

NILAI-NILAI TASAWWUF DALAM FIKIH MU'AMALAH (TELA'AH ATAS PEMIKIRAN AL-GHAZALI)

Oleh:

Jonwari, M.H.I

Fakultas Syari'ah IAI Ibrahimy Situbondo
jonazka082@gmail.com

Abstract:

Application concept in fiqh-tasawwuf that level of social reality. There is a serious controversian between fiqh and tasawwuf at stage of practitioner. Not infrequently, fiqh doctrine is always clashing with teachings of tasawwuf. From the assumption that fiqh is consider nuance legal-formal, rather than tasawwuf which is ethical value. Therefore, the law is binding and forcing while tasawwuf flexible. Then, that make fiqh rigid, stiff and inflexible. So often, fiqh does not seem to care about wishes of tasawwuf. On the contrary, at a further stage, some people who have reached the top of tasawwuf, feel unnecessary to formal rules of fiqh.

Key Words: Tasawwuf, Fikih Mu'amalah, Al-Ghazali

A. Pendahuluan

Suatu pemikiran tidaklah lahir dari ruang hampa. Ia muncul ke permukaan sebagai refleksi dari setting sosial yang melingkupinya. Begitu pula dengan konsep fikih. Ia hadir untuk merespon berbagai problem sosial pada realitas yang terus bergerak. Karenanya, memandang fikih sebagai sesuatu yang sakral merupakan tindakan yang tidak bijaksana dan menjadi bentuk anomali sejarah¹.

¹Jika kita buka kembali lembaran sejarah, kita akan menemukan kejayaan perkembangan ilmu fikih. Pada abad *kedua* dan *ketiga* hijriyah merupakan preode *tadwîn* (terbentuknya madzhab dan kodifikasi hukum fiqh). Pada abad ini tampil tokoh-tokoh besar ilmu fikih, yang menyusun aliran-aliran pemikiran "fikihnyah" melalui ijtihad yang bebas (*ijtihâd muthlaq*). Mereka itulah yang dikenal dalam sejarah sebagai imam-imam madzhab, seperti Abu Hanifah, Imam Malik, Al-Syafi'i, Ibnu Hanbal, Al-Auza'i, Al-Thabari, dan lain-lain. Kemudian pada abad *keempat* dan *kelima*, ilmu fiqh sudah mapan dan mendominasi kehidupan beragama masyarakat Islam. Pada masa ini, Ilmu fiqh mempunyai nilai tambah jika dilihat dari segi penerapannya, yaitu bila dilihat dari keterkaitannya dengan kebutuhan dan manfaat sosial ekonomi yang didatangkannya. Pada periode ini pula, fiqh menjadi kaya melalui perkembangan cabang-cabangnya, serta banyaknya kitab yang ditulis atau dikarang dalam ilmu ini, ramainya lembaga-lembaga pendidikan dan forum-forum diskusi yang menanganinya, dan semakin banyaknya

Sejak awal perkembangannya, fikih sudah memiliki dua gelombang arus pemikiran yang berbeda, yaitu ada Fikih Iraq dan Fikih Madinah yang disebut dengan *qaul qadîm* dan *qaul jadîd*. Tentu hal tersebut karena dipengaruhi oleh realitas sosial yang selalu berubah dan mengalami banyak perkembangan sehingga praktis memerlukan pembacaan yang terus menerus pula.²

Pesatnya perkembangan fikih mampu menempati posisi kunci dan mewarnai ilmu-ilmu syari'at (*'ulûm al-dîn*). Bahkan, ulama' ahli fikih terlibat langsung dalam kekuasaan pemerintahan. Mereka menempati posisi yudikatif dalam sistem pemerintahan pada masa itu. Sementara itu, dalam masyarakat umum, ilmu fikih menjadi ilmu yang dominan karena langsung menyangkut pengaturan dan pemibinaan ibadah dan mu'amalah –termasuk pernikahan dan segala urusan kekeluargaan, seperti masalah warisan, wasiat, hibah, dan sebagainya.³

Dengan demikian, dalam sejarah panjang, fikih telah berkembang pesat dan menjadi corak budaya Muslim. Namun sangat disayangkan, kepesatan perkembangan fikih hanya banyak menyentuh pada aspek legal-formal, sementara prinsip etisnya hampir terlupakan –untuk tidak mengatakan sudah tidak ada-. Pada gilirannya, watak fikih yang bercorak formalistik ini seringkali memberi peluang timbulnya praktik *hîlah* (manipulasi).

Karena pandangan fikih yang sangat formalistik itulah, ajaran syari'at yang tertuang dalam fikih terkadang terlihat tidak searah dengan

peminat yang ingin memperolehnya. Bahkan, telah berkembang pula satu cabang baru dari ilmu fiqh, yang dikenal dengan nama "*al-jadal wa al-khilâfat*". Ilmu ini membina keterampilan berdebat dan membela aliran ilmiah (madzhab) dari imam-imam tertentu, yang terkadang turun ke kelapisan masyarakat bawah diringi dengan gejala kekerasan pemaksaan pendapat, yang pada gilirannya menjurus kepada gejala benturan fisik. Hal-hal seperti ini sangat memprihatinkan golongan sufi, yang mengutamakan pembiasaan akhlak masyarakat, sehingga timbul reaksi yang cukup tajam dari mereka terhadap ilmu fiqh dan para ulama'nya. K. H. Ali Yafi, "*Menggagas Fiqh Sosial; Dari Sosial Lingkungan Hidup*", asuransi, hingga Ukhawah, Mizan, Bangung, 1994, Cet I, hlm. 125.

² Sahal Mahfudz, "*Kembali ke Fungsi Etis Fiqh*", P3M, Bulletin al-Nadzr, 2003, edisi: 23

³Bukan hanya itu, ilmu fiqh juga sangat populer dan banyak sekali penggemarnya, antara lain, karena menjamin cukup banyak lapangan kerja bagi yang memilikinya. Tenaga mereka sangat dibutuhkan oleh pemerintah dan masyarakat untuk menjadi guru atau pendidik, imam masjid, khatib, juru dakwah, dan sebagainya. Sehingga, mereka yang menguasai ilmu fiqh, atau menyandang gelar fuqaha', akan terjamin kedudukan sosialnya secara baik. K. H. Ali Yafi, "*Menggagas Fiqh Sosial; Dari Sosial Lingkungan Hidup, Asuransi, hingga Ukhwah*", (Mizan, Bangung, 1994), Cet I, hlm. 126.

bentuk kehidupan praktis sehari-hari. Misalnya syari'at zakat. Sebenarnya, Islam mengajarkan zakat dalam rangka untuk menciptakan keadilan sosial ekonomi. Namun dalam fikih, zakat sering dipahami sebagai ibadah formal yang hanya menjelaskan kewajiban *muzakkî* untuk mengeluarkan zakat dalam nisab tertentu. Sementara ruh syari'at zakat itu sendiri hampir terkelupas dari prinsip formalistiknya. Setidaknya ada dua faktor yang menyebabkan fikih kehilangan ruh tujuannya.

Pertama, pada mulanya, fikih mempunyai arti sangat luas dari pada yang umumnya dipahami saat ini. Semula sesuai dengan arti *lughawî*-nya, fikih bermakna *al-fahmu*, paham atau mengetahui. Memahami atau mengetahui baik yang berkaitan dengan urusan tauhid/teologi, tasawuf/akhlak, maupun hukum. Namun, kemudian akibat perkembangan ilmu dan pengumpulan pemikiran, fikih meredup artinya dari yang semula mencakup aspek teologis, akhlak dan hukum, kepada perihal hukum saja. Akibatnya, fikih lebih bernuansa legal-formal, dari pada etis atau sosial. Sebab, sifat hukum adalah mengikat/memaksa. Inilah kemudian yang menyebabkan fikih terkesan rigid, kaku tidak fleksibel.

Kedua, fikih sebagai sebuah produk hukum manusia tentu mengemban tujuan agung yang harus dicapainya, yaitu menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia. Namun pada kenyataannya, sebagian produk hukum fikih justru menimbulkan efek mafsadat. Hal ini disebabkan, *maqashid al-syari'ah* tidak diintegrasikan ke dalam proses pengembangan kerangka teoritik fikih. Dalam memproduksi hukum, fikih hanya mempertimbangkan 'illat hukum semata, lalu mengesampingkan hikmah tujuannya.

Karena kedua faktor itulah, fikih terasa kering dari nilai-nilai akhlak, sosial dan kemanusiaan. Fikih seakan terlepas dari landasan akidah, akhlak dan tasawwuf. Maka tak heran, bila akhirnya fikih hanya memperhitungkan soal haram-halal, batal-sah, dan seterusnya. Sedangkan makna-makna yang terkandung dalam diktum fikih itu sendiri menjadi terabaikan. Karena itu, fikih harus segera dikembalikan pada makna semula (baca: *fikih al-akbar*), agar tetap berjalan sesuai prinsip etika. Jika tidak, fikih akan segera kehilangan makna dalam kehidupan sosial. Ia tidak akan mampu mewujudkan kemaslahatan⁴ yang hakiki.

⁴ Kemaslahatan umum secara sederhana dapat dirumuskan sebagai kebutuhan nyata masyarakat dalam suatu kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriyahnya. Kebutuhan itu bisa berdimensi *dharûrîy* atau kebutuhan dasar (*basic need*) yang menjadi sarana pokok untuk mencapai keselamatan agama, akal pikiran, jiwa, raga, nasab, dan harta benda, maupun kebutuhan *hâjîy* (*sekunder*) dan kebutuhan yang berdimensi *tahsînîy* atau pelengkap (suplementer): Abu Ishaq Ibrahim al-Lakhmi, *al-*

Sebagai konsekuensinya, keputusan-keputusan fikih harus dirumuskan oleh orang-orang yang memiliki wawasan tentang dimensi akhlak/tasawwuf dan hukum formal sekaligus. Penempatan kedua dimensi ini harus dilakukan secara proporsional agar pengembangan fikih benar-benar sejalan dengan fungsinya, yaitu sebagai aturan atau pembimbing yang menjamin kemaslahatan, baik secara lahir maupun bathin.

Sesungguhnya, upaya ke arah tersebut telah banyak didiskusikan oleh para cendekiawan muslim. Salah satu konsep yang sering dilontarkan adalah pembentukan fikih sosial. Fikih sosial⁵ ini bertolak dari pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks dipandang sebagai perhatian utama syari'at Islam. Di sini, fikih diharapkan bisa menjadi etika sosial, bukan sekedar sebagai hukum positif negara yang hanya bicara halal-haram secara hitam-putih.

Seorang cendekiawan muslim, Dr. K. H. Sahal Mahfudz menawarkan bahwa langkah yang harus ditempuh adalah harus tetap bertolak dari hasil rumusan para ulama' terdahulu baik dalam konteks metodologi (*manhajî*) maupun kumpulan hukum yang dihasilkan (*qaulî*). Secara *qaulî*, pengembangan fikih diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau dengan cara pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah *ushûlu al- fikih* dan *qawâ'idu al-fikih*. Sedangkan secara *manhajî*, bisa dilakukan dengan cara pengembangan teori *masâlik al-illah*, agar fikih yang dihasilkan sesuai dengan *mashlahat al-âmmah*.

Secara umum, konsep fikih bisa dikelompokkan dalam dua kateogori, yaitu fikih ibadah dan fikih mu'malah. Fikih ibadah membicarakan hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan persolan yang bukan ibadah masuk pada fikih mu'malah, seperti munakahat, jinayat dan qadha'. Dalam hal ini, peneliti akan mengkaji fikih mu'amalah di bidang usaha dengan menggunakan "pendekatan tasawwuf", karena di dalamnya mengulas perpaduan fikih dan tasawwuf dalam bidang usaha

Muwâfaqât fi Ushûli al-Ahkâm, (Darul Fikr, juz 02), hlm. 03.

⁵ Dalam rumusan Halaqah yang diselenggarakan oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) memutuskan beberapa ciri fiqh yang berpihak pada kemaslahatan sosial. Setidaknya ada lima ciri pokok yang menonjol: *pertama* interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual; *kedua*, perubahan pola bermadzhab dari bermdzhab secara tekstual (madzhab qauli) ke bermadzhab secara metodologis (madzhab manhaji); *ketiga*, verifikasi secara mendasar antara ajaran yang pokok (ushul) dan ajaran yang cabang (*furû'*); *keempat*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial. Sahal Mahfudz, "Kembali ke Fungsi Etis Fiqh", P3M, Bulletin al-Nadzr, 2003, edisi: 23

(ekonomi).

Berbicara masalah fikih mu'amalah, kita mesti menyinggung empat nilai utama yang terkandung di dalamnya: *rabbâniyah*, *akhlâk*, *insâniyah* dan *wasathiyah*. Nilai-nilai ini menggambarkan kekhasan (keunikan) yang utama bagi fikih mu'amalah bahkan dalam kenyataannya merupakan kekhasan yang bersifat menyeluruh yang tampak secara jelas pada segala sesuatu yang berlandaskan ajaran Islam.

Nilai-nilai tersebut merupakan bagian dari karakteristik syari'at Islam dan keunikan peradaban Islam. Atas dasar itu, kita menyatakan dengan penuh kepercayaan dan ketenangan bahwa fikih mu'amalah berbeda dengan yang lainnya⁶. Ia mu'amalah *ilâhiyah*, mu'amalah berwawasan kemanusiaan, mu'amalah moral dan mu'amalah pertengahan. Keempat nilai pokok yang empat ini jelas memiliki dampak bagi seluruh segi *muâmalah islâmiyah* di bidang harta berupa produksi konsumsi, sirkulasi dan distribusi.

Dampak nilai tersebut antara lain adalah umat Islam dilarang untuk mendahulukan kepentingan mu'amalah di atas pemeliharaan nilai dan keutamaan yang diajarkan agama. Saat ini kita mendapatkan sistem-sistem lain yang lebih mendahulukan mu'amalah – mu'amalah dengan mengabaikan akhlak dan berbagai konsekuensi keimanan. Padahal, Islam menginginkan mu'amalah dan akhlak menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan.

Kesatuan antara mu'amalah dan akhlak ini akan semakin jelas pada setiap langkah-langkah mu'amalah, baik yang berakitan dengan produksi, distribusi, peredaran, dan konsumsi. Seorang muslim –baik secara pribadi maupun secara bersama-sama- tidak bebas mengerjakan apa saja yang diinginkannya, atau yang menguntungkan saja. Tidak, sesungguhnya setiap muslim terikat oleh iman dan akhlak pada setiap aktifitas mu'amalah yang dilakukannya, baik dalam berusaha, mengembangkan

⁶ Hal yang membedakan antara sistem mu'amalah Islam dengan sistem maupun agama lain, adalah bahwa antara mu'amalah dan akhlak tidak pernah terpisah antara ilmu dan akhlak, antara politik dan akhlak, dan antara perang dan akhlak. Akhlak adalah daging dan urat nadi kehidupan Islami. Sebagaimana pula tidak pernah terpisah antara agama dan negara dan antara materi dan ruhani. Seorang muslim yakin akan kesatuan hidup dan kesatuan kemanusiaan. Karena itu, tidak bisa diterima sama sekali tindakan pemisahan antara kehidupan dunia dan agama sebagaimana yang terjadi di Eropa. Demikian pula yang digembar-gemborkan oleh paham kapitalis maupun yang lainnya. Karena risalah Islam adalah risalah akhlak, sehingga Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّمَا بَعَثْتُ الْأُمَّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

"*Sesungguhnya tidaklah aku diutus, melainkan hanya untuk menyepurnakan akhlak*"

maupun menginfakkan hartanya. Masyarakat muslim juga tidak bisa sebebas-bebasnya dalam memproduksi berbagai macam barang, mendistribusikan, mengeluarkan dan mengkonsumsinya, tetapi terikat oleh ikatan akidah dan nilai, disamping juga undang-undang dan hukum Islam. Dengan begitu, adalah sesuatu yang niscaya mengembalikan fikih pada fungsi etisnya untuk menciptakan kemaslahatan sosial.

Pandangan mu'amalah di atas tampaknya telah dibahas secara mendetail oleh Imam al-Ghazâli dalam kitabnya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Beliau memberikan konsep mu'amalah (ekonomi) yang mengandung unsur-unsur moral dan etika. Dalam menetapkan kriteria akad, misalnya, beliau tidak hanya memberi standar pada pemenuhan rukun dan syarat, tetapi lebih pada pertimbangan etika yang menjadi satu kesatuan akad itu sendiri.⁷

B. Seputar Ilmu Fikih

Pembahasan fikih tidak bisa dilepaskan dari konsep syari'ah. Ketika menyinggung fikih, pasti akan membahas syari'ah. Karenanya, sebaiknya sebelum mengurai pengertian fikih, terlebih dahulu membahas syari'ah. Secara *etimologi*, shari'ah⁸ memiliki dua makna; *pertama* berarti jalan yang lurus. *Kedua*, bermakna berjalan menuju tempat yang mengalir (mata air) dengan maksud untuk diminum atau tangga atau juga tempat naik yang bertingkat-tingkat.⁹

Sedangkan dari segi *terminologi* (istilah), shari'ah bermakna seruan untuk tetap beribadah sekaligus sebagai titian dalam beragama.¹⁰ Atau bisa juga bermakna sebagai sejumlah aturan atau dasar-dasarnya yang

⁷ Menurut Imam al-Ghazâli, akad dalam bermu'amalah semestinya harus memenuhi empat perkara, yaitu (1) *shihhah*, memenuhi rukun dan syarat (2) adil (3) *ihsan*, tidak ada unsur kezhaliman (4) untuk kepentingan akhirat. Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut, Darul Kutub al-Ilmiyah), jilid 2, hlm. 61.

⁸ Term Shari'ah sebetulnya telah ada dan digunakan dalam bahasa Arab sebelum al-Quran. Dan kata yang semakna, juga telah muncul dalam kitab Taurat, Talmudh dan Injil. Semuanya bermuara pada satu makna yaitu ajaran atau aturan. Selain itu, kata Shari'ah dalam Islam telah mengalami perubahan arah makna, sebagaimana juga terjadi pada kaum Yahudi dalam memaknai kata Taurat. Lebih jelasnya, baca Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Nalar Kritis Syariah*, terj. Luthfi Thomafi, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 7-24.

⁹ Abu al-Fadl Jamaluddin Muhammad bin Mukarram ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Vol. VI, (Beirut: Dar al-Sadir, 1990), hlm. 175.

¹⁰ Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Husaini al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hlm.130.

telah ditetapkan Allah kepada hamba-hamba-Nya agar mereka bisa menjadikannya sebagai pedoman dalam berhubungan dengan Tuhannya, sesama muslim, manusia yang lain dan alam semesta.¹¹

Makna syari'ah sebenarnya mirip dengan makna *al-dîn*. Kalau shari'ah merupakan penentuan jalan dan subyeknya adalah Tuhan, maka *al-dîn* adalah tindakan mengikuti jalan tersebut dan subyeknya adalah manusia.¹² Dan pada akhirnya, dengan memahami Sharî'ah juga akan dapat memahami *al-dîn*.

Namun pada sumber bacaan lain¹³, ditemukan pembahasan yang lebih rinci lagi. Ada yang mengatakan bahwa:

الدين والشريعة عبارتان معناهما واحد

"Syari'at dan din merupakan dua kata sinonem yang mempunyai satu makna"

Dalam hal ini Allah berfirman dalam al-Quran:

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك¹⁴

"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu".¹⁵

Namun pendapat lain mengatakan, bahwa syari'at dan *din* itu tidak sama. Lafadz *din* merupakan kata global (*kulliy*), sedangkan syari'at merupakan bagian (*juzi*) dari *din*. Kata *din* mencakup aspek akidah, akhlak dan ahkam amaliyah. Sedangkan syari'at hanya masuk pada aspek amaliyah saja. Syari'at dalam pengertian yang sangat sempit ini bermakna aturan dan ketentuan yang datang dari syari' (Allah dan Rasulullah).

Syari'at di sini terbagi pada dua bagian: *Pertama*, syari'at yang tidak ditemukan illat (*ghairu ma'qûl al-ma'na*) dan hikmahnya. Di sini syari'at menjadi ujian bagi manusia sebagai hamba Allah. Sejauh mana manusia melaksanakan titah Allah tersebut. Allah berfirman:

11 Jamal al-Banna, *Nahw Fikih Jadid; Muntalaqat wa Mafahim wa Fahm al-Khitab al-Qurani*, Vol. I, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1995), hlm. 29.

12 Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung : Pustaka, 1997), hlm. 140-141.

13 KH. Afifuddin Muhajir, "*Fikih dan Perubahan Sosial*", 2008, makalah yang disampaikan pada acara Community Development di hotel Palm, Bondowoso.

14 Surat al-Syura ayat 13

15 Mujamma' Malik Fahd Li Thaba'at al-Mushaf al-Syarif, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Madinah Munawwarah, 1418 H). hlm 785.

ليبلوكم أيكم أحسن عملا¹⁶

"..agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya"¹⁷

Kedua, syari'at yang ditemukan illat (*ma'qul al-makna*) dan hikmahnya. Ini artinya syari'at bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia (*tahqîqu mashâlihi al-nâsi*). Secara konkrit, hal ini dapat dipahami manusia.

Ciri-ciri syari'at Islam (*khashâish syari'at*) antara lain: (1) *al-syumûl*, artinya syariat itu komprehensif, mengatur segala apa yang timbul dari manusia (*hâdzîhi syari'atun syâmilatun likulli mâ 'ahilahin nâs*). Jadi syariat Islam adalah syariat yang sempurna (*kâmilah*). (2) Layak untuk diterapkan di berbagai tempat dan waktu (*shâlihun likulli zamân wa makân*) (2) *al-tawassuth*, artinya syari'at mengambil jalan tengah bukan setengah-setengah, sesuai dengan firman Allah:

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس¹⁸

"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia"¹⁹

Sedangkan fikih didefinisikan sebagai mengetahui hukum-hukum Allah yang diperoleh dari al-Quran, al-Sunnah dan dalil-dalil yang telah ditetapkan oleh shari'ah untuk mengetahui perbuatan orang-orang mukallaf yang berkaitan dengan keharusan, larangan, anjuran, kebencian dan kebolehan.²⁰ Atau dalam redaksi yang lain, fikih merupakan pengetahuan tentang hukum-hukum Shari'ah atau kodifikasi hukum-hukum shari'ah mengenai perbuatan manusia mukallaf yang diambil dari dalil-dalil yang *tafshili*.²¹

Namun begitu, sebetulnya ada sedikit perbedaan antara syari'at dan fikih meskipun keduanya berazngkat dari satu makna, yaitu aturan dan ketentuan yang datang dari Allah. Hanya saja, aturan dan ketentuan itu ada dua macam. *Pertama*, ketentuan yang *ready for use*, artinya siap pakai, karena menggunakan dalil yang sangat jelas.

Kedua, ketentuan yang masih tersembunyi di bawah permukaan

¹⁶ Surat Hud ayat 07.

¹⁷ *Ibid*, Mujamma' Malik Fahd Li Thaba'at al-Mushaf al-Syarif, hlm. 327.

¹⁸ Surat al-Baqarah ayat 143.

¹⁹ *Ibid*. Mujamma' Malik Fahd Li Thaba'at al-Mushaf al-Syarif, hlm.36.

²⁰ *Op. Cit*, Jamal al-Banna, hlm. 27.

²¹ *Op Cit* Abd. Al-Wahhab Khallaf, hlm 11. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fikih*, (Beirut : Dar al-Fikr al-Arabi), hlm. 6.

sehingga masih belum siap pakai, akan tetapi memerlukan upaya *ijtihad* (penggalan). Aturan kedua inilah yang disebut fikih. Dengan demikian, fikih adalah aturan syariat yang bersifat *ijtihâdiyah*, dimana masih memerlukan keterlibatan akal secara lebih mendalam. Karena memakai peran akal, maka perbedaan pendapat dalam fikih jelas tidak bisa dihindari. Itulah sebabnya fikih sarat dengan *ikhtilâf*. Berbeda dengan syari'at yang tidak memiliki watak khilaf dan *taghayyur* (perubahan). Misalnya ayat yang berbunyi "*qul huwa Allahu Ahad*" dan "*kutiba 'alaikum shiyâm*". Kedua ayat ini mempunyai makna yang sangat jelas dan tak mungkin diperselisihkan.²²

Sungguhpun keduanya bisa dibedakan, namun dalam tataran praktis keduanya memang sulit dibedakan. Dalam mengkaji suatu masalah, misalnya, penggunaan nash al-Quran dan al-Sunnah, tetap dibarengkan dengan penalaran akal. Hal ini sangat dimungkinkan karena betapapun Nash Al-Quran dan al-Sunnah secara faktual tidak bisa diubah namun interpretasi dan penerapan al-Quran dan al-Sunnah tersebut tetap memerlukan pilihan yang mempergunakan akal.

Fokus kajian Fikih adalah perbuatan lahir manusia yang ditinjau dari segi perlu atau tidaknya dilakukan penilaian menurut Shara'. Dan dalam kaitan ini ulama sepakat untuk membedakannya menjadi dalil-dalil yang *manshûs* dan dalil-dalil yang *ghairu manshûs*. Dalil-dalil teks yang telah disepakati oleh semua ulama dari berbagai ada dua, yakni al-Quran dan al-Hadits. Sedangkan dalil-dalil non teks yang diamini oleh sebagian besar ulama adalah *ijma'* dan *Qiyas*. Disamping keempat sumber ini, ada beberapa sumber non teks lainnya yang masih diperselisihkan penggunaannya yaitu *istihsân*, *maslahah mursalah*, *Istishâb*, *'urf* dan sebagainya.

Melihat sumber-sumber non teks, baik yang sudah disepakati maupun yang masih belum disepakati, dapat disimpulkan, bahwa pada dasarnya Fikih merupakan perpaduan antara wahyu dan otak manusia. Dengan demikian aturan-aturan yang terbukukan dalam berbagai kitab Fikih –yang merupakan hasil ijtihad 'Ulama—jelas tidak dapat dilepaskan dari pengaruh cara pandang manusia, baik secara pribadi maupun secara sosial.

Oleh karena hukum Islam Ijtihadi (Fikih) ini merupakan hasil pemahaman dan penalaran akal dengan metodologi (*manhaj*) tertentu yang dipengaruhi oleh faktor-faktor lingkungan sosial budaya setempat, maka sangat mungkin akan memunculkan perbedaan pendapat (*ikhtilâf*

²² *Ibid*, KH. Afifuddin Muhajir, hlm. 2.

al-arâ'). Perbedaan tersebut juga terjadi pada zaman Nabi, namun masih mudah untuk diselesaikan dengan baik karena Rasul sebagai penerjemah dari hukum yang sesungguhnya (ide Tuhan) akan memberikan solusi yang menjembatani segala bentuk perbedaan yang muncul.

C. Dimensi Tasawwuf

Ada banyak ragam pendapat di kalangan ulama' menanggapi asal usul kata tasawwuf. Ada yang menganggap hanya sebagai gelar, karena dalam bahasa Arab tidak terdapat akar katanya. Ada yang mengatakan berasal dari *shâfa* yang berarti bening. Adapula yang berpendapat bahwa kata itu berasal dari shaff atau barisan sebab para sufi berada di garis pertama di hadapan Allah. Ada yang menisbatkan dengan dengan ahlu Suffh sekelompok kaum Muhajirin dan Anshar yang miskin. Ada pula yang mengatakan, berasal dari bahas Yunani, *sophia yang berarti kebijakan*. Dan masih banyak pendapat lainnya. Namun pendapat yang lebih populer adalah kata sufi (*shûfi*) berasal dari *shûf* atau bulu domba. Dikatakan *tashawwafa al-rajulu*, artinya lelaki itu memakai wol. Pada awal asketisme, memakai bulu domba²³ termasuk simbol dari hamba Allah yang tulus dan asketif. Hal ini diperkuat dengan perkataan sufi sendiri yang didukung oleh Ibn Khaldhun.²⁴

Secara umum, tasawwuf adalah falsafat hidup dan cara tertentu dalam laku manusia, dalam uapayanya merealisasikan kesempurnaan moral, pemahaman tentang hakikat realitas, dan kebahagiaan rohaniah.

Pengertian tasawwuf terkadang tidak jelas dengan beragam makna. Hal ini disebabkan berbagai agama, filsafat dan kebudayaan memiliki tasawwuf. Selain itu, para sufi berusaha mengungkapkan pengalamannya masing-masing sesuai dengan ideologi dan perkembangan pemikiran di masyarakat yang tentu berbeda-beda. Meskipun pada dasarnya, pengalaman mereka adalah sama.²⁵

Setidaknya, ada lima ciri umum yang bersifat psikis, moral, dan

²³ Banyak orang sufi yang memakai bulu domba itu, yang sebenarnya berasal dari kehidupan rahonani orang Kristen, maka menjadilah seakan-akan bulu domba itu perlambang daripada orang sufi dan ajarannya disebut tasawwuf. Lihat Abu Bakar Aceh "*Pengantar Sejarah; Sufi dan Tasawwuf*", Ramadhani, solo, 1996, cet 10, hal 26. Namun semua ini hanya sebagai symbol, sebagian sufi yang memakai bulu domba, justru bathinnya jelek, sebagaimana dituturkan oleh Junaid, lihat Abu Bakar Aceh, hal 27

²⁴ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1997), cet 2, hlm. 21.

²⁵ *Ibid*, Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, hlm. 1.

epistemologis, yang sesuai dengan bentuk tasawwuf atau mistisisme²⁶. Kelima ciri tersebut adalah:

1. Peningkatan moral. Setiap tasawwuf atau mistisisme memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya untuk membersihkan jiwa, untuk perealisasi nilai-nilai itu. Dengan sendirinya, hal ini memerlukan latihan fisik-psikis tersendiri, serta pengekangan terhadap kecenderungan materialisme duniawi.
2. Pemenuhan fana' dalam realitas mutlak. Ini merupakan ciri khas tasawwuf dalam pengertian yang sebenarnya. Fana' yang dimaksud adalah pencapaian dari latihan fisik-psikis dimana seorang sufi tidak merasa adanya dirinya atau keakuannya. Bahkan, ia merasa kekal abadi dalam Realitas Yang Maha Tinggi. Lebih jauh lagi, ia larut dalam kehendak Yang Maha Mutlak. Pada tingkatan inilah, seringkali ada perbedaan yang diungkapkan oleh para sufi, yakni tentang penyatuan (*hulûl*) atau ketunggalan wujud (*wahdatul wujûd*). Namun bagi sufi yang kembali pada keadaan semula dari dunia fana', justru merasakan adanya dualitas atau pluralitas wujud.
3. Pengetahuan intuitif langsung. inilah yang membedakan tasawwuf daripada filsafat. Dalam kajian filsafat, para filosof memahami realitas dengan menggunakan metode-metode intelektual, namun dalam kajian tasawwuf, para sufi memahami realitas dengan intuisi (*kasyf*) atau sebutan serupa lainnya. Menurut para sufi, intuisi tak ubahnya sinar kilat yang muncul dan perginya secara tiba-tiba. Menurut al-Ghazali, *kasyf* ini merupakan buah dari *ma'rifat*.
4. Ketentraman atau kebahagiaan. Ini sudah menjadi karakter bagi semua aliran tasawwuf. Sebab tasawwuf dimaksudkan sebagai uapa untuk mengendalikan dorongan hawa nafsu dan untuk membangkitkan keseimbangan psikis pada seorang sufi. Sehingga ia akan terhindar dari rasa takut, dan merasa larut dalam ketentraman dan kebahagiaan. Apalagi, ketika sang sufi mencapai tingkatan fana' dalam realitas yang mutlak, serta pengetahuan mengenai-Nya.
5. Penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan. Artinya, ungkapan para sufi biasanya mengandung pengertian. Pertama, pengertian yang ditimba dari harfiah kata-kata. Kedua, pengertian yang ditimba dari analisa serta pendalaman. Untuk pengertian yang kedua ini sulit untuk dipahami oleh orang selain sufi sendiri. Sebab, pada kondisi ini sang sufi lebur dalam suatu keadaan yang tak bisa digambarkan dengan kata-kata.

²⁶ *Ibid*, Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, hlm, 4-5.

Namun perlu diketahui bahwa kelima ciri khas di atas hanya dapat dipenuhi pada tingkatan tasawwuf yang sudah matang atau sempurna. Sementara para sufi yang masih dalam fase pengembangan, tentu tidak bisa memenuhi ciri khas di atas, mungkin hanya sebagai saja.

Dengan demikian, "tasawwuf adalah falsafat hidup, yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seseroang manusia, secara moral, lewat latihan-latihan praktis tertentu, kadang untuk menyatakan pemenuhan fana dalam Realitas Yang Tinggi serta pengetahuan tentang-Nya secara intuitif, tidak secara rasional, yang buahnya adalah kebahagiaan rohaniah, yang hakekat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata²⁷, sebab karakternya bercorak intuitif dan subyektif"²⁸

Tasawwuf memiliki tujuan yang berbeda-beda, sesuai dengan fase peringatan tertentu. Sebagian sufi berhenti hanya sebatas tujuan moral saja, yaitu meluruskan jiwa mengendalikan jiwa, mengendalikan kehendak, yang membuat manusia hanya konsisten terhadap keluhuran moral. Sedangkan sebagian sufi lainnya memiliki tujuan yang lebih agung lagi, yaitu mengenal Allah melalui penyingkapan (*kasyf*) secara langsung²⁹. Ada pula tasawwuf yang bercorak filosofis, para penempuhnya mencanangkan tasawwuf sebagai penentu sikapnya terhadap semesta setelah mendapat penjelasan tentangnya dan tentang garis hubungan semesta dengan Khaliq.

D. Moralitas sebagai Landasan Hukum

Melihat sejarah perkembangan ilmu-ilmu Islam, kita menjumpai bahwa tasawwuf dan syari'at memiliki titik temu. Menurut al-Taftadzani, tokoh abad 6 H (w. 571 H), dari madzhab Hanafi, pada awal

²⁷ Namun meskipun sulit mengungkapkan hakikat realitas yang dicapai para sufi, tetapi setidaknya ada beberapa istilah yang bisa ditangkap secara global, seperti makna hakikat. Hanya saja, pemaknaan tersebut tidak lepas dari sudut pandangan mereka sendiri. Istilah tersebut antara lain: *syari'at* yaitu amal ibadat lahir dan urusan mu'amalat mengenai hubungan antara manusia dengan manusia, sebagaimana diuraikan dalam fikih yang bermakna hukum syari'at, *thariqat* merupakan sarana untuk mencapai hakikat dengan melalui tingkat pendidikan tertentu (*maqamat* dan *ahwal*), *haqiqat* yang berasal dari *haq* yang berarti kepunyaan atau kebenaran, dan *ma'rifat* merupakan tujuan puncak yaitu mengenal Allah. Lihat Abu Bakar, hlm 61-66.

²⁸ *Ibid*, Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, hlm. 6.

²⁹ Sebagian sufi mengatakan bahwa banyaknya jalan menuju Allah adalah sebanyak jumlah jiwa manusia, dan ini semacam penekanan sikap mereka terhadap adanya berbagai perbedaan yang individual, antara seorang sufi dengan sufi lain, dan tidak mungkinnya menerapkan suatu pengalaman pada pengalaman lain dalam medan tasawwuf atau mistisime ini.

perkembangan atau abad ke-3 H, sebetulnya ilmu-ilmu tradisional Islam seperti ilmu kalam, fikih, dan sebagainya masih menjadi satu. Seiring dengan perjalanan selanjutnya, ilmu-ilmu tersebut menempuh jalannya sendiri-sendiri dengan prinsip, obyek, dan metode yang berbeda-beda. Yang berkaitan dengan akidah disebut ilmu kalam, yang berkaitan dengan perilaku zahir dinamakan ilmu fikih dan yang berhubungan dengan kejiwaan diistilahi ilmu tasawwuf. Bila dilihat dari perkembangan ilmu semata, maka pemilahan di sini menguntungkan, tapi dampak negatif justru tak bisa dihindari dengan adanya polarisasi di tubuh Islam, bahkan tak jarang terjadi perselisihan antara kelompok sufi dan fuqaha'.³⁰

Pada biasanya syari'at hanya menekankan pada perbuatan lahir yang sering disebut dengan *'af'âlul mukallafin* (perbuatan mukalaf) yang merupakan objek pembahasannya. Jika tidak nyata dalam bentuk perbuatan, maka tidak ada konsekuensi hukumnya. Misalnya, ayat yang menerangkan larangan orang berzina³¹ dan hukuman potongan tangan bagi pencuri³². Ketika tidak ada orang berzina dan mencuri maka hukuman yang ada pada ayat di atas tidak berlaku.³³

Namun sesungguhnya, harus diingat bahwa inti ajaran agama bukan hanya rutinitas ritual saja. Al-Quran mengingatkan agar kita tidak terjebak pada formalitas, tapi juga harus memperhatikan makna yang terkandung di dalamnya. Allah berfirman:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ مَا يَسْرُونَ وَمَا يَعْلَنُونَ³⁴

"Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui apa yang mereka rahasiakan dan apa yang mereka nyatakan".³⁵

Dari sini dapat diketahui bahwa perbuatan manusia, adakalanya bersifat dzahir dan adakalanya bersifat bathin. Aspek lahir merupakan

³⁰ Sa'id Agil Husain al-Munawwir, *"Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki"*, Ciputat Press, Jakarta Selatan, 2004, cet III, hlm. 368.

³¹ Surat al-Isra' ayat 32:

وَلَا تَقْرَبُوا الرِّقَّ إِنَّهُ كَانَ فَاجِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.

³² Surat al-Maidah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana

³³ *Ibid*, Sa'id Agil Husain al-Munawwir, hlm. 365.

³⁴ Surat An-Naml ayat 74.

³⁵ *Op. Cit* Mujamma' Malik Fahd Li Thaba'at al-Mushaf al-Syarif, hlm. 603.

bagian fikih, sedangkan aspek bathin menjadi bagian tasawwuf. Kedua disiplin fikih dan tasawwuf merupakan laksana dua sisi mata uang yang tak bisa dipisahkan. Jadi ajaran agama tidak sekedar menjadi rutinitas ritual sebagaimana tergambar dalam syari'at, tapi juga harus dihayati makna sebagaimana terdapat dalam tasawwuf. Misalnya, shalat tidak sekedar gerakan lahir yang mencukupi syarat sesuai dengan konsep fikih, tapi harus mengandung penghayatan yang bisa membentuk kepribadina pelakunya dan bisa mencegah dari perbuatan keji dan mungkar.³⁶

Contoh lain misalnya, bahwa salah satu syarat shalat ialah suci dari hadats kecil dan besar. Mayoritas fuqaha' mengatakan bila telah memenuhi persyaratan ini maka shalat dianggap sah, tapi Imam Malik berpendapat bahwa yang dimaksud suci di situ adalah suci bathin bukan sekedar suci dzahir. Dasarnya adalah hadits: "*Sesungguhnya Allah tidak melihat aspek dzahir seperti bentuk dan tubuh, tapi melihat aspek bathin berupa hati*". Karena itu hati menjadi posisi sentral dalam bidang tasawwuf.³⁷

Dalam dunia tasawwuf, hubungan tersebut tercermin dalam tiga istilah, yakni *syari'at*, *tharîqat* dan *haqîqat*. Dalam *syari'at* kita dituntut untuk menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangannya. Dalam *tharîqat* kita dituntut untuk lebih konsisten lagi dengan cara menempuh perjalanan ruhani, seperti bersikap *wara'*, *zikir*, *'uzlah*, *sabar*, *ridha*, *'amal shalih*, dll. Dan dalam *haqîqat*, kita diharapkan lebur dalam musyahadah, ma'rifah, mahabbah dan sebagainya. Atau dengan bahasa yang ekstrim, dalam hakikat kita akan menemukan nikmatnya syari'at Allah. Muhammad bin Allam menyatakan "Barang siapa menghiasi lahirnya dengan syari'at dan mencuci kotoran bathinnya dengan air hakikat maka ia dapat mencapai hakikat"

Selain itu, makna syari'at sebenarnya telah merangkul seluruh aspek perbuatan mukallaf, yaitu ucapan, perbuatan dan amal hati. Jika masalah ucapan dan perbuatan bagi syari'at tidak ada masalah, namun ketika berhubungan dengan hati, timbullah masalah yang pelik. Misalnya, dalam kasus *thalaq* yang menggunakan kata kinayah. Standar yang menjadi barometer adalah niat. dalam kaidah disebutkan "*al-umûru bi maqâshidiha*" (segala perkara itu tergantung pada niatnya). Dalam hadits disebutkan "*innamal a'mâlu bi an-niyât*" (sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya). Sementara itu, sebagaimana telah maklum persoalan bathin justru banyak dibahas oleh tasawwuf. Karena itu,

³⁶ *Ibid*, Sa'id Agil Husain al-Munawwir, hlm. 366.

³⁷ *Ibid*, Sa'id Agil Husain al-Munawwir, hlm, 367.

keterikatan keduanya tidak bisa dipisahkan. Di sinilah pentingnya penghayatan syari'at yang dipadu dengan pendalaman hakikat.

Karena itu, Imam al-Qusyairi (w.1074 M) dalam risalahnya menyebutkan:

الشرعية أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية . فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول . وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية فغير محمول . فالشرعية جاءت بتكليف الخلق والحقيقة أنبأت عن تصريف الحق . فالشرعية أتبعده والحقيقة أن تشهده والشرعية قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضي وقدر وأخفى وأظهر
(الرسالة القشيرية : 46)

"Syariat itu perintah untuk melaksanakan ibadah dan hakikat adalah menghayati kebesaran Tuhan. Maka setiap syariat yang tidak diperkuat dengan hakikat tidak diterima dan setiap hakikat yang tidak terkait dengan syariat pasti tak menghasilkan apa-apa. Syariat datang dengan kewajiban pada hamba, dan hakikat memberitakan ketentuan Tuhan. Syariat memerintah ibadah Dia, hakikat menyaksikannya pada Dia. Syariat melakukan yang diperintahkan Dia, Hakikat menyaksikan ketentuan-Nya, kadar-Nya, baik yang tersembunyi ataupun yang tampak di luar (Risalah Qusyairiyah, 46)".³⁸

Untuk memahami tasawuf sebagai kelanjutan syari'at, ada sebuah pertanyaan yang cukup menarik, kenapa zikir dengan lisan dan hati sama-sama disebut zikir? Ternyata tidak ada sebutan yang berbeda bagi keduanya, sebab zikir dengan lisan merupakan tanda zikir dengan hati, meskipun belum tentu setiap orang yang berzikir dengan lisan menunjukkan zikir dengan hati. Lalu sipaya yang bisa menentukan? Tasawwuf. Fuqaha' tidak bisa demikian, karena seringkali terjadi manipulasi antara hati dengan ucapan lisan. Di sinilah peranan tasawwuf terasa sangat penting adanya. Karena itu, Imam Malik pernah berkata:

من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق و من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق

"Barang siapa yang mendalami fikih tapi dia tidak menekuni tasawuf, maka dia akan menjadi orang fasiq. Dan barang siapa yang memahami tasawwuf, tapi dia tidak mengerti fikih, maka dia akan menjadi orang zindiq"³⁹

³⁸ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangan dalam Islam*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 1997, cet II, hal 167

³⁹ Zindiq di sini bermakna orang yang akan menghancurkan islam dari dalam, dan karena itu dia diancam api Neraka. Karena itu, ada hadits yang menyatakan bahwa "Umatku akan berpecah-pecah menjadi 71 golongan, semuanya masuk surga kecuali satu

E. Nilai Tasawuf dalam Fikih Mu'amalah

Abu Yusuf dan Imam Ghazali sejalan dalam masalah larangan berdagang jenis barang yang dikategorikan sebagai barang haram. Seperti, daging, babi, minuman keras, atau bentuk perdagangan yang menjalankan praktek riba, binatang-binatang dan jenis tumbuhan yang termasuk kotor dan berbahaya, serta beberapa tipe motivasi perdangan yang bertujuan untuk mencari kesenangan semata, dengan tidak memperdulikan dampak negatif yang ditimbulkannya, seperti gading, gambar, patung dan beberapa jenis alat-alat musik.⁴⁰

Dalam literatur lain diterangkan, setidaknya ada tujuh karakteristik pertumbuhan ekonomi Islam, yaitu serba meliputi (*al-Syumûl*), berimbang (*al-Tawâzun*), realistis (*al-Wâqi'iyah*), keadilan (*al-'adâlah*), bertanggung jawab (*al-masûliyah*), mencukupi (*al-kifâyah*) dan berfokus pada kemanusiaan (*al-Insâniyah*)⁴¹

Kekhawatiran kalangan agamawan terhadap dinamika sistem perkembangan ekonomi konvensional, salah satunya adalah mudurnya nilai-nilai etika religius dalam sistem dan praktek perekonomian modern. Disamping itu, adanya indikasi kegagalan ekonomi modern (konvensional) dalam mempertautkan antara ajaran etika, moral dan ekonomi.

Meskipun secara parsial (*particular pattern*) bentuk dan nilai etika itu dapat dipahami beda-beda. Namun secara umum (*general pattern*), etika tersebut sama berangkat dari tatanan nilai normatif utuh, yang selama ini dianggap mejadi titik tolak dan landasan berpijaknya sistem ekonomi yang ada. Padahal sebelumnya telah disimpulkan dalam buku *The Philosophy of Moral* yang ditulis oleh Adam Smith sebelum mengawali karya monumentalnya *The Wealth of Nations*, serta *Das Kapital* Karl Marx yang bertolak dari filsafat yang muncul pada masanya. Kedua buku ini selalu dianggap suci dan menjadi landasan etika filosofis mu'amalah di kalangan dunia modern. Meskipun pada praktiknya sangat ironis, mu'amalah budaya barat menyuguhkan pola yang menindas. Bisa kita lihat dari dua sistem ekonomi mereka, yaitu kapitalis dan sosialis⁴² yang

kelompok saja. Sahabat bertanya, "supaya ya Rasulullah?", Rasulullah menjawab, "az-Zanadiqah" (*kaum zindiq*). Lihat Sa'id Agil Husain al-Munawwir, hal 373

⁴⁰ Nazori Majid, *Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf, Relevansinya dengan Kekinian*, (Yogyakarta: Pusat Studi Ekonomi Islam (PSEI), 2003), hlm. 96.

⁴¹ Abdullah Abdul Husain at-Thariqi, *Ekonomi Islam; Prinsip, Dasar, dan Tujuan*, (Yogyakarta: Magistra Insania Press, 2004), hlm. 299.

⁴² Kapitalisme secara dapat dipahami sebagai suatu system yang menempatkan

menjadi sumber peperangan, kemelaran dan kemiskinan yang berkepanjangan.

Untuk itu, dalam konteks Indonesia perlu *dekonstruksi, revitalisasi, dan rekonstruksi*, nilai-nilai etika, budaya dan politik yang kini bagai api dalam sekam duri dalam daging, bagi perkembangan dunia generai berikutnya. Ketiganya merupakan mata rantai yang tidak bisa dipisahkan.

F. Imam Ghazali; Riwayat Hidup dan Pemikirannya

Al-Ghazali nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Thusi al-Ghazali. Karena kedudukan tingginya dalam Islam dia digelar *Hujjatul Islâm*. Beliau dilahirkan di kota Thus, yang termasuk wilayah Khurasan, pada abad V H / XI M atau sekitar tahun 450 H / 1058 M, dan wafatnya juga di Thus pada tahun 505 H atau 1111 M.

Ayah al-Ghazali, Muhammad adalah seorang pengrajin yang bekerja memintal wol dan menjualnya melalui tokonya sendiri. Keadaan itu menjadikannya gemar menjalani kehidupan sufistik. Dari latar sufi itulah kita kenal dengan sebutan al-Ghazzali (yang pemintal wol). Sekalipun dia terkenal pula dengan Al-Ghazali, sebagaimana halnya diriwayatkan al-Sam'ani dalam karyanya, al-Ansab, yang dinisbatkan pada suatu kawasan yang disebut Ghazalah⁴³. Menurut salah satu riwayat, dalam keluarganya, beliau bukanlah satu-satunya ulama yang terkenal, karena datuk saudaranya bernama Abu Hamid al-Ghazali (435 H/1043 M) merupakan seorang ahli ilmu kalam dan ahli fikih yang terkenal.

Lingkungan pertama yang membentuk kesadaran beliau adalah keluarganya, hingga beliau menjadi hujjatul islam. Informasi tentang keluarganya tidak banyak ditemukan. Hanya sosok sang ayah yang dikenal sebagai pemintal wol. Kendatipun ekonomi keluarga sangat sederhana, tetapi lingkungan religius benar-benar terasa dari sang ayah. Ia suka mendatangi diskusi-diskusi para ulama' dan ikut memberi sumbangan dana. Ia sangat mengharapkan, anaknya kelak menjadi ulama' yang selalu memberi nasehat pada umat. Ayahnya meninggal ketika al-Ghazali dan saudaranya Ahmad (w.1126) masih kecil.

Sebelum meninggal, al-Ghazali dititipkan pada temah ayahnya, seorang sufi yang juga hidup sederhana, Ahmad al-Radzani. Suasana

capital, sebagai isu sentral, sementara sosialisme yaitu suatu system yang menempatkan para pekerja (buruh/tenaga kerja) sebagai isu entralnya. Lihat Nazori Majid, hlm. 130.

⁴³ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1997), cet 2, hlm. 148.

sufistik ini menjadi lingkungan kedua yang membentuk kesadaran al-Ghazali. Suasana ini dijalani selama beliau berada di Thus, diperkirakan sampai usia 15 tahun (450-465). Tentang ibunya, Margareth Smith mencatat bahwa ibunya masih hidup dan berada di Baghdad ketika ia dan saudaranya, Ahmad, sudah menjadi terkenal.⁴⁴

Ketika dewasa, Abu Hamid al-Ghazali atau Imam Ghazali adalah terkenal sebagai seorang teolog terkemuka, ahli hukum, pemikir yang original dan ahli tasawwuf terkenal. Karyanya yang paling monumental adalah kitab *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* (menghidupkan ilmu-ilmu agama) yang terdiri dari enam jilid, yang oleh sementara kalangan dianggap sebagai buku petunjuk pelaksana paripurna untuk pengamalan dan penghayatan ajaran Islam, baik yang menyangkut ibadah murni maupun yang berkaitan dengan aspek-aspek kehidupan bermasyarakat. Kehebatan al-Ghazali akhirnya membuat namanya terkenal di seluruh dunia. Bukan hanya di kalangan umat Islam, di dunia Barat juga mengenal nama beliau.

1. Guru-Guru al-Ghazali

Secara historis, Imam al-Ghazali al-Thusi lahir, tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang agamis dan sangat mencintai dunia intelektual. Sekalipun ayahnya berlatar belakang ekonomi biasa-biasa (untuk tidak mengatakan keluarga miskin), namun tidak pernah patah arang untuk membentuk putranya (al-Ghazali) sebagai insan yang intelek dan bertaqwa kepada Allah SWT.

Ayahnya adalah pecinta ilmu yang mempunyai cita-cita sangat tinggi bagi pendidikan anaknya. Ayahnya berharap anaknya kelak menjadi orang yang besar yang memiliki pengetahuan yang luas dan banyak, tidak seperti dirinya. Untuk memenuhi keinginannya itu, maka sebelum meninggal, al-Ghazali dan saudaranya, Ahmad dititipkan kepada sahabat dekatnya, seorang sufi (tidak ada nama yang jelas mengenainya) untuk dididik. Pelajaran awal yang diterima al-Ghazali bersaudara meliputi al-Qur'an, al-Hadist, mendengar kisah tentang ahli hikmah dan menghafal puisi cinta mistik.

Pendidikan awal bersama tokoh sufi ini ditempuhnya sampai bekal orang tuanya habis. Kemudian mereka dikirim ke sebuah madrasah setempat untuk belajar fikih Syafi'iyah dan teologi Asy'ariyah dari seorang guru bernama Ahmad ibn Muhammad al-Radzani al-Thusi. Pada usia 17 tahun al-Ghazali pergi ke Naysabur untuk menerima pelajaran tasawwuf

⁴⁴ Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 36.

dari Syech Yusuf Nassaj (w.487 H). Kemudian beliau melanjutkan studinya ke Jurjan yang tepatnya di Mazardaran, sebelah tenggara Laut Kaspia untuk mendalami kembali fikih di bawah bimbingan Abu Nashr al-Ismaili. Menurut salah satu sumber, ia juga sempat mendalami bahasa Arab dan Persia ⁴⁵.

Secara terperinci guru-guru al-Ghazali adalah sebagai berikut : Ahmad ibn Muhammad al-Radzkanî al-Thusî, Syech Yusuf Nassaj, Abu Nashr al-Ismaili, Abu Sahl Muhammad ibn Ahmad al-Hafsi, Nashr ibn Ali ibn Ahmad al-Hakimi al-Thusî, Abdullah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Khawari, Muhammad ibn Yahya ibn Muhammad ibn Suja'i al-Zauzani, Imam Haramain, Abu al-Ma'ali al-Juwani, Syech Abu Ali al-Fadl ibn Muhammad ibn Ali al-Farmadi.

2. Karya-Karya Al-Ghazali

Karya-karya al-Ghazali mencakup empat bidang ilmu pengetahuan yaitu: Fikih-Ushul fikih, Tasawwuf-Akhlak, Ilmu Kalam-Ushul al-Din, serta Filsafat-Manthiq. Secara keseluruhan, karya al-Ghazali mencapai 7- buah buku.⁴⁶ Secara terperinci karya-karya al-Ghazali yang berkaitan dengan bidang-bidang ilmu pengetahuan tersebut adalah sebagai berikut ⁴⁷:

a. Bidang Fikih dan Ushul fikih

Al-Ta'liqat, Al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl, Al-Bâsit, Al-Wâsit fi al-Madzhab, Al-Wajîz fi Fikih al-Imam al-Shâfi'i, Khulâshah al-Mukhtashar wa Naqawat al-Mutashar, Kitab tahdzib al-Ushûl, Ghayat al-ghawr fi-Diryat al-Dawâr, Al-Mustasyfâ min ilm al-Ushûl, Asâs al-Qiyâs, Fatâwy al-Ghazâlî.

b. Bidang Tasawwuf dan Akhlak

Mîzân al-Amal, Ihyâu 'Ulûm al-Dîn, Al-Imâla ala Isykâlat al-Ihyâ', Bidâyat al-Hidâyah, Al-Arbaîn fi Ushûl al-dîn, Kimiyat al-Sâdah, Ayyuhâ al-Wald al-Muhib, Nasihat al-Muluk, Zâd al-Akhirah, Al-Munqidz min al-dlalâl, Sir al-'âlamîn wa Kashf ma fi al-Dâraîn, Minhâj al-'Âbidîn.

c. Bidang Ilmu Kalam dan Ushul al-Din

Al-Mustazhiri aw Fadlâil al-Bâtiniyyah wa Fadlâil al-Musyazhiriyya, Hujjatu al-Haq, Al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd, Al-Risâlah al-Qudsiyah, Mufassil al-Khilâf, Qawâsim al-Bâtinyah awa Jawâb al-Masa il al-Arba al-Latiy sa Alaha, Al-Bâtiniyyah bi-Hamadhan, Al-Maqshad al-Asna fi

⁴⁵ *Op. Cit.*, Waryono, hal. 233

⁴⁶ Ghufron A. Mas'ad, *Opcit*, 106

⁴⁷ <http://ghazali.org/site/oeuvre.htm>. Site © Copyright 2007 by Muhammad Hozien.

Sharah Asma Allahu al-Husna, Jawâhir al-Qur'an, Fayshal al-Tafriqah Bayn al-Islâm wa al-Zandaqah, Misykâtu al-Anwâr, Iljam al-Awâm an Ilm al-Kalâm, Al-Hikmah fi makhlûqât al-Allah, Qânûn al-Ta'wîl

d. Bidang Filsafat dan Manthiq

Al-Muntakhal fi al-Jadâl, Maqâshid al-Falâsifah, Tahâfut al-Falâsifah, Mi'yâr al-ilm fi Fan al-Mantîq, Mihak al-Nazar fi al-Mantîq, Al-Madnûn Bihi ala Ghairi Ahlihi, Al-Qisthas al-Mustaqim, Ma 'ârij al-Qudus Fi Madârij Ma'rifat al-Nafs.

Berikut pengelompokkan karya-karya al-Ghazali berdasarkan tempat dan zaman di mana karya itu ditulis; Baghdad, Damaskus, Palestina, Mesir, dan Mekkah ⁴⁸.

- a. Karya-karya al-Ghazali sewaktu berada di Baghdad yaitu: Maqâsid al-Falâsifah, Tahâfut al-Falâsifah, Mi'yâr al-Ilm, Mîzân al-Amal, Minhak al-Nazhar fi al-Manthiq.
- b. Karya-karya al-Ghazali sewaktu berada di Damaskus (489 H), yaitu : Al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd, Qawâ'id al-Qawâ'id, Risâlah al-Qudsiyah
- c. Karya-karya al-Ghazali sewaktu di Palestina, Mesir, Mekkah, Madinah dan Thus (490-495 H), yaitu: Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Al-Radd al-Jamîl.

Kemudian antara tahun 495-498 H, tiga tahun kembali ke Nizhamiyah, menghasilkan: Bidâyah al-Hidâyah, Jawâhir al-Qur'an, Kitab al-Arba'in, Kitab al-Sa'adah, Al-Durrah al-Fâkhirah, Al-Qisthas al-Mustaqim, Fayshal al-Tafriqah bayn al-Islâm wa al Zandaqah. Kemudian di Thus setelah kembali dari Baghdad, menghasilkan: Ayyuhal Walad, Al-Munqidz min al-Dlalâl, Misykâtu al-Anwâr, al-Mustashfâ min Ushûl al-Fihi, I'jam al-awâm min Ilm al-Kalâm, Mi'raj al-Sâlikîn.

Dengan pemikiran al-Ghazali tersebut, para pemikir barat seperti Raymond Martin, Thomas Aquinas, dan Pascal ditengarai banyak dipengaruhi pemikiran al-Ghazali. Berbagai hasil karyanya, telah diterjemahkan ke dalam banyak ragam bahasa, seperti Latin, Spanyol, Yahudi, Perancis, Jerman, dan Inggris dijadikan refrensi oleh kurang lebih 44 pemikir Barat. Al-Ghazali diperkirakan telah menghasilkan 300 karya tulis yang meliputi berbagai disiplin ilmu, seperti logika, filsafat, moral, tafsir, fikih, ilmu-ilmu al-Quran, tasawwuf, politik, adminitrasi, dan perilaku ekonomi. Namun demikian, karya yang ada hanya 84 buah.⁴⁹

G. Imam Ghazali sebagai Pemersatu Tasawwuf dan Fikih

⁴⁸ *Op. Cit.*, Waryono, hal. 238.

⁴⁹ Adiwarmarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, edisi kedua, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2004, hal 281

Melihat riwayat hidup al-Ghazali sejak beliau lahir hingga wafat, tampak sosok beliau yang luar biasa. Kegigihannya mencari ilmu seakan tidak pernah luntur. Kondisi ekonomi keluarga yang berada di bawah cengkraman kemiskinan bukanlah kendala untuk mencapai cita-citanya yang melangit. Lingkungan agamis dan suntikan semangat yang diberikan keluarga, terutama sang ayah, menjadi cemeti yang kian melecut semangatnya yang berkobar-kobar. Beliau berguru dari satu guru ke guru yang lain, begitu seterusnya. Dahaga keilmuannya seakan tak pernah terobati. Tak heran, bila beliau ahli dalam beberapa disiplin ilmu, hingga mendapat gelar *Hujjatul Islam*.

Tidak hanya itu, ke'arifan dalam menguasai ilmu-ilmu agama tidak hanya menajamkan dimensi intelektualnya, lebih jauh, beliau melebur dalam samudra ilmu dan ma'rifat sebagai puncak spritualnya. Itu terjadi setelah mengalami krisis rohani yang tak terkira dan sulit ditemukan obat penyembuhnya. Baru setelah menjalani kihidupan mistis, beliau menemukan obat ampuh melalui terapi ma'rifat dan ilmu kasyaf untuk menyembuhkan penyakitnya.

Kemampuannya mengatasi kegelisahan intelektual dan krisis rohani yang dialami menjadikan beliau sebagai sosok yang 'alim sekaligus sufi. Beliau menjadi panutan umat Islam di seluruh penjuru dunia. Karyanya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* menjadi tuntunan yang sistematis bagi siapa saja yang ingin menjalani hidup beragama secara paripurna. Sebuah terobosan baru yang tak pernah dilakukan oleh ulama' lainnya, adalah memadukan syari'at dan tasawwuf secara harmmonis, menjadi ciri khas tersendiri bagi pemikirannya.

Menurut pakar sejarah, sejearah pemikiran muslim sebelum munculnya ajaran tasawwuf al-Ghazali ditandai dengan pertentangan yang sengit antara golongan *fuqaha'* (ahli fikih) dengan golongan sufi, dan antara golongan sufi dan golongan al-Asy'ariyah. Maka, datanglah al-Ghazali mendamikan kedua belah pihak yang bersengketa, sehingga membuat para fuqaha' dapat menerima ajaran tasawwuf, dan para sufi dapat menerima ajaran fuqaha'.

Keberhasilan al-Ghazali dalam usahanya menjadikan tasawwuf sebagai ajaran yang dapat diterima oleh kaum syari'at disebabkan karena tasawwuf yang diajarkannya telah ia bersihkan terlebih dahulu dari ajaran-ajaran yang dipandang oleh ahli sunnah sebagai hal yang menyimpang dari ajaran Islam, yakni membersihkan tasawwuf dari ajaran al-Busthamy dan al-Hallaj tentang ittihad dan hulul.

Demikian pula dalam menghadapi kenyataan terdapatnya sebagian sufi yang merasa tidak lagi terikat secara ketat oleh kewajiban-kewajiban

keagamaan. Datangnya al-Ghazali mampu memberikan rasa takut pada Allah di dalam hati mereka. Bagi al-Ghazali, tasawwuf bukanlah suatu ajaran yang mandiri, terpisah dari syari'at. Hal ini nampak dalam isi ajaran yang termuat dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, yang merupakan perpaduan harmonis antara fikih, tasawwuf dan ilmu kalam. Ini berarti bahwa kewajiban-kewajiban agama harus dilaksanakan guna mencapai tingkat kesempurnaan dalam melaksanakan haruslah dengan rasa yakin dan pengertian tentang makna-makna terkandung di dalamnya. Hal ini berkaitan dengan kenyataan terpusatnya perhatian para fuqaha' pada hal-hal yang lahir dari pelaksanaan syari'at-syari'at keagamaan, seperti cara berwudhu', shalat, dan jumlah raka'atnya. Kehadiran al-Ghazali menekankan aspek kedalaman pada syari'at-syari'at keagamaan, sehingga kembali menjadi bagian yang terpenting seperti pada masa awal Islam. Shalat bukan semata-mata gerakan hampa, melainkan harus disertai pula dengan kekhusuan hati⁵⁰.

Dengan demikian, al-Ghazali adalah ulama' besar yang sanggup memadukan syari'at dan hakikat atau tasawwuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik kalangan syar'i, lebih-lebih kalangan sufi. Beliau sanggup mengikat tasawwuf dengan dalil-dalil wahyu baik al-Quran ataupun al-Hadits. Ini bisa dibuktikan oleh beliau dengan karya monumentalnya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Yakni mampu menghidupkan kembali gairah beragama dan mengamalkan ajaran dengan penuh tekun.

Kedalaman spiritual yang ditimbulkan oleh ajaran tasawwuf bisa didayagunakan untuk mendukung kegairahan mempelajari ilmu-ilmu agama beserta pengamalannya. Sebaliknya, dengan keterikatan yang ketat pengalaman tasawwuf mulai mendapat hati dari pihak ulama' ahli syari'at, dan diterimanya sebagai salah satu cabang ilmu keislaman yang paling karya kerohanian dan tuntunan moral. Dengan demikian, tasawwuf bisa berfungsi sebagai obat yang paling mujarrab untuk membebaskan umat Islam dari kekakuan dan kekeringan rasionalisme fikhiyah dan dari penyakit spekulatipisme ilmu kalam. Itulah diantara unsur-unsur positif pengembangan tasawwuf dalam mendukung dan menghidupkan dan memantapkan keyakinan agama, serta menyuburkan kegairahan dalam ketekunan pengamalan agama. Dan tentunya masih banyak lagi nilai-nilai positif yang disumbangkan ajaran-ajaran tasawwuf.⁵¹

⁵⁰ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Islam; Normativitas atau Historisitas?*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999, cet II, hal 279-280

⁵¹ Sumuh, *Tasawwuf dan Perkembangan dalam Islam*, RajaGrafindo Persada,

Imam Ghazali (w.111 M) adalah ulama' besar ahli syari'at penganut madzhab Syafi'i dalam hukum fikih, dan seorang teolog pendukung madzhab Asy'ari yang amat kritis. Namun belakangan, beliau meragukan dalil yang dibangun madzhab Asy'ari berupa akal disamping juga wahyu. Sesudah mengalami keraguan di bidang akal baik dalam filsafat maupun penggunaannya dalam ilmu kalam, akhirnya justru mendapat kepuasan dalam penghayatan kejiwaan dalam sufisme. Yakni mempercayai kemutlakan dalil kasyfi. Hal ini merupakan keunikan atau keanehan al-Ghazali. Mungkin karena pengaruh lingkungan keluarga dan masyarakat Persi masa itu, yang merupakan lahan yang subur bagi perkembangan pemikiran dan kehidupan sufisme. Agaknya beliau telah sejak kecil punya penilaian positif terhadap ajaran sufisme. Karena memang beliau melihat dan menghayati betapa institusi tasawwuf dapat memperdalam keyakinan dan perasaan agama yang mendalam, serta dapat membina akhlak yang luhur. Dan ternyata akhirnya al-Ghazali jadi propagandis sufisme yang paling bersemangat dan paling sukses. Misalnya, tentang kehidupan para sufi dan tasawwuf, beliau mengatakan⁵²:

" إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمعوا أهل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوا بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور نبوة على وجه الأرض نور يستنساها به (المنقذ من الضلال, 31)

Kutipan di atas menunjukkan betapa agungnya nilai tasawwuf bagi al-Ghazali. Lebih-lebih pada waktu itu, tasawwuf hanya dikelola oleh orang tertentu (khawas) belum merakyat pada kaum awam. Hanya saja, timbulnya kecenderungan ke arah paham pantheis atau union-union mistik dan penyimpangan terhadap syari'at yang mulai memprihatinkan dan bahkan menimbulkan ketegangan. Hal ini tercermin dari risalah otobiografi beliau yang berjudul *al-Munqidz min al-Dlalâl* (pembebas dari kesesatan). Seperti sudah diketahui, kitab ini mengkritik konsep *hulûl*, *ittihâd* dan *wushûl*.⁵³

Pemaduan konsep tasawwuf dan fikih tentu tidak lepas dari sosio-

Jakarta, 1997, cet II, hal 159-160

⁵² *Ibid*, Sumuh, hal. 162

⁵³ *Ibid*, Sumuh, hal.163

historis yang melingkupinya. Setidaknya ada tiga masalah utama yang turut mengarahkan pemikiran al-Ghazali hingga mencapai titik puncak, sekaligus menghilangkan keresahan yang menderanya. Secara umum, masalah yang dihadapi beliau adalah; guncangan kepercayaan ummat Islam dalam menghadapi gempuran paham filsafat, ideologi keagamaan aliran Syi'ah Bathiniyah, dan juga paham sufisme yang menyimpang dari akidah agama.⁵⁴

1. Guncangan filsafat (sebagai warisan filsafat Yunani) yang mendewadewakan akal diruntuhkan oleh al-Ghazali. Ia menyatakan bahwa akal hanya mampu pada tingkat zhan (perkiraan yang beralasan), tidak sampai pada tingkatan qath'i seperti pencapaian *kasyf* yang beliau temukan. Kritik ini juga mematahkan madzhab panutannya, Asy'ariyah (Ahlussunnah wal Jama'ah) yang masih bertumpu pada akal yang mereka anggap qath'i dilalahnya, disamping wahyu. Tentang kritik tajam bagi para filosof dijelaskan oleh beliau dalam karyanya, *Tahafut al-Falâsifah*.
2. Guncangan dari aliran Bathiniyah yang mengharuskan percaya kepada imam-imam ma'shum dijawab oleh beliau agar ikut kepada Nabi Muhammad Saw. Sedangkan ajaran sesat mengenai paham fana', hulul, ittihad dan wushul dibatasi sampai pada tingkat penghayatan yang amat dekat pada Allah.
3. Kemudian soal penghayatan dan pendalaman agama dan iman, al-Ghazali melihat bahwa tasawwuf merupakan sarana yang hebat untuk mendukung bagi kedalaman rasa agama (skriptualitas Islam) dan untuk memantapkan dan menghidupkan iman.

Dengan demikian, dengan melihat latar masalah yang mengitari beliau, maka pendamaian fikih dan tasawwuf yang dilakukan beliau, di satu pihak bisa meredam para sufi yang jauh meninggalkan tasawwuf, di lain pihak beliau bisa membangkitkan kembali nilai-nilai tasawwuf terutama bagi kalangan teolog dan filosof. Sehingga, karyanya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* bisa diterima dan bahkan menjadi panduan utama bagi semua aliran, baik para filosof, ahli fikih, tasawwuf dan teolog.

Kalau ditelusuri secara mendalam, sesungguhnya pangkal permasalahan sulitnya mengkompromikan syari'at dengan tasawwuf dikarenakan ada kecurigaan yang berlebihan dari ahlu syari'at bahwa ahlu sufi banyak melakukan amalan bid'ah. Sehingga tidak heran jika muncul pengkafiran dan penghukuman mati terhadap al-Hallaj, karena dianggap telah merusak tauhid dan syari'at Islam. Hal ini bisa dimaklumi karena

⁵⁴ *Ibid*, Sumuh, hal.164

tujuan tasawwuf tidak bisa dicapai dengan batasan aturan syari'at. Tujuan tasawwuf hanya bisa dicapai dengan kontemplasi dengan perantara membaca aurat yang kaifiyatnya terkadang menyimpang dari ajaran syari'at.⁵⁵

Selain itu, penyelarasan tasawwuf dan fikih juga menimbulkan titik-titik kelemahan. Setidaknya ada dua kelemahan yang paling mendasar. **Pertama**, kelemahannya terletak pada peletakan syari'at di bawah tarekat dan hakikat. Sehingga urutan tingkatan ketiganya menjadi syari'at, tarikat dan hakikat. Sehingga ada anggapan bagi orang awam yang tidak mampu mencapai penghayatan hakikat dan ma'rifat, sedangkan wali Allah (para sufi) yang telah mampu mencapai ma'rifat termasuk golongan khawas yang tidak bisa dinilai dari kacamata syari'at. Jadi adanya penyimpangan dari syari'at merupakan bagian dari runtutan ilmu *kasyfi* yang merupakan inti dan idealitas ajaran tasawwuf. Hal ini tampak bila kita membuka kembali sejarah Nabi Khidir dan Nabi Musa. Dimana perbuatan tampak lepas dari norma dan nilai moral yang manusiawi. Dengan demikian, kompromi syari'at dan tasawwuf tidak menjadi satu kesatuan bulat, tetapi merupakan campuran yang masih menggejala dan bisa dibedakan. Jelasnya, para sufi adalah penganut syari'at dan tasawwuf, sedangkan ahli syari'at adalah penganut syari'at saja. Sehingga, dari sini bisa muncul rasa berlebihan dari kelompok sufi yang dirinya berada di atas kelompok syari'at.

Selain itu, klasifikasi iman yang diuraikan imam Ghazali juga menyudutkan posisi syari'at. **Pertama**, orang awam yang mendasarkan pada peniruan penuh. **Kedua**, teolog yang menggunakan bukti rasional. **Ketiga**, orang 'arif yang sufi dengan penyaksian dengan cahaya yakin.

المرتبة الاولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض والثانية : إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع الإستدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام والثالثة إيمان العارفين وهو المشاهد بنوع اليقين⁵⁶

"Keimanan tingkat awal imannya orang-orang awam, yakni iman atas dasar semata-mata taklid. Tingkat kedua, imannya para mutakallimin (teolog), atas dasar campuran (taklid) dengan sejenis dalil. Tingkat ini masih dekat dengan keimanan orang awam. Tingkat ketiga, imannya para 'arifin (sufi) atas dasar pensaksian secara langsung dengan perantaraan nurul yakin"

Kedua, kelemahan lain adalah dari kodrat kasyfi yang pada

⁵⁵ *Ibid*, Sumuh, hlm. 272.

⁵⁶ *Op. Cit*, Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali, Juz III, hlm 15.

dasarnya irrasional, anti kritik dan penalaran. Anggapan ini setidaknya sedikit membawa dampak kemunduran terhadap kemajuan pemikiran umat Islam. Kelompok sufi akan kurang tanggap terhadap gerak laju peradaban zaman, karena sudah tidak butuh pada *ta'limiah*, terutama teori-teori yang ilmiah.

Selain memiliki titik kelemahan, terdapat juga beberap golongan atau gerakan yang berupaya mensyari'atkan tasawwuf atau dengan istilah lain memurnikan syari'at dari tasawwuf. Namun upaya mereka tidak kunjung menuai hasil, meskipun banyak dilakukan. Antara lain:

1. Kelompok Wahabi, gerakan ini muncul pada abad ke 18-M dan dipelopori oleh Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1700-1787 M), seorang putra dari negeri Nejed, Arabian Tengah. Semboyan gerakan ini adalah "kembali kepada al-Quran dan al-Hadits". Ajaran ini diilhami oleh ajaran Hanbaliyah Salafiyah dan Ibn Taimiyah. Padahal pendahulunya, Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim masih memberi hati kepada ajaran tasawwuf.
2. Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam, corak pemikiran mereka diinspirasi oleh paham rasional Mu'tazilah. Seorang ulama' besar dengan pembaharuan ilmu tafsir al-Qurannya, yaitu Abduh boleh dikatakan sebagai Neo-Mu'tazilah. Mereka nilai tasawwuf sebagai sumber keterbelakangan pemikiran Islam. Misalnya di turki dilarang mengadakan tarikat, dan juga larangan mengikut tasawwuf bagi kelompok Muhammadiyah. Hal ini bisa dimaklumi karena para sufi lebih tertarik pada kekuatan *kasyfi* dan *ilmu ladunni* bukan pada *ta'limiyah*.
3. Neo-Sufisme⁵⁷ mencoba mencari hubungan langsung secara tatap muka dengan Tuhan dengan perantara pengalaman kejiwaan (*kasyf*). Tapi karena tidak mengerti intisari pemahaman sufi, mereka gagal untuk mensyari'atkan tasawwuf, seperti yang coba dilakukan Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim, Haji Ahmad Rifa'I, dan Hamka di Indonesia. Mereka menolak penghayatan *kasyf* sebagai inti sari atau hakikat sufisme. Mereka berupaya mengembalikan pada bentuk tasawwuf yang diamalkan Nabi dan Sahabatnya. Hal ini dipelopori oleh Ibn Khaldun yang mengubah tujuan tasawwuf pada ketekunan ibadah, berlaku zuhud, menjahui gemerlap kemewahan duniawi, dll. Sedangkan timbulnya *kasyf* justru dianggap sebagai tipuan syethan. Mereka menilai salah para sufi yang mencari aurat yang bid'ah hanya

⁵⁷ Neo-Sufisme adalah istilah yang muncul dari Fazlur Rahman yang berupaya menundukkan tasawwuf di bahwa kendali syari'at. Lihat Simuh, hlm. 273.

untuk mencapai kasyf. Ada juga yang menerima kasyf sebagai intisari ajaran sufi, tapi tidak mau menerima sebagai sumber kebenaran mutlak, seperti yang dicoba Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim.

Namun demikian, tak dapat dipungkiri bahwa al-Ghazali telah mampu membawa angin perubahan dengan menyandingkan syari'at dan tasawwuf. Bahkan dalam ajaran tasawwuf yang ekstrimpun, ada anggapan bahwa ajaran al-Ghazali dianggap sebagai ortodoks sedangkan al-Hallaj dinilai hitrodoks. Di Indonesia, Mukhtar NU di Sitobondo 1984 menetapkan paham Ahlusunnah wal Jama'ah dalam bidang tasawwuf mengikut tarikat yang mu'tabarah dengan pedoman kepada ajaran Imam Ghazali disamping kepada para tokoh kesufian sunni yang lain (baca Nur Khalis Majid, *Islam Agama Peradaban*, 92)

H. Konsep Ekonomi Imam Ghazali; Perpaduan Tasawwuf dan Fikih

Sebelumnya, para sufi telah mengupayakan penyelarasan syari'at dan tasawwuf tapi baru beliau yang secara konkret bisa merumuskan bangunan ajarannya. Hal ini bisa dilihat dalam karya monumentalnya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Kitab ini terdiri dari empat jilid tebal-tebal, dimana jilid pertama dan kedua membahas pelaksanaan kewajiban agama beserta pokok akida Islam yang berkaitan dengan syari'at. Kemudian pada jilid ketiga dan keempat membahas hal-hal yang berkaitan dengan tasawwuf, berupa thariqat, makrifat, dan ajaran sufisme terperinci.⁵⁸

Dari susunan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* tergambar secara jelas hubungan syari'at dan tasawwuf. Yakni sebelum mempelajari dan mengamalkan tasawwuf harus memperdalam ilmu tentang syari'at dan akidah terlebih dahulu. Karena dalam syari'at seperti menjalankan syari'at secara tekun dan sempurna. Karena dalam syari'at, seperti misalnya shalat, puasa, dan lain-lainya, di dalam *Ihya'* diterangkan tingkatan, cara, menjalankan shalat, puasa, dan sebagainya. Yakni sebagai umumnya para penganut tasawwuf dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dibedakan tingkat orang shalat di antara orang *'awâm*, *khawâs*, dan *khawâsul khawâs*. Demikian juga puasa, dan sebagainya.

Sesudah menjalankan syari'at dengan tertib dan penuh pengertian, baru pada jilid ketiga dimulai mempelajari tarekat. Yaitu tentang mawas diri, pengendalian nafsu, dan kemudian laku-wirid, dalam menjalankan zikir, hingga akhirnya mencapai ilmu kasyfi, atau penghayatan makrifat. Kemudian untuk mempertahankan nilai-nilai luhur agama dan spritual yang mistik ini harus menjaga diri dari godaan nafsu dan penyakit yang

⁵⁸ *Ibid*, Sumuh, hlm. 167-168.

sering menyerang dan mengotori hati, dan yang berkaitan dengan panca indera dan anggota badan, dan bagaimana mengatasinya. Jadi, sebagai bangunan untuk jadi sarana penyelarasan hubungan syari'at dan tasawwuf *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, merupakan karya yang monumental dan cukup lengkap, teliti, dan sistematis.⁵⁹

Terobosan yang dilakukan al-Ghazali, sebagai propagandis sufisme yang ulung, mampu menyedot perhatian ahlu syari'at dan diterima sebagai bagian dari sistem agama islam yang amat dibanggakan oleh umat Islam pada umumnya. Bahkan tasawwuf kemudian menyebar dan merakyat ke seluruh pelosok alam Islami, dan mewarnai pengalaman Islam ke serata pelosok alam Islami, terutama dalam dalam masa kemunduran pemikiran islam yang berlangsung berabad-abad, sejak abad ketigabelas hingga dewasa ini.

Dalam mengupas materi-materi yang termaktub dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, yang pada ghalibnya dirumuskan di dalam kitab-kitab tasawwuf lewat bahasa dengan kode (*ramziah*) dan di dalam buku filsafat dengan bahasa tinggi dan kaku, Imam Al-Ghazali menunjukkan suatu kemampuan yang mengagumkan dengan keberhasilannya membuat reformulasi yang terbuka dan hidup.

Ciri-ciri umum kitab fikih dengan formulasi bahasa hukum (*rechstaal*) yang rasional dan teknis, kurang mampu menyentuh rasa serta menggugah emosi manusia. Sebaliknya kitab-kitab tasawwuf dengan formulasi bahasa kode yang adakalanya sangat emosional, tidak mampu merobos kawsan rasional manusia. Dalam keadaan demikian, dapat dipahami adanya jurang luas yang terbentang di antara kedua alam pemikiran tersebut. Pembaharuan (*tajdid*) yang dilakukan oleh Imam Al-Ghazali, melalui suatu reformulasi, ternyata mampu merasionalisasikan yang emosional dan mengemosionalkan yang rasional. Inilah yang dapat kita simak dalam karya monumental, Imam Al-Ghazali.

Perhatian al-Ghazali terhadap ekonomi Islam (*mu'amalah*) terkandung dalam berbagai studi fikihnya, karena pada hakikatnya, ekonomi merupakan bagian yang tak tepisahkan dari fikih Islam⁶⁰. Pemikiran beliau tentang ekonomi lebih bernuasa tasawwuf, karena pada masa hidupnya, orang kaya dan berkuasa sarat prestise dan sulit menerima pendekatan fikih dan filosofis dan mempercayai *yaumul hisâb*. Corak pemikiran ekonominya tertuang dalam karyanya, antara lain *Ihyâ'*

⁵⁹ *Ibid*, Sumuh, hlm. 168-169.

⁶⁰ Adiwarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada,, 2004), hlm, 282.

'Ulûm al-Dîn, al-Mustashfa, Mizan al-'Amâl, dan al-Tibr al-Masbûk fi Nasihât al-Muluk.

Secara khusus, dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazali telah berhasil menyumbangkan pemikiran ekonomi Islam yang sempurna dengan memadukan formalisme fikih dan nilai moral tasawwuf. Perpaduan ini tentu menjadi terobosan baru yang tak pernah dilakukan oleh ulama' lainnya. Karena memang karakteristik kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* memiliki nilai istimewa dengan perpaduan harmonis kedua disiplin ilmu tersebut.

Pemaduan konsep tersebut tentu tidak lepas dari ke'arifan beliau dalam menangkap sebuah *hikmah* atau *maqâsyid* dari syari'at hukum. Bahkan, disertai dengan penghayatan mendalam terhadap *'amaliyah* agama secara komprehensif dengan menghubungkan hirarki akidah, fikih dan tasawwuf. Sehingga konsep ekonomi yang beliau bangun persis dengan prinsip ekonomi Islam di zaman sekarang, yaitu ekonomi ilahiyah, ekonomi Akhlak, ekonomi kemanusiaan dan ekonomi pertengahan.

Di bawah ini beberapa penemuan konsep ekonomi dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*:

1. Al-Ghazali sukses menemukan konsep "Fungsi Kesejahteraan Sosial Islami". Yang menjadi tolak ukurnya adalah maslahat. Beliau juga mengidentifikasi masalah baik yang berupa *mashâlih* (utilitas, manfaat), maupun mafsadat (disutilitas, kerusakan) dalam rangka meningkatkan kesejahteraan sosial. Kesejahteraan tersebut didasarkan pada *Al-Mabâdi' Al-Khamsah* atau *Adl-Dlarûriyyah Al-Khamsah*, yaitu *Hifdz Ad-Dîn* (melindungi Agama), *Hifdz An-Nafs* (melindungi jiwa dan keselamatan fisik), *Hifdz An-Nasl* (melindungi kelangsungan keturunan), *Hifdz Al-'Aql* (melindungi akal pikiran), dan *Hifdz Al-Mâl* (melindungi harta benda)
2. al-Ghazali menilai bahwa tujuan hidup adalah keselamatan, bahkan lebih jauh adalah ma'rifatullah sebagai puncak tasawwufnya, tapi beliau tidak menafikan kewajiba duniawi. Baginya, kegiatan ekonomi juga termasuk kewajiban untuk mencapai keselamatan tersebut. Di sini beliau mengambil jalan tengah, antara kepentingan ukhrawi dan duniawi, yang penting harus dilandaskan pada niat yang benar. Bila niatnya sesuai dengan aturan ilahi, aktivitas ekonomi dapat menilai ibadah.⁶¹
3. al-Ghazali memandang pertumbuhan ekonomi (produksi, distribusi, dll) merupakan tugas kewajiban bersama yang berstatus fardhu

⁶¹ *Ibid*, Adiwarman Azwar Karim, hlm, 284.

kifayah yang sudah ditetapkan Allah. Sebab jika ini sama sekali tidak dipenuhi, maka dunia runtuh dan manusia akan binasa. Hal ini selaras dengan hikmah dari mu'amalat. Berupa saling menukar manfa'at sehingga saling ada ketergantungan, sehingga kalau manusia menyatu dalam *'uzlah* akan sulit memenuhi kebutuhan hidupnya. Selain itu, mu'amalat ini juga untuk mengendalikan manusia yang punya sifat kecenderungan berbuat jelek dan rakus⁶²

4. Aktivitas ekonomi hendaklah dilakukan dalam rangka (1) mencukupi kebutuhan hidup yang bersangkutan (2) mensejahterakan keluarga (3) membantu orang lain yang membutuhkan. Beliau mengkritik aktivitas ekonomi yang hanya sekedar untuk menyambung kebutuhan hidup.
5. al-Ghazali mengakui bahwa manusia memiliki watak selalu ingin lebih, tapi bila keinginan itu berlebihan sampai batas keserakahan dan pengejaran nafsu, maka mendapat kutukan. Baginya, harta adalah ujian terbesar.⁶³
6. Segala aktivitas ekonomi, baik berhubungan dengan produksi, distribusi dan konsumsi harus berdasar pada aturan agama yang sah.
7. al-Ghazali menganjurkan pembagian harta kekayaan secara sukarela yang berlandaskan pada moral agama tanpa harus ada intervensi dari kekuasaan negara. Sebab jika tidak, hal ini akan menimbulkan boros dan kikir. Konsekuensi pertama berakibat perilaku kejahatan sedangkan yang kedua akan menyebabkan penimbunan dan aktivitas ekonomi berhenti.
8. Perdagangan memberi nilai tambah, karena barang-barang dapat dijangkau dalam waktu dan tempat yang tepat. Aktivitas perdangan juga harus dilakuakn secara sukarela, dimana di situ ada hasrat untuk saling memuaskan kebutuhan ekonomi⁶⁴.
9. Beliau juga mengenal harga yang berlaku di pasar, yang kemudian dikenal dengan *al-tsamanul 'adil*, dan oleh ilmuwan muslim disebut *equilibrium price* (harga keseimbangan). Beliau juga mengecam para pencari laba yang berlebihan. Bahkan kendatipun pihak pembeli menawar dengan harga tinggi, daripada harga yang berlaku di pasar, maka pihak penjual harus menolak, karena akan menyebabkan yang berlebihan, tidak seimbang. Walaupun di situ tidak ada kezhaliman

⁶² Syekh 'Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmatu al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, (Daru al-Fikr, Juz II), hlm. 137.

⁶³ *Op. Cit.*, Adiwarmarman Azwar Karim, hlm. 286.

⁶⁴ *Op. Cit.* Adiwarmarman Azwar Karim, hlm. 289.

ataupun penipuan di dalamnya. Laba normal seharusnya berkisar 5 sampai 10 persen. Menurut beliau, seharusnya penjual mengharap laba yang hakiki, yakni akhirat⁶⁵.

10. Selain itu, beliau menginginkan pedagang berlaku jujur dengan memberikan informasi mengenai berat, jumlah atau harga barang secara benar. Karenanya, iklan palsu merupakan kejahatan pasar. Ia mengutuk penipuan, pemalsuan, pengendalian pasar melalui perjanjian rahasia dan manipulasi harga.
11. Beliau melarang penimbunan barang, terutama ketika barang langka di pasar-pasar.
12. Aktivitas produksi terangkum dalam tiga kelompok⁶⁶: *Pertama*, Industri dasar, yaitu industri yang menjaga kelangsungan hidup, seperti agrikultur untuk makanan, tekstil untuk pakaian, kontruksi untuk perumahan, dan aktivitas negara dalam mengatur industri, *Kedua*, Aktivitas penyokong, yakni aktivitas tambahan seperti industri baja, eksplorasi dan pengembangan tambang. *Ketiga*, Aktivitas komplementer yang berkaitan dengan industri dasar, seperti penggilingan dan pembakaran produk agrikultur.
13. Al-Ghazali mengakui adanya tahapan produksi dan keterkaitan produksi yang beragam yang mensyaratkan pembagian kerja, koordinasi, dan kerja sama. Misalnya hubungan pekerjaan yang dilakukan oleh petani dengan pekerja besi, kayu, batu dan lain-lain hanya untuk membuat sekerat roti yang melibatkan banyak tenaga kerja, atau dengan ungkapan beliau "seribu pekerja".
14. Al-Ghazali mengakui bolehnya persaingan asalkan tidak sampai pada tingkat kecemburuan yang melanggar hak-hak orang lain. Ia lalu mengelompokkan persaingan ke dalam tiga hal, persaingan yang wajib berupa mencari keselamatan, persaingan yang disukai berupa memperoleh barang pokok dan pelengkap, dan persaingan yang dibolehkan berhubungan dengan perolehan barang mewah.
15. Al-Ghazali telah membahas evolusi uang dan berbagai fungsinya serta praktik pemalsuan nilai mata uang.
16. Al-Ghazali mengakui adanya praktik barter, tetapi hal tersebut tidak efisien mengingat adanya perbedaan karakteristik barang, seperti yang dicontohkan oleh beliau antara kunyit dan unta.

⁶⁵ *Op. Cit.* Adiwarmanto Azwar Karim, hlm. 290-292.

⁶⁶ *Op. Cit.* Adiwarmanto Azwar Karim, hlm. 294-295.

17. Al-Ghazali melarang praktik riba yang sekarang disamakan dengan bunga. Terlepas dari alasan dosa, riba bisa menimbulkan eksploitasi ekonomi dan ketidakadilan dalam transaksi.
18. Secara tidak langsung, al-Ghazali juga memandang pentingnya peranan negara dan agama dalam rangka meningkatkan kemakmuran ekonomi, dimana negara menegakkan keadilan, kedamaian dan keamanan, serta stabilitas. Ia menekankan keadilan, serta peraturan yang adil dan seimbang.⁶⁷

I. Simpulan

Nuansa Tasawwuf merupakan ciri khas konsep *kasb* (kegiatan usaha) yang dibangun imam al-Ghazali dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûmiddin*. Secara ringkas, beliau menambahkan konsep *'adl* (keadilan), *ihsan* (kemurahan hati), dan *syafaqah* (belas kasihan). Secara konkrit, dapat dilihat dalam uraian berikut:

Pertama, Keadilan Dan Menjauhi Kezhaliman. Menurut beliau, transaksi mu'malat terkadang hukumnya sah, tetapi di balik transaksi itu terdapat kezhalimanan yang dapat memudharatkan orang lain. Baik yang bersifat umum, seperti : penimbunan, pemalsuan uang dirham pada mata uang logam, ataupun yang bersifat khusus pada pelaku, seperti: memuji barang dagangan dengan pujian yang mengada-ngada, menutupi 'aib dan sifat yang samar dari barang dagangannya, merahasiakan ukuran dan kadar barang dagangan dan menyembunyikan harga yang bila konsumen mengetahui niscaya tidak mau membeli. Menghindari diri dari sikap menutup aib dapat dilakukan dengan meyakini bahwa penipuan dengan modus menyembunyikan 'aib dan mempromosikan harga tidak akan menambah rizki serta meyakini bahwa keuntungan akhirat lebih utama dari keuntungan akhirat.

Kedua, Ihsan dalam Mu'amalah. Beliau membagi *ihsan* pada enam tingkatan:

Tidak mengambil keuntungan (*profite income*) dari saudaranya dengan harga yang tidak layak secara 'adat. 1) Ikut menanggung kerugian apabila konsumen membeli makanan dari orang lemah atau fakir, 2) Memenuhi tarif harga dan semua hutang serta berbuat ihsan, 3) Berbuat baik dalam membalas hutang, 4) Membatalkan (akad) orang yang menginginkan batalnya akad, dan 5) Dengan melakukan mu'amalah, berniat untuk membantu jam'ah orang miskin dan faqir

Ketiga, Metode *istinbath ahkam* yang terdapat dalam kita *Ihyâ'*

⁶⁷ *Op. Cit.* Adiwarmanto Azwar Karim, hlm, 306.

'*Ulûm al-Dîn* pada konsep tata usaha adalah dengan memasukkan nilai-nilai tasawwuf ke dalam kerangka teoritik fikih yang merupakan implementasi *hikmah* atau *maqashidus syari'ah* dengan standar yang lebih tinggi. *Maqashidu syari'ah* dimaksud adalah mewujudkan kemaslahatan dengan mengacu pada *Al-Mabâdi` Al-Khamsah* atau *Adl-Dlarûriyyah Al-Khamsah*, yaitu *Hifdz Ad-Dîn* (melindungi Agama), *Hifdz An-Nafs* (melindungi jiwa dan keselamatan fisik), *Hifdz An-Nasl* (melindungi kelangsungan keturunan), *Hifdz Al-'Aql* (melindungi akal pikiran), dan *Hifdz Al-Mâl* (melindungi harta benda) sesuai dengan tingkatan masing-masing, berupa *dharuriy*, *hajiy* dan *tahsiniy*. Namun dalam hal ini, Imam Ghazali tidak hanya berhenti pada tingkat *dharuriy*, tapi sampai pada tingkatan *hajiy* dan *dharuriy*, bahkan lebih jauh, disertai dengan nilai-nilai moral yang agung dan penghayatan agama sebagai bagian dari nilai tasawwuf, seperti keadilan, *ihsan* dan orientasi tujuan *ukhrawi*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Husaini al-Jurjani, Abu al-Hasan, *al-Ta'rifat*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Abdul Husain at-Thariqi, Abdullah. *Ekonomi Islam; Prinsip, Dasar, dan Tujuan*, Magistra Insania Press, Yogyakarta, 2004.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama Islam; Normativitas atau Historisitas?*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.
- Abu Ishaq Ibrahim al-Lakhmi, *al-Muwâfaqât fi Ushûli al-Ahkâm*, Darul Fikr.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ushul al-Fikih*, Beirut : Dar al-Fikr al-Arabi.
- al-Ashmawi, Muhammad Sa'id. *Nalar Kritis Syariah*, terj. Luthfi Thomafi, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- al-Ghanimi al-Taftazani, Abu al-Wafa'. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Pustaka, Bandung, 1997.
- Anshor, Maria Ulfah. *Fikih Aborsi (Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan)*, PT Kompas Media Nusantara, Jakarta, 2006.
- Azwar Karim, Adiwarmanto. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, edisi kedua, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2004.
- Bakar, Abu. Aceh "*Pengantar Sejarah; Sufi dan Tasawwuf*", Ramadhani, solo, 1996.
- <http://ghazali.org/site/oeuvre.htm>. Site © Copyright 2007 by Muhammad Hozien.
- Husain al-Munawwir, Sa'id Agil. "*Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*", Ciputat Press, Jakarta Selatan, 2004.

- Jamal al-Banna, Nahw Fikih Jadid; *Muntalaqat wa Mafahim wa Fahm al-Khitab al-Qurani*, Vol. I, Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1995.
- Jamaluddin Muhammad bin Mukarram ibn Manzur, Abu al-Fadl. *Lisan al-Arab*, Vol. VI, Beirut: Dar al-Sadir, 1990.
- Khallaf, Abd. Al-Wahhab. *Ushul al-Fikih*, Beirut : Dar al-Fikr al-Arabi.
- Mahfudz, Sahal. "Kembali ke Fungsi Etis Fikih", P3M: Bulletin al-Nadzr. 2003.
- Majid, Nazori. *Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf, Relevansinya dengan Kekinian*, Pusat Studi Ekonomi Islam (PSEI), Yogyakarta, 2003.
- Muhajir, Afifuddin. "Fikih dan Perubahan Sosial", makalah yang disampaikan pada acara Community Development di hotel Palm, Bondowoso. 2008.
- Muhammad al-Ghazâli, Imam Abu Hamid Muhammad bin. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut, Darul Kutub al-Ilmiyah.
- Mujamma' Malik Fahd Li Thaba'at al-Mushaf al-Syarif, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Madinah Munawwarah, 1418.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung : Pustaka, 1997.
- Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman*, Islamika, Yogyakarta, 2004.
- Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangan dalam Islam*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 1997.
- Syekh 'Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmatu al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Daru al-Fikr, Juz II.
- Yafi, Ali. "Menggagas Fikih Sosial; Dari Sosial Lingkungan Hidup", asuransi, hingga Ukhawah, Mizan, Bandung, 1994.
- Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafah Dalam Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1991, cet I.