

16/01/98 e.a. 97

KONSEP MAKRIFAH MENURUT AL-GHAZALI
Sebuah Telaah Epistemologis



Oleh

ASMARAN AS.

NIM.: 88108/S.3

DISERTASI

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salahsatu Syarat guna Memperoleh
Gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam

YOGYAKARTA
1996

2 X 8.14
ASM
K
c.)



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

DISERTASI berjudul : KONSEP MAKRIFAH MENURUT AL-GHAZALI
Sebuah Telaah Epistemologis

Ditulis oleh : Drs. Asmaran As., M.A.
NIM : 88108

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar
Doktor dalam Ilmu Agama Islam

Yogyakarta, 29 Agustus 1996





DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA/PROMOSI

Nama : Drs. Asmaran As., M.A.

NIM : 88108

Judul : KONSEP MAKRIFAH MENURUT AL-GHAZALI
Sebuah Telaah Epistemologis

Ketua : Prof. Dr. H. Simuh

Sekretaris : Drs. H. Kamal Muchtar

- Anggota : 1. Prof. Dr. Harun Nasution
(Promotor I/Anggota/Penguji) ()
2. Dr. H. Nurcholish Madjid
(Promotor II/Anggota/Penguji) ()
3. Prof. Dr. H.A. Mukti Ali
(Anggota/Penguji) ()
4. Prof. Dr. H. Koento Wibisono
(Anggota/Penguji) ()
5. Dr. H. M. Amin Abdullah
(Anggota/Penguji) ()
6. Prof. Dr. H. Simuh
(Anggota/Penguji) ()
7. Prof. Dr. H. Nourouzzaman Shiddiqi, M.A. ()
(Anggota/Penguji) ()
8. ()
9. ()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal, 29 Agustus 1996

Pukul 10.00 sd 11.00 WIB

Hasil/Nilai 275

Predikat : Memuaskan/Sangat memuaskan/Dengan pujian



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PROMOTOR I : Prof.Dr.Harun Harution (Harun)

PROMOTOR II : Dr. Burcholish Madjid (Madjid)

A B S T R A K

Sebagaimana aspek-aspek ajaran Islam yang lain, tasawuf haruslah menjadi bagian dari kehidupan setiap orang yang beriman. Tetapi adanya pandangan bahwa tasawuf merupakan "konsumsi" orang-orang tertentu, merupakan kendala yang harus dihilangkan dalam upaya memasyarakatkan esoterisme Islam tersebut. Salahsatu ajaran tasawuf yang dipandang sebagai konsumsi orang-orang tertentu itu adalah konsep makrifah, sebagaimana yang dikemukakan al-Ghazālī.

Sebagai upaya untuk mewujudkan maksud di atas maka konsep makrifah menurut al-Ghazālī dalam Disertasi ini didekati lewat sudut perspektif epistemologis, yaitu suatu pendekatan yang mengarah kepada penelaahan sarana yang digunakan dalam mencari "pengetahuan" yang benar. Dengan usaha ini diharapkan dapat ditempatkan konsep makrifah al-Ghazālī tersebut dalam hubungannya dengan konsep-konsep epistemologis yang ada.

Bagi al-Ghazālī, makrifah berarti "ilmu" yang meyakinkan. Hal ini terjadi jika yang menjadi obyeknya telah tersingkap dengan jelas tanpa ada sedikit pun keraguan, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia Ketuhanan dan segala rahasia ciptaanNya. Keadaan ini tidak bisa dicapai lewat pengalaman indera dan/atau penalaran akal (ratio), tetapi semata-mata anugerah atau ilham dari

Tuhan lewat *nūr* yang diliimpahkan ke dalam kalbu. Dengan demikian terbukalah segala rahasia yang ada di balik realitas ini, yang tidak mampu dijangkau oleh indera dan akal. Karena keadaannya yang demikian, ia disebut dengan ilmu *mukāsyafah*.

Dengan demikian jelas bahwa konsep makrifah al-Ghazālī tidak samadengan pengetahuan intuitif dari aliran intuisionisme dan teori gnostik dari mistitisme Barat. Hal ini juga berbeda dengan pengetahuan inderawi dari aliran empirisme/positivisme dan pengetahuan akli (rasional) dari aliran rasionalisme. Bagi empirisme/positivisme, pengetahuan yang benar harus dibangun dari pengalaman empiri sensual, rasionalisme mengatakan bahwa pengetahuan yang benar haruslah berdasarkan analisis rasional, sedangkan pengikut intuisionisme mengatakan bahwa pengetahuan yang benar itu tidak didapat lewat pengalaman inderawi dan/atau pemikiran rasional, tetapi merupakan pengetahuan langsung tanpa proses pengamatan dan/atau penalaran.

Dengan demikian, makrifah sebagai pengetahuan sufistik merupakan salahsatu bentuk pengetahuan di-samping pengetahuan-pengetahuan lainnya. Sebagai pengetahuan insaniah yang kebenarannya relatif, untuk membedakan dengan pengetahuan Ilahiyyah (wahyu) yang kebenarannya mutlak, kita tidak bisa mengatakan bahwa

yang satu lebih benar dari yang lain. Masing-masing mempunyai metode, tolok ukur dan obyek telaah yang berbeda.

Namun perlu dibedakan dengan pengetahuan-pengetahuan yang lain, makrifah sebagai ilmu *mukāsyafah* termasuk pengalaman keagamaan seorang sufi; karenanya ia terkait langsung dengan keyakinan. Bagi al-Ghazālī, ia diyakini sebagai anugerah Tuhan; tetapi ia tidak didapat begitu saja, melainkan dengan latihan (*al-riyādah*) dan perjuangan (*al-mujāhadah*) melalui tahapan-tahapan (*al-maqāmāt*) yang panjang dan berat, disertai dengan kondisi-kondisi ruhaniah (*al-ahwāl*) sebagai anugerah Tuhan yang mengiringi tahapan (*al-maqām*) yang telah dicapai.

TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Kata atau huruf yang sudah biasa terpakai dalam bahasa Indonesia, ditulis menurut yang sudah biasa itu, seperti kata-kata: takwa, saleh, kisah, salat dan lain sebagainya. Kemudian yang lainnya, kecuali huruf *ghain* (غ), ditulis sesuai dengan pedoman transliterasi Arab-Latin sebagai berikut :

1. Konsonan tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	bā'	b	be
ت	tā'	t	te
ث	śā'	ś	es dengan titik di atas
ج	jīm	j	je
ح	hā'	h	ha dengan titik di bawah
خ	khā'	kh	ka dan ha
د	dāl	d	de
ذ	zāl	ż	zet dengan titik di atas
ر	rā'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sīn	s	es

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ش	syīn	sy	es dan ye
ص	sād	s	es dengan titik di bawah
ض	qād	d	de dengan titik di bawah
ط	tā'	t	te dengan titik di bawah
ظ	zā'	z	zet dengan titik di bawah
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	ghain	gh	ge dan ha
ف	fā'	f	ef
ق	qāf	q	ki
ك	kāf	k	ka
ل	lām	l	el
م	mīm	m	em
ن	nūn	n	en
و	wāw	w	we
ه	hā'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	yā'	y	ye

2. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, dalam bahasa Arab berbentuk *syaddah*

atau *tasydid* yang dilambangkan dengan tanda (ۿ), dalam transliterasi ini tanda tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

3. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau *harkah*, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
۔۔۔	fathah	a	a
۔۔۔۔	kasrah	i	i
۔۔۔۔۔	dammah	u	u

4. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara *harkah* dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda+Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ۚ۔۔۔	fathah+yā'	ai	a dan i
ۚ۔۔۔۔	fathah+wāw	au	a dan i

5. Vokal Panjang

Vokal panjang atau *maddah* yang lambangnya berupa *harkah* dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan

tanda, yaitu:

Harkat+Huruf	N a m a	Huruf+Tanda	
ي / ي	fathah+alif/ yā'	ā	a dengan garis di atas
س / س	kasrah+yā'	ī	i dengan garis di atas
و / و	dammah+wā'u	ū	u dengan garis di atas

6. Kata Sandang al (alif+lām/ ل)

Kata sandang al (alif+lām), baik yang diikuti oleh huruf *syameiyah* (*tā'*, *sā'*, *dāl*, *zāl*, *rā'*, *zai*, *sīn*, *syīn*, *sād*, *dād*, *tā'*, *zā'*, *lām*, dan *nūn* maupun huruf *qamariah* (*bā'*, *jīm*, *hā'*, *khā'*, *'ain*, *ghain*, *fā'*, *qāf*, *kāf*, *mīm*, *wā'u*, *hā'*, *hamzah* dan *yā'*) ditransliterasikan dengan tanpa merubah kata sandang tersebut.

7. Tā' Marbūtah (ت / ة)

a) *Tā' marbūtah* yang hidup atau mendapat harkah *fathah*, *kasrah* atau *dammah*, transliterasinya adalah t (te). b) *Tā' marbūtah* yang mati atau mendapat *sukūn* transliterasinya adalah h (ha). c) Kalau pada kata yang terakhir dengan *tā' marbūtah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūtah* itu ditransliterasikan dengan h (ha).

KATA PENGANTAR



Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Puja dan syukur hanya dipersembahkan kepadaNya, kerena dengan rahmat dan taufikNya jualah dapat diselesaikan penulisan Disertasi ini. Selamat dan sejahtera semoga senantiasa tercurah kepada Muhammad saw, keluarga, sahabat dan orang-orang yang selalu setia bersama beliau dan rela berkorban demi kejayaan agama Islam.

Untuk menjaga konsistensi dan menghindari kesalahan-pahaman, maka sebelum memasuki isi Disertasi ini perlu disampaikan beberapa hal:

1. Dalam penulisan ejaan, penulis berusaha mengikuti Pedoman Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) dan Pedoman Umum Pembentukan Istilah (PUPI), yang keduanya dinyatakan berlaku berdasarkan Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, Nomor: 0196/U/1975, tanggal 27 Agustus 1975.
2. Sistem Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam Disertasi ini adalah sistem yang disahkan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543.b/U/1987. Jelasnya lihat halaman vii-x.

Selanjutnya, melalui kata pengantar ini, perkenankanlah saya menyampaikan terima kasih kepada:

1. Bapak Rektor IAIN Antasari yang bersedia memberikan izin belajar; dan sekaligus memberikan dorongan dan bantuan yang amat berharga.
2. Bapak Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga yang dengan berbagai upaya mendorong hingga dapat diselesaikan penulisan Disertasi ini.
3. Bapak Prof.Dr.Harun Nasution, selaku Promotor I, yang telah banyak memberikan bimbingan, sejak penyusunan proposal hingga selesaiannya penulisan Disertasi ini.
4. Bapak Dr.Nurcholish Madjid, selaku Promotor II, yang disela-sela kesibukan beliau bersedia menyediakan waktu untuk memberikan bimbingan dan pengarahan.
5. Bapak Pimpinan Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, Perpustakaan Islam Yogyakarta, Perpustakaan Syarif Hidayutullah dan Perpustakaan Nasional, yang berkenan meminjamkan buku, kitab dan naskah yang penulis butuhkan.

Sekali lagi, kepada Bapak-Bapak tersebut di atas dan semua pihak — terutama Bapak-Bapak Dosen yang telah banyak memberikan ilmu pengetahuan kepada penulis — yang tidak bisa disebutkan satu per satu di sini, saya sampai-kan terima kasih, dengan iringan doa, semoga Allah SWT berkenan memberikan pahala yang setimpal.

Juga, tak sedikit pula andil yang diberikan orang tua, keluarga, isteri dan anak-anak, yang dengan penuh pengertian, pengorbanan, tak terkecuali dorongan hingga penulisan Disertasi ini dapat dirampungkan. Segala pengorbanan yang telah diberikan, semoga menjadi ibadah yang akan membawa kebahagian, baik di dunia maupun di akhirat.

Akhirnya, semoga kiranya Disertasi ini dapat diterima untuk memenuhi salahsatu persyaratan dalam menyelesaikan studi Strata Tiga (S3) pada Program Pasca-sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dengan segala kekurangan dan kelemahannya, semoga pula karya ini dapat diterima sebagai amal jariah di sisi Allah SWT.

Syawal 1414 H
Yogyakarta, -----
Maret 1994 M

Penulis,

Asmaran As.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL -- i

HALAMAN PENGESAHAN -- ii

LEMBAR PROMOTOR -- iii

ABSTRAK -- iv - vi

TRANSLITERASI ARAB-LATIN -- vii - x

KATA PENGANTAR -- xi - xiii

DAFTAR ISI -- xiv - xv

BAB I : PENDAHULUAN -- 1 - 20

- A. Latar Belakang -- 1 - 9
- B. Telaah Pustaka -- 9 - 12
- C. Perumusan Masalah -- 13 - 15
- D. Tujuan dan Manfaat yang
diharapkan -- 15 - 17
- E. Teknik pendekatan yang
dipergunakan -- 17 - 20

BAB II : KONSTRUKSI TEORETIK -- 21 - 41

- A. Epistemologi: Cara Memperoleh
Pengetahuan -- 21 - 30
- B. Sumber Pengetahuan dalam Islam -- 30 - 41

BAB III : AL-GHAZALI DAN TASAWUF -- 42 - 90

- A. Riwayat Hidup al-Ghazālī -- 42 - 51
- B. Al-Ghazālī sebagai seorang
Sufi -- 51 - 61
- C. Peranan al-Ghazālī dalam
Perkembangan Tasawuf -- 61 - 90

BAB IV	: ARTI DAN HAKIKAT MAKRIFAH -- 91 - 163
A.	Pengantar -- 91 - 94
B.	Pengertian Makrifah -- 94 - 100
C.	Tingkat-tingkat Makrifah -- 100 - 132
D.	Makrifah sebagai Ilmu <i>Mukāyyafah</i> 132 - 144
E.	Kesimpulan dan Komentar -- 145 - 163
BAB V	: JALAN UNTUK MENCAPAI MAKRIFAH --164 - 247
A.	Pengantar -- 164 - 169
B.	Kalbu sebagai Alat Penerima Makrifah -- 169 - 180
C.	Ilmu dan Amal sebagai Kunci Pembuka Makrifah --180 - 189
D.	<i>Riyādah</i> dan <i>Mujāhadah</i> sebagai Sarana mencapai Makrifah -- 189 - 197
E.	<i>Maqāmāt</i> dan <i>Ahwāl</i> -- 198 - 232
F.	Kesimpulan dan Komentar -- 232 - 247
BAB VI	: KONSEP MAKRIFAH AL-GHAZALI DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGIS --248 - 279
BAB VII	: KESIMPULAN -- 298 - 306
BIBLIOGRAFI -- 298 - 309	
KURIKULUM VITAE	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kemajuan material sebagai hasil dari perkembangan/kemajuan ilmu dan teknologi moderen dewasa ini telah dapat mempermudah hidup dan kehidupan. Banyak keseharian dan fasilitas hidup dan kehidupan dapat dicapai dengan bertambahnya penemuan-penemuan baru dalam bidang ilmu dan teknologi ini. Kita semua dapat menyaksikannya; dan yang dapat dilihat dan dirasakan secara langsung dengan adanya kemajuan ini ialah pemenuhan kebutuhan sehari-hari, seperti alat-alat transportasi, alat komunikasi, tempat dan alat hiburan dan lain sebagainya. Dengan demikian hidup bertambah mudah, enak dan nyaman.

Tetapi kenyataannya, kemudahan, kesenangan dan kenyamanan lahiriah yang diberikan oleh penemuan ilmu dan teknologi ini tidak selalu membawa kebahagiaan bagi umat manusia; malah ada yang memandangnya telah membawa lebih banyak bencana dari pada rahmat. Oleh karena itu, kata-nya, kita tidak perlu memberikan perhatian yang serius kepadanya.

Memang tak dapat disangkal bahwa kesenangan lahiriah tidak selamanya membawa kedamaian; dan kita tidak bisa menutup mata terhadap adanya dampak negatif dari kemajuan material, terutama di bidang moral.

Tetapi sikap tidak apresiatif atau masa bodoh terhadap perkembangan ilmu dan teknologi adalah tindakan negatif dan tidak terpuji yang kurang memahami atau bahkan mematikan naluri ingin tahu (*curiosity*) manusia terhadap segala sesuatu tentang ciptaan Tuhan yang ada ini; dan kalau dinilai dari sudut perspektif sejarah dan ajaran Islam, jelas sikap semacam itu tidak didukung fakta dan tidak punya landasan.

Rahasia alam — termasuk manusia — diungkap oleh ilmu pengetahuan dan berbagai kemudahan untuk kehidupan manusia telah ditemukan. Namun seiring dengan itu, sejumlah persoalan hidup manusia telah pula menghadang dan tak mampu diselesaikan secara tuntas. Misalnya saja, ketidakmampuan mendamaikan perperangan yang banyak mengorbankan harta dan jiwa, ketidakmampuan menjembatani kesenjangan antara negara kaya dan miskin, ketidakmampuan menegakkan pemerintahan yang demokratis dan sebagainya.

Apa yang telah kita lihat seperti yang telah disebutkan di atas, tidak luput pula dari pengamatan para ahli dalam bidangnya. Di dalam bukunya *Wetenschap en Verantwoordelijkheid*, yang diterjemahkan menjadi: *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*, Prof. van Melsen mengemukakan beberapa dampak negatif dari perkembangan ilmu pengetahuan moderen yang sangat membahayakan hidup manusia. Hingga kini, katanya, terasa spesialisasi ilmu pengetahuan yang semakin membesar yang dapat membawa bahaya bagi umat manusia. Gejala imperialisme dari sikap

ilmiah yang berkembang dewasa ini adalah satu contoh bahaya, karena membawa manusia kepada terlalu berpihak kepada spesifik ilmunya; padahal tanpa disadarinya, dunia ini bukanlah sesempit apa yang diketahuinya. Memperhatikan ketidakberesan itulah, van Melsen melalui bukunya tersebut mempertanyakan: Di mana letak persoalannya? Apakah karena kita menerapkan ilmu pengetahuan secara salah? Ataukah karena kita kurang mengerti hakikat dan tujuannya yang sebenarnya?

Sebenarnya kecemasan Melsen ketika melihat ketidakmampuan manusia dalam mengurus dirinya dan alam sekitarnya telah pula dirasakan oleh sejarawan terkemuka Arnold J. Toynbee sejak Perang Dunia I. Katanya, manusia "bermain" dengan perang dapat diartikan sebagai kegagalan akal (*reason*) dalam menyelesaikan hubungan antar negara.¹ Bahaya kemuatan umat manusia karena perang nuklir, kata mendiang Soedjatmoko — mantan Rektor United Nations University di Tokyo —, merupakan salahsatu gejala dari tidak terkendalinya lagi ilmu dan teknologi. Dan gejala lainnya ialah terancamnya lingkungan hidup manusia akibat pencemaran industri. Ketidakmampuan ilmu dan teknologi untuk mengatai kemelaratannya di dunia — biarpun sebenarnya kemampuan teknis untuk itu ada — merupakan gejala ketiga daripada masalah itu.²

¹ Arnold J. Toynbee, *Surviving the Future*, Oxford University Press, New York, 1971, hlm. 58.

² Soedjatmoko, *Etika Pembebasan*, LP3ES, Jakarta, 1983, hlm.203.

Menurut pemikir Islam kontemporer, Hossein Nasr, masyarakat moderen yang sering disebut sebagai *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran material sedemikian rupa dengan perangkat teknologi yang serba mekanik dan otomat, bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya kian dihinggapi rasa cemas karena akibat kemewahan hidup yang diraihnya. Karena telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya tereduksi, lalu terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi.

Salahsatu kritik tajam yang dilontarkan Naer terhadap manusia moderen adalah mereka dinilai telah dilanda kehampaan ruhani. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu dan filsafat rasionalisme sejak abad ke-18 kini dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transcendental, suatu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu Ilahi. Masyarakat Barat, kata Nasr, sejak Renaisans asyik bergelut dengan problema empirik, yang olehnya diistilahkan dengan masyarakat yang hanya menekuni dimensi luar yang senantiasa berubah, bukannya menguak lebih dalam pada hakikat keberadaan manusia dan alam ini. Di sini dia mengingatkan bahwa alam ini janganlah dijadikan terminal akhir dalam perjalanan hidup manusia.

Mengapa dunia Barat moderen sulit mengendalikan gerak perkembangan ilmu dan teknologi yang membahayakan umat manusia dan lingkungan itu, walaupun telah diingatkan oleh beberapa ilmuan terkemuka? Jawabnya, menurut Ali Syari'ati dalam *Man and Islam* terletak pada fondasinya yang keliru, yaitu netralitas ilmu yang menjadikannya berkembang tanpa nilai dan tanpa arah yang dituju. Sedangkan Hossein Nasr dalam *Man and Nature* menyebutkan, konsep *taskhir* atau *dominion of nature*, yakni pengeksploitasi alam yang berlebihan, yang menganggap manusia dapat berbuat sesukanya terhadap alam, merupakan etos kerja peradaban Barat yang destruktif terhadap alam. Krisis dunia moderen pada hakikatnya berawal dari problema yang lebih dalam lagi, yaitu krisis spiritual dalam masyarakat Barat yang mengabaikan petunjuk Tuhan mengenai interaksi manusia dengan alam. Selama krisis spiritual ini belum teratasi, maka destruksi lingkungan dan kecemasan umat manusia juga tidak akan pernah dapat diatasi dan diselesaikan.

Menurut Soedjatmoko, ada beberapa pertanyaan yang tidak dapat dijawab oleh ilmu dan teknologi. Dia mengatakan:

Ilmu dan teknologi sekarang ini berhadapan dengan berbagai pertanyaan pokok tentang jalan yang harus ditempuh seharusnya dan yang tidak lagi dapat dijawabnya sendiri. Pertanyaan ini berkisar masalah, sampai di mana umat manusia bisa mengendalikan kembali ilmu dan teknologi, sehingga jalannya tidak menurut

kemauannya dan momentumnya sendiri saja, melainkan melayani keperluan dan keselamatan manusia.³

Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas, kata Soedjatmoko selanjutnya, hanya ada dalam agama. Dia mengatakan :

Kalau dulu agama dengan susah payah, sering mencoba mengejar dan menyesuaikan diri terhadap tantangan-tantangan yang terus menerus dilontarkan oleh ilmu pengetahuan, sekarang ilmu dan teknologi sendiri tidak bisa lagi menjawab pertanyaan-pertanyaan yang dihadapinya dan memerlukan patokan-patokan dari lingkungan agama dan etika.⁴

Nurcholish Madjid memandang abad moderen sebagai abad teknokalisme telah mengabaikan harkat kemanusiaan. Segi kekurangan yang paling serius dari pada abad moderen ini, katanya, ialah hal yang menyangkut diri kemanusiaan yang paling mendalam, yaitu bidang keruhanian. Dengan mengutip pendapat Marshall G.S. Hodgson, Nurcholish Madjid mengatakan bahwa unsur yang menyiapkan kemajuan keruhanian itu, sebagai tercakup dalam Protestantisme, watak-watak kuncinya telah terdapat dalam agama Islam di Timur sejak sebelumnya. Hal ini oleh Nurcholish dikatakan sebagai "sesuatu yang tercecer" dalam pandangan orang-orang moderen.⁵

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, hlm.203-4.

⁵ Nurcholish Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1985, hlm.71.

Perlu pula dicatat, menurut Harun Nasution, yang beliau sampaikan dalam diskusi yang diselenggarakan Yayasan Wakaf Paramadina di Jakarta, bahwa akhir-akhir ini kelihatan gejala-gejala orang di Barat bosan dengan hidup kematerian dan mencari hidup keruhanian di Timur; ada yang pergi ke keruhanian dalam agama Buddha, ada yang ke keruhanian dalam agama Hindu dan tak sedikit pula yang mengikuti keruhanian dalam agama Islam. Dalam menghadapi materialisme yang melanda dunia sekarang, kata Harun Nasution selanjutnya, perlu dihidupkan kembali spiritualisme. Di sini tasawuf dengan ajaran keruhanian dan akhlak mulianya dapat memainkan peranan penting.⁶

Kecenderungan untuk mencari kepuasan hidup ini sebenarnya tidak hanya terlihat di Barat, tetapi juga tampak pada masyarakat di Timur, termasuk di Indonesia. Perkembangan baru yang cukup menggembirakan pada dekade terakhir ini, bahwa buku-buku tasawuf dalam bahasa Indonesia telah mulai bermunculan, kendatipun kebanyakan nya masih berupa terjemahan atau saduran dari bahasa asing, seperti Arab dan Inggris. Perkembangan ini tampaknya seiring dengan kecenderungan masyarakat yang semakin besar terhadap nilai-nilai spiritual yang semakin terasa dibutuhkan pada era globalisasi dewasa ini.

⁶Lihat laporan wartawan Kompas: Harun Nasution, "Spiritualisme Perlu Dihidupkan Untuk Menghadapi Materialisme" dalam *Kompas*, Rabu, 23 Nopember 1988, No. 145 Tahun ke 24, hlm.vi

Adanya kecendrungan ini perlu terus dipupuk dan dikembangluaskan dengan mendekati dan menerangkan ajaran tasawuf sesuai dengan tingkat perkembangan kecerdasan manusia, sehingga ia benar-benar dipahami dan diyakini, baik secara moral maupun intelektual, sebagai suatu ajaran yang integral dalam kehidupan manusia dan dalam totalitas ajaran Islam. Tentu saja usaha ini memerlukan penanganan yang serius dan kapasitas yang mampu membaca perkembangan budaya manusia untuk menempatkan ajaran tasawuf pada proporsi yang sebenarnya.

Di pihak lain, masih ada anggapan bahwa tasawuf hanyalah konsumsi orang-orang tertentu. Anggapan ini tentu saja tak dapat diterima, karena sebagai salahsatu aspek ajaran Islam, ia perlu diketahui, dijadikan petunjuk atau tuntunan oleh setiap orang yang beriman. Reynold A. Nicholson mengatakan, tasawuf merupakan salahsatu unsur yang vital dalam Islam sehingga tanpa adanya pemahaman mengenai gagasan dan bentuk-bentuk sufi yang mereka kembangkan, kita bersusah payah menelusuri kehidupan keagamaan Muhammad yang tampak di permukaan saja.⁷ Titus Burckhardt mengatakan bahwa tasawuf tak dapat disebut sebagai sesuatu yang ditambah-tambahkan kepada Islam, karena dengan demikian ia akan menjadi sesuatu yang bersifat pinggiran (*peripheral*) dalam

⁷R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, London, 1921, hlm.vi

hubungannya dengan sarana-sarana ruhani Islam.⁸ Dan Khan Sahib Khaja Khan mengatakan, kalau Islam itu dipisahkan dari aspek esoterisismenya (tasawuf), maka ia hanya menjadi kerangka keformalan saja yang akhirnya keindahan Islam itu tidak akan pernah ditemukan.⁹

Sesuai dengan tingkat perkembangan budaya manusia, maka dalam usaha menumbuh-kembangkan ajaran tasawuf itu, sudah seyogyanya disampaikan dengan meminjam bahasa, istilah atau keterangan dari ilmu yang telah diterima dan diakui keberadaannya. Memang harus diakui bahwa sebagian ungkapan atau ajaran yang disampaikan oleh orang-orang sufi itu merupakan bush pengalamannya dalam berhubungan dengan Tuhan, karenanya sangat subjektif dan individualistik. Juga terkadang apa yang mereka sampaikan itu berada di luar jangkauan nalar insani dan supradaya analisis rasional.

B. Telaah Pustaka

Imam al-Ghazālī dalam upayanya untuk memperoleh kebenaran yang hakiki, mencoba meneliti pengetahuan-pengetahuan yang telah ia miliki sebagaimana yang ia ceritakan dalam kitabnya *al-Munqiz* (sebuah kitab yang dipandang sebagai autobiografi al-Ghazālī yang otentik).

⁸ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, translated by D.M. Mattheson, SH. Muhammad Ashraf, Lahore, 1973, hlm.4-5.

⁹ Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawwuf*, Idarah-i Adabiyat-i, New Delhi, 1978, hlm. ix-x.

1. Pengetahuan Indera

Pada penelitiannya untuk memperoleh kebenaran dari pancaindera ini, al-Ghazālī berkesimpulan bahwa pengetahuan yang didapat melalui pancaindera belum dapat meyakinkan, karena pancaindera itu seringkali menipu. Sebagai contoh, mata — salahsatu yang terkuat dari pancaindera — seringkali menipu. Kita melihat bintang, tampaknya ia menurut pandangan mata kelihatan kecil, akan tetapi dari bukti-bukti berdasarkan penyelidikan menunjukkan bahwa bintang itu lebih besar dari planet bumi kita ini.¹⁰

2. Pengetahuan Akal

Setelah berkesimpulan bahwa pengetahuan yang didapat melalui pancaindera belum dapat meyakinkan dirinya, al-Ghazālī berusaha menyelidiki pengetahuan yang didapat melalui akal. Di sini al-Ghazālī juga merasa belum yakin terhadap kebenaran pengetahuan yang didapat lewat akal itu. Hal ini, baik pengetahuan indera maupun pengetahuan akal, sangat tergantung pada kesadaran dan keadaan seseorang ketika ia mengidentifikasi apa yang

¹⁰Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl*, Hakikat Kitabevi, Turkey, 1981, hlm. 5.

sedang ia amati dan pikirkan itu. Sebagai contoh, ambil-lah soal mimpi, tidakkah kita menyaksikan dalam mimpi hal-hal seperti benar-benar terjadi, tetapi setelah kita terbangun, nyatalah semua itu hanya khayal belaka. Barangkali segala hal yang kita percayai di waktu jaga (sadar), baik dengan pancaindera maupun dengan akal, itu hanya berhubungan dengan keadaan kita ketika itu saja, sehingga andaikata kita sampai kepada keadaan yang lebih sadar lagi, barangkali di situ kita insaf bahwa keadaan kita ketika itu seakan-akan mimpi saja.¹¹

3. Pengetahuan Ilham

Pengetahuan ilham dapat diartikan sebagai pengetahuan yang diberikan Tuhan secara langsung kepada manusia-manusia tertentu tanpa proses pengamatan dan penalaran, atau proses belajar.¹²

Jika pengetahuan indera dan akal sangat tergantung pada keadaan dan kesadaran seseorang, maka mungkin — kata al-Ghazālī — keadaan dan kesadaran yang lebih tinggi telah dicapai oleh kaum sufi, yang dalam keadaan tertentu mereka dapat menyaksikan hal-hal yang tidak dapat dicapai oleh akal. Jadi, menurut al-Ghazālī,

¹¹ *Ibid.*, hlm.6.

¹² Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, III, Toga Putra, Semarang, t.t., hlm.17.

kebenaran yang hakiki telah diperoleh kaum sufi. Mereka telah sampai kepada suatu keadaan yang lebih tinggi dari pada yang dicapai oleh para ilmuwan dan filosof. Mereka menerima pengetahuan langsung dari Tuhan lewat ilham, yang disebut dengan *kasyf*.

Dengan melihat refleksi singkat tentang konsep makrifah atau teori pengetahuan al-Ghazālī di atas dapat dikatakan bahwa hampir semua buku-buku yang memuat ajaran tasawuf al-Ghazālī menguraikannya. Namun dari sekian buku yang dapat dikumpulkan terdapat dua buah buku yang secara khusus membahasnya, yaitu (1) *Al-Haqīqah fī Nazri al-Ghazālī* karya Dr. Sulaimān Dunyā, dan (2) *Manhaj al-Bahs 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazālī* karya Victor Said Basil.

Kalau diperhatikan isi kedua buah buku tersebut tampak adanya perbedaan dari apa yang akan disajikan dalam Disertasi ini, yaitu:

1. Kedua buku tersebut hanya mendeskripsikan apa adanya teori pengetahuan al-Ghazālī. Sedangkan Disertasi ini, disamping menguraikannya secara deskriptif, tetapi juga berusaha mendekati dan menempatkannya dalam perspektif pemikiran epistemologis ala Barat.
2. Disertasi ini hanya mengkaji teori pengetahuan al-Ghazālī dalam kedudukannya sebagai seorang sufi, sementara kedua buku tersebut mendeskripsikannya dalam kepasitasnya sebagai seorang pemikir muslim yang menguasai berbagai disiplin ilmu.

C. Perumusan Masalah

Seperti dikemukakannya dalam *al-Mungid* di atas, al-Ghazālī berusaha meneliti dan mengkaji berbagai ilmu yang berkembang di zamannya dan meragukan semua pengetahuan yang dia miliki untuk mencari pengetahuan yang benar (*al-ma'rifah*), yang meyakinkannya bagi kepuasan batinnya. Dari sekian apa yang dia kaji, katanya, dia menemukan pengetahuan yang benar, yang hakiki, yang meyakinkan, setelah mendalami, memasuki dan mengamalkan ajaran tasawuf.¹³ Dengan kata lain, makrifah yang diperoleh melalui jalan tasawuf merupakan kebenaran yang hakiki, atau paling tidak, kebenaran yang dapat memuaskan batin al-Ghazālī. Dengan demikian, dalam pengembalaan intelektual al-Ghazālī, dapat dikatakan bahwa kebenaran tasawuf lebih tinggi nilainya atau lebih meyakinkan dari kebenaran yang diperoleh melalui indera dan akal. Padahal dalam banyak ayat al-Qur'an dan Hadis, manusia diperintahkan/dianjurkan untuk mempergunakan indera dan akalnya hingga dia dapat menjalankan tugasnya dengan baik sebagai khalifah di muka bumi. Sejarah mencatat, bahwa keemasan Islam di zaman klasik dan juga kemajuan ilmu dan teknologi di abad moderen/dewasa ini karena penggunaan indera dan akal dalam mengamati dan menelaah alam semesta ini dengan

¹³ *Ibid.*, hlm. 32.

mengikuti hukum-hukum yang Allah tetapkan, atau *sunnatullah*, atau sering pula disebut hukum kausalitas.

Dengan nada keras al-Ghazālī menolak konsep kausalitas yang disusun oleh al-Fārābī dan Ibnu Sinā. Karena, kecenderungan konsep kausalitas al-Fārābī, Ibnu Sinā dan kawan-kawannya, dipandang oleh al-Ghazālī, menafikan kemahakuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.¹⁴ Jika dilihat dari sudut perspektif pengembangan ilmu, konsep kausalitas al-Ghazālī yang bersifat atomistik dan okkasional, jelas menghambat terhadap dinamika, kreatifitas dan inovasi umat Islam, terutama dalam kaitannya dengan etos ilmu dan etos kerja, bukan dalam kaitannya dengan kemahakuasaan Tuhan.

Boleh jadi karena pandangan al-Ghazālī seperti disebutkan di atas itulah, maka ada orang yang berpendapat bahwa al-Ghazālī adalah orang yang bertanggungjawab terhadap kemandekan daya kreatifitas umat Islam sesudahnya karena begitu dominan pengaruhnya di dunia Islam, khususnya di belahan Timur. Begitu dominannya pengaruh al-Ghazālī, sehingga ia dipandang sebagai orang yang paling berpengaruh di dunia Islam setelah Muhammad, Rasulullah saw.

Adanya tuduhan bahwa ajaran tasawuf al-Ghazālī, khususnya tentang konsep makrifah, telah membawa

¹⁴ Abu Ḥamīd al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, Dār al-Fikr, Mesir, t.t. hlm. 239-40

kemacetan daya kreatifitas umat Islam, perlu ditinjau kembali; dan selanjutnya perlu ditelaah lebih mendalam, bagaimana konsep makrifah al-Ghazālī itu sebenarnya? Pertanyaan ini mencakup, apa yang disebut dengan makrifah? Dan bagaimana cara mencapainya yang dikatakan sebagai kebenaran yang hakiki?

Sebagaimana telah diutarakan di atas, dalam menerangkan ajaran tasawuf agar lebih komunikatif dan populis, dalam hal ini konsep makrifah al-Ghazālī, perlu meminjam bahasa atau keterangan ilmu yang telah diajukan keberadaannya dan dapat dikaji ulang teorinya, yaitu istilah-istilah dan teori-teori pengetahuan dalam mencari kebenaran. Oleh karena itu, perlu pula diuraikan, bagaimana teori pengetahuan dalam mencapai kebenaran itu? Selanjutnya, perlu pula dipertanyakan, di mana letak konsep makrifah al-Ghazālī dalam perspektif teori pengetahuan tersebut?

D. Tujuan dan Manfaat yang diharapkan

Sesuai dengan telah pustaka dan perumusan masalah di atas, maka tujuan yang ingin dicapai melalui penelitian ini adalah untuk menguraikan konsep makrifah menurut ajaran tasawuf al-Ghazālī dan kedudukannya dalam perspektif teori pengetahuan. Bagian ini meliputi uraian tentang:

1. Konstruksi teoretik, yang meliputi uraian:
 - a. Epistemologi: Cara memperoleh pengetahuan.
 - b. Sumber pengetahuan dalam Islam
2. Arti dan hakikat makrifah, yang meliputi pembahasan:
 - a. Pengertian makrifah.
 - b. Tingkat-tingkat makrifah.
 - c. Makrifah sebagai Ilmu Mukāsyafah.
3. Jalan untuk mencapai makrifah, yang meliputi uraian:
 - a. Kalbu sebagai alat penerima makrifah.
 - b. Ilmu dan amal sebagai kunci pembuka makrifah.
 - c. *Riyādah* dan *mujāhadah* sebagai sarana mencapai makrifah.
 - d. *Maqāmāt* dan *Ahwāl*.
4. Konsep makrifah al-Ghazālī dalam perspektif epistemologis.

Kemudian, dalam usaha untuk lebih mengenal atau mengingat kembali tentang al-Ghazālī, yang ajarannya mengenai makrifah akan dibahas di sini, maka hal-hal yang dirasa perlu pula untuk dikemukakan adalah uraian tentang riwayat hidup al-Ghazālī, al-Ghazālī sebagai seorang sufi, dan peranannya dalam perkembangan tasawuf.

Seperti telah disinggung di atas, bahwa masih ada kalangan yang menganggap bahwa tasawuf hanya dapat dipahami dan diamalkan oleh orang-orang tertentu saja. Atau dengan kata lain, ia hanya diperuntukkan bagi kaum elit (kaum sufi). Padahal sebagai salahsatu ajaran Islam, tasawuf haruslah dimasyarakatkan hingga ia menjadi

bagian yang integral dalam kehidupan kaum muslimin. Oleh karena itu anggapan bahwa tasawuf adalah konsumsi kaum elit seyogyanya dihapuskan. Sebagai salah satu upaya ke arah itu — dalam hal ini konsep makrifah al-Ghazālī —, ia harus didekati secara "ilmiah", tidak hanya dipahami secara mistis. Dengan demikian diharapkan, bagi mereka yang telah memiliki tingkat kualifikasi keilmuan yang sedemikian rupa dapat memahami dan mendudukkannya dalam kerangka dunia ilmu.

Selanjutnya, kiranya hasil dari penelitian ini dapat memberikan manfaat sebagai (1) persembahan berupa perenungan filsafati mengenai suatu masalah yang fundamental dalam ajaran tasawuf, sebagai sesuatu yang sangat penting bagi umat Islam yang selalu ingin memberi arti dan makna bagi hidup dan kehidupannya, (2) himbauan untuk memperhatikan masalah-masalah keislaman yang lain, yang kesemuanya itu sangat bermanfaat di dalam kita ingin mengantisipasi berbagai konsekuensi dan implikasi pembangunan, yang secara inheren menghendaki adanya reaktualisasi ajaran Islam, dan (3) persembahan sebagai sumbangsih untuk menambah kekayaan ilmu dan keislaman.

E. Teknik pendekatan yang dipergunakan

Sesuai dengan masalah dan tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini, sebagaimana dirumuskan di atas, maka data yang diperlukan meliputi: (1) data

tentang riwayat hidup al-Ghazālī, al-Ghazālī sebagai seorang sufi, dan peranannya dalam sejarah perkembangan tasawuf; (2) data tentang konsep makrifah menurut ajaran tasawuf al-Ghazālī, yang meliputi gambaran tentang pengertian dan hakikat makrifah dan jalan untuk mencapai makrifah tersebut; dan (3) data tentang teori-teori pengetahuan dalam mencari suatu kebenaran.

Dalam pengumpulan data yang diperlukan seperti dikehendaki di atas, dipergunakan cara : (1) studi kepustakaan, yaitu mengumpulkan teori-teori pengetahuan dalam berbagai literatur dan pendapat al-Ghazālī dalam karyanya sendiri ditambah dengan literatur lainnya yang ada hubungannya dengan pokok permasalahan yang sedang dibahas; (2) studi tematik, yaitu memilahkan atau mengklasifikasikan data yang telah terkumpul ke dalam tema yang telah ditetapkan.

Kemudian dalam penyusunan data, pertama-tama digunakan pendekatan deskriptif, kemudian komparatif, dan akhirnya pendekatan sintesis. Dengan pendekatan deskriptif dimaksudkan bahwa ajaran tasawuf al-Ghazālī, sebagai warisan yang kita temukan dalam khazanah kebudayaan Islam, terutama yang berkaitan dengan konsep makrifah, dilukiskan dan diuraikan kembali sebagaimana adanya dengan maksud untuk memahami jalan pikiran dan makna yang terkandung dalam ajaran tersebut. Kemudian

dengan pendekatan komparatif dimaksudkan bahwa konsep makrifah al-Ghazālī tadi dibandingkan dengan teori-teori pengetahuan yang ada untuk mengetahui adanya persamaan dan perbedaan dalam suatu permasalahan tertentu yang menghubungkan konsep makrifah al-Ghazālī dengan teori-teori pengetahuan yang dibandingkan tadi. Dengan pendekatan sintesis dimaksudkan di sini bahwa kesimpulan diambil dari berbagai macam pengetahuan yang dapat diperoleh untuk menemukan satu kesatuan pendapat yang lebih utuh dan lengkap dalam kerangka pencapaian tujuan dan manfaat yang diharapkan dalam penulisan Disertasi ini.

Selanjutnya, teknik analisis dalam Disertasi ini bersifat evaluatif, dengan maksud menelaah, meneliti dan menempatkan konsep makrifah al-Ghazālī tersebut dalam perspektif epistemologis atau teori pengetahuan untuk memperoleh kebenaran yang menyakinkan ala pemikiran Barat.

Dengan cara pendekatan seperti tersebut di atas, maka setelah Bab I ini, yang menguraikan hal-hal sebagai pendahuluan, dilanjutkan dengan Bab II, III, IV, V, VI dan VII. Bab II adalah landasan teoretik yang menguraikan teori epistemologis menurut pemikiran Barat dan karakteristik epistemologi Islam. Bab III sekilas memperkenalkan atau mengingatkan kembali secara

deskriptif tentang pribadi al-Ghazālī sebagai seorang sufi dan peranannya dalam sejarah perkembangan tasawuf. Bab IV dan V secara khusus membahas konsep makrifah menurut al-Ghazālī yang meliputi uraian tentang arti dan hakikat makrifat serta jalan untuk mencapainya. Di akhir uraian pada Bab VI dan V ini dikemukakan kesimpulan dan komentar, yakni kesimpulan dari apa yang telah terurai sebelumnya pada bab yang bersangkutan; dan komentar terhadap pandangan al-Ghazālī yang dirasa perlu untuk ditinjau ulang. Bab VI mengetengahkan uraian dan analisis dalam upaya menempatkan konsep makrifah al-Ghazālī dalam perspektif teori pengetahuan. Sebelumnya, setiap teori pengetahuan yang telah dipaparkan akan mendapat tinjauan; dan dengan demikian dapat dilihat kekuatan dan kelemahan masing-masing, yang selanjutnya dapat ditempatkan sesuai dengan fungsi dan wewenangnya. Kemudian, yang terakhir, Bab VII mengemukakan kesimpulan dari uraian-uraian sebelumnya yang berisi jawaban terhadap masalah yang telah dirumuskan pada pendahuluan. Bab ini merupakan refleksi singkat-komprehensif yang bersifat kritis-evaluatif dari apa yang telah teruai di atas.

BAB VII

KESIMPULAN

Makrifah, menurut al-Ghazālī, berarti "ilmu yang tidak menerima keraguan." (العلم الذي لا يقبل الشك). Makrifah sebagai ilmu yang tidak menerima keraguan disebut pula oleh al-Ghazālī dengan "ilmu yang meyakin-kan." (*al-'ilm al-yaqīnī*), yaitu "ilmu dimana yang menjadi obyek pengetahuan itu terbuka dengan jelas sehingga tidak ada sedikit pun keraguan terhadapnya, dan juga tidak mungkin salah atau keliru, serta tidak ada ruangan di kalbu untuk itu." Atau dalam ungkapan arabnya dikatakan:

إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه العلمون إنكشافاً لا يبق معه
ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك.

Jadi, ia tidak hanya terhindar dari segala keraguan, tetapi juga terbebas dari segala kesalahan dan kekeliruan. Inilah, menurut al-Ghazālī, "pengetahuan" yang benar, realitas yang sesungguhnya, atau kebenaran yang hakiki, yang dibangun di atas dasar keyakinan yang sempurna (*haqq al-yaqīn*).

Dilihat dari sudut istilah, makrifah menurut al-Ghazālī ialah "mengetahui rahasia-rahasia Ketuhanan dan peraturan-peraturannya yang meliputi segala yang maujud." Atau dengan ungkapan aslinya dikatakan:

الاطلاع على أسرار الوجودية والعلم بترتيب الأمور الالهية المحيطة بكل الموجودات.

Dari definisi ini dapat dikatakan bahwa obyek makrifah dalam paham tasawuf al-Ghazālī tidak hanya terbatas pada pengenalan tentang Tuhan, tetapi juga mencakup pengenalan tentang segala ketetapan-ketetapanNya untuk semua makhluq. Menggarisbawahi, bahwa makrifah dalam pandangan al-Ghazālī mencakup "pengetahuan tentang segala ketetapan-ketetapan Tuhan yang meliputi segala yang ada", yang dalam bahasa aslinya disebut:

العلم بترتيب الأمور الالهية المحيطة بكل الموجودات.

Ini berarti bahwa orang yang telah mencapai tingkat makrifah (*al-‘arif*) mampu mengenal hukum-hukum Allah atau *sunnah* Allah yang terdapat pada semua makhluq (*alam*), baik *sunnah*Nya yang tampak pada orang-orang tertentu saja — para *‘arifin*. Karena itu, adanya peristiwa-peristiwa "luarbiasa" seperti *karamah*, *kasyf* dan lain-lain yang dialami oleh orang-orang sufi sebenarnya tidaklah keluar dari *sunnah* Allah dalam arti yang luas, karena mereka mampu menjangkau *sunnah*Nya yang tak mampu dilihat atau dijangkau oleh orang-orang biasa. Karena itulah dapat dikatakan, makrifah dalam pandangan al-Ghazālī mencakup pengetahuan tentang hakikat dari segala realitas yang maujud. Meskipun demikian, pada kenyataannya al-Ghazālī lebih banyak membahas atau

mengajarkan bagaimana seseorang memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, yang memang tujuan utama setiap sufi. Oleh karena itu, dia juga mengatakan, makrifah ialah "memandang kepada wajah Allah Ta'ala" (النظر إلى وجه الله تعالى).

Makrifah, sebagai pengetahuan yang hakiki dan meyakinkan, menurut al-Ghazālī, tidak diperoleh dengan mudah, tetapi harus melalui perjuangan (*al-mujāhadah*) dan latihan (*al-riyādah*) yang berat, menuntut kesabaran dan memakan waktu yang relatif lama, dengan melewati beberapa stasiun (*al-maqāmāt*) disertai dengan beberapa kondisi ruhaniah (*al-ahwāl*) sebagai anugerah Tuhan, yang merupakan dampak dari stasiun (*al-maqām*) yang telah dicapai. Inilah jalan yang harus ditempuh oleh setiap orang yang ingin mencapai makrifah atau pengetahuan yang hakiki.

Menurut al-Ghazālī, makrifah atau pengetahuan yang sesungguhnya tidak didapat lewat pengalaman inderawi, juga tidak dicapai lewat pemahaman rasional, tetapi lewat kemurnian kalbu yang mendapat ilham atau limpahan *nūr* dari Tuhan sebagai pengalaman sufistik. Di sini tersingkap segala realitas yang tidak dapat ditangkap oleh indera dan tidak terjangkau oleh akal (*ratio*). Karena itu, teori pengetahuan menurut al-Ghazālī disebut dengan *kasyf*, yang menghasilkan ilmu *mukāsyafah* sebagai kebalikan dari ilmu *mu'amalah*. Apa yang disebut dengan *kasyf*, Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī

berkata: "Kasyf ialah jelasnya yang tertutup bagi pemahaman, namun tersingkap bagi seorang hamba seakan dia melihatnya dengan mata telanjang."¹

Dengan demikian, teori pengetahuan menurut al-Ghazālī ini berbeda dengan teori pengetahuan menurut kaum empiris/positivis dan kaum rasionalis, serta kaum intuisionis dan mistik Barat. Bagi kaum empiris/positivis, pengetahuan yang benar dan sah ialah yang dibangun di atas dasar pengalaman inderawi, yang teramat terukur. Kemudian bagi kaum rasionalis, pengetahuan yang benar ialah yang dibangun di atas dasar pemahaman rasional. Selanjutnya bagi kaum intuisionis dan kaum mistik Barat, pengetahuan yang benar ialah yang dibangun di atas dasar pengalaman intuitif. Sedangkan bagi al-Ghazālī — sebagaimana juga sufi-sufi yang lain pada umumnya —, pengetahuan yang hakiki ialah yang dianugerahkan Tuhan langeung ke dalam kalbu. Jelasnya demikian Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftāzānī menuturkan, metode pengetahuan (*manhaj al-ma'rifah*) menurut al-Ghazālī maupun sufi lainnya berbeda dengan metode pengetahuan dari para teolog dan filosof. Al-Ghazālī secara rinci telah mengadakan perbandingan kedua metode tersebut; dan menurutnya, metode pengetahuan para sufi adalah

¹Abū Nasr al-Sarrāj al-Kisī, *al-Luma'*, Dār al-Kutub al-Hadīyah, Mesir, 1960, hlm.422.

kasyf. Metode yang dipergunakan para sufi yang dikenal dengan *kasyf* adalah metode *zauqī* khusus, yang berbeda dengan pengalaman empiris sensual maupun pemahaman rasional.²

Makrifah, sebagai pengetahuan langsung yang diperoleh lewat penghayatan sufistik, termasuk pengalaman keagamaan (*religious experience*) dan sifatnya sangat pribadi. Sebagai pengalaman keagamaan, maka penerimaan terhadap kebenarannya menuntut adanya keimanan; dan sebagai pengalaman yang sifatnya sangat pribadi, tentu saja, tidak dapat diulangbuktikan atau dikomunikasikan kepada orang lain. Meskipun demikian, keberadaannya tidak seharusnya dipandang sebagai ilusi, karena secara epitemologis, ia memiliki cara dan alat serta obyek garapan yang berbeda dengan yang biasa kita kenal dalam dunia filsafat dan keilmuan. Menganggap bahwa pengetahuan sufistik atau makrifah sebagai sesuatu yang mustahil, berarti kita bertahan pada anggapan bahwa realitas ini hanyalah apa yang terjangkau oleh metode keilmuan semata. Padahal, menurut Prof. van Melsen, "dalam banyak hal manusia masih tidak berdaya."³ Dan Allah SWT telah lama

²Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftazānī, *Madkhāl ilā al-Tassawwuf al-Islāmī*, Dār al-Šaqāfah, Cairo, 1979, hlm.173.

³A.G.M. van Melsen, *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*, diterjemahkan oleh K. Bertens, Gramedia, Jakarta, 1985, hlm.150.

mengingatkan: ".... dan tidaklah kamu diberi pengetahuan, melainkan sedikit." (QS.17:85).

Dilihat dari sudut perspektif teori pengetahuan, konsep makrifah al-Ghazālī yang kita sebut sebagai pengetahuan sufistik adalah satu ragam kebenaran insaniah disamping kebenaran-kebenaran insaniah yang lain sebagaimana yang diyakini kaum empiris/positivis, rasionalis dan kaum intuisionis untuk membedakan dengan pengetahuan agama (wahyu) sebagai kebenaran Ilahiah. Meskipun ia termasuk kelompok kebenaran insaniah, namun dalam berbagai hal ia berbeda dengan kebenaran insaniah yang lain, sebab, informasi yang diberikannya seringkali berada di luar wilayah jangkauan kemampuan jasmaniah manusia. Kalau kebenaran insaniah yang lain bersifat obyektif-jasmaniah, yakni sesuatu yang dapat ditangkap oleh potensi jasmaniah dan dapat diulangbuktikan oleh orang lain, maka makrifah sebagai pengetahuan sufistik bersifat subyektif-ruhaniah, yakni sesuatu yang hanya dapat ditangkap oleh kemurnian ruhani dan ketajaman iman, serta tidak dapat dikomunikasikan kepada orang lain. Kalau kebenaran insaniah yang lain bersifat rasional karena kebenarannya dapat dinalar dan ditangkap oleh rasio, maka makrifah bersifat suprasosial karena kebenarannya berada di luar jangkauan nalar dan metode analisis rasional. Kalau kebenaran insaniah yang lain bersifat kodrati karena keberadaannya berada di dalam batas kemampuan kodrat manusia, maka

makrifah bersifat adikodrati karena keberadaannya berada di luar batas kemampuan kodrat manusia untuk menjangkauinya.

Inilah beberapa karakteristik makrifah yang kita sebut sebagai pengetahuan sufistik-insaniah yang membedakannya dari pengetahuan-pengetahuan insaniah yang lain yang kita sebut sebagai pengetahuan ilmiah-insaniah. Meskipun demikian, sebagai pengetahuan sufistik-insaniah, atau sebagai ilmu *mukāsyafah* menurut Muhammad Abd. Haq Ansari, ia juga sangat membantu dalam menentukan pemecahan kasus yang meragukan dan tidak jelas, yaitu apabila ada pertentangan antara tuntutan syariat dengan apa yang harus dilakukan seseorang di suatu waktu.⁴ Namun perlu diingat bahwa, kendatipun demikian, kebenarannya yang bersifat relatif tidaklah dapat disejajarkan dengan pengetahuan Ilahiah yang kebenarannya bersifat mutlak. Karena itulah semua kebenaran insaniah harus mengacu kepada kebenaran Ilahiah, yang merupakan bagian integratif daripadanya.

Di sini tampak adanya perbedaan pemikiran antara Barat dan Islam. Pemikiran Barat yang cenderung materialistik tentu saja tidak dapat menerima pandangan bahwa disamping indera dan akal terdapat potensi lain,

⁴Muhammad Abd. Haq Ansari, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, penerjemah Achmad Nashir Budiman, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1993, him.116.

yaitu kalbu yang dapat menerima realitas yang merupakan salahsatu karakter epistemologi Islam. Secara garis besar kita mengenal empat sumber pengetahuan yang perlu diketahui ketika ingin memahami perkembangan pemikiran dalam Islam. Keempat sumber pengetahuan tersebut adalah: (1) Wahyu (pendekatan *nagīlī*), (2) Rasio (pendekatan *'aqīlī*) Indera (pendekatan empiri) dan (4) Kalbu (pendekatan *kasyfī*). Keempat pendekatan ini, tampaknya, sudah ada dalam pemikiran Nabi Muhammad saw., dan terus dipergunakan oleh ulama-ulama Islam setelah beliau wafat. Kadang-kadang ada pendekatan yang sangat menonjol pada suatu ketika, kemudian surut dan diganti oleh pendekatan lain. Tetapi bagaimanapun juga, meskipun dalam tingkatan yang berbeda, keempat pendekatan itu terdapat dalam cara-cara ulama Islam untuk memahami agamanya.⁵

Ketika kita ingin memahami teori pengetahuan dalam Islam keempat pendekatan di atas perlu dipahami dengan baik. Keempat hal tersebut, sebagaimana diutarakan di atas, seharusnya digunakan secara terintegrasi. Mohammad Iqbal mengatakan: Agama bukanlah masalah departemental, bukan semata pemikiran atau perasaan, juga bukan pula hanya tindakan,

⁵Bandingkan dengan : H.A. Mukti Ali, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, Mizan, Bandung, 1993, hlm. 9.

tetapi ia adalah ekspresi manusia secara keseluruhan.⁶ Karena itulah, menurut Roger Garaudy, kendatipun tasawuf lebih berorientasi kepada dimensi "dalam", kita tidak menjadikannya suatu pendekatan yang otonom atau suatu teori pengetahuan yang berdiri sendiri. Setiap usaha yang menjadikannya terpisah dari aspek-aspek lain bertentangan dengan Islam, agama kesatuan dan keseluruhan. Usaha tersebut juga berarti memisahkan antara pemikiran dan tindakan; dan antara segi dalam dan segi luar.⁷

Pendapat di atas jelas tidak mendukung kecenderungan ajaran tasawuf al-Ghazālī sebagaimana tergambar dalam konsep makrifahnya. Al-Ghazālī lebih mementingkan aspek dalam, yakni dengan mempertajam dan mengandalkan kalbu untuk memperoleh pengetahuan tentang realitas, dengan meragukan peran indera dan akal. Hal ini, tampaknya, merupakan fenomena umum dikalangan kaum sufi klasik. Para sufi menyatakan bahwa metode mereka tidak hanya sebagai jalan menuju "kesucian" batin atau keadaan ekstase, tetapi juga sebagai suatu cara yang unik untuk memperoleh pengetahuan batin, makrifah, yang

⁶ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Nusrat Ali Nasri, New Delhi, 1981, hlm 2.

⁷ Roger Garaudy, *Janji-Janji Islam*, diterjemahkan dari bahasa Perancis oleh H.M. Rasjidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1982, hlm. 48.

secara radikal mereka pertentangkan dengan akal dari para rasionalis dan ilmu pada ulama.⁸

Menurut Garaudy, tasawwuf adalah suatu bentuk spiritualitas yang khas dalam Islam dan merupakan keseimbangan antara *Jihad Akbar* (besar), yaitu perjuangan kejiwaan melawan setiap keinginan yang membelokkan manusia dari sentrumnya, dan *Jihad Asghar* (kecil), yakni usaha untuk kesatuan dan keharmonisan masyarakat Islam melawan segala bentuk kemusyrikan kekuasaan, kekayaan dan pengetahuan yang salah yang akan menjauhkannya dari jalan Tuhan.⁹

Jika kita teliti secara mendalam, konsep makrifah al-Ghazālī di atas ternyata memiliki hubungan erat dengan pandangannya terhadap struktur dunia yang atomistik dan teosentrik. Tampak di sini keteguhan dan keutuhan sekaligus urat nadi pemikirannya sebagai seorang tokoh teologi Asy'ariyah. Dapat kita katakan bahwa bagi al-Ghazālī, demikian Dr. H.M. Amin Abdullah mengatakan, dunia ini memang tidak punya struktur yang bisa diamati dan dirumuskan oleh akal pikiran manusia. Semua fenomena alam dan kehidupan manusia yang bisa kita lihat dan alami sehari-hari disebut sebagai

⁸Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, penerjemah Anas Mahyuddin, Pustaka, Bandung, 1984, him. 176.

⁹Garaudy, loc.cit.

"*sunnatullah*" dan berhenti sampai hanya di situ saja. Dia tidak berupaya lebih jauh untuk menembus *sunnatullah* itu sampai ke ujung-ujungnya yang paling dalam untuk mendapatkan matarantai dan anyaman struktur realitas dunia yang fundamental, baik dalam dunia fisika (*sciences*), moral (etika), kehidupan manusia baik pribadi maupun kelompok.¹⁰

Sebagai seorang mukmin memang harus menyakini bahwa Tuhan bereifat Maha Kuasa atas segala sesuatu. Namun harus pula disadari bahwa Dia telah memberikan aturan kepada manusia — baik aturan agama (*syariat*) maupun aturan alam (*sunnatullah*) yang merupakan pengejawantahan dari kehendakNya — yang harus diikutinya sebagai pelaku yang diberi wewenang untuk mendayagunakan alam semesta ini sesuai dengan kemampuan dan kepercayaan yang diberikan kepadanya. Ini berarti bahwa dengan mengikuti aturan-aturan tersebut sama dengan mengikuti kehendak Tuhan tanpa sedikit pun mengurangi KemahakuasaanNya. Dengan aturan-aturan tersebut berarti Tuhan membatasi sendiri kekuasaan dan kehendak mutlakNya. Dalam hal ini, seandainya saja al-Ghazālī lebih menekankan peran manusia yang banyak bergelimang dengan problema alam dimana alam itu

¹⁰M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1985, hlm. 137.

berjalan sesuai dengan aturan/hukum yang telah ditetapkan untuknya, maka dapat dipastikan akan lebih banyak mendorong terciptanya etos kerja yang amat dibutuhkan manusia sebagai pelaku aktif di dunia ini.

Klasifikasi dan stratifikasi yang dibuat al-Ghazālī tentang tingkatan pengetahuan, saya rasa besar pula pengaruhnya terhadap pembentukan daya kreatifitas penganutnya. Al-Ghazālī mengatakan bahwa pengetahuan para sufi yang mengandalkan daya rasa (kalbu) lebih tinggi derajatnya dari pengetahuan para ilmuan dan filosof yang hanya mengandalkan pengalaman (indera) dan penalaran (ratio). Dapat dipastikan bahwa bagi penganut yang sangat fanatik kepadanya akan tidak begitu peduli terhadap pengembangan daya pikir yang juga sangat ditekankan oleh Islam dan sangat dibutuhkan di setiap saat di mana pun seseorang berada jika dia ingin berperan aktif dalam percaturan dunia sebagai tempat pengabdiannya kepada Tuhan. Kalau diperhatikan hakikat manusia menurut konsep Islam, kalbu yang mememiliki daya rasa itu hanya sebagian dari potensi yang dimilikinya disamping potensi lainnya seperti indera dan akal yang harus juga diperhatikan dan dikembangkan untuk menjaga keseimbangan dan keutuhan dirinya.

Akan terasa lagi adanya ajaran al-Ghazālī yang tidak memberikan kondisi terhadap terwujudnya daya inovatif umat, jika dilihat idenya tentang hubungan murid (pengikut ajaran tasawuf) dan guru (syekh, mureyid). Seorang murid, kata al-Ghazālī, harus mempunyai guru dan dia samasekali tidak diperkenankan membantah apa yang diajarkan gurunya. Seorang murid diibaratkannya seperti seorang buta yang harus patuh kepada penuntunnya. Paham ini jelas sekali tidak memberikan peluang sedikit pun kepada seseorang untuk berinisiatif, apalagi berbeda paham, dalam mengembangkan nalar dan kreasi untuk menjawab tuntunan zaman.

Kalau dianalisis lebih jauh, kesan bahwa ajaran tasawuf al-Ghazālī (makrifah) membawa dampak stagnasi terhadap perkembangan budaya Islam tampak mendapat dukungan sejarah. Al-Ghazālī dipandang oleh beberapa penulis sebagai seorang muslin yang sangat berpengaruh dikalangan umat Islam setelah Muhammad, Rasulullah saw; dan dia dipandang sebagai orang yang sangat menentukan corak perkembangan sejarah Islam. Kalau pandangan ini benar, dan kita hubungkan dengan kenyataan umat Islam dewasa ini, maka ada benarnya dugaan yang mengatakan bahwa ajarannya di atas memiliki andil terhadap nasib umat Islam tersebut. Diakui, memang, untuk membentuk kepekaan moral, kebahagiaan pribadi, ajaran tasawuf al-

Ghazālī di atas dapat memberikan kontribusi yang cukup besar, tapi tidak begitu terlihat memberikan sumbangan terhadap pembentukan kepekaan sosial, kebahagiaan bersama yang sangat menyentuh kehidupan keseharian umat.

Selanjutnya perlu diingat, untuk menuju al-Ghazālī sebagai orang yang bertanggungjawab terhadap kemunduran umat Islam karena penghargaannya yang sangat minim kepada akal, tidaklah begitu mudah dapat kita berikan. Dengan kata lain, tuduhan bahwa dia adalah orang yang bertanggungjawab terhadap nasib umat adalah keputusan yang terlalu dini. Karena, dalam hal ini, masih banyak hal yang perlu dikaji tentang pemikiran al-Ghazālī dalam perspektif yang utuh dan menyeluruh.

Sebagai seorang sufi — sebagaimana juga sufi-suji pada umumnya — al-Ghazālī memang kurang memberikan porsi kepada akal dalam proses pencarian pengetahuan (*makrifah*). Akan tetapi jika kita lihat dia sebagai seorang pemikir muslim yang utuh, yang menggeluti berbagai bidang ilmu, tampak penghargaannya yang begitu tinggi terhadap akal. Al-Ghazālī dalam bukunya *Tahāfut* memang banyak menyerang pemikiran para filosof yang nota benanya banyak menggunakan akal. Dari duapuluhan masalah yang diserangnya, hanya tiga proposisi mereka yang dipandangnya dapat membawa kepada kekufuran.¹¹

¹¹ *Supra*, hlm. 122-3.

Al-Ghazālī samasekali tidak menolak keberadaan filsafat; bahkan menurutnya, di antara masalah-masalah yang digeluti para filosof itu terdapat banyak hal yang samasekali tidak bertentangan dengan agama. Ilmu-ilmu yang diajarkan oleh kaum filosof, demikian diungkapkannya dalam *al-Munqiz*, seperti Matematika, yaitu ilmu yang berhubungan dengan Ilmu Hitung, Ilmu Ukur dan Kosmologi samasekali tidak sepantasnya untuk ditolak. Namun dalam hal ini, katanya, terdapat dua bahaya bagi orang mempelajarinya: (1) Karena bagitu mengaguminya, hingga dia mengira bahwa pendapat para filosof itu benar semua; dan (2) Timbul dari orang yang merasa tahu tentang agama, tapi sebenarnya tidak. Dia berkeyakinan, agama harus dibela dengan menolak semua ilmu dari kaum filosof. Namun setelah dia tahu akan kebenaran ilmu tersebut, dia menjadi tidak percaya terhadap ajaran agama, karena dipandang bertentangan dengan ilmu yang telah terbukti kebenarannya. Selanjutnya, juga, Ilmu Mantik tidak seyogyanya untuk ditolak, malah sangat diperlukan. Demikian pula dengan Ilmu Alam. Namun yang penting harus diyakini, kata al-Ghazālī, bahwa alam ini berada di bawah kehendak dan kekuasaan Penciptanya, Allah SWT.¹²

Penghargaan al-Ghazālī terhadap akal tampak pula pada sikapnya terhadap ilmu, karena ilmu itu sendiri

¹² *Supra*, hlm. 123-5.

tidak terlepas dari kreativitas akal. Di bawah judul *Bayān al-’Ilm al-lāzī Huwa Fardū Kifāyah al-Ghazālī* membagi ilmu menjadi dua bagian, yaitu *syar’iyah* (ilmu agama) dan *ghair sya’iyah* (bukan ilmu agama). Ilmu *syar’iyah* ialah ilmu yang berasal dari para nabi as., bukan produk pemikiran seperti Ilmu Hitung, bukan hasil eksperimen seperti Ilmu Kedokteran dan bukan pula hasil pendengaran seperti bahasa. Sedangkan ilmu-ilmu *ghair sya’iyah* terbagi kepada tiga jenis, yaitu yang terpuji, yang tercela dan yang boleh. Ilmu yang terpuji ialah ilmu yang berhubungan dengan urusan dunia, seperti Ilmu Kedokteran dan Ilmu Hitung. Selanjutnya, ilmu ini terbagi menjadi: *fardū kifāyah* dan keutamaan yang tidak difardukan. Yang termasuk *fardū kifāyah* ialah setiap ilmu yang sangat dibutuhkan untuk menegakkan urusan-urusan dunia.¹³ Dari apa yang terurai dalam kitab *Iḥyā’* ini jelas bahwa al-Ghazālī begitu apresiatif terhadap ilmu, yaitu dengan menempatkan ilmu-ilmu yang berguna bagi dunia dan kemanusiaan pada status terpuji serta mempelajarinya adalah *fardū kifāyah*. Hal ini berarti pula betapa tinggi penghargaannya terhadap akal.

Dalam sebuah pernyataan, al-Ghazālī dengan tegas mendudukkan akal pada tempat yang sangat mulia; bahkan ia merupakan karakter utama bagi keistimewaan manusia dari makhluk lainnya. Di dalam kitab *Iḥyā’*, kemuliaan

¹³ *Supra*, hlm. 118-9.

akal ini menjadi suatu pembahasan khusus, yang diuraikannya di bawah judul *Bayān Syarf al-'Aqīl*. Di sini al-Ghazālī berkesimpulan, karena akallah manusia menjadi terhormat dan dapat menguasai makhluk-makhluk lainnya. Karenanya semua makhluk tunduk memberi hormat kepada manusia sekalipun fisiknya lebih kuat dari manusia. Binatang tuntuk kepada manusia karena dengan akalnya manusia mampu membuat alat dan cara untuk menundukkannya. Binatang yang bercula sekalipun, atau bertaring dan berkuku tajam dapat ditundukkan dan ditaklukkan oleh manusia; bahkan dapat dijadikan sarana yang bermanfaat untuk memenuhi kebutuhannya.¹⁴

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa al-Ghazālī bukanlah tokoh yang tidak menghargai akal, atau anti intelektualisme. Dia memang pernah menyerang pemikiran para filosof, tetapi yang diserangnya hanya beberapa aspek tertentu dari pemikiran mereka. Dia tidak menentang logika atau penggunaan akal dan nalar; yang dia tentang adalah klaim akal untuk memperoleh dan mengetahui seluruh kebenaran, termasuk masalah-masalah Ketuhanan yang sebagian besar dalam paham teologi al-Ghazālī hanya dapat diketahui lewat wahyu. Betapapun tingginya kedudukan akal, namun ia memiliki keterbatasan. Ia harus dimanfaatkan sesuai dengan kodrat dan kapasitasnya.

¹⁴ *Supra*, hlm. 128.

Penghargaan al-Ghazālī yang tinggi terhadap akal, menurut Victor Said Basil dalam bukunya *Manhaj al-Bahs 'an al-Ma'rifah 'ind al-Ghazālī*, tidak hanya dalam ucapan tetapi dapat pula dilihat dalam kenyataan yang tertuang dalam berbagai karyanya. Al-Ghazālī senantiasa mengandalkan akal pikiran dalam menulis setiap karyanya, baik yang berupa bantahan terhadap lawan-lawannya, kritik terhadap suatu aliran ataupun penjelasan tentang metode yang dipergunakan dalam mencari kebenaran.¹⁵

Kalau demikian halnya, maka tidaklah pada tempatnya kita megatakan bahwa ketertinggalan umat Islam dalam berbagai bidang kehidupan karena pandangan al-Ghazālī yang kurang menghargai akal.

¹⁵Victor Said Basil, *Manhaj al-Bahs 'an al-Ma'rifah 'ind al-Ghazālī*, Dar al-Kitāb al-Lubnāni, Beirut, t.t., hlm. 35.

BIBLIOGRAFI

- Abad, 'Abd. al-Latīf Muhammād al-, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyah*, al-Nahdah al-Misriyah, Cairo, 1979
- Abdullah, M.Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1985.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup Imam Al-Ghazali*, Bulan Bintang Jakarta, 1975.
- Ahwānī, Ahmad Fuād al-, *al-Falsafah al-Islāmiyah*, Wizārah al-Šaqāfah wa al-Irsyād al-Qaumī, Mesir, 1962.
- Ali, A. Mukti, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, Mizan, Bandung, 1970.
- Amin, Miska Muhammad, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, UI-Press, Jakarta, 1983.
- Ansari, Muhammad Abd. Haq, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, penerjemah: Achmad Nasir Budiman, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1993.
- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Unwin Paperbacks, London, 1973.
- Atjeh, Aboebakar, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawwuf*, Ramadhani, Solo, 1984.
- Attas, Syed Muhammad Naquib Al-, *Islam & Filasafat Sains*, penerjemah: Saiful Muzani, Mizan, Bandung, 1995.
- Arkoun, Mohammad, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, penerjemah: Rahayu S. Hidayat, INIS, Jakarta, 1994.
- 'Azīm, 'Ali 'Abd al-, *Falsafah al-Ma'rifah fī al-Qur'ān al-Karīm*, al-Hai'ah al-'Āmmah li al-Syu'ūn wa al-Maṭābi' al-Misriyah, Cairo, 1973.
- Bakar, Osman, *Tauhid & Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafah Sains Islam*, penerjemah: Yuliani Liputo, Pustaka Hidayah, Jakarta, 1994.
- Basalamah, Yahya Saleh, *Manusia dan Alam Gaib*, penerjemah: Ahmad Rais Sinar, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1993.
- Basil, Victor Said, *Manhaj al-Bahs 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazālī*, Dār al-Kitāb al-'Lubnānī, Beirut, t.t.

Basyūnī Ibrahim, *Nasy'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Dār al-Ma`ārif, Cairo, t.t.

Beck, H.L. dan N.J.G. Kaptein (Red.) *Pandangan Barat Terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*, INIS, Jakarta, 1988.

Beerling, R.F., *Filsafat Dewasa Ini*, diterjemahkan oleh Hasan Amin, Balai Pustaka, Djakarta, 1961.

Bertens, K., *Sejarah Fisafat Yunani*, Kanisius, Yogyakarta, 1993

Bosard, Marcel A., *Humanisme dalam Islam*, alih bahasa H.M. Rasjidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1980.

Brode, Wallace R., *Science in Progress*, Yale University Press, London, 1967.

Budhy, Munawar-Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Paramadina, Jakarta, 1995.

Burchardt, Titus, *An Introduction to Sufi Doctrine*, translated by D.M. Matheson, SH.Muhammad Ashraf, Lahore, 1973.

Chalmers, A.F., *Apa itu yang dinamakan Ilmu*, terjemahan Redaksi Hasta Mitra, Hasta Mitra, Jakarta, 1983.

Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford University Press, London, 1976.

Dirdjosisworo, Soedjono, *Pengantar Epistemologi dan Logika*, Remaja Karya, Bandung, 1985.

Donohue, John J. dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, penerjemah: Machnun Husin, CV. Rajawali, Jakarta, 1984.

Dunyā, Sulaimān, *al-Haqīqah fī Nazri al-Ghazālī*, Dār al-Ma`ārif, Cairo, 1971.

Edwards, Paul (Ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV, Collier Macmillan Publishers, London, 1972.

Effendi, Djohan (Penyunting), *Sufisme dan Masa Depan Agama*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1993.

Ewing, A.C. *The Fundamental Questions of Philosophy*, Collier Books, New York, 1962.

Falimbani, 'Abd al-Samad, *Hidāyah al-Sālikīn*, Maktabah al-Madaniyah, Indonesia, t.t.

Fattāh, Ḥirfān Ḥabd al-Hamīd, *Masy'ah al-Falsafah al-Sūfiyah wa Tatawwuruhā*, Maktabah al-Islāmī, Beirut, 1973.

Fayūmī, Muhammād Ibrāhīm al-, *al-Imām al-Ghazālī wa 'Alāqah al-Yaqīn bi al-'Aql*, Dār al-Fikr al-'Arabi, Cairo, t.t.

Finegan, Jack, *The Archaeology of World Religions*, Princeton University Press, New Jersey, 1952.

Garaudy, Roger, *Janji-Janji Islam*, diterjemahkan dari bahasa Perancis oleh H.M. Rasjidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1982.

Gardiner, R.W., *Al-Ghazālī*, Madras Allahamad, Calcuta, 1919.

Għallāb, Muhammād, *al-Ma'rifah 'inda Mufakkirī al-Muslimin*, al-Dār al-Misriyah, Cairo, t.t.

Għażali, Abū Hamīd al-, *al-Adab fī al-Dīn*, al-Maktabah al-Syu'bīyah, Beirut, t.t.

-----, *Ayyuha al-Walad*, al-Maṭba'ah al-'Arabiyah, Mesir, 1343 H.

-----, *Faisal al-Tafrīqah baina al-Islām wa al-Zīndiqah*, al-Maṭba'ah al-'Arabiyah, Mesir, 1343 H.

-----, *Fī Bayān Ma'rīfatillāh*, Maktabah al-Jundi, Mesir, t.t.

-----, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Toha Putra (salah satu penerbit yang banyak menerbitkan buku-buku berbahasa Arab di Indonesia), Semarang, t.t.

-----, *Iljām al-'Awwām 'an 'Ilm al-Kalām*, Hakikat Kitabevi, Turkey, 1981.

-----, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, Maktabah al-Jundi, Mesir, t.t.

-----, *Jawāhir al-Qur'ān*, Matba'ah Kurdistān, Mesir, 1329 H.

-----, *Kīmiyā' al-Sa'ādah*, al-Maktabah al-Syu'bīyah, Beirut, t.t.

-----, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rīfah al-Nafs*, Matba'ah al-Sa'ādah, Mesir, 1927.

-----, *Minhāj al-'Abidīn*, Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Aulādih, Cairo, 1337 H.

- , *Mi'rāj al-Sālikīn*, Matba'ah al-Sa'ādah, Mesir, 1924.
- , *Misykāt al-Anwār*, al-Dār al-Qasumiyyah, Cairo, 1964.
- , *Mi'yār al-'Ilm*, al-Matba'ah al-'Arabiyyah, Mesir, 1927.
- , *Mizān al-'Amal*, Dār al-Ma'ārif, Mesir, 1964.
- , *Mukāsyafah al-Qulūb*, 'Abd al-Hamid Ahmad Hanafī, Cairo, t.t.
- , *al-Mungīz min al-Dalāl*, Hakikat Kita-bevi, Turkey, 1981.
- , *Raudah al-Talibīn wa 'Umdah al-Sālikīn*, Matba'ah al-Sa'ādah, Mesir, 1924.
- , *al-Risālah al-Wa'ziyah*, al-Matba'ah al-'Arabiyyah, Mesir, 1343 H.
- , *Tahāfut al-Falāsifah*, Dār al-Fikr, Mesir, t.t.
- Gibb, H.A.R and J.H.Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974.
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Octagon Books, New York, 1978.
- , *Mohammedanism*, Oxford University Press, New York, 1969.
- Hadi, Hardono, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, Kanisius, Yogyakarta, 1994.
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Fisafat Barat*, 2, Kanisius, Yogyakarta, 1988.
- Haery, Shaykh Fadhlalla, *The Elements of Sufism*, Element Book Ltd., USA, 1993.
- Hamka, *Tasauf: Perkembangan dan Pemurniannya*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1984.
- Hassān, 'Abd al-Hakīm, *al-Tasawwuf fī al-Siyār al-'Arabī*, Maktabah al-Anjalu al-Misriyyah, Cairo, 1954.
- Hastings, James (Ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol.IX, Charles Scribner's Son, New York, t.t.

- Hawwa, Sa'id, *Jalan Ruhani: Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktivis Islam*, Mizan, Bandung, 1995.
- Hilāl, Ibrāhīm, *al-Tasawwuf al-Islāmī baina al-Dīn wa al-Falsafah*, Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, Cairo, 1979.
- Hornby, A.S. dan E.C. Parnwell, *An English-Reader's Dictionary*, Oxford University Press, London, 1977.
- Hyman, Arthur & James J.Wals (Eds.), *Philosophy in the Middle Ages*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1978.
- Ibnu Khaldūn, *al-Muqaddimah*, Dār al-Ma'ārif, Beirut, t.t.
- Ibnu Taimiyah, *al-Furqān baina Auliya' al-Rahnān wa Auliya' al-Syaitān*, Dār al-Fikr, Beirut, t.t.
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Nusrat Ali Nasri, New Delhi, 1981.
- Irma, Fatimah (Ed.), *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, LESFI, Yogyakarta, 1992
- Kalābāzī, Abu Bakr Muḥammad al-, *al-Ta'arruf li Maṣhab Ahl al-Tasawwuf*, Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, Cairo, 1969.
- Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, alih bahasa Soejono Soemargono, Tiara wacana, Yogyakarta, 1987.
- Khan, Khan Sahib Khaja, *Studies in Tasawwuf*, Idarah-i Adabiyat-i, New Delhi, 1978.
- Lings, Martin, *What is Sufism?*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1975.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York, 1903.
- Madjid, Nurcholish, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 1992.
- , *Khazanah Intelektual Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1985.
- Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyah*, I, Dār al-Ma'ārif, Mesir, 1976.

- , *al-Mu'jam al-Falsafi*, al-Hai'ah al-'Ammah li Syu'un al-Matābi' al-Amiriyyah, Cairo, 1979.
- Mahmūd, 'Abd al-Halīm, *al-Tafkīr al-Falsafī fī al-Islām*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1974.
- , *Qadiyah al-Tasawwuf: al-Munqīz min al-Dalāl*, Dār al-Kutub al-Hadīrah, Mesir, t.t.
- Mahmūd, 'Abd Qādir, *al-Falsafah al-Sūfiyah fī al-Islām*, Dār al-Fikri al-'Arabi, Cairo, t.t.
- Maududi, Abul A'la, *Towards Understanding Islam*, One Seeking Mercy of Allah, Jeddah, 1407 H.
- Mubārāk, Zākī, *al-Akhlāq 'ind al-Ghazālī*, Dār al-Kitāb al-'Arabi, Cairo, 1968.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Rake Sarasin, Yogyakarta, 1990.
- Muhammad ibn 'Ali, Abū 'Abdillah, *Bayān al-Faqīh baina 'al-Sadr wa al-Qalb wa al-Fu'ād wa al-Lubb*, Dār al-'Arab, Cairo, t.t.
- Mūsā, Muhammad Yūsuf, *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām*, Muassisah al-Khanijī, Cairo, 1963.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Living Sufism*, Unwin Paperbacks, London, 1980.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, UI-Press, Jakarta, 1982.
- , *Falsafah & Mistisisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973.
- , *Filsafat Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973
- , *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Mizan, Bandung, 1995.
- , *Konsep Manusia menurut Ajaran Islam*, Lembaga Penerbitan IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1981.
- , *Muhammad Abdūh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, UI-Press, Jakarta, 1987.
- Nicholson, Reynold A., *Fī al-Tasawwuf al-Islāmī wa Tārīkhīhi*, diarabkan oleh Abū al-'Alā 'Afīfī, Matba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Naṣyr, Cairo, 1969.
- , *The Idea of Personality in Sufism*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, Delhi, 1976.
- , *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul, London, 1975.

- , *Studies in Islamic Mysiticism*, Cambridge University Press, London, 1921.
- Othman, Issa Ali, *Manusia menurut Al-Ghazali*, penerjemah Johan Smit, Anas Mahyuddin dan Yusuf, Pustaka, Bandung, 1987.
- Pengurus (Penyunting), *Bekal Hidup*, Haji Masagung, Jakarta, 1990
- Poedjawijatna, I.R., *Tahu dan Pengetahuan: Pengantar Ilmu dan Filsafat*, Bina Aksara, Jakarta, 1987.
- Qadir, C.A., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, penerjamah Hasan Basari, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1991.
- Qardawī, Yūsuf al-, *al-Imām al-Ghazālī baina Mādihihi wa Nāqidihi*, Dar al-Wafa', Mesir, 1992.
- Qusyairī, 'Abd al-Karīm al-, *al-Risālah al-Qusyairiyah*, Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, Cairo, t.t.
- Qutb, Sayyid, *FI Zilāl al-Qur'ān*, jilid IV, Dār al-Iḥyā' al-'Arabī, Beirut, 1976.
- Raharjo, M. Dawam (Ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, LP3ES, Jakarta, 1985.
- Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1984.
- , *Islam*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1979.
- , *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Chicago, 1980.
- , *Membuka Pintu Ijtihad*, penerjemah: Anas Mahyuddin, Pustaka, Bandung, 1984.
- Rāziq, Abū Bakr 'Abd al-, *Ma'sa al-Ghazālī fī Mungižihi min al-Dalāl*, al-Dār al-Qaumiyah, Cairo, t.t.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1970.
- Runes, Dagobert D. (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, Littlefield, Adams & Co., Paterson, 1963.
- Sabiq, Sayid, *Unsur-Unsur Dinamika dalam Islam*, alih bahasa: Haryono S. Yusuf, Intermasa, Jakarta, 1981.
- Salim, Raeyad, *Al-Ghazali versus Ibnu Taimiyah*, alih bahasa Ilyas Ismail Al-Sendany, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1989.
- Santanawi, Ahmad al-, et. al., *Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyah*, VIII, t.p., t.k., t.t.

- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, penerjemah Sapardi Djoko Damono, dkk., Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986.
- Shadr, Muhammad Baqir Ash-, *Falsafatuna*, Mizan, Bandung, 1993.
- Sharif, M.M. (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- Sherif, Mohamed Ahmed, *Ghazali's Theory of Virtue*, State University of New York Press, Albany, 1975.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 1994.
- Soejatmoko, *Etika Pembekasan*, LP3ES, Jakarta, 1988.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 1988.
- , *Ilmu dalam Perspektif Moral, Sosial, dan Politik*, Gramedia, Jakarta, 1986.
- , *Ilmu dalam Perspektif*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1991.
- Syaltūt, Mahmūd, *al-Fatāwā*, Dār al-Syurūq, Cairo, 1972.
- Sya'rani, 'Abd al-Wahhab, al-, al-Anwar al-Qudsiyah fi Ma'rifah Qawā'id al-Sufiyah, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Beirut, 1992.
- Syarbašī, Ahmad al-, al-Ghazālī wa al-Tasawwuf al-Islāmī, Dār al-Hilāl, Cairo, t.t.
- Syarf, Jalāl, *al-Tasawwuf al-Islāmī wa Madārisuhu*, Dār al-Matba'ah al-Jāmiyah, Iskandariyah, 1974.
- Sykes J.B. (Ed.), *The Concise Oxford Dictionary*, Oxford University Press, New York, 1989
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1994.
- Taftāzānī, Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-, *Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmī*, Dār al-Saqāfah li al-Tibā'ah wa al-Nasyr, Cairo, 1979.
- Tawil, Taufiq, al-, *Usus al-Falsafah*, Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, Cairo, 1979.
- Titus, Harold H., dkk., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, alih bahasa: H.M. Rasjidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.
- Toynbee, Arnold J., *Surviving the Future*, Oxford University Press, New York, 1971.
- Tūsi, Abū Naṣr al-Sarrāj al-, *al-Luma'*, Dār al-Kutub al-Hadīyah, Cairo, 1960.

- Van Melsen, A.G.M., *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*, diterjemahkan oleh K.Bertens, PT Gramedia, Jakarta, 1985.
- Van Peursen, C.A., *Strategi Kebudayaan*, penerjemah Dick Hartoko, Kanisius, Yogyakarta, 1976.
- , *Susunan Ilmu Pengetahuan: Pengantar Filsafat Ilmu*, diterjemahkan oleh J.Drost, Gramedia, Jakarta, 1985.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Kegan Paul, London, 1947.
- Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1955.
- , *The Majesty that was Islam: The Islamic World 661-1100*, Sidgwick & Jackson, London, 1974.
- Wibisono, Koento, *Arti Perkembangan menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, Gajah Mada University Press, Yogyakarta, 1983.
- , *Ilmu Filsafat dan Aktualisasinya dalam Pembangunan Nasional: Suatu Tinjauan dari Sudut Pemikiran Barat*, Univertitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 1985.
- Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy*, II, Harper & Row Publishers, New York, 1901.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, penerjemah Ahsin Mohammad, Mizan, Bandung, 1994.
- Zahri, Mustafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawwuf*, Bina Ilmu, Surabaya, 1991.
- Zaqzuq, Muhamud Hamdi, *Al-Ghazali: Sang Sufi Sang Filosof*, penerjemah: Ahmad Rofi' 'Utsmani, Pustaka, Bandung, 1987
- Zwemer, Samuel M., *A Moslem Seeker after God*, Fleming H. Revell Company, New York, 1920.

KURIKULUM VITAE

1. N a m a : ASMARAN AS.
2. Tempat/tanggal lahir: Juai, HSU / 5 Maret 1955
3. Jenis kelamin : Laki-laki
4. Pekerjaan : Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin.
5. N I P : 150 216 638
6. Agama : Islam
7. Warganegara : Indonesia
8. Status Perkawinan : Kawin
9. Alamat Rumah : Jl. Kayu Keruing RT. 36 No. 125 Komp. BIP Banjarmasin 70248 Telp. (0511) 250477
Kantor : Fak. Ushuluddin IAIN Antasari, Jl. Jend. A. Yani, km. 4,5 Banjarmasin 70235 Telp (0511) 252829
10. Daftar Keluarga :
 - a. Isteri : Halilah
 - b. Anak-anak :
 - 1) Eka Hidayati
 - 2) Tuti Hasanah
 - 3) Ema Bina Fikrina
 - 4) Muhammad Zaki Mubarak
 - c. Orang-tua : Ayah : Asmullah
Ibu : Isah

11. Riwayat Pendidikan :

- a. SDN 6 Tahun di Juai, berijazah tahun 1969.
- b. Pondok Pesantren Normal Islam di Amuntai, berijazah tahun 1975
- c. Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin :
 - 1) Sarjana Muda, berijazah tahun 1979
 - 2) Sarjana Lengkap, berijazah tahun 1982.
- d. Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, berijazah Magister tahun 1990.

12. Riwayat Pekerjaan :

- a. Guru Tidak Tetap pada Pondok Pesantren Normal Islam Amuntai, 1976-1979.
- b. Guru Tidak Tetap pada MAN Amuntai, 1976-1979.
- c. Guru Tidak Tetap pada MAS Irtiqaiyah Banjarmasin, 1980-1982.
- d. Wakil Kepala Sekolah pada MAS Irtiqaiyah Banjarmasin, 1980-1982.
- e. Dosen Luar Biasa pada Lembaga Bahasa IAIN Antasari Banjarmasin, 1983-1988.
- f. Staf Seksi Personil pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 1983-1988.
- g. Dosen Tetap pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 1983-sekarang.

13. Karya-karya ilmiah yang telah dipublikasikan antara lain :

- a. *Pengantar Studi Akhlak* (diterbitkan oleh CV. Rajawali, Jakarta).
- b. *Pengantar Studi Tasawuf* (diterbitkan oleh CV. Rajawali, Jakarta).
- c. *Kedudukan Akal menurut Al-Ghazali* (dimuat dalam majalah Panji Masyarakat, Jakarta)
- d. *Eksistensi Tasawuf: Solusi Krisis Dunia Modern* (dimuat dalam Harian Terbit, Jakarta).

Yogyakarta, Juni 1996

Asmaran As.