerakan Islam Seluruh Dunia*, terj. Muhtarom, Lc, Dpl, dan Tim Grafindo, (Jakarta: Penerbit Grafindo Khazanah Ilmu, 1999).
- Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi, (Bandung: Mizan, 1992).
- Al-Qusyairy, *Risalah Qusyairiyah, Induk Ilmu Tasawuf*, terj. Muhammad Luqman Hakiem, (Surabaya: Risalah Gusti, 2006).
- Al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi’iyyah al-Kubrā*, vol. IV, 101.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa’ al-Gahnimi, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi’ Utsmani (Bandung: Pustaka, 2003).
- An-Najar, Amir, *Psikologi Sufistik*, terj. Ija Suntana, (Jakarta: Hikmah, 2004).
- Arikunto, Suharsini, *Prosedur Penelitian* (Jakarta: Bina Aksara, 1989).
- As-Sarraj, Abu Nashr, *Al-Luma’*, terj. Wasmukan dan Samson Rahman, (Surabaya: Risalah Gusti, 2002).

- Rakhmat, Jalaluddin, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999).
- Riyadi, Abdul Kadir, *Arkeologi Tasawuf; Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2016).
- Santosa, Nyong Eka Teguh Iman, *Fenomena Pemikiran Islam*, (Sidoarjo: UruAnna Books, 2015).
- Shihab, M. Quraish, “Konsep Uzlah dalam Perspektif Ibn Bajjah”, Skripsi, Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018.
- Soejono, Abdurrahman, *Metode Penelitian Suatu Pemikiran dan Penerapannya* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999).
- Sukmadinata, Nana Syaodih, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009).
- Sulaiman, Asep, *Mengenal Filsafat Islam*, (Bandung: Penerbit Yrama Widya, 2016).
- Thobanah, Badawi, *Muqaddimah Ihyā’ dalam Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.).
- Tiswarni, *Buku Daras Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Bina Pratama, 2017).
- Wardani, *Dialektika Antara Filsafat dan Agama dalam Pemikiran Filsafat Islam: Kesenambungan dan Interaksi*, (Banjarmasin: Al-Banjari, Vol. 13, No.1, 2014).
- Yazdi, Mehdi Ha’iri, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Husein Heriyanto, Ed. Revisi, (Bandung: Mizan, 1994).
- Zaprulkhan, *Ilmu Tasawuf Sebuah Kajian Tematik* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016).
- Ziyadah, Ma’an, *Kitab Tadbir al-Mutawahhid Ibn Bajjah Rezim Sang Failasuf*, terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: TUROS, 2018).