

KONSEP HATI MENURUT IMAM IBNU QAYYIM AL - JAUZIYAH

DALAM TAFSIR AL QAYYIM

TESIS

Diajukan Kepada Program Ilmu Agama Islam Sebagai Salah Satu Persyaratan
Menyelesaikan Program Studi Strata Dua (S.2) Untuk Memperoleh Gelar Magister
Di bidang Ilmu Tafsir



Oleh :

BUDI SAFARIANTO

NPM :14042010467

Program Studi Ilmu Agama Islam/Konsentrasi Ilmu Tafsir

PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA

2016 M. / 1438 H.

ABSTRAK

Hati dalam bahasa Arab adalah merupakan bentuk masdar dari kata qalaba yang berarti membalikkan, merubah, mengganti. Kata kerja intransitif dari qalaba adalah taqallaba yang berarti bolak-balik, berganti-ganti, berubah. Demikianlah "*summiya al-qalbu litaqallubih*", dinamakan hati karena adanya kecenderungan hati selalu berubah-ubah. Dengan hati inilah ditentukan kualitas baik dan buruknya manusia. Sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah SAW, "*Dalam tubuh manusia ada segumpal daging jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh. Dan jika ia buruk, maka buruklah seluruh tubuh, segumpal daging itu ialah hati* (H.R Muslim).

Di zaman modern saat ini kajian terhadap hal-hal yang bersifat rasionalistik empirik lebih mendominasi, dari pada hal-hal yang berdimensi sufistik, sehingga nilai-nilai keilahian yang bersifat transendental mengalami kegersangan, karena dimensi yang bersifat rasional tidak dibarengi dengan dimensi sufistik atau spiritual. Kajian tentang qalb merupakan penyeimbang dimensi rasionalistik, visi dan misi keberagaman di zaman modern saat ini. Salah satu mufasir yang cukup banyak mengkaji dunia sufistik khususnya tentang hati adalah Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. Disinilah pentingnya penulis melakukan penelitian tentang penafsiran *qalb* menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam kitab *at-Tafsir al-Qayyim*.

Tesis ini berangkat dari keinginan penulis untuk mengetahui penafsiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah secara mendalam. Disamping itu juga dilatar belakangi oleh kegelisahan penulis melihat fenomena zaman modern saat ini, dimana nilai-nilai ibadah yang bersifat transendental mulai ditinggalkan. Mereka dalam beribadah hanya sekedar memandangi simbolis formalistik belaka, tanpa melihat nilai-nilai ruhaniah. Pemujaan terhadap dunia sains dan teknologi juga menyebabkan adanya degradasi moral di zaman modern saat ini.

Penelitian ini merupakan penelitian terhadap penafsiran hati menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dengan menggunakan sumber primer kitab *at-Tafsir al-Qayyim*, sedang data sekunder diambil dari tulisan-tulisan, jurnal, artikel maupun karya-karya beliau yang lain, yang membahas tentang tema hati.

Setelah penulis melakukan penelitian, hampir semua ayat-ayat yang berkenaan dengan hati dimaknai sebagai suatu alat untuk menghubungkan diri seorang hamba dengan Tuhan-Nya. Contohnya ketika menafsirkan *qalbun salim*, beliau memaknai sebagai hati yang bersih dari segala bentuk kesyirikan terhadap Allah Swt, sedangkan *qalbun marid* ditafsiri sebagai hati yang mengandung penyakit dimana didalamnya terdapat kecintaan terhadap nafsu sawwat dan lebih mementingkan selain dari pada-Nya. Menurutnya kecintaan terhadap dunia dibolehkan asal tidak mengurangi kedekatan dengan Allah Swt. Dalam arti kecintaan itu ditujukan untuk mengharap ridha-Nya. Kontribusi dari penafsirannya tersebut dapat memberikan nilai-nilai akhlak yang terpuji baik kepada Allah Swt maupun sesama manusia. Dalam hal ini ayat-ayat hati penafsiran Ibnu Qayyim berbasis pada bagaimana memenejemen hati seseorang.

الملخص

قلوب في اللغة العربية هي شكل من أشكال مصدر قلب الكلمة التي تعني عكس، تغيير. فعل لازم من قلب هو تقلب مما يعني ذهابا وإيابا، وتغيير، وهكذا "سمي آل قلوب للتقلبه"، وسميت بهذا الاسم لقلوبهم ميل القلب المتغيرة دائما. بقلب التي تحدد نوعية من البشر الجيدة والسيئة. كما يتحدث بها النبي محمد، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (رواه مسلم)

في العصر الحديث دراسة الأشياء التي هي أكبر التجريبية عقلاني، من الأمور التي البعد الصوفي. ذلك أن قيم الإلهي المتعالي تجربة الحفاف، لأن أبعاد التي تكون عقلانية لم يكن مصحوبا الصوفية أو البعد الروحي. دراسات في قلب لهي أبعاد ثقل عقلاني، بحيث التوافق بين البعدين يمكن أن تعطي معنى رؤية ورسالة دينية في العصر الحديث. كانت واحدة من المعلقين الى حد كبير تقدير العالم الصوفي، وخاصة القلب وابن القيم الجوزي هو حيث أجرت أهمية الكتاب دراسة عن قلب لتفسير وفقا لابن القيم الجوزي في كتابه عرضة للتفسير القيم.

هذه الأطروحة من رغبة المؤلف لتحديد تفسير ابن القيم الجوزي في العمق. وعلاوة على ذلك هو الدافع أيضا من قبل الكتاب القلق شهدت هذه الظاهرة في العصر الحديث. حيث قيم العبادة التي أصبحت المتعالي عفا عليها الزمن. لهم في العبادة بدا للتو رمزي مجرد شكلية، بغض النظر عن القيم الروحية. وقد أدى عبادة العلوم والتكنولوجيا أيضا على التدهور الأخلاقي في العصر الحديث.

هذه الدراسة هي قلب التفسير وفقا لابن القيم الجوزي استخدام الكتب المرجعية الأساسية في تفسير القيم رحمه الله، في حين تم أخذ البيانات الثانوية من كتابات والمجلات والمقالات ويعمل له الآخرون، والذي يناقش موضوع قلوب ،

بعد أن أجرت الكتاب دراسة، الممرات تقريبا كلها تتعلق الكبد يعني كأداة للاتصال العبد لربه (الله). على سبيل المثال، عند تفسير قلب لسليم، وقال انه تفسير كما قلبا نقيًا من كل أشكال الشرك ضد الله، في حين مارد قلب لتفسير كقلب لديه المرض الذي هناك حب شهوة الصحوات وأكثر قلقا بعيدا منه. ووفقا لحبة العالم لا يقلل من التقارب أصل جواز الله. بمعنى ان تعالج هذا الحب يرضيه. مساهمات من تفسير يمكن أن توفر القيم الأخلاقية الخير بالثناء على الله والبشر. في هذه الحالة الممرات تفسير دقيق لإدارة ابن القيم بناء على القلب كيف يمكن لشخص ما.

ABSTRACT

Hearts in Arabic is a form of the word qalaba masdar which means reversing, changing, changing. Intransitive verb of qalaba is taqallaba which means back and forth, changing, changing. Thus "*summiya al-hearts litaqallubih*", so named for their tendency heart heart is always changing. With a heart that determined the quality of good and bad human beings. As spoken by the Prophet Muhammad, "In the human body there is a piece of meat if it is good, then the whole body. And if it is bad, then the Evil entire body, a piece of meat that is breathtaking (H.R Muslim).

In modern times the study of things that bersifal rationalistic empirical greater, than the things that dimension sufistik. So that the values of divine transcendental experience aridity, because the dimensions that are rational not accompanied by Sufi or spiritual dimension. Studies on qalb is a counterweight dimensions rationalistic vision and mission of religious in modern times. One of the commentators were pretty much assess the Sufi world, especially the heart, is Ibn Qayyim al-Jawziyya. This is where the importance of authors conducted a study on the interpretation qalb according to Ibn Qayyim al-Jawziyah in the book at-Tafsir al-Qayyim.

This thesis from the desire of the author to determine the interpretation of Ibn Qayyim al-Jawziyya in depth. Besides it is also motivated by anxiety writers saw this phenomenon of modern times. Where the values of worship that transcendental becoming obsolete. Them in worship just looked symbolic mere formalistic, regardless of spiritual values. The cult of science and technology has also led their moral degradation in modern times.

This study is the heart of interpretation according to Ibn Qayyim al-Jawziyya using primary source books at-Tafsir al-Qayyim, while secondary data was taken from the writings, journals, articles and works of his others, which discusses the theme of heart.

After the authors conducted a study, almost all the passages relating to liver meant as a tool to connect a servant to his Lord (Allah). For example, when interpreting qalbun Salim, he interpret as a clean heart from all forms of shirk against Allah, while Marid qalbun interpretation as the heart has a disease in which there are a love of lust sahwat and more concerned apart from Him. According to a love of the world does not reduce the permissible origin closeness to Allah. In a sense the love was addressed would please him. Contributions from the interpretation can provide the moral values the commendable good to Allah and fellow human beings. In this case the passages careful interpretation of Ibn Qayyim memenejemen based on how a person's heart.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : Budi Safarianto
Nim : 14042010467
Program : Pascasarjana Strata Dua (S2)
**Judul Tesis : KONSEP HATI MENURUT IBNU QAYYIM
AL-JAUZIYAH DALAM TAFSIR AL-QAYYIM**

Menyatakan bahwa:

1. Tesis/Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dengan hasil karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dibuktikan tesis ini hasil juplikan (*Plagiat*) maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku dilingkungan Institut PTIQ dan peraturan-peraturan yang berlaku.

Jakarta, 1 November 2016

Yang membuat Pernyataan



Materai


Budi Safarianto

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KONSEP HATI MENURUT IMAM IBNU QAYYIM AL - JAUZIYAH

DALAM TAFSIR AL QAYYIM

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Agama Islam untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Magister Agama

Disusun oleh :

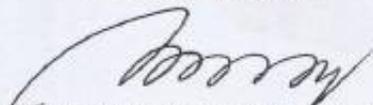
Budi Safarianto
NPM : 14042010467

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

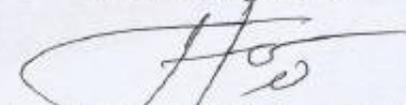
Jakarta, 18 Oktober 2016

Menyetujui :

Pembimbing Tesis I


Dr. Abdul Muid Nawawi, MA.

Pembimbing Tesis II


Dr. Muhammad Hariyadi, MA.

Mengetahui,

Ketua Jurusan Konsentrasi Ilmu Tafsir


Dr. Abdul Muid Nawawi, MA.

TANDA PENGESAHAN TESIS

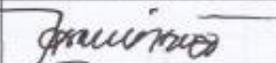
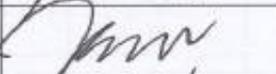
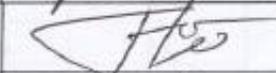
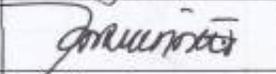
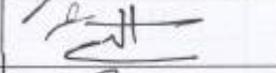
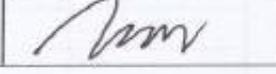
KONSEP HATI MENURUT IBNU QAYYIM AL - JAUZIYAH DALAM

TAFSIR AL-QAYYIM

Disusun Oleh

Nama : Budi Safarianto
Nim : 14042010467
Program : Pascasarjana Strata Dua (S2)
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

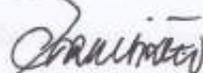
Telah diujikan pada sidang Munaqosah pada tanggal 25 Oktober 2016 :

No	Nama Penguji	Jabatan dalam tim	Tanda tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Dr. Abdul Muid Nawawi, MA.	Pembimbing I	
3	Dr. Muhammad Hariyadi, MA.	Pembimbing II	
4	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
5	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Penguji II	
6	Dr. Abdul Muid Nawawi, MA.	Sekretaris Sidang	

Jakarta

Mengetahui

Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si

KATA PENGANTAR

Dengan ucapan Alhamdulillah, penulis persembahkan ke hadirat Allah Swt. Sang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang yang tiada hentinya memberikan rahmat dan hidayah-Nya serta kesehatan dan kekuatan khususnya kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan penelitian Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada Baginda Rasulullah Muhammad Saw. kepada keluarga, para sahabat dan para pengikutnya hingga akhir zaman. Semoga kita semua mendapatkan syafa'atnya nanti di akhirat kelak.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam proses penyusunan Tesis ini tidak sedikit rintangan dan tantangan serta kesulitan yang dihadapi. Akan tetapi dengan bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan penyusunan Tesis ini.

Oleh karena itu, perkenankan penulis untuk menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya atas bantuan dan motivasi yang telah diberikan, meskipun penulis menyadari bahwa ucapan terima kasih belum setimpal dengan kabajikan dan ketulusan yang telah penulis terima selama proses penulisan. Ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA. Selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Bapak Dr. Abd Muid Nawawi, MA. Selaku Ketua Program Studi sekaligus selaku dosen pembimbing yang telah memberikan motivasi, menyediakan waktu, tenaga dan pikirannya sehingga Tesis ini dapat selesai.
4. Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, MA. Selaku dosen pembimbing yang telah meluangkan waktunya, memberikan motivasi dan masukan-masukan yang bernilai dalam penulisan tesis ini.
5. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian Tesis ini.
6. Ayah dan almarhumah ibunda, istri, kakak dan adek dan anakku farid yang selalu mendo'akan dan memberikan motivasi kepada penulis baik moril maupun materil.
7. Semua teman seperjuangan Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 2014, dan semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian Tesis ini.

Harapan dan do'a, semoga Allah Swt. memberikan balasan yang istimewa, berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan penelitian ini.

Akhirnya penulis berharap semoga hasil penelitian ini bisa memberikan manfaat yang sebesar-besarnya bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Sebagai sebuah karya ilmiah, tentu penulis sangat mengharapkan masukan berupa saran dan kritik yang konstruktif dari pembaca demi menyempurnakan Tesis ini.

Jakarta, 16 Oktober 2016

Budi Safarianto

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penulisan Transliterasi Arab-Latin dalam penelitian tesis ini menggunakan pedoman transliterasi dari Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543b/U987, tanggal 22 Januari 1988 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif	Tidak dilambangkan	ط	Ta	Th
ب	Ba	B	ظ	Za	Zh
ت	Ta	T	ع	'ain	'
ث	Tsa	Ts	غ	Gain	Gh
ج	Jim	J	ف	Fa	F
ح	Ha	<u>H</u>	ق	Qaf	Q
خ	Kha	Kh	ك	Kaf	K
د	Dal	D	ل	Lam	L
ذ	Zal	Dz	م	Mim	M
ر	Ra	R	ن	Nun	N
ز	Zai	Z	و	Waw	W
س	Sin	S	ه	Ha	H
ش	Syin	Sy	ء	Hamzah	'
ص	Sad	sh	ي	Ya	Y
ض	Dad	dh			

B. Vokal

Vokal Bahasa Arab seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal Bahasa Arab lambangnya berupa tanda atau harakat yang transliterasinya dapat diuraikan sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
َ	Fathah	A	A
ِ	Kasrah	I	I
ُ	Dhammah	U	U

Contoh:

كَتَبَ - kataba

يَكْتُبُ - yaktubu

سُئِلَ - su'ila

ذُكِرَ - dzukira

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda dan huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
َ ي	Fathah dan ya	Ai	a dan i
َ و	Fathah dan waw	Au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ - kaifa

هَوْلٌ - haula

C. Vokal Panjang

vokal panjang atau *maddah* yang lambangnya berupa harkat huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
َ ا	Fathah dan alif atau ya	â	a dan panah di atas
ِ ي	Kasrah dan ya	î	i dan panah di atas
ُ و	Dhammah dan waw	û	u dan panah di atas

Contoh:

قَالَ - qâla

يَقُولُ - yaqûlu

قِيلَ - qîla

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua:

1. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah hidup atau mendapat harkat fathah, kasrah dan dammah. transliterasinya adalah (t).

2. Ta' Marbutah mati

Ta' marbutah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah (h)

Contoh طلحة - thalhah

3. Kalau pada kata yang terahir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang "al" serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh روضة الجنة - raudhah al-jannah

E. Syaddah/Tasdid

Syaddah atau *tasydid* yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, dalam transliterasinya ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh رَبَّنَا - rabbana

F. Kata sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu "ال" dalam transliterasi ini kata sandang tersebut ditampakkan jika diikuti oleh huruf qomariyah, bila huruf syamsiiah maka diganti dengan awalan huruf hijaiyyah tersebut.

Contoh "ال" syamsiiah الرجل - ar-rajulu

Contoh "ال" qamariyah البديع - al-badi'u

G. Hamzah

Dinyatakan di depan hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

H. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh:

ومحمد الرسول ----- Wa ma Muhammadun illa rasul

I. Penulisan kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il* (kata kerja), *isim* (kata benda) maupun huruf di tulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaian dengan kata lain karena huruf atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Pengecualian:

Sistem transliterasi ini tidak penulis berlakukan pada:

1. Kosa kata Arab yang sudah lazim dalam bahasa Indonesia dan terdapat dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, seperti Al-Qur'an dan lain sebagainya.
2. Judul buku atau nama pengarang yang menggunakan kata Arab tetapi sudah dilatinkan oleh penerbit.

3. Nama pengarang yang menggunakan nama Arab tetapi berasal dari Indonesia.
4. Nama penerbit di Indonesia yang menggunakan kata Arab.

DAFTAR ISI

Abstrak	i
Surat Pernyataan keaslian Tesis	iv
Halaman Persetujuan Tesis	v
Kata Pengantar	vi
Tanda Pengesahan Tesis	viii
Pedoman Transliterasi	ix
Daftar Isi.....	xiv

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Pembatasan dan Rumusan Masalah	7
D. Tujuan Penelitian	7
E. Manfaat Penelitian.....	8
F. Kerangka Teori	8
G. Tinjauan Pustaka	16
H. Metode Penelitian	18
I. Sistematika Penulisan	20

BAB II: WAWASAN HATI DAN PEMIKIRAN IBNU QAYYIM

AL JAUZIYAH DAN KITAB TAFSIR AL QAYYIM

A. Makna Hati Bagi Mufassir.....	22
B. Sekilas Pemikiran Ibnu Qayyim Al Jauziyah	26
C. Ibnu Qayyim Al Jauziyah dan Kitab Al Qayyim	29
a. Sumber-Sumber Rujukan Ibnu Qayyim Dalam Menafsirkan Hati	29
b. Metode dan Corak Penafsiran	31

D. Hati dalam Tasawuf Yang Disandarkan Dengan Ilmu	35
--	----

BAB III: KRISIS SPRITUAL UMUM MASYARAKAT

A. Memahami Masyarakat Modern	44
B. Problematika Masyarakat Modern.....	51
C. Kritik dan Solusi Hati Bagi Masyarakat Modern	65
D. Masyarakat modern dalam persepektif islam.....	83

BAB IV: SOLUSI HATI BAGI KRISIS SPIRITUAL MENURUT IBNU QAYYIM AL JAUZIYAH

A. Tawaran Solusi Hati Ibnu Qayyim Bagi Masyarakt Modern	91
B. Penafsiran Hati Ibnu Qayyim al-Jauziyah	100
1. Kandungan Hati	101
2. Macam – Macam Hati Berdasarkan Sifatnya	109
3. Fungsi Hati.....	114
C. Pengobatan Penyakit Hati menurut Ibnu Qayyim al Jauziyah.....	119
D. Orisinalitas dan Kontribusi Penafsiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang Konsep Hati terhadap Seorang Muslim di Era Modern Saat ini.....	128
1. Problem Kemanusiaan di Era Modern	128
2. Kontribusi Penafsiran Hati Bagi Problem Modernitas	135
3. Kontribusi Penafsiran Hati Terhadap Kehampaan Ruhani Masyarakat Modern	135
4. Kontribusi Penafsiran Hati Terhadap Degradasi Moral Ruhani Masyarakat Modern.....	137

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan	142
B. Implikasi.....	143
C. Saran.....	144
Daftar Pustaka	145

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an al-Karim adalah sumber tasyri' pertama bagi umat Nabi Muhammad SAW. Kebahagiaan mereka bergantung pada pemahaman maknanya, pengetahuan rahasia-rahasianya dan pengamalan apa yang terkandung di dalamnya. Kemampuan setiap orang dalam memahami lafadz al-Qur'an tidaklah sama, padahal penjelasannya sedemikian gamblang dan ayat-ayatnya pun sedemikian rinci. Perbedaan daya nalar di antara mereka adalah suatu hal yang tidak dipertentangkan lagi. Kalangan awam hanya dapat memahami makna maknanya yang zahir dan pengertian ayat-ayatnya secara global. Sedangkan kalangan cerdik cendikia dan terpelajar akan dapat menyimpulkan pula dari padanya makna-makna yang menarik. Dan di antara kedua kelompok ini terdapat aneka ragam pemahaman. Maka tidaklah pengkajian intensif terutama dalam menafsirkan kata-kata *garib* (samar).¹ Agar tidak terjadi pemahaman yang samar, maka perlu adanya upaya untuk memahami maksud firman Allah, yaitu yang biasa disebut dengan tafsir.² Sehingga apabila manusia

¹ Manna Khalil al-Qatthan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, Cetakan XXIV. Beirut ; Maktabat al-Risalah, 1993, hlm. 255.

² Menurut Amina Wadud Muhsin menafsirkan adalah suatu proses kegiatan untuk mengkaji kata dalam konteksnya untuk menarik pemahaman dari nash al-Qur'an. Lihat Amina Wadud, *Qur'an menurut perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, Terj. Abdullah Ali . Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta, 2001, hlm. 32.

dapat menangkap makna yang disampaikan al-Qur'an, maka manusia akan mampu merealisasikannya dalam kehidupan dan terhindar dari berbagai kekeliruan.

Dalam sejarah peradaban manusia, masa *renaissance* abad XVI yang dilanjutkan dengan Revolusi Industri dan Sosial politik abad XVIII di Barat menjadi poros peralihan dari Era Agraris ke Era Modern.³ Dalam beberapa hal, terutama dari segi sains dan teknologi, modernitas memang memiliki arti positif, akan tetapi akses negatif yang ditimbulkan pun tidak sedikit.⁴

Dengan kacamata sains dan teknologi, dunia hanya dilihat sebagai realitas objektif, dimana kebenaran hanya diakui jika bersifat rasional-empiris, sedangkan hal-hal yang bersifat intuitif dan metafisik dinafikan. Sejak saat ini, agama dan Tuhan yang bersifat metafisis telah diasingkan dari kehidupan modern. Manusia modern terbiasa dengan kosa kata rasio, materi, dan serba empirik akhirnya terjatuh dalam prahara. Karena sains dan teknologi memberitahu kita apa arti kehidupan maka manusia kehilangan eksistensinya sebagai makhluk Tuhan dan mengalami ketidakstabilan jiwa. Selain keterpurukan manusia dalam modernitas di atas, pemahaman keagamaan di kalangan umat Islam sebagian besar lebih cenderung bernuansa rasionalistik belaka. Banyak dijumpai, jika tidak terdapat suatu peristiwa, hal pertama yang dipersoalkan adalah masalah hitam putihnya, masalah hukumnya, tanpa ada rasa keingintahuan tentang apa yang ada di balik peristiwa tersebut. Jika mereka beribadah, peribadatan mereka lebih bersifat simbolistik-formalistik. Mereka menganggap bahwa surga dan neraka adalah tujuan akhir, tanpa menyadari bahwa tujuan akhir yang paling utama adalah berada sedekat mungkin dengan Tuhannya. Dalam pengertian ini, pemahaman yang hanya menonjolkan pada satu segi agama ini

³ Deskripsi lebih lanjut tentang peralihan abad agraris ke abad modern sebagai hal yang sewajarnya lihat. Nurcholish Madjid, *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1984 ,hlm. 51-54.

⁴ Sekalipun peradaban modern menghasilkan kehidupan baru yang maju berkat ilmupengetahuan teknologi di satu pihak, namun dipihak lain juga mengakibatkan kesengsaraan dan penderitaan yang besar. Sayidiman Suryodhadiprojo, "*Makna Modernitas dan Tantangannya Terhadap Iman*", dalam Budhy Munawar- Rahman (ed) *Kontektstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994 , hlm. 556.

tentunya kurang dapat memuaskan rasa keberagaman. Dimensi rasionalistik, yang lebih menonjolkan simbol-simbol formalitas ibadah dalam agama, seharusnya beriringan dengan dimensi ruhaniah yang lebih menonjolkan makna batin agar tidak terjadi kepincangan dalam berislam.

Dalam konteks seperti inilah agama, terutama spiritualitas yang dapat menciptakan rasa keterhubungan dengan Tuhan sebagai pengalaman ruhaniah yang mencerahkan batin, sangat diperlukan oleh masyarakat modern yang tengah dirundung krisis makna, kering jiwa. Paling tidak sebagai penyeimbang ruhaniah sebagai akibat dari kemajuan di bidang sains dan teknologi.⁵ Salah satu alternatif yang dapat membantu manusia modern untuk mengentaskan tekanan krisis terutama krisis spiritual adalah dimensi sufisme sebagai spiritualitas yang ada dalam ajaran Islam.⁶ Karena sufisme mengajarkan seorang hamba untuk berdialog dengan Tuhan, sehingga terasa akan kedekatannya dengan Tuhan.⁷ Kesadaran berada dekat dengan Tuhan ini, dalam terminologi sufisme, dapat mengambil bentuk *ittihad*, *hulul*, *ma'rifah* ataupun *mahabbah*. Ajaran mahabbah, selanjutnya dikembangkan oleh para ahli sufi, dimana mereka selalu mengkaitkan antara kepentingan dunia dengan akhirat. Dalam kajiannya terhadap kehidupan akhirat para sufi lebih senang memfokuskan perhatiannya pada manajemen hati agar tetap dekat dengan Tuhannya.

⁵ Muhammad Damami, *Tasawuf Positif*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Firdaus, 2000, hlm.218-219.

⁶ Mistisme Islam dikenal dengan tasawuf atau sufisme. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 56. secara etimologis, ada yang berpendapat bahwa kata sufi berasal dari kata safa (bening), saff (barisan), suf (wol). Pendapat lain menyebutkan bahwa kata *Sophia* yang berarti bijaksana. Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), hlm.1. Diantara asal kata yang disebutkan itu, kata *suf*-lah yang dianggap paling benar menurut kaedah ilmu sarf. Taftazani mengatakan bahwa pada masa awal perkembangan asketisisme, yang menjadi cikal bakal lahirnya sufisme, pakaian dari bulu domba adalah symbol dari hamba Allah yang tulus dan zuhud. at-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Ahmad Rofi'Utsmani. Bandung: Pustaka, 1997, hlm. 21.

⁷ Dalam ayat-ayat al-Qur'an dilukiskan bahwa Tuhan begitu dekat. Lihat Q.S al-Baqarah: 186, 115, al-Anfal: 17, Qaf : 16. Dari ketiga surat tersebut, ayat yang sering digunakan untuk melukiskan kedekatan hamba dengan Tuhan adalah surah Qaf :16. Allah berfirman:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۗ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

“Dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.

Hati di konsepsikan oleh para sufi sebagai alat untuk mengenal Allah (*ma'rifatullāh*). Karena baik dan buruknya seseorang dihadapan Allah SWT ditentukan oleh hati seseorang. Rasulullah SAW bersabda,

*“Dalam tubuh manusia ada segumpal daging yang jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh. Dan jika ia buruk, maka buruklah seluruh tubuh, itulah hati”*⁸ dalam hadis ini jelas dikatakan bahwa hatilah yang dapat dijadikan ukuran baik dan buruknya seseorang. Secara khusus manusia mempunyai tiga potensi penting di dalam dirinya, yaitu; (1) fisik, potensi fisik jika mampu dikelola secara baik maka akan menjadikan seseorang itu kuat dan produktif untuk bekerja. (2) akal, potensi akal menjadikan pembeda antara manusia dan makhluk yang lain. Dengan akallah manusia dapat memikirkan ayat-ayat Allah dan mengelola alam ini, sehingga manusia dapat mengelola menjadi sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan. (3) hati atau yang sering ditulis dalam al-Qur'an dengan *lafāz* hati. Dalam al-Qur'an hati disebut sebagai alat untuk memahami realitas dan nilai-nilai (QS. al-Hajj (22): 46). hati hanya menampung hal-hal yang disadari, dan keputusan yang diambil oleh hati berimplikasi pada pahala dan dosa. Oleh karena itu, *Allah pada hari kiamat tidak akan melihat rupa dan fisik kita, tetapi yang dilihat (dan dinilai) oleh-Nya adalah hati dan amal perbuatan kita*.⁹

Berkaitan dengan hal tersebut, maka tafsir al- Qur'an adalah sebagai upaya memahami dan mengungkap isi serta prinsip ajaran Islam, termasuk ajaran yang berkaitan dengan sufisme. Kecenderungan nuansa sufisme dalam al-Qur'an disebut dengan tafsir sufi. Tafsir sufi ini menurut para sarjana al Qur'an terbagi dua, yaitu tafsir sufi *isy'ari* dan tafsir sufi *nazari*.¹⁰ Melihat penafsiran Ibnu Qayyim al-Jauziyah

⁸ Dikutip dari ringkasan *Ihya'Ulumuddin* karya Imam al-Ghazali hlm .273. Di riwayatkan oleh Muslim, bab: al-Masaqat (103); al-Baihaqi, as-Sunan (5/264) .Imam Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, Terj. Fudhailurrahman dan Aida Humaira . Jakarta Sahara , 2007, hlm. 274.

⁹ Di riwayatkan oleh Muslim, bab: al-Masaqat (103); al-Baihaqi, as-Sunan (5/264) .Imam Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, Terj. Fudhailurrahman dan Aida Humaira. Jakarta Sahara , 2007, hlm. 276

¹⁰ Tafsir sufi isyari secara harfiyah berarti sebuah penafsiran al-Qur'an yang berangkat dari

dalam karya kitabnya, dimana penafsiran di dalamnya bernuansa sufistik, maka penafsiran beliau dapat dikategorikan sebagai tafsir yang bercorak sufistik.

Dalam hal ini penulis tertarik untuk mengkaji bagaimana konsep hati dalam mengatasi permasalahan hati dalam penafsiran dan pandangan Ibnu Qayyim di dalam kitab *at-tafsīr al-Qayyim*. Pemilihan terhadap Ibnu Qayyim al-Jauziyyah didasarkan pada alasan bahwa beliau, selain sebagai seorang mufasir, juga pemikiran-pemikiran beliau yang bersifat rasional, tapi dengan tidak meninggalkan dimensi-dimensi sufistik atau metafisis. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai karya kitabnya, khususnya dalam kitab *at-tafsīr al-Qayyim*, beliau sering menekankan dimensi ke-Tuhanan, di samping menafsirkan sebagaimana mufasir pada umumnya. Contohnya ketika menafsirkan *qalbun Sālim*, dari sisi rasional beliau menjelaskan bahwa *lafāz qalbun Sālim* ialah ditafsirkan sebagai hati yang bersih dan sehat. Yang di maksud adalah sifat bersih dan sehat adalah sifat tersebut telah melekat pada hati seperti melekatnya sifat *Al-‘Alim*, dan *Al-Qādir* pada zat-Nya (Yang Maha Mengetahui, Mahakuasa).

Dari sisi sufisme beliau menjelaskan bahwa sehatnya hati ialah terhindarnya hati dari nafsu syahwat dan lebih mementingkan sesuatu dari pada-Nya.¹¹ Di tengah masyarakat yang cukup perhatian terhadap nilai keilmuan ketika itu, Ibnu Qayyim di kenal seorang gigih dan ulet dalam mengedepankan semangat ijtihad. Hal ini tidak mengherankan karena latar belakang Ibnu Qayyim disamping sebagai seorang mufasir, juga ahli di bidang Fiqh, Ushuluddin, *istinbath*. (kesimpulan hukum) dan masih banyak yang lainnya. Termasuk di dalamnya Ilmu Suluk, isyarat, dan berbagai detailnya. Di samping itu juga beliau mempunyai kepekaan sosial yang sangat tinggi.

isyarat atau petunjuk yang diperoleh melalui ilham Ilahi melalui latihan yang bersifat ruhani. Penafsirannya terhadap al-Qur'an biasanya mensintesakan pendekatan makna zahir dan batin ayat. Sedangkan tafsir sufi nazari yang dihasilkan oleh para sufi teoritis filosofis cenderung hanya mengutamakan makna bathin dan mengesampingkan makna dhahir ayat. Lihat Manna' Khalil al-Qathan, Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an, Terj Mudzkir A.S. Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 1998 ,hlm. 495.

¹¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim* . Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah , hlm.464.

Al-Alusi dalam Ghayatul Amani mengomentari salah satu karya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. Beliau berkata :

" *Ibnu Qayyim dapat meletakkan berbagai pasal amat penting dan dengannya ia menghancurkan tali syetan, berbagai senjata, bisikan dan tipu dayanya.*¹²

Mengingat bahwa al-Qur'an adalah petunjuk dan rujukan utama bagi umat Islam, dan untuk menggali prinsip-prinsip dasar yang ada di dalamnya diperlukan tafsir, maka hati merupakan kajian yang tidak boleh lepas dari orbit al-Qur'an dan kunci pembukanya. Tafsir *al-Qayyim* adalah sebuah kitab, di mana di dalamnya merupakan kumpulan tafsir ayat-ayat al-Qur'an yang diambil dari karya-karya terpopuler Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. Meskipun tidak secara menyeluruh ayat al-Qur'an ditafsirkan dalam kitab ini, namun nuansa sufisme penafsiran dapat tergambar di dalamnya. Untuk saat ini penulis belum menemukan penelitian serupa, terkait dengan tema penafsiran hati. Oleh karena itu penulis menganggap penting mengangkat penelitian ini dengan tema konsep hati. Selain beberapa hal di atas, penulis juga melihat di tengah hiruk pikuknya modernitas, semakin mudarnya penghayatan Islam dari makna esensi hati, sehingga perlu diadakan kajian secara mendalam tentang makna konsep hati, agar lebih memberi warna spiritual dalam kehidupan beragama. Untuk itu penulis mengangkat tema tesis ini dengan judul. ***Konsep Hati menurut Imam Ibnu Al Qayyim Al Jauziyyah ti dalam Tafsir Al Qayyim.***

¹² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Manajemen Qalbu Melumpuhkan Senjata Syetan*, Terj. Ainul Haris Umar Arifin Thayib .Jakarta : Darul Falah. 2005, hlm. vii.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas dapat mengidentifikasi masalah sebagai berikut :

1. Apa Pendapat Ibnu Qayyim al-Jauziyah tentang pengertian, fungsi, kandungan dan sifat hati dalam Tafsir Al- Qayyim ?
2. Bagaimana Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyah tentang konsep hati dalam Tafsir al-Qayyim ?
3. Faktor – faktor apa sajakah yang menyebabkan timbulnya penyakit hati dan permasalahannya ?
4. Apa saja solusi hati yang dapat membantu manusia modern saat ini untuk mengentaskan tekanan krisis terutama krisis spiritual dalam masalah hati ?

C. Pembatasan Dan Perumusan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, penulis akan mengidentifikasi permasalahan yang akan dibahas. Adapun rumusan masalah itu sebagai berikut :

1. Bagaimana Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyah tentang konsep hati dalam tafsir al-Qayyim ?
2. Apa kontribusi pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyah, tentang solusi mengatasi masalah hati jika dikaitkan dengan kehidupan umat muslim di zaman modernitas saat ini baik dari segi aspek moral dan spritual ?

D. Tujuan Penelitian

1. Untuk memperoleh gambaran secara umum tentang solusi mengatasi masalah hati dalam pandangan Imam Ibnu Qayyim, Sekaligus mengupayakan implementasi konsep hati di tengah hiruk pikuknya

modernitas, semakin mudahnya penghayatan Islam dari makna esensi hati itu sendiri.

2. Mendiskripsikan kontribusi Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam penafsiran hati.

E. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis
 - a. Memberikan penjelasan mengenai solusi mengatasi masalah hati jika dikaitkan dengan kehidupan modern.
 - b. Memberikan keterangan mengenai solusi dalam mengatasi masalah hati terhadap penafsiran al-Qur'an.
 - c. Menambah wawasan dan khazanah pengetahuan sebagai bacaan bagi setiap orang yang ingin mendalami al-Qur'an.
2. Manfaat Pragmatis
 - a. Menumbuhkan sikap kritis bagi setiap orang dalam menyikapi sebuah permasalahan hati kaitannya dengan maksud dan tujuan makna dalam Al-Qur'an.
 - b. Menumbuhkan sikap cara mengatasi masalah hati dalam problem yang terjadi di masyarakat.
 - c. Sebagai tugas akhir dari penulis dalam memperoleh gelar kesarjanaan.

F. Karangka Teori

Hati yang dalam bahasa Arab disebut *qalb* berasal dari bahasa Arab *qalabayaqlibu-qalban*, yang berarti membalikkan, memalingkan, menjadikan yang di atas ke bawah; yang di dalam keluar.¹³ *Qalabasy syai'a* artinya membalikkan sesuatu.¹⁴

¹³ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hlm. 353

¹⁴ Ibrahim Anis, dkk., *Al-Mu'jam Al-Wasīth*, (tmp., tth.), hlm. 753

Dalam *Kamus Al-Munāwwir* disebutkan bahwa *qalb* berarti jantung, isi, akal, semangat keberanian, bagian dalam, bagian tengah, atau sesuatu yang murni.¹⁵ Sedangkan untuk menyebut organ tubuh yang disebut hati digunakan kata *al k̄ābid*.¹⁶ Kalbu memiliki karakteristik atau sifat tidak konsisten atau bolak-balik. Sehingga dikatakan, kalbu disebut *qalb* karena sifatnya yang tidak konsisten.¹⁷

Dengan mengutip Q.S Al-A'rāf [7]: 179, Al-Taubah [9]: 93, dan Muhammad[47]: 24, Harun Nasution menulis bahwa *al- 'aql* dikatakan sama dengan *al qalb* yang berpusat di dada.¹⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyah berkata, "*Ketahuilah bahwa keringnya mata dari tangisan adalah karena kerasnya hati. Hati yang keras adalah hati yang paling jauh dari Allah.*"¹⁹ Ibnu Qayyim rahimahullah membagi hati menjadi tiga jenis yaitu :

1. Qalbun Mayyit (Hati yang Mati)

Hati yang kosong dari semua jenis kebaikan. Sebabnya, setan telah merampas hatinya sebagai tempat tinggalnya, berkuasa penuh atasnya dan bebas berbuat apa saja di dalamnya. Inilah hati orang-orang yang kafir kepada Allah.

2. Qalbun Maridh (Hati yang Sakit)

Qalbun maridh adalah hati yang telah disinari cahaya keimanan. Namun, cahayanya kurang terang sehingga ada sisi hatinya yang masih gelap, dipenuhi oleh syahwat dan hawa nafsu. Karena itu, setan masih leluasa keluar masuk ke dalam hati ini. Hati yang sakit, selain

¹⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pesantren Al-Munawwir, 1984, hlm. 123

¹⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir*, hlm. 1271. Menurut Harun Nasution perlu diperhatikan bahwa kata Arab *al-qalb* berarti jantung dan bukan hati. Kata Arab untuk hati adalah *al k̄ābid*. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, Jakarta: UI Press, 1986, Cet. II, hlm. 78

¹⁷ Ibn Manzhur, *Lisān Al- 'Arab*, Dar Al-Ma'arif, t.t., Jilid V, hlm. 3714

¹⁸ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, hlm. 6

¹⁹ Ibnu al-Qayyim, *Badā'i al-Fawā'id jilid*, hlm. 743

merasakan lezatnya ketaatan kepada Allah SWT, juga sering terjerumus ke dalam kemaksiatan dan dosa, baik besar ataupun kecil. Hati yang seperti ini masih bisa terobati. Namun tak jarang, ia tidak bisa lagi mengambil manfaat dari obat yang diberikan padanya, kecuali sedikit saja. Apalagi jika tak pernah diobati, penyakitnya bisa bertambah parah, yang pada akhirnya bisa berujung pada ‘kematian hati’.

3. Qalbun Salim (Hati yang Sehat)

Qalbun Salim adalah hati yang dipenuhi oleh keimanan, telah hilang darinya badai-badai syahwat dan kegelapan-kegelapan maksiat. Cahaya keimanan itu terang-benderang di dalam hatinya. Orang yang memiliki hati semacam ini akan selalu merasakan nikmatnya beribadah (berzikir, membaca al-Quran, shalat malam, dan lain – lain).

Di antara sedikit tanda orang yang memiliki hati yang sehat adalah mereka yang Allah gambarkan dalam firman-Nya: *Jika dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pemurah kepada mereka, mereka tersungkur dengan bersujud dan menangis.* (Q.S Maryam: 58)

Dalam bahasa Indonesia kata hati sering disebut juga dengan kalbu. Tertulis dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, bahwa kalbu adalah pangkal perasaan batin, hati yang suci (murni).²⁰ Sedangkan kata hati, paling tidak memiliki empat pengertian, yaitu:

- 1) Organ badan yang berwarna kemerah-merahan di bagian kanan atas rongga perut, gunanya untuk mengambil sari-sari makanan di dalam darah dan menghasilkan empedu.

²⁰ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990, hlm. 380

- 2) Daging dari hati sebagai bahan makanan (terutama hati dari binatang sembelihan).
- 3) Jantung.
- 4) Sesuatu yang ada di dalam tubuh manusia yang dianggap sebagai tempat segala perasaan batin dan tempat menyimpan pengertian-pengertian (perasaan, dan lain sebagainya).²¹

Demikian pengertian hati menurut bahasa. Penelitian tentang hati dalam tesis ini, yang dimaksud penulis adalah pengertian yang keempat. Di samping itu, sering juga digunakan kata kalbu, karena banyak penulis memakai kata tersebut untuk menyebut hati (*qalb* atau *fu'âd*) dalam bukunya, yang penulis jadikan sebagai rujukan.

Pengertian hati menurut istilah disampaikan oleh Rasyid Ridla. Ridla sebagaimana dikutip Ahmad Mubarak menyebutkan bahwa hati itu ada dua macam, yaitu sepotong organ tubuh yang menjadi pusat peredaran darah (*qalb al-badan*) dan hati yang merupakan subsistem *nafs* (*qalb al-nafs*) yang menjadi pusat perasaan. Bagian pertama memiliki pengaruh yang besar terhadap kesehatan badan dan bagian kedua memiliki pengaruh terhadap kesehatan jiwa.²²

Di samping dengan kata hati,²³ Al-Quran juga menggunakan kata *fu'âd*²⁴ untuk menyebut hati manusia, seperti disebut dalam Q.S Ibrahim [14]: 43, *waaf'idatuhum hawa'* (hati yang kosong). Al-Quran juga menggunakan

²¹ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 301

²² Rasyid Ridla, *Syarh al-Arba'în Hadits al-Nabawiyah*, Kairo: Markaz al-Salaf li al-Kitab, tth., hlm. 30; Lihat pula Ahmad Mubarak, *Jiwa*, hlm. 117-118

²³ Kata hati (*qalb*) disebut dalam Al-Quran sebanyak 168 kali dalam berbagai bentukderivasinya. Muhamad Fu'ad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras*, h. 697-700. Dalam bentuk tunggal, *qalb* disebut sebanyak 19 kali. Dalam bentuk *mitsanna*, *qalbain* disebut sebanyak satu kali. Yakni dalam QS Al-Ahzâb [33]: 4. Sedangkan dalam bentuk jamak (*plural*), *qulûb* disebut sebanyak 112 kali.

²⁴ *Fu'âd* disebut sebanyak 16 kali dalam Al-Quran dalam berbagai bentuk derivasinya. Term *fu'âd* disebut 5 kali, dan term *af'idah* sebanyak 11 kali. Lihat Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al Mufahras*, hlm.648

kata *shadr* untuk menyebut suasana hati, seperti dalam Q.S Al-Insyirah [94]: 1, *Alamnasyrahlakashadrak* (Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?). *Fu'ād* adalah bentuk kata tunggal dan bentuk jamaknya adalah *af'idah*, yang berarti hati atau akal.²⁵ Sedangkan kata *al-shadr* merupakan kata tunggal, jamaknya *shudūr* berarti dada atau permulaan dari tiap-tiap sesuatu.²⁶ *Al-mashdar*, jamaknya *mashādir* kata yang terambil dari kata *Al-Shadr* berarti tempat terbit sesuatu, sumber, atau asal.²⁷ Selain hati sering pula kita mendengar istilah *bashīrah*. *Bashīrah-bashāir*, berarti akal, kecerdikan, ibrah, saksi, hujah mata. Kata *bashīrah* jika dihubungkan dengan manusia mempunyai empat arti, yaitu ketajaman hati, kecerdasan, kemantapan dalam agama, dan keyakinan hati dalam hal agama dan realita. Meskipun mengandung arti melihat, tetapi jarang kata ini digunakan dalam literatur Arab untuk indera penglihatan tanpa disertai pandangan hati.²⁸

Konsep hati yang diteliti dalam tesis ini adalah term *qalb* dan *fu'ād*, di mana keduanya diartikan dengan hati. Dalam bahasa Arab, *qalb* dan *fu'ād* mempunyai arti yang sangat dekat persamaannya.

Sebuah hadis mengisyaratkan kedekatan dari makna kedua kata tersebut, yakni ungkapan kelembutan *qalb* (*hum araqqu qulūban*) dan kehalusan *fu'ād* (*wa alyanu af'idah*).²⁹

Setelah menelaah ayat-ayat dalam Q.S 50: 37, 57: 27, dan 49: 7, Quraish Shihab menyatakan bahwa kalbu adalah wadah dari pengajaran, kasih sayang, takut, dan keimanan. Dari isi kalbu yang dijelaskan oleh ayat-ayat di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa kalbu memang menampung hal-hal yang disadari oleh pemiliknya. Ini merupakan salah satu perbedaan antara kalbu

²⁵ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, hlm. 306

²⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, hlm. 213

²⁷ Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, hlm. 213. Al-Quran menyebut term *shadr* sebanyak 27 kali dalam berbagai bentuk derivasinya. Lihat Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras*, hlm. 512-513

²⁸ Lihat, Ibn Manzur, *Lisân Al-'Arab*, Jilid I, hlm. 290

²⁹ Ahmad Mubarak, *Jiwa*, hlm. 112. Teks Arabnya berbunyi,

روي عن النبيص م أنه قال أتاكم اهل البين هم أرق قلوبا وألين أفئدة

dan *nafs* (jiwa). Jiwa menampung apa yang berada di bawah sadar, atau sesuatu yang tidak diingat lagi. Di sini dapat dipahami mengapa yang dituntut untuk dipertanggungjawabkan hanya isi kalbu, bukan isi *nafs*. Namun dikatakan bahwa, *Allah lebih mengetahui (dari kamu sendiri) apa yang terdapat dalam nafs (diri kamu)*, 17: 25.³⁰

Nafs adalah “sisi dalam” manusia, kalbu pun demikian, hanya saja kalbu berada dalam satu kotak tersendiri yang berada dalam kotak besar *nafs*.³¹ Al-Quran terkadang menggunakan kata *nafs* dalam arti kalbu. Biasa juga menyebut tempat sesuatu tetapi yang dimaksud adalah isinya, seperti “tanyakanlah kampung” (QS Yusuf 12: 82), yang dimaksud adalah penghuninya.³²

Menyinggung kaitan *qalb* dan *nafs* Mubarak menjelaskan bahwa dalam menggerakkan tingkah-laku dengan segala prosesnya, *nafs* tidak bekerja secara langsung, karena *nafs* bukanlah alat. *Nafs* bekerja melalui jaringan sistem yang bersifat rohani. Dalam sistem *nafs* terdapat subsistem yang bekerja sebagai alat yang memungkinkan manusia dapat memahami, berpikir, dan merasa, yaitu: *qalb*, *bashīrah*, *rūh*, dan *‘aql*.³³ Dia memberikan contoh apa isi *anfus* seperti yang dimaksud dalam term *mābianfusihim* (QS Al-Anfal [8]: 53)³⁴ pastilah suatu potensi, yakni potensi untuk merasa, berpikir, dan berkemauan. Dari term itu dapat dipahami bahwa *nafs* bukan

³⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, Cet. III, hlm., 290

³¹ Shihab, *Wawasan Al-Quran*, hlm. 290

³² Shihab, *Wawasan Al-Quran*, hlm. 291

³³ Ahmad Mubarak, *Jiwa*, hlm. 53. Al-Quran dan Sunnah banyak menyebut secara langsung term *nafs* maupun term yang menyebutnya secara tidak langsung seperti *qalb*, *‘aql*, *rūh*, dan *bashīrah*, yang semua itu bersifat interpretasi, hingga para ulama dibuat sibuk untuk menggali pengertian *nafs* dan sistemnya dalam perpektif Quran dan Sunnah. Ahmad Mubarak, *Jiwa*, hlm. 19

³⁴ ...karena Allah sekali-kali tidak akan merubah sesuatu nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum, sehingga kaum itu merubah apa yang ada pada diri mereka sendiri...Maksudnya adalah Allah tidak akan mencabut nikmat yang telah dilimpahkan-Nya kepada sesuatu kaum, selama kaum itu tetap taat dan bersyukur kepada Allah. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989, Edisi Revisi, hlm. 270

alat, tetapi lebih merupakan wadah yang di dalamnya terdapat aneka fasilitas. Ia merupakan ruang dalam atau rohani manusia yang sangat luas yang juga menampung aneka fasilitas, ibarat ruang besar yang berkamar-kamar, menampung seluruh aspek *nafs* manusia, yang disadari maupun yang tidak disadari.³⁵ Akan tetapi, di samping jiwa itu sebagai wadah, jiwa juga merupakan penggerak tingkah laku. Hal ini seperti diisyaratkan dalam QS Al-Ra'd [13]: 11.³⁶

Dengan kata lain, dalam konteks *nafs* manusia, *qalb* atau hati bukanlah sepotong organ tubuh, tetapi sebagaimana juga *'aql* dan *bashīrah* merupakan elemen atau sub sistem dalam sistem *nafs* yang bersifat ruhani.³⁷

Kesimpulan Mubarak bahwa kalbu bersifat ruhani tidak jauh berbeda dengan Muhammad Quthb. Quthb menyatakan bahwa, manusia terdiri dari tiga unsur yang integral, yaitu jasmani, akal, dan ruhani (kalbu).³⁸ Kekuatan jasmani terbatas pada objek-objek berwujud materi yang dapat ditangkap oleh indera. Kekuatan akal dapat mengetahui objek yang abstrak, tetapi sebatas dapat dipikirkan secara logis. Kekuatan ruhani (tegasnya kalbu) lebih jauh dari kekuatan akal. Bahkan ia dapat mengetahui objek secara tidak terbatas.

³⁵ Ahmad Mubarak, *Jiwa*, hlm. 52. Hal ini diisyaratkan pula dalam QS Thaha [20]: 7 yang berbunyi, *Jika kamu mengeraskan suaramu maka sesungguhnya Dia mengetahui rahasia (al-sirr) dan yang lebih tersembunyi (akhfâ)*. Yang disebut pertama adalah apa yang dirahasiakan seseorang kepada orang lain, sedangkan makna yang disebut kedua adalah apa yang terlintas dalam hati tetapi sudah tidak disadari, bisa jadi ia sama dengan apa yang dalam Ilmu Jiwa disebut sebagai alam bawah sadar. Demikian dikatakan Ahmad Mushtafa Al-Maraghi, *Tafsīr Al-Marāghī*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turats Al-'Arabiyyah, 1985, Vol. VI, hlm., 96

³⁶ *Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri (mâ bi anfusihim)*.

³⁷ Ahmad Mubarak, *Jiwa*, hlm. 110. Kalbu merupakan lokus di dalam wahana jiwa manusia yang merupakan titik sentral yang menggerakkan perbuatan manusia yang cenderung kepada kebaikan dan keburukan. Kalbu juga merupakan *saghafa* atau hamparan yang menerima suara hati (*conscience*) yang berasal dari nurani yang memberikan arah pada manusia untuk bersikap berdasarkan keyakinan atau prinsip yang dimilikinya. Lihat Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah (Transcendental Intelligence)*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), Cet. III, hlm. 45-46.

³⁸ Muhammad Quthb, *Sistem Pendidikan Islam*, terjemahan Salman Harun, Bandung: Al-Ma'arif, 1988, hlm. 35.

Kalbu merupakan potensi manusia yang mampu beriman secara sungguh-sungguh. Bahkan menurut al-Qur'an iman itu tempatnya di dalam kalbu.³⁹

Menurut Ahmad Tafsir kalbu yang berkualitas tinggi adalah kalbu yang penuh berisi iman kepada Allah. Untuk mencapai manusia beriman tidak cukup hanya mendidik aspek jasmani dan akal nya semata, tetapi harus juga mendidik aspek hati dengan berbagai macam metode yang sesuai. Dari pemaparan di atas dapat ditarik kesimpulan, *pertama* bahwa hati merupakan sub sistem jiwa di samping akal, ruh, dan *bashīrah* yang berfungsi sebagai alat penggerak tingkah laku dan alat memahami realitas dan nilai-nilai. *Kedua*, hati merupakan suatu wadah dari potensi baik dan buruk.⁴⁰

Dengan demikian, upaya pendidikan hati merupakan suatu keniscayaan. Pendidikan hati tersebut harus dilakukan terus-menerus, sehingga yang bersangkutan memiliki hati yang beriman dan patuh kepada suara hati nurani (*bashīrah*) dibanding mengikuti bisikan setan dan hawa nafsunya. Dari hati yang beriman yang keluar adalah perilaku yang baik, sedangkan hati yang kena penyakit setan dan hawa nafsu yang keluar adalah perilaku yang buruk.

G. Tinjauan Pustaka

Kajian yang berkenaan dengan hati sebenarnya telah banyak ditulis oleh para pakar dalam beberapa buku yang ditulis Sumarkan dan Titik Triwulan Tutik dengan judul *Asrarul Qalb dalam diri manusia perspektif al-*

³⁹ QS Al-Hujurât [49]:14; QSAI-Mâ'idah [5]: 41. Lihat Muhammad Qutb, *Sistem Pendidikan Islam*, hlm. 45

⁴⁰ Menurut nya, pengabaian terhadap pendidikan hati (*tarbiyatul qalb*) atau *riyādhah qulūb* menurut istilah Al-Ghazali merupakan salah satu sebab gagalnya pendidikan agama. Hal ini sebagaimana pendapat Ahmad Tafsir, bahwa pengajaran agama selama ini kebanyakan mengisi pengertian. Hasilnya ialah siswa mengerti bahwa Tuhan itu Maha Mengetahui, tetapi mereka tetap saja berani berbohong. Siswa tahu apa iman, tetapi mereka belum beriman. Menurut nya, ini tragedi pendidikan agama di sekolah. Memang, kunci pendidikan agama itu adalah pendidikan agar anak didik itu beriman, jadi berarti *membina hatinya*, bukan membina mati-matian akal nya. Lihat Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Rosdakarya, 2001, Cet. IV, hlm. 188.

qur'an. Dalam buku ini dijelaskan fungsi-fungsi dan kedudukan hati seperti hati yang bertaubat, hati yang bimbang, hati yang buta.⁴¹

Tajuddin Nur dan Muklisin al-Bonai juga telah membahasnya dengan judul *Mencari Hati Yang Hilang*, dalam buku ini dijelaskan secara global bagaimana menemukan hati yang jauh dan hilang dari maghfirah Allah, mengenai kondisi hati, racun hati yang berbahaya.⁴²

Imam Ar- Razi dalam karyanya "*Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis Dalam Perspektif Islam*". Beliau mengatakan, bahwa hati/qalb merupakan pimpinan mutlak bagi seluruh tubuh, dan bahwa untuk yang pertama jiwa dikaitkan padanya. Dan melalui dengan hati ini, jiwa dikaitkan pada bagian tubuh yang lainnya.⁴³ Menurutnya hati merupakan raja dari berbagai instrument yang ada, seperti; mata, telinga, mulut, dan anggota tubuh yang lainnya. Hati merupakan amanah Tuhan dan dapat dikenakan untuk memikul konsekuensi atas perbuatan-perbuatan manusia. Di samping itu hati juga merupakan tempat diletakkannya sebuah wahyu, lihat Q.S Al-Baqarah 97 dan QS. Asy-Syu'ara : 193.

Imam al-Ghazali dengan bukunya yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia yang berjudul *Membangkitkan Energi Qalbu* yang membahas tentang keajaiban qalb, tentara-tentara qalb, esensi qalb, sifat qalb, dan lain-lain. Mengenai sifat qalb yang dijelaskan oleh al-Ghazali adalah sifat *saba'iyah* (kebuasan), *bahimiyyah* (kebinatangan), *syaihaniyyah* (setan), dan *sifat rabbaniyyah* (ketuhanan).⁴⁴

⁴¹ Sumarkan dan Titik Triwulan Titik, misteri hati (Asrarul Qalb) dalam diri manusia perspektif al-Qur'an, Jakarta : Lintas Pustaka Publisher, 2007, hlm. 9

⁴² Tajuddin Nur & Mukhlisin al-Bonai, Mencari Hati yang Hilang, Pekanbaru: Al-Bonai press syariah. 2010, hlm. 11

⁴³ Ar-Razi mengatakan hal ini, berdasarkan pandangan Aristoteles. Imam Ar- Razi, *Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis Dalam Perspektif Islam*. Terj. H. Mochtar Zaeni Joko S. Kahar (Surabaya. Risalah Gusti 2000), hlm. 113.

⁴⁴ Imam al-Ghazali, *membangkitkan energi Qalbu*, hlm. 10.

Manshur Abdul Aziz bin al-Ijyan dalam bukunya yang berjudul *Mutiara Ibnu Qayyim al-Jauziyah* dalam menerangi hati menyuburkan iman. Dalam buku ini dijelaskan macam-macam hati seperti hati yang kering dari iman, hati yang dimasuki oleh iman dan hati yang berisikan keimanan & dipenuhi dengan cahaya keimanan.⁴⁵

Adapun beberapa tulisan lain yang terkait dengan hati adalah; buku Sudirman Tebba yang berjudul “*Kecerdasan Sufistik Menuju Makrifat*”, dikatakan bahwa Tuhan menciptakan tubuh untuk didiami oleh sang jiwa. Dia menempatkan roh suci di dalam lubuk hati yang terdalam, tempat Ia ciptakan sebuah ruang terbaik untuk menjaga rahasia tersebut (roh) antara Tuhan dan hamba-Nya. Jiwa-jiwa ini berada di bagian yang berbeda dari tubuh. Tempat jiwa yang bergerak (roh/jiwa rahasia) adalah di dalam kehidupan sang hati. Dunia malaikat secara terus menerus berada dalam pandangannya. Suara jiwa yang bergerak adalah suara batiniah tanpa kata-kata dan tanpa bunyi. Pemikirannya (hati) secara terus menerus berkaitan dengan makna-makna yang tersembunyi. Tempat sulthon jiwani (Tuhannya roh) adalah pada lubuk hati yang terdalam. Urusan jiwa ini adalah kearifan ilahiah. Tugasnya adalah mengetahui seluruh pengetahuan ke-Tuhanan, sebagai medium pengabdian sejati yang diungkap oleh bahasa sang hati.⁴⁶

Syaikh Amru M. Kholid, dalam bukunya “*Manajemen Qalbu*”, dikatakan bahwa hati adalah sumber inspirasi, pusat dari semua aktivitas badan. Hatilah yang memberikan penilaian baik atau buruk sesuatu yang dilakukan tubuhnya. Apabila sesuatu itu baik, maka ia akan perintahkan bala tentaranya (tubuh) untuk menjalankannya, dan apabila buruk, ia akan mencegahnya. Hati seseorang pada hakikatnya baik, dan senantiasa memunculkan nilai-nilai kebaikan dalam dirinya. Di samping itu memberikan

⁴⁵ Manshur Abdul Aziz bin al- Ijyan, *Mutiara Ibnu Qayyim al-Jauziyah*, Surakarta : Ziyad Visi Media, hlm. 10.

⁴⁶ Sudirman Tebba, *Kecerdasan Sufistik Jembatan Menuju Makrifat* Jakarta: Prenada Media, hlm. 24.

dorongan untuk berpedoman pada nilai-nilai tersebut. Hati menjadi pelita yang menerangi jalan-jalan yang harus dilalui. Namun demikian , karena dalam hati seseorang juga terdapat nafsu yang mempunyai kecenderungan-kecenderungan untuk berbuat jahat dan buruk. Adakalanya hati terkalahkan dan fungsinya terganggu. Ia menjadi kotor dan tidak jernih lagi,atau bahkan menjadi buta dan tidak mampu membedakan mana yang baik dan buruk(Q.S Al-Hajj : 46).⁴⁷

Dengan memperhatikan beberapa literatur di atas, paling tidak penelitian tentang penafsiran hati dengan menfokuskan bahasan pada kitab *at-Tafsīr al-Qayyim* karya Ibnu Qayyim al-Jauziyah ini berusaha mengungkap konsep Ibnu Qayyim al-Jauziyah tentang hati melalui tafsiran-tafsirannya dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan hati. Dalam posisi seperti inilah penelitian ini dilaksanakan.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Jenis riset yang digunakan dalam penelitian ini bersifat kepustakaan,⁴⁸ yaitu semua data-datanya berasal dari bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan permasalahan yang diteliti. Sehingga, penelitian ini akan sepenuhnya didasarkan atas bahan-bahan kepustakaan yang terkait dengan pembahasan tentang hati maupun yang berhubungan dengan hal tersebut.

Oleh karena jenis penelitian ini bersifat penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data bersumber rujukan dalam penelitian ini bisa di bagi menjadi dua bagian,yaitu:

⁴⁷ Syaikh Amru M.Kholid, *Manajemen Qalbu* . Jakarta . Khafila, 2006, hlm. viii.

⁴⁸ Penelitian ditinjau dari jenisnya terbagi atas penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek* . Jakarta Rineka Cipta, 1991 , hlm. 11.

Pertama, Sumber primer, yakni dalam penulisan tesis ini sumber yang digunakan adalah Kitab *at-Tafsīr al-Qayyim*, dan kitab *Al Jawabul Kafi* karena yang menjadi pokok pembahasan adalah suatu penafsiran yang terdapat dalam kitab- kitab tersebut.

Kedua, sumber data sekunder, yang termasuk data sekunder adalah: beberapa literatur antara lain meliputi buku-buku, jurnal, maupun karya ilmiah lain yang telah dipublikasikan yang berkaitan dengan pembahasan qalb digunakan sebagai literatur guna mendukung dan melengkapi analisis.

2. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data ini tidak lain digunakan untuk menemukan dan menghimpun sumber informasi dari suatu proses pengadaan sumber data primer dan sumber data sekunder. Penelitian diawali dengan mendeskripsikan pengertian tentang hati, baik secara etimologis dan terminologis. Hal ini dilakukan agar dapat digambarkan makna hati secara umum. Kemudian dilanjutkan dengan penafsiran Ibnu Qayyim al-Jauziyah tentang ayat-ayat hati. Sumber primer yang digunakan dalam menjawab permasalahan ini adalah Kitab *at-Tafsīr al-Qayyim*. Termasuk juga literature-literatur yang membahas tentang penafsiran terkait, ketasawufan, termasuk sumber penunjang, seperti ; buku-buku, majalah, jurnal , dan sejenisnya yang berkaitan dengan keseluruhan pembahasan hati.

3. Analisis Data

Data yang telah terkumpul akan dianalisis dengan beberapa metode, yaitu metode deskriptif–analisis. Metode deskriptif digunakan untuk memberikan gambaran data yang ada serta memberikan interpretasi

terhadapnya.⁴⁹ Sedangkan metode analisis digunakan untuk melakukan pemeriksaan (analisis) secara konsepsional atas makna yang terkandung dalam istilah-istilah yang digunakan dan pernyataan-pernyataan yang dibuat. Sehingga dengan penggabungan dua metode ini akan ditemukan makna yang legal, serta mempunyai kontribusi terhadap objek yang ada.

I. Sistematika Penulisan

Untuk mempermudah pembahasan, tesis dibagi menjadi lima bab sebagai berikut:

Bab *Pertama*, merupakan pengantar dari pembahasan. Dalam bab ini dijelaskan latar belakang masalah, Pokok permasalahan, tujuan dan manfaat kerangka teori, metode penelelitian, tinjauan pustaka dan sistematika penulisan

Bab *kedua*, menyajikan deskripsi untuk mengenal Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, baik pemikiran dan penafsirannya dalam kitab at-Tafsir al-Qayyim yang disajikan dalam poin biografi, meliputi; wawasan Hati bagi Mufassir, pemikiran Ibnu Qayyim al Jauziyah, sumber-sumber rujukan Ibnu Qayyim, metode corak penulisan, pendekatan, metode penafsiran, dan diakhiri dengan pendapat tasawuf terkait permasalahan hati dalam disiplin ilmu.

Bab *ketiga*, memaparkan gambaran makna hati secara umum tentang konsep Hati terhadap masyarakat modern Yang membahas memahami masyarakat modern dengan hati, probelamatika hati masyarakat modern, solusi hati dan kritik bagi masyarakat modern. serta bagaimana islam dalam menjawab permasalahan hati dalam kaitannya dengan masyarakat modrn.

Bab *keempat*, Merupakan bahasan lebih lanjut, mengenai pembahasan tentang pandangan Ibnu Qayyim dalam menafsirkan ayat-ayat tentang konsep

⁴⁹ Anton Baker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta : Kanisius, 1990, hlm. 27

Hati dalam kitab *at-Tafsīr al-Qayyīm*. Pada bab ini akan dikaji tawaran solusi hati dalam Ibnu Qayyim, penafsiran hati meliputi kandungan Hati, macam-macam Hati berdasarkan sifatnya dan fungsi Hati dalam kandungan Hati, kemudian diakhiri pengobatan penyakit hati, serta kontribusi apa yang diberikan Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam menafsirkan Hati dalam kitab *at-Tafsīr al-Qayyīm* jika dikaitkan dengan keterjebakan umat muslim dalam zaman modern saat ini.

Pada bab terakhir atau bab *kelima*, sebagai penutup. Oleh karena itu, akan disajikan mengenai; kesimpulan penulis, hasil penelitian, dan beberapa saran yang kiranya perlu penulis sampaikan berkaitan dengan penelitian

BAB II

WAWASAN HATI DAN PEMIKIRAN IBNU QAYYIM AL-JAUZIYYAH DALAM KITAB *AT-TAFSIR AL QAYYIM*

A. Makna Hati Bagi Mufassir

Berikut ini penulis akan menjelaskan hati menurut para mufassir dalam surat al Baqarah (2) ayat 10 dan surat al ahzab (33) ayat 32, Allah SWT berfirman :

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۗ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ (١٠)

“Dalam hati mereka ada penyakit lalu Allah menambah penyakit itu dan mereka mendapat azab yang pedih karena mereka berdusta.

﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ۗ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ (٣٢)

“Hai isteri-isteri nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik

Menurut Ibnu Qayyim lafal hati pada ayat di atas adalah hati yang mengandung penyakit. Dijelaskan olehnya bahwa sakitnya hati ialah

keluarnya hati dari kesesatan dan kenormalannya. Sehatnya hati ialah dengan mengetahui *Al-Haq̄q* (mencintai), dan mementingkan-Nya dari yang lain. Adapun sakitnya bisa karena keragu-raguan atau karena mementingkan selain Allah.⁵⁰

Pada ayat ini Ibnu Qayyim menerangkan tentang penyakit hati orang-orang munafik dan orang-orang yang durhaka kepada Allah. Menurutnya penyakit orang-orang munafik ialah penyakit keraguraguan dan kebimbangan. Sedangkan penyakit orang-orang yang durhaka ialah penyakit kesesatan dan syahwat. Allah menamakan kedua-duanya sebagai penyakit.⁵¹

Kemudian ayat kedua diatas Ibnu Qayyim menjelaskan tentang contoh orang yang munafik serta Ayat ini adalah merupakan larangan Allah kepada para istri Nabi agar tidak melembut-lembutkan ucapan mereka, sebagaimana yang biasa dilakukan oleh kebanyakan wanita karena hal itu akan merangsang orang yang dalam hatinya ada penyakit syahwat.⁵² *Qalb* yang ditafsiri sama sebagai hati yang mengandung penyakit oleh Ibnu Qayyim antara lain Q.S Mudzatsir (74):31 dan Q.S Al-Anfal (8):49, At-Taubah (9) :125.

Hal ini dikatakan serupa oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya, bahwa *qalb* yang dimaksud adalah mengandung penyakit. Quraish Shihab memberi keterangan dalam Q.S At-Taubah (9): 125, bahwa hati berpenyakit dalam ayat tersebut adalah milik orang kafir.⁵³

Dalam hati mereka ada penyakit.”Ibnu katsir dalam menafsirkan ayat ini mengutip penafsiran sebagai berikut: menurut Assudi penyakit hati berupa keraguan.menurut *Mujahid, Ikrimah ,Hasan al-Bashri, Abu al-*

⁵⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim* (Beirut:Dar al-Kutub al-Ilmiyah),t.th. hlm.125.

⁵¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, t.th. hlm. 125.

⁵² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Manajemen Qalbu Melumpuhkan Senjata Syetan*. Terj. Ainul Haris Umar Arifin Thayib (Jakarta : Darul Falah. 2005), hlm. 1.

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Vol 5 Jakarta : Lentera Hati) t.th, hlm.747

Aliyah dan *Qatadah* bahwa penyakit hati adalah riya. Menurut Ibnu Katsir kesemuanya itu benar, penyakit hati yang ada dalam hati kaum munafik berupa keraguan ,riya, dan kekajian/kekotoran. Penyakit ragu karena mereka meragukan risalah Nabi SAW, dikatakan riya karena mereka menampakkan keimanan padahal mereka kafir, dan dikatakan kekejian karena mereka kafir kepada apa yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW. Tidak diragukan lagi bahwa kekafiran merupakan kekejian dan kekotoran. “Lalu Allah menambah penyakit itu”, yakni menambah keraguan, riya, dan kekejian itu.⁵⁴

Sedangkan ayat kedua diatas menjelaskan bahwa ayat ini berkaitan dengan tentang tata kesopanan yang diperintahkan Allah kepada isteri-isteri Nabi SAW, termasuk isteri-isteri umat beliau. Allah berfirman dengan menyapa para isteri Nabi apabila bertaqwa kepada Allah sebagaimana yang telah diperintahkan kepada mereka, maka mereka tidak sama dengan isteri siapa pun, dan isteri-isteri biasa itu tidak dapat melebihi keunggulan dan kedudukan isteri-isteri Nabi. Menurut Ibnu Katsir, “Mereka disuruh untuk melembutkan kata-kata mereka jika berbicara dengan laki-laki untuk menghindari niat yang tidak baik dari kaum laki-laki dan orang yang dalam hatinya ada penyakit berupa penyakit pengkhianatan dan kejahatan, disuruh untuk jangan keluar rumah kecuali ada keperluan syar’iyah seperti ke masjid disertai pemenuhan syarat yang ditetapkan Nabi SAW, dan apabila keluar rumah dilarang berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang terdahulu maksudnya apabila keluar rumah, mereka harus berjalan cepat, tidak boleh genit, dan tabarruj (menanggalkan kudung yang ada dikepalanya dan tidak mengikatnya dengan nkuat sehingga tampaklah

⁵⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al-‘Azhim*, Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiah, Juz 1, 1992, hlm : 47

kalungnya, leher dan tengkuknya). Kemudian hukum ini pun berlaku kepada seluruh kaum wanita.⁵⁵

Menurut Ahmad Mubarak ayat diatas merupakan penyakit lemah keyakinan, sedang ayat kedua berkaitan dengan makna penyakit “kenakalan”⁵⁶. Sedangkan menurut Hamka pokok penyakit yang terutama di dalam hati mereka pada mulanya ialah karena merasa diri lebih pintar. Ditambah penyakit dengki, hati busuk. Dijelaskan dalam *Al-Quran dan Terjemah* versi Depag RI (Departemen Agama Republik Indonesia), yang dimaksud *maradh* dalam ayat ini yakni keyakinan mereka lemah terhadap kebenaran Nabi Muhammad Saw. Kelemahan keyakinan itu, menimbulkan kedengkian, iri-hati dan dendam terhadap Nabi Saw, agama dan orang-orang Islam.⁵⁷

Orang-orang munafik itu ragu terhadap ajaran Nabi, sebab merasa diri lebih pandai dari Nabi. Bahkan mereka menghasut orang-orang kafir untuk memusuhi dan menentang para penganut Islam. Penolakannya tersebut tidak ditunjukkannya secara langsung, melainkan secara sembunyi-sembunyi. Di depan kaum muslimin dan Nabi mereka mengaku beriman, tapi sebenarnya hati mereka tidak. Disebutlah oleh Al-Quran, bahwa dalam hati orang semacam ini terdapat penyakit. Bukan penyakit badan, tapi penyakit jiwa.

Mengenai QS *Al-Ahzāb*: 32 di atas Hamka menjelaskan bahwa orang yang dalam hatinya ada penyakit itu ialah orang yang syahwat dan nafsu birahinya lekas tersinggung karena melihat tingkah laku perempuan, yang kadang-kadang dalam cara mengucapkan kata-kata, seakan-akan minta

⁵⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al- 'Azhim*, 1992, hlm: 477

⁵⁶ Ahmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina,2000, hlm. 113

⁵⁷ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989, hlm

agar dirinya dipegang. Orang Inggris menyebutnya “sex appeal”, yaitu menimbulkan syahwat.⁵⁸

Hamka mengakui bahwa setiap laki-laki mempunyai rasa birahi kepada perempuan. Tapi ada orang sopan yang dapat menahan hatinya karena dikontrol oleh imannya dan ada pula yang lemah kontrol batinnya; itulah orang yang berpenyakit. Penyakit tekanan nafsu sex! Maka orang-orang “berpenyakit” ini janganlah sampai terganggu penyakitnya oleh sikap berkata-kata atau berucap dari perempuan terhormat. Di sini terutama isteri-isteri Nabi yang berkedudukan sebagai ibu-ibu dari orang-orang yang beriman.⁵⁹ Menurut Hamka lebih baik bercakap tegas yang timbul dari pada jiwa yang jujur dan tahu akan harga diri.⁶⁰

Meski ayat ini ditujukan untuk para isteri Nabi, bukan berarti perempuan masa kini dibolehkan berlaku seperti itu. Di sini tergambar betapa sesungguhnya, kejahatan itu terjadi bukan karena ada niat pelakunya, melainkan karena ada kesempatan. Dengan kata lain, bisa jadi semula orang tidak hendak berbuat jahat, tapi karena siperempuan menunjukkan kata-kata yang bisa menggoda, lemah-gemulai misalnya, nafsu birahinya bangkit sedangkan pertahanan imannya sangat lemah, maka ia pun tergoda dan terjadilah apa yang diinginkannya. Jadi, ayat ini pelajaran berharga bagi setiap manusia, khususnya kaum perempuan, agar ia bisa menjaga diri dalam bertutur kata, jangan sampai menimbulkan fitnah.

B. Sekilas Pemikiran Ibnu Qayyim Al Jauziyah

Pemikiran Ibnu Qayyim banyak dipengaruhi oleh gurunya *Ibnu Taimiyah* yaitu dengan mendasarkan pemikirannya pada al-Qur'an dan al-

⁵⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, Singapura: Pustaka Nasional, 1993, hlm.10

⁵⁹ Hamka, *Al-Azhar*, Jilid 8, 5709-10. Ali menjelaskan bahwa dalam hal membimbing dan memberikan pelajaran kepada kaum wanita yang termasuk keluarga Islam, istri-istri nabi mempunyai kedudukan dan tanggung jawab tersendiri. Lihat Ali, *Quran*. hlm. 1083

⁶⁰ Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, Cet. XII, t.th.hlm 399

Hadits dan mengesampingkan sumber-sumber lainnya, sehingga lebih dikenal dengan salaf dan puritan. Pemikirannya dalam masalah ushul dan akidah, ia sangat berpegang teguh pada madzhab Imam Ahmad Ibnu Hambal, tetapi dalam masalah furu' ia punya pandangan yang independen.⁶¹ Sebagai hasil dari *mulazamahnya* (bergurunya secara intensif) kepada *Ibnu Taimiyah*, beliau dapat mengambil banyak faedah besar, diantaranya yang penting ialah berdakwah mengajak orang supaya kembali kepada kitabullah Ta'ala dan sunnah Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam yang shahihah, berpegang kepada keduanya, memahami keduanya sesuai dengan apa yang telah difahami oleh al-Salaf al-Shalih, membuang apa-apa yang berselisih dengan keduanya, serta memperbaharui segala petunjuk al-din yang pernah dipalajarinya secara benar dan membersihkannya dari segenap bid'ah yang diada-adakan oleh kaum ahlu al-bid'ah berupa manhaj-manhaj kotor sebagai cetusan dari hawa-hawa nafsu mereka yang sudah mulai berkembang sejak abad-abad sebelumnya.

Ibnu Qayyim tidak sejalan dengan pola pemikiran filsafat yang cenderung rasionalis seperti para filosof Mu'tazilah yang amat berlebihan dalam menggunakan akal dan jahimiyah serta ittihadiah.⁶² Juga dialektika Yunani ataupun ajaran zuhud India, sebagaimana dinyatakan oleh asy-syaukani, "Ia sangat konsiten dan konsekwen dengan dalil yang shahih dan senang mengamalkannya, tidak memberikan peluang terhadap *rasionalisme*, berani berjuang demi kebenaran dan tidak pernah subyektif".⁶³ Dengan kenyataan tersebut, dapat diketahui bahwa Ibnu Qayyim ingin mengembalikan filsafat ke dalam Islam dengan cara mengikuti pendapat salaf al-salikin dan membersihkan Islam dari pemikiran-pemikiran yang

⁶¹ Sayed Ahsan, *Ibnu Qayyim al-Jauziyah, dalam Islam and the Modern Age*, Zakir Husain Institut of Islamic Studies, 1981, hlm.169

⁶² Sayed Ahsan, *Ibnu Qayyim al-Jauziyah*, 1981, hlm.249

⁶³ Ibnu Qayyim al-Jauzy, *Zād al-Ma'ad*, terj. Ahmd Sunarto dan Ainur Rofiq, Jakarta: Robbani Press, 1998, hlm. 125.

keliru, lalu menuntun orang-orang Islam agar kembali kepada ajaran salaf al-salikin seperti yang terjadi pada masa awal Islam. Oleh sebab itu, corak pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauzy bisa dikategorikan ke dalam Neo-Sufisme, karena praktek-praktek kesufiannya berdasarkan al-Qur'an dan al-hadits atau bisa juga disebut akhlak mistik.⁶⁴ Selain itu corak pemikirannya dapat dikategorikan ke dalam etika religious.⁶⁵

Mengingat bahwa Ibnu Qayyim merupakan murid utama Ibnu Taimiyah dan bahkan sempat dipenjarakan bersama gurunya, keyakinan dan pemikirannya, dalam pelbagai persoalan sama persis dengan pemikiran Ibnu Taimiyah, karena itu ia harus dinilai sebagai penyeru pemikiran-pemikiran Ibnu Taimiyah.⁶⁶ Keyakinan-keyakinannya sehubungan dengan sifat-sifat Ilahi meniscayakan pandangan *anthropomisme* (memiliki bentuk sebagaimana benda) terkait dengan Tuhan. Salah satu persoalan ini, keyakinan terhadap persoalan ini Tuhan dapat ditunjuk jari secara indrawi dimana hal ini membatasi Tuhan pada posisi dan kondisi tertentu.⁶⁷

Terkait dengan melihat (rukyat) Tuhan dengan mata juga sebagaimana Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim menilai bahwa Tuhan mungkin saja dilihat dengan mata dan hal ini mendapat sokongan oleh akal dan syariat. Ia berkata, “Meski di dunia disebabkan oleh kelemahan pandangan kita sehingga tidak dapat melihat Tuhan, namun di akhirat hal ini mungkin saja terjadi.” Ibnu Qayyim memandang bahwa orang-orang tidak boleh pergi ziarah kubur para nabi. Demikian juga berkumpul di samping kuburan para nabi dan para wali merupakan perbuatan syirik. Ia berkata, “Perbuatan

⁶⁴ Husen Bahresy, *Tasawuf Murni Moral Islam Menuju Pembangunan dan Hidup Bahagia dengan Landasan al-Qur'an dan al-Hadits*, Surabaya : al-Ihsan, 1990, hlm. 69

⁶⁵ Majid Fakhry, *Etika dalam Islam*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 68

⁶⁶ Makarim Syirazi, *'Ala Muftaraq Thariqain*, Madrasah al-Imam Ali bin Abi Thalib As, Qum, Cetakan Pertama, 1427 H, t.th, hlm. 68

⁶⁷ Muhammad bin Abi Bakr, *al-Shawaiq al-Mursalat fi al-Rad 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'athala*, jilid. 4, t.th, hlm. 1318-1319.

ziarah kubur ini mengandung banyak hal yang merusak di antaranya, salat ke arah kuburan, tawaf di sekeliling kuburan, mencium kuburan dan memohon pertolongan dari orang-orang yang telah dikuburkan, meminta rezeki, kesehatan, supaya dibayarkan hutang serta hilangnya pelbagai kesusahan hidup! Permohonan-permohonan ini adalah permohonan-permohonan yang disampaikan para penyembah berhala kepada berhala-berhala mereka.”⁶⁸

Ibnu Qayyim dalam melanjutkan jalan Ibnu Taimiyah mengingkari keutamaan Imam Ali As. Ia berkata, “Hadis-hadis yang dibuat oleh kaum Rafidhi (orang-orang Syiah) terkait dengan Ali bin Abi Thalib sedemikian banyak sehingga tidak dapat dihitung. Kemudian ia mengutip ucapan Abu Ya’la al-Khalili bahwa orang-orang Syiah membuat hadis-hadis terkait dengan keutamaan Ali bin Abi Thalib dan Ahlulbait sebanyak tiga ratus ribu hadis. Kemudian Ibnu Qayyim al-Jauzi membela ucapan Abu Ya’la ini.”⁶⁹

C. Ibnu Qayyim Al Jauziyah dan Tafsir Al Qayyim

a. Sumber-Sumber Rujukan Ibnu Qayyim al-Jauziyah.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah adalah seorang mufasir seperti mufasir pada umumnya, yang menerangkan dan menjabarkan substansi ayat-ayat al-Qur’an. Hanya saja beliau tidak menafsirkan seluruh ayat di dalam al-Qur’an. Artinya beliau dalam menafsirkan tidak lepas dari referensi atau sumber-sumber rujukan yang melingkupinya langsung maupun tidak langsung baik secara umum kitab *at-Tafsir al-Qayyim* sebagai karya ilmiah, dan lebih khusus hati sebagai sebuah kata yang menuntut penafsiran mendalam.

⁶⁸ Muhammad bin Abi Bakr Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Ighāṣah al-Lahfān fī min Mashāid al-Syaithān*, Diriset oleh Muhammad Hamid Faqi, jilid. 1, t.th. hlm. 194.

⁶⁹ Muhammad bin Abi Bakr Ibnu Qayyim al-Jauzi, *al-Manār al-Munīf fī al-Shahih wa al-Dfā’if*, Diriset oleh Abdul Fattah Abu Ghadah, Maktabah al-Mathbu’at al-Islamiyah, Halab, Cetakan Pertama, 1390 H, t.th. hlm 116.

Adapun sumber sebuah penafsiran tidak lepas dari latar belakang penulis, watak pribadi, lingkungan, mazhab atau aliran yang diikutinya, begitu juga menyangkut kitab *at-Tafsir al-Qayyim*, yakni konteks / sosio politik saat penulisannya, dan juga guru-guru / atau orang yang telah mempengaruhinya.

Sumber-sumber Ibnu Qayyim dalam menafsirkan hati dapat diketahui dari ayat-ayat hati dalam al-Qur'an yang diterangkannya, di antaranya ketika beliau menafsirkan Q.S Al-Baqarah (2):10 beliau menjelaskan penafsirannya dengan mencantumkan ayat al-Qur'an lain yang setema, untuk memperkuat argumennya. Contohnya ketika beliau menafsirkan *قلب مرض* (hati berpenyakit), beliau mengutip Q.S Al-Ahzab ayat 32 untuk memberikan salah satu contoh orang yang hatinya mengandung penyakit. Contoh lain yaitu ketika beliau menafsirkan *قلوبنا غلف* pada Q.S Al-Baqarah ayat 88, beliau mengutip Q.S Fusillat ayat 5 dan Q.S An-Nisa ayat 155.

Beliau juga tidak lepas dari pendapat para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat hati, misalnya ketika menafsirkan kata "*al-khatm*" pada Q.S al-Baqarah ayat 7, beliau mencantumkan pendapat *Al-Azhari* dan *Abu Ishaq*. Al-Khatm / *الختم* asal maknanya menurut *Al-Azhari* adalah tutupan atau segel. Jika dikatakan Khatama al-badzr fil ardl / *ختم البدر في الأرض* / "dia menutupi biji diatas permukaan tanah". Menurut *Abu Ishaq*, makna khatama / *ختم* dan *thaba'a* / *طبع* adalah sama menurut bahasa, yaitu tutupan di atas sesuatu dan peneguhannya, sehingga tidak dimasuki sesuatu yang lain, sebagaimana firman-Nya.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾

Maka Apakah mereka tidak memperhatikan al- Quran ataukah hati mereka terkunci?” (Q.S Muhamamad : 24).

Ibnu Qayyim kemudian melanjutkan penjelasannya dengan menggunakan syair-syair Arab yang sangat indah untuk menguatkan penafsirannya. Sebagaimana contoh ketika menafsirkan *مرض قلب* pada Q.S Al-Baqarah ayat 10 . “*angin mengarah di empat mata penjuru mata angin karena sakit*”, artinya sakit di sini ialah melemah dan lembut sehingga pengaruhnya tidak terasakan. Sedikit sekali Ibnu Qayyim mencantumkan hadis terhadap penafsirannya, terkait dengan khususnya penafsiran hati hanya ada 1 hadis yang dicantumkan olehnya, itupun tidak disertakan periwayatan hadisnya. Contohnya ialah pada penafsiran Q.S Ar-Ra'd ayat 28.⁷⁰ Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa *setiap kebajikan, pasti akan membawa dampak ketentraman pada pelakunya*. Sumber-sumber penafsiran yang Ibnu Qayyim lakukan dalam pembahasan hati di atas adalah bagian kecil di antara penafsiran-penafsirannya yang lain dan apa yang diutarakan di atas hanyalah contoh atau keumuman dari sumber-sumber penafsiran hati. Dengan metode deskriptif dan sedikit analisa diharapkan bisa menemukan jawaban dari penafsiran Ibnu Qayyim tentang Hati.

b. Metode dan Corak Penafsiran

Bermacam-macam metode tafsir dan coraknya telah di perkenalkan oleh pakar-pakar al-Qur'an. Secara garis besar

⁷⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsir al-Qayyim*, t.th, hlm. 378.

penafsiran al-Qur'an itu dilakukan melalui empat metode atau cara, yaitu *Ijmali* (global), *tahlili* (analisis), *Munqarrin* (Perbandingan) dan *Maudu'i* (tematik).⁷¹ Ditinjau dari sumber penafsirannya, dapat dikatakan bahwa Ibn al-Qayyim tidak mengambil sumber tafsir kecuali tafsir yang bersumberkan pada nash al-Qur'an dan al-Sunnah, atau pada riwayat-riwayat yang datang baik dari kalangan sahabat, *tābi'in* maupun *tābi' tābi'in*, yang dikenal dengan *al tafsir bi al ma'tsur*.

Adapun Ibnu Qayyim dalam menafsirkan ayat al-Qur'an menggunakan metode *Tahlili*. Penafsiran Ibnu Qayyim didahului dengan pemaparan pendapat yang telah ada mengenai ayat tersebut. Kemudian ayat tersebut ditafsirkan dengan disertai ayat-ayat al-Qur'an untuk menguatkan atau menjelaskan penafsirannya. Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan ayat hati dalam Q.S Al-Baqarah ayat 10, untuk menjelaskan tentang hati yang berpenyakit beliau cantumkan Q.S Al-Ahzab ayat 32 dan Q.S Al-Mudastir ayat 31. Tafsir Ibnu Qayyim termasuk dalam tafsir *bi al-ma'sur*,⁷² yang mendasarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat otoritas awal. Namun demikian, Ibnu Qayyim dalam menafsirkan ayat-ayat tidak semata-mata mengandalkan riwayat saja. Tetapi juga menggunakan nalar (*ra'y*) berdasarkan pengetahuan Bahasa Arab. Sebagai contoh penafsiran *bi al-ra'y* adalah ketika menafsirkan ayat hati Q.S Al-Baqarah (2): 88.

Dalam menafsirkan ayat-ayat hati dalam al-Qur'an, pertamanya beliau menuturkan makna-makna kata dalam terminologi

⁷¹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar ,1998 , hlm. 3.

⁷² Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Maudu'I suatu pengantar* ,Jakarta Raja Grafindo Persada, 1996 , hlm.12-14

bahasa Arab. Kemudian menjelaskan struktur linguistiknya dan melengkapinya dengan penguat penguat baik berupa syair maupun prosa. Setelah itu, beliau menuturkan ayat-ayat yang berkaitan dan menafsirkan ayat-ayat tersebut. Beliau terkadang mengkritiknya tetapi terkadang pula membiarkannya. Terakhir beliau menjelaskan penafsirannya sendiri tanpa mengikuti penafsiran sebelumnya, terkecuali bila penafsiran itu sudah benar.

Ibnu Qayyim dalam menafsirkan ayat-ayat hati juga mengambil bahasa sebagai sumber penguat terlihat ketika beliau menafsirkan Q.S Asy-Syu'ara :88-89. Beliau maknai *qalibun salim* adalah sebagaimana kata *Al-'Alim, Al-Qādir* (Yang Maha Mengetahui, Maha kuasa). Artinya sifat Maha Mengetahui dan ke-Mahakuasaan Allah telah melekat pada diri-Nya. Begitu juga dengan sifat bersih dan sehat telah menyatu dalam hati yang selamat.⁷³

Berikut ini adalah metodologis Ibnu Qayyim Al- Jauziyah dalam menjelaskan ayat-ayat Hati dalam al-Qur'an:

1. Menempuh jalan tafsir dan ta'wil
2. Menafsirkan ayat dengan ayat (*munasabah*)
3. Menafsirkan ayat dengan as-Sunnah atau al-Haadis (*bi al-ma'sur*)
4. Bersandar pada analisis bahasa (*lughah*)
5. Mengeksplor syair dan menggali prosa Arab ketika menjelaskan makna kosakata dan kalimat.
6. Memperhatikan aspek i'rab dengan proses pemikiran analogis untuk ditashih dan tarjih.

Segi yang sebenarnya sangat menarik untuk dikaji dari tafsir ibn al-Qayyim adalah masalah kecendrungan tafsirnya yang sangat

⁷³ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, hlm.430.

khas. Tujuan dan pendekatan tafsirnya cenderung memperlihatkan bahwa dirinya sangat peduli pada kehidupan sosial keagamaan umat Islam. Dan karena itu Ibn al-Qayyim hendak menyampaikan tanggapan-tanggapan dan penolakan-penolakan tertentu atas persoalan yang tengah berkembang pada di tengah kehidupan umat Islam pada masa hidupnya.

Dalam hal ini penulis banyak menemukan pendekatan yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim dalam penafsirannya. Ia tidak fokus pada satu pendekatan saja, sehingga tafsir ini menjadi spesial. Namun demikian, dalam tafsir ayat-ayat serta surat-surat tertentu dalam al-Qur'an, misalnya dalam surat al-Fatihah, pendekatan Ibn al-Qayyim adalah cenderung teologis. Karena dalam tafsir tersebut Ibn al-Qayyim memulai pembahasan dengan mengemukakan asumsi-asumsi teologis yang diyakininya.

Hal yang sangat terasa disampaikan oleh Ibn al-Qayyim melalui ayat-ayat yang ditafsirkannya adalah bahwa ia sedang merespon bahkan dalam beberapa pendapat tafsir ia menunjukkan reaksinya terhadap pemerintahan, ulama, umat dan sejarah islam yang tengah terjadi pada saat itu. Dalam hal ini penulis sampai pada sebuah kesimpulan bahwa dari segi tujuannya tafsir-tafsir (paling tidak sebagian tafsir) Ibn al-Qayyim adalah cenderung responsif dan atau reaktif. Asumsi penulis ini didasarkan pada beberapa indikasi yang dapat dibaca dari tafsir Ibn al-Qayyim yaitu:

1. Adanya unsur penerimaan, persetujuan, atau pembelaan.
2. Adanya unsur perluasan wacana keislaman.
3. Adanya unsur penolakan, ketidaksetujuan atau penentangan yang dikenal dengan istilah counter pemikiran.

Tafsir-tafsir Ibn al Qayyim bercorak *lughawi ijtima'iy*. Corak *lughawi*-nya ditandai dengan pembahasan kata dari sudut bahasa, apakah itu makna dasar sebuah kata, derivasinya bahkan makna kata tersebut juga dibahas, di samping itu, Ibnu Qayyim seringkali untuk menafsirkan suatu ayat ia menyertakan beberapa bait *syi'ir*, menyisipkan beberapa bait *syi'ir* untuk memperkuat penafsirannya.⁷⁴

D. Hati dalam Tasawuf Yang Disandarkan Dengan Ilmu

Hati dalam dunia tasawuf banyak menyimpan kecerdasan dan kearifan yang terdalam. Ia fokus *makrifat*, *gnosis*, atau *pengetahuan spritual*. Cita-cita para sufi adalah menumbuhkan hati yang lembut dan penuh kasih sayang, disamping menumbuhkan kecerdasan hati. Ini kecerdasan yang lebih mendalam dan dasar dari pada kecerdasan abstrak akal, dikatakan bahwa jika mata hati terbuka, maka akan mampu melihat melampaui penampilan luar segala sesuatu yang palsu, dan jika telinga hati terbuka, maka akan mendengar kebenaran yang disembunyi di balik kata-kata yang diucapkan.

Beberapa ulama memang banyak yang berbeda pendapat mengenai makna hati dan akal, ada yang memisahkannya adapula yang menyamakannya. Namun hal tersebut masih dalam suatu *ikhtilaf* (perbedaan) yang wajar, karena para ulama masih berpegang pada satu pendapat bahwa hati dan akal adalah suatu yang bekerja berdasarkan tuntutan ilahiyah. Namun, disini tidak akan dibahas mengenai perdebatan makna hati menurut beberapa ulama atau pembahasan berdasarkan tafsir, ilmu nahwu atau shorof. Pembahasan disini adalah bagaimana mengkritik dan mengoreksi pemaknaan mayoritas masyarakat tentang 'hati'. Robert Frager, seorang akhi Psikologi Sufi mengatakan dalam bukunya :

⁷⁴ Muhammad Uwais al Nadwi, *At Tafsīr al Qayyīm*, Beirut: Dār Al Kutub Al 'Ilmiyah, t.th. hlm. 3

*Hati jangan disalah artikan sebagai emosi. Emosi seperti amarah, rasa takut, dan keserakahan berasal dari nafs. Ketika manusia berbicara mengenai 'hasrat hati', mereka biasanya merujuk pada hasrat Nafs. Nafs tertarik pada kenikmatan duniawi dan tidak peduli akan tuhan, sedangkan hati tertarik pada tuhan dan hanya mencari kenikmatan dalam tuhan.*⁷⁵

Hati menyimpan percikan ruh ilahiyah di dalam diri setiap manusia. Karenanya, hati adalah kuil Tuhan. Para sufi sebagai pemilik kuil ilahiyah yang tak terbatas mencoba mengingat untuk memperlakukan setiap orang dengan kebaikan dan penghormatan. Seperti yang dilihat, bahwa tasawuf menekankan kesadaran hubungan keamanusiaan dan pelayanan sebagai disiplin spiritual yang mendasar.⁷⁶

Bila dilihat dengan kacamata tasawuf, maka hati akan membentuk perilaku seseorang, karena Rasulullah pernah berpesan kepada sahabatnya didalam tubuh kita ada qalbu harus diutamakan, karena rusaknya qalbu lebih berbahaya dari pada rusaknya anggota badan. Rusaknya qalbu akan dirasakan akibatnya oleh si pemiliknya, baik ketika di dunia apalagi saat diakherat nanti.

Dalam sebuah hadist terkenal, tuhan berkata.” *Aku, yang tak cukup ditampung oleh langit dan bumi, melainkan tertampung di dalam hati seorang yang beriman yang tulus,*” kuil yang berada dalam hati lebih berharga dari pada kuil tersuci sekalipun di muka bumi ini, maka jika hati melukai hati manusia maka dosanya lebih besar dari pada merusak sebuah tempat suci didunia ini.⁷⁷

Rusaknya anggota badan hanya dirasakan saat di dunia dan akan berakhir dengan datangnya kematian. Begitu pula baik dan tidaknya amalan anggota badan, sangat dipengaruhi oleh qalbu seseorang. Hal ini sebagaimana Nabi kita Muhammad SAW bersabda :

⁷⁵ Robert Frager. *Psikologi sufi*. Jakarta: Penerbit Zaman, t.th, hlm 60

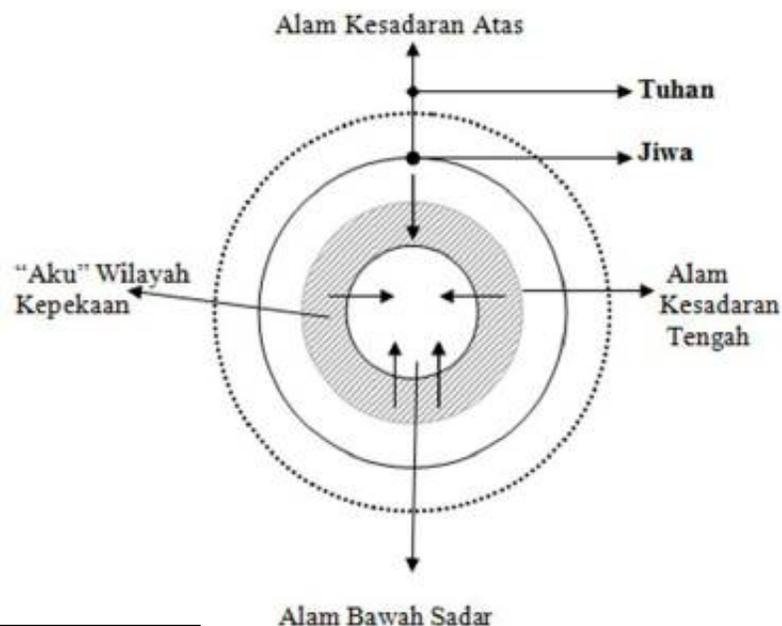
⁷⁶ Robert Frager. *Psikologi sufi*. Jakarta: Penerbit Zaman, t.th, hlm 33

⁷⁷ Robert Frager, terjemahan *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth*, Theological Publishing House, Wheaton, 1999, hlm. 62

78 *أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ*

“Ketahuilah bahwasanya pada setiap tubuh seseorang ada segumpal daging. Jika dia baik, akan baiklah seluruh anggota tubuhnya. Namun apabila dia rusak maka akan rusak pula seluruh anggota tubuhnya. Ketahuilah bahwasanya segumpal daging tadi adalah qalbu.”

Dalam keilmuan psikologi islam, beberapa ilmuan berpendapat bahwa *nafs* memiliki dorongan yang bersifat tanah, yang tidak lain adalah dorongan nafsu hewani. Sehingga seorang yang condong pada *nafs* akan menjadikan seseorang memiliki kepribadian *nasful-amarah*, yaitu tingkat nafs yang paling rendah. Jadi, antara hati dan emosi adalah dua hal yang saling bertolak belakang, hati merefleksikan cahaya ilahiyah sedangkan emosi adalah berasal dari hawa nafsu yang dihasilkan oleh *nafs*. Oleh karena itu, hati adalah sesuatu yang tidak bisa dimaknai secara sempit, makna hati menjadi sangat luas dan besar ketika dikaitkan dengan perannya yang besar dalam membuat manusia menjadi baik atau menjadi buruk.



⁷⁸ Al Hafizh Ibnu Hajar Al- Asqalani, *Bulugul Maram*, Jakarta: Akbar Media, 2010, hlm.

Gambar diatas menurut al- Tirmidzi, hati memiliki empat stasiun : dada, hati hati lebih dalam, dan lubuk hati terdalam.⁷⁹ keempat stasiun ini saling bersusunan bagaikan sekumpulan lingkaran. Dada adalah lingkaran terluarnya, hati dan hati lebih dalam berada pada kedua lingkaran tengah, sedangkan lubuk hati terletak di pusat lingkaran.

Stasiun terluar dari hati adalah ‘dada (*Shadar*). Dada mewadahi cahaya amaliyah dari bentuk praktik setiap agama. Stasiun kedua adalah ‘hati (*qalb*), tugas pada stasiun ini adalah untuk mewadahi cahaya iman. Berikutnya adalah ‘hati lebih dalam (*Fū’ad*)’ yaitu mewadahi cahaya ma’rifat atau pengetahuan akan kebenaran spiritual. Sedangkan stasiun terahir adalah ‘Lubuk hati terdalam(*lubb*)’ . pada stasiun ini mewadahi 2 cahaya yaitu cahaya kesatuan dan keunikan yang merupakan 2 wajah cahaya ilahi.⁸⁰ Tiap-tiap stasiun juga dikaitkan dengan tingkat spiritual yang berbeda dan tingkat *nasf* yang berbeda, namun inti dari tugas hati adalah membawa dan mewadahi cahaya ilahiyah. Untuk lebih jelas tempat dan fungsi hati .

Sebagaimana tabel dibawah ini .

Dada	Hati	Hati-lebih-dalam	Lubuk-hati-terdalam
Cahaya amaliyah	Cahaya Iman	Cahaya makrifat	Cahaya kesatuan dan keunikan
Pencari	Beriman	Arif	Bersatu
Pengetahuan tentang tindakan yang benar	Pengetahuan batiniah	Penglihatan batiniah	Sikap Ilahiah
Tirani	Penuh penyesalan	Terilhami	Tenteram

⁷⁹ Analisis mengenai empat stasiun hati ini didasari oleh karya al- Tirmidzi (1940), seorang guru sufi yang hidup pada abad kedelapan Tahun Masehi. Istilah arab asli dari empat stasiun ini adalah *shadar* (dada), *qalb* (Hati), *Fū’ad*(hati lebih dalam), *Lubb* (lubuk hati terdalam) .

⁸⁰ Robert Frager. *Psikologi sufi*. Jakarta: Penerbit Zaman, t.th, hlm 64-65

Prof Robert juga menyebutkan bahwa hati adalah kuil Tuhan yang ada dalam diri manusia. Untuk itu, hatilah yang merefleksikan cahaya ilahiyah yang ada dalam diri manusia.

Imam Al-Ghazali mengungkapkan makna hati dengan gambaran metaforik sebagai sumur yang digali di tanah. Sumur itu bisa diisi lewat saluran pipa dari sungai atau saluran irigasi. Tidak jarang dalam mengisi sumur dilakukan penggalian lebih dalam sampai didapati sumber air di dalam tanah. Jika digali lebih dalam, akan memancar air yang lebih jernih, lebih deras dan tidak ada habisnya. Tidak ubahnya sumur, ungkap Al-Ghazali, air di dalamnya itulah ilmu pengetahuan. Pancaindera ibarat saluran pipa atau saluran irigasi, mengisi hati dengan ilmu pengetahuan seibarat saluran pipa atau saluran irigasi mengisi sumur dengan air dari sungai di muka bumi. Qalb diisi ilmu pengetahuan lewat pancaindera melalui proses membaca, mendengar, merasakan, mengamati, meneliti. Sementara ada cara lain mengisi air ke dalam sumur, dengan menutup saluran pipa atau saluran irigasi. Lalu menggali qalb lebih dalam lewat *uzlah, khalwat, mujahadah, muraqabah, musyahadah* sampai terangkat tutup yang menyelubungi, sehingga memancar dari dalam qalb ilmu pengetahuan yang lebih bersih dan abadi, sebagaimana firman Allah: “sebenarnya, Al-Qur’an itu adalah ayat-ayat yang nyata didalam dada orang-orang yng diberi ilmu.”⁸¹ *Dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat kami kecuali orang-orang yang zalim.* (Q.S.Al-Ankabut:49).

Ketahuilah bahwa ada beberapa sistematika penyerapan ilmu oleh hati yang dilakukan dalam tasawuf diantaranya didapatkan dalam penyerapan ilmu oleh ulama serta proses penelaah bukti–bukti dan argumen-argumen yang menjurus pada hasil penelitian. Sistematika lainnya adalah penyerapan

⁸¹ Imam Ghazali. *Keajaiban Hati*. Tintamas Indonesia: Jakarta.1982, hlm 18

ilmu melalui jalan Kasyaf (Penyikapan Tabir) dan kehendak dari Allah Subhanahu Wa Ta'ala,⁸² Sebagaimana Allah Berfirman,

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

“ Dan demikianlah kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan kami (kami yang terdapat) di langit dan di bumi.(QS. Al An-am : 75)

Dalam mempelajari sebuah ilmu pengetahuan yang di amali serta dimasukkan kedalam hati juga untuk di transfer kepada orang lain akan terlihat dari kebutuhan seseorang, namun didalam ilmu tasawuf para ulama menggunakan sistem tarekat sebagaimana yang dirintis oleh ulama tasawuf pendahuluannya.

Sistem tersebut berupa pengajaran seorang guru kepada muridnya yang bersifat teoritis sebagai bimbingan langsung mengenai cara pelaksanaannya, yang diberinama dengan “suluk” didalam ajaran tasawuf. Dalam ilmu tasawuf ulama-ulama membagi ilmu kedalam empat bagian yaitu:

1. Ilmu syariah
2. Ilmu thariqah
3. ilmu haqiqah
4. Ilmu ma'rifah

Seseorang yang telah menjalani thariqah, yang seimbang dengan syariah lahir dan batin untuk menuju kepada tuuan tertentu dalam tasawuf. Insya Allah tercapailah kondisi mental yang menciptakan manusia yang sempurna “insan kamil” yang selalu dekat dengan Allah yang disebut dengan “Waliyullah” yaitu orang yang selalu mendapatkan limpahan

⁸² Imam Al Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, Terj. Fudhailurrahman dan Aida Humaira. Jakarta : Sahara. 2007, hlm 284.

karunia Ilahi sehingga sanggup melakukan perbuatan yang luar biasa yang disebut dengan karamah.⁸³

Berkaitan dengan penyikapan ilmu kasyaf dan musyahadah (penyaksian), metode ini ditempuh oleh kaum sufi melalui dua cara, yaitu melalui bisikan dalam hati,⁸⁴ dan melalui ilham yang baik yaitu dengan cara disingsingkan kepadanya malaikat yang ditugaskan untuk mengurus segala sesuatu tersebut yang darinya engkau mendapatkan manfaat.⁸⁵

Metode penyucian jiwa yang dilakukan kaum sufi hampir sama dengan kondisi manusia yang akan menjemput kematian. Oleh karena itu, mereka tidak menyibukkan diri dengan kegiatan mencari ilmu, tapi lebih banyak menyibukkan diri dengan menyucikan hati dan memutuskan hubungan dengan makhluk lain supaya hal ini menjadi sebab menghadap Allah.⁸⁶

Sikap hati terhadap ilmu dan perbedaan antara proses belajar dengan metode yang ditempuh kaum sufi bahwasanya hati memiliki dua pintu, satu pintu menuju alam duniawi satu pintu menuju alam ghaib seperti orang yang sedang tertidur sehingga melihat banyak keajaiban. Jadi pintu gerbang untuk semua ini terletak di dalam hati yang jalurnya menuju alam ghaib, yang tiada lain adalah alam ketuhanan.

Seorang muslim dalam berfikir atau memutuskan suatu perkara seharusnya didasarkan atas landasan ilahiyah yang telah direfleksikan melalui hati. Dalam alqur'an Allah juga berfirman dalam Surat Al-a'rof 179

⁸³ Damanhuri Basyir, *Ilmu Tasawuf*, Banda Aceh: Yayasan Pena Banda Aceh, 2005 hlm.30

⁸⁴ Ibnu Al Jauzi, *al-'Ilal al Mutanāhiyah*, 2008, hlm 403

⁸⁵ Imam Al Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, Terj. Fudhailurrahman dan Aida Humaira. Jakarta : Sahara. 2007, hlm 288

⁸⁶ Imam Al Ghazali, *Ringkasan Ihya' Ulumuddin*, 2007, hlm 289

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ۗ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ
بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

“Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.”

Secara tekstual, pada ayat ini Allah memerintahkan manusia untuk berfikir dengan hatinya. Kata ‘*faqih* (memahami)’ dalam ayat diatas tidak hanya proses berpikir biasa, melainkan berfikir yang lebih dalam. Ibnu katsir dalam tafsirnya menyebutkan bahwa indera-indera yang ada pada manusia seharusnya digunakan untuk memperoleh hidayah termasuk indera yang disebut hati

Sehingga hati menjadi salah satu tempat dimana cahaya ilahiyah berada bahkan digunakan untuk mencari cahaya ilahiyah. Menurut Nabhani, selain sebagai tempat berfikir, qolbu juga sebagai tempat dimana iman dan taqwa berada. Dalam Alqur’an disebutkan

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَٰكِن مِّن شَرَحٍ بِالْكَفْرِ
صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafirpadahal qalbunya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa),akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran,maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar(Q.S. An-Nahl: 106).

Kompleksitas makna ‘hati’ menjadikan hati tidak bisa dimaknai secara sempit. Dalam psikologi barat ‘hati’ hanya dimaknai dari proses

afeksi dan akhir ujungnya juga menghasilkan emosi. Hakikat makna 'hati' sebenarnya memiliki potensi ilahiyah bukan potensi emosi yang berasal dari nafsu. Namun, masyarakat memahami hati dengan pemahaman yang kedua yakni tempat dimana emosi berada dan dibuat. Sehingga mayoritas masyarakat melarang seorang berpikir dengan 'hati', karena hati dipandang hanya pusat dimana emosi berada yang menyebabkan keputusan menjadi tidak rasional. Kerasionalan berpikir seseorang dianggap hanya berada di akal. Padahal jika 'hati' dimaknai sebagai refleksi potensi ilahiyah, hal itu menjadi berbeda, banyak orang yang akan berfikir berdasarkan iman dan taqwa, karena hakikatnya hati adalah tempat iman dan taqwa.

BAB III

KRISIS SPRITUAL UMUM MASYARAKAT MODERN

A. Memahami Masyarakat Modern

Masyarakat modern merupakan masyarakat yang telah mengalami transformasi ilmu pengetahuan dan teknologi, yaitu mereka yang telah mampu menyesuaikan dengan situasi dan kondisi zamannya atau hidup dengan konstelasinya zaman. Karena kondisi dan situasi setiap masyarakat berbeda, maka modernisasi (proses menuju masyarakat modern) antara masyarakat satu dengan yang lain berbeda, misalnya modernisasi bangsa-bangsa bekas jajahan (baru merdeka) yang rakyatnya masih miskin, bodoh dan terbelakang akan lebih banyak menekankan pada penguasaan teknologi dan ilmu pengetahuan. Sedangkan pada bangsa yang sudah maju dalam bidang iptek dan perekonomiannya, mungkin menekankan pada bidang non-material seperti masalah moral atau religi.

Untuk memahami masyarakat modern perlu mengikuti perkembangan historis yang terjadi di Eropa sejak abad pertengahan yang merupakan zaman kegelapan (*dark age*), untuk kemudian disusul dengan munculnya zaman kebangkitan kembali (*renaissance*), abad pencerahan (*aufklarung*), hingga

abad modern sekarang ini. Paham dan pandang tentang modern yang berkembang di Eropa pada dasarnya diawali pemutusan hubungan dengan kekuasaan Gereja pada abad pertengahan. Seperti yang diketahui, bahwa pada abad pertengahan tersebut masyarakat Eropa beranggapan bahwa dunia ini merupakan bagian dari kerajaan Tuhan. Dengan demikian segala sesuatu yang dipandang benar dan menjadi keputusan Gereja harus diterima sebagai kebenaran mutlak.

Prinsip-prinsip yang dikembangkan oleh Gereja di Eropa pada abad pertengahan bertentangan dengan prinsip prinsip rasionalitas. Itulah sebabnya muncul gerakan intelektual yang menghendaki adanya kebebasan dalam berpikir, berkesenian, dan sekaligus beragama. Gerakan intelektual tersebut telah memunculkan paham rasionalisme yang merupakan tonggak dari kehidupan modern di Eropa.⁸⁷

Dalam bukunya yang berjudul Pengantar Antropologi,⁸⁸ Harsojo mendefinisikan istilah modern sebagai suatu sikap pikiran yang mempunyai kecenderungan untuk mendahulukan sesuatu yang baru dibandingkan dengan sesuatu yang bersifat tradisi. Dampak dari pandangan modern tersebut adalah adanya sikap yang revolusioner karena munculnya keinginan untuk meninggalkan dan sekaligus mengganti adat istiadat dan tradisi yang tidak sesuai dengan nilai-nilai rasionalitas dan menggantinya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah mengakibatkan munculnya perubahan dalam masyarakat. Semakin maju perkembangan dalam masyarakat maka semakin banyak pula keperluan yang harus dipenuhi. Masyarakat modern dalam lingkungan kebudayaan ditandai dengan perkembangan kemajuan ilmu dan teknologi untuk menghadapi keadaan

13. ⁸⁷ Kingsley Davis. *Human Society*. New York :The Macmillan Company,2008, hlm

⁸⁸ Harsojo. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta : Rineka Cipta, 2003, hlm 28

sekitarnya. Menurut R. Tilaar,⁸⁹ ada beberapa indikator masyarakat modern dan disimpulkan oleh penulis sebagai berikut :

1. Saling mempengaruhi antara manusia dan lingkungan dengan tujuan menciptakan perubahan secara timbal balik
2. Usaha untuk mengeksplorasi lingkungan dalam rangka untuk mengatasi tantangan-tantangan yang ditimbulkan dari lingkungan itu sendiri.
3. Dorongan rasa ingin tahu dan ingin mengatasi tantangan-tantangan menyebabkan manusia ingin menguasai lingkungan.
4. Berpikir lebih objektif dan rasional.
5. Selalu berusaha untuk memahami semua gejala yang dihadapi dan bagaimana mengorganisasikannya sehingga kehidupannya lebih baik.

Dalam masyarakat modern segala sesuatu diusahakan atau dikerjakan dengan sungguh-sungguh serta rasional sehingga menyebabkan selalu timbul pertanyaan dalam masyarakat apakah kegunaan sesuatu bagi usaha menguasai lingkungan sekitarnya. Akibat dari kehidupan tersebut, maka akan timbul sikap dalam masyarakat modern, diantaranya :

1. Terlalu percaya dengan peralatan dan teknik yang berjalan secara mekanis sebagai satu hasil pemikiran manusia (Ilmu pengetahuan). Dalam hal ini masyarakat tergolong dalam paham positivisme.
2. Berbuat dan bertindak sesuai dengan rencana yang terperinci sehingga tidak jarang manusia dikendalikan oleh rencana yang disusunnya
3. Timbul rasa kehilangan orientasi dan jati diri yang dapat melemahkan kehidupan bathin dan keagamaan. Tanpa disadari masyarakat modern semakin tergantung pada alat dan teknologi yang

⁸⁹ R.Tillar, *Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat, Departemen Pendidikan &Kebudayaan, Jakarta. 1979 hlm 17*

diciptakan untuk menguasai dunia sekitarnya. Tidak jarang mereka kehilangan identitas karena sudah dikuasai oleh mekanisme yang mereka ciptakan sehingga mereka hidup tanpa jiwa dan tanpa kekuasaan.

Dalam masyarakat modern (Komplek Penduduk Rapat) kompleksitas dan kerapatan penduduk yang tinggi membuat mereka kurang sensitive terhadap emosional mereka apalagi masalah keagamaan mereka. Mereka cenderung ragu-ragu dalam memilih kepercayaan.⁹⁰

Yang paling fundamental dalam masyarakat modern adalah kepercayaan akan kemajuan ilmu pengetahuan. Bagi mereka, masa depan bersifat terbuka. Mereka percaya bahwa kondisi kemanusiaan, fisik, spiritual dapat diperbaiki dengan penggunaan sains dan teknologi. Beberapa akibat dari kehidupan masyarakat modern adalah mereka terasing secara kehidupan sosial yang disebabkan oleh pertumbuhan urbanisme yang mendorong mobilitas dan melemahkan ikatan-ikatan kekeluargaan. Oleh sebab itu kehidupan masyarakat modern, kerja merupakan bentuk eksploitasi kepada diri, sehingga mempengaruhi pola ibadah, makan, dan pola hubungan pribadi dengan keluarga. Sehingga dalam kebudayaan industri dan birokrasi modern pada umumnya, dipersonalisasi menjadi pemandangan sehari-hari.

Masyarakat modern mudah stres dan muncul penyakit-penyakit baru yang berkaitan dengan perubahan pola makanan dan pola kerja. Yang terjadi kemudian adalah dehumanisasi dan alienasi atau keterasingan, karena dipacu oleh semangat kerja yang tinggi untuk menumpuk modal. Bakker menyebutnya sebagai “lonely crowd” karena pribadi menemukan

⁹⁰ Imran Manan, *Anthropologi Pendidikan (Suatu pengantar)*, Departemen P & K, PP-LPTK, Jakarta.1989.hlm.53

dirinya amat kuat dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam kebudayaan industrialisasi, terus terjadi krisis. Pertama, kosmos yang nyaman berubah makna karena otonomisasi dan sekularisasi sehingga rasa aman lenyap. Kedua masyarakat yang nyaman dirobek-robek karena individu mendesakkan diri kepada pusat semesta, ketiga nilai kebersamaan goyah, keempat birokrasi dan waktu menggantikan tokoh mistis dan waktu mitologi.

Para penganut paham pascamodern seperti Lyotard pernah mengemukakan perlunya suatu jaminan metasosial, yang dengannya hidup kita dijamin lebih merdeka, bahagia, dan sebagainya. Kotbah agungnya (metanarasi) ini megutamakan perlunya new sensibility bagi masyarakat yang terjebak dalam gejala dehumanisasi budaya modern.⁹¹

Kebiasaan dari masyarakat modern adalah mencari hal-hal mudah, sehingga penggabungan nilai-nilai lama dengan kebudayaan birokrasi modern diarahkan untuk kenikmatan pribadi. Sehingga, munculah praktek-praktek kotor seperti nepotisme, korupsi, yang menyebabkan penampilan mutu yang amat rendah.

Adapun beberapa ciri dari masyarakat modern antara lain disebutkan oleh *Selo Soemardjan* sebagai berikut:⁹²

1. Hubungan yang terjadi antar manusia lebih didasarkan atas kepentingan-kepentingan pribadi.
2. Hubungan dengan masyarakat-masyarakat lain dilakukan secara terbuka dalam suasana saling pengaruh mempengaruhi, kecuali terhadap beberapa penemuan baru yang bersifat rahasia.

⁹¹ Bakker, *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius.1998, hlm

⁹² Selo Soemardjan dan Breazeale, K. *Cultural Change in Rural Indonesia; Impact of Village Development*. Honolulu: UNS-YISS-East West Center. 1986, hlm 57

3. Adanya kepercayaan yang kuat terhadap manfaat ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai sarana untuk meningkatkan kesejahteraan hidup manusia.
4. Masyarakat terbagi-bagi menurut profesi dan keahlian masing-masing yang dipelajari dan ditingkatkan dalam lembaga-lembaga pendidikan, keterampilan, dan kejuruan.
5. Adanya tingkat pendidikan formal yang relatif tinggi dan merata.
6. Hukum yang diberlakukan merupakan hukum tertulis yang sangat kompleks.
7. Sistem ekonomi yang dikembangkan merupakan sistem ekonomi pasar yang didasarkan atas penggunaan uang dan alat-alat pembaharuan yang lain.

Untuk menciptakan masyarakat modern dengan ciri-ciri seperti yang disebutkan di atas, terlebih dahulu harus dibentuk manusia-manusia yang berjiwa modern. Salah satu langkah yang dapat ditempuh adalah dengan mengembangkan budaya membaca, menulis, dan melakukan penelitian (research). Adapun ciri-ciri manusia modern ditunjukkan oleh sosiolog *Soerjono Soekanto*, sebagai berikut:⁹³

1. Bersikap terbuka terhadap pengalaman-pengalaman baru maupun penemuan-penemuan baru sehingga tidak mengembangkan sikap apriori (purbasangka).
2. Senantiasa siap untuk menerima perubahan setelah menilai adanya beberapa kekurangan yang dihadapi pada saat itu.
3. Memiliki kepekaan terhadap masalah-masalah yang terjadi di lingkungan sekitarnya, sekaligus mempunyai kesadaran bahwa

⁹³ Soerjono Soekanto. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers, 1990, hlm

masalah-masalah tersebut memiliki hubungan dengan keberadaan dirinya.

4. Senantiasa memiliki informasi yang lengkap berkenaan dengan pendiriannya.
5. Berorientasi pada masa kini dan pada masa yang akan datang.
6. Memiliki kesadaran akan potensi-potensi yang ada pada dirinya dan sekaligus memiliki keyakinan bahwa potensi tersebut dapat dikembangkan dengan baik.
7. Memiliki kepekaan terhadap perencanaan.
8. Tidak mudah menyerah kepada nasib.
9. Percaya terhadap manfaat ilmu pengetahuan dan teknologi dalam upaya peningkatan kesejahteraan umat manusia.
10. Menyadari dan menghormati hak, kewajiban, serta kehormatan pihak lain. Perlu digaris bawahi bahwa tidak semua aspek tradisional merupakan suatu hal yang buruk.

Dengan kata lain, terdapat beberapa aspek tradisional yang mendukung terbentuknya manusia modern. Sifat keterbukaan yang dimiliki oleh manusia modern termasuk di dalamnya terhadap nilai-nilai tradisional, dalam arti, jika nilai-nilai tradisional dipandang rasional dan selaras dengan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka nilai tradisional tersebut akan diterima sebagai suatu hal yang positif bagi kehidupan masyarakat.

Karena ilmu pengetahuan dan teknologi lebih banyak berkembang di perkotaan, maka masyarakat modern sering diidentikkan dengan masyarakat perkotaan. Terdapat beberapa ciri yang menonjol yang ditunjukkan oleh masyarakat kota, sebagaimana yang dijabarkan oleh Soerjono Soekanto dalam bukunya yang berjudul *Sosiologi: Suatu Pengantar* sebagai berikut:⁹⁴

- (1) pada umumnya bersifat individual, yakni mengurus dirinya sendiri tanpa

⁹⁴ Soerjono soekamto . *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers 1990.hlm 23

harus bergantung dengan orang lain, (2) adanya pembagian kerja yang jelas sesuai dengan bidang dan profesinya masing-masing, (3) terbukanya kemungkinan untuk memperoleh pekerjaan sehubungan dengan adanya sistem pembagian kerja yang jelas, (4) penggunaan pola pikir yang secara umum bersifat rasional sehingga interaksi yang terjadi lebih didasarkan atas faktor kepentingan tertentu, (5) pentingnya faktor waktu sehubungan dengan adanya pembagian kerja dan jadwal kerja yang padat, dan (6) adanya perubahan-perubahan sosial yang tampak dengan jelas sehubungan dengan keterbukaannya dalam menerima pengaruh budaya asing.

B. Problematika masyarakat modern

Masyarakat modern memiliki sikap hidup materialistik (mengutamakan materi), hedonistik (memperturutkan kesenangan dan kelezatan syahwat), totaliteristik (ingin menguasai semua aspek kehidupan) dan hanya percaya kepada rumus-rumus pengetahuan empiris saja serta sikap hidup positivistis yang berdasarkan kemampuan akal pikiran manusia tampak jelas menguasai manusia yang memegang ilmu pengetahuan dan teknologi.⁹⁵ Pada diri orang-orang yang berjiwa dan bermental seperti ini, ilmu pengetahuan dan teknologi modern memang sangat mengkhawatirkan, karena mereka yang akan menjadi penyebab kerusakan di atas permukaan bumi, sebagaimana Firman Allah Swt dalam surat ar-Rum ayat 41 :

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

“Telah tampak kerusakan di darat dan dilaut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah Menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).”

⁹⁵ Abuddin Nata. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 1999, hlm 32

Kemajuan di bidang teknologi pada zaman modern ini telah membawa manusia ke dalam dua sisi, yaitu bisa memberi nilai tambah (positif), tapi pada sisi lain dapat mengurangi (negatif).

“Revolusi Teknologi” atau yang terkadang dikaitkan dengan revolusi industri lahir dari sebuah perkembangan zaman. Revolusi ini telah menjadi titik awal dimana mayoritas manusia meningkatkan kontrol pada materi, ruang dan waktu. Selain itu juga menimbulkan evolusi ekonomi, gaya hidup, pola pikir dan sistem rujukan.⁹⁶ Dalam kaitan ini terdapat tiga keadaan dalam mensikapi revolusi industri, yaitu kelompok yang optimis, pesimis dan pertengahan antara keduanya.

Bagi kelompok yang optimis, revolusi teknologi justru menguntungkan, seperti yang dikatakan Ziauddin Sardar. Menurutnya, revolusi teknologi yang sekarang sedang diujakan sebagai suatu rahmat besar bagi umat manusia. Penjajanya yang agresif di televisi, surat-surat kabar, dan majalah-majalah begitu menarik. Pada lingkungan yang terpelajar, lain lagi caranya, yaitu di dalam jurnal-jurnal penelitian dan buku-buku akademis. Disebutkan bahwa revolusi informasi akan menyebabkan timbulnya desentralisasi, dan karena itu akan melahirkan suatu masyarakat yang lebih demokratis.⁹⁷

Sementara itu bagi kelompok yang pesimis memandang kemajuan di bidang teknologi akan memberikan dampak yang negatif, karena hanya akan memberikan kesempatan dan peluang kepada orang-orang yang dapat bersaing saja, yaitu mereka yang memiliki kekuasaan, ekonomi, kesempatan, kecerdasan dan lain-lain. Sementara bagi mereka yang terbelakang, akan tetap menjadi terbelakang.

Penggunaan teknologi dalam bidang pertanian misalnya, akan menyebabkan keuntungan bagi mereka, para petani yang memiliki modal

⁹⁶ Husein Nasr. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, hlm 40

⁹⁷ Ziauddin Sardar. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*. Bandung, 1993. hlm 23.

saja. Sedangkan bagi yang tidak memiliki modal semakin menghadapi masalah yang serius. Lapangan kerja yang selama ini banyak menyerap tenaga kerja, sudah mulai ditangani oleh teknologi yang hemat tenaga kerja, akibatnya terjadilah pengangguran.⁹⁸

Di sisi lain, kelompok yang mengambil sikap antara optimis dan pesimis terhadap kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK) mengatakan bahwa, iptek itu positif atau membahayakan pada pengangguran, inflasi dan pertumbuhan, tergantung pada cara orang mengelolanya, tanpa harus ditanggihkan, dan demi kepentingan kerjasama dan perdamaian. Dalam kaitan ini menarik sekali apa yang dikemukakan seorang Sosiolog Prancis, Jacques Ellul yang mengatakan bahwa kemajuan dalam bidang teknologi akan memberikan pengaruh sebagai berikut:

- a. Semua kemajuan teknologi menuntut pengorbanan, yakni dari satu sisi teknologi memberikan nilai tambah, tapi pada sisi lain dapat mengurangi.
- b. Nilai-nilai manusia yang tradisional misalnya, harus dikorbankan demi efisiensi.
- c. Semua kemajuan teknologi lebih banyak menimbulkan masalah daripada pemecahan.
- d. Efek negatif teknologi tidak dapat dipisahkan dari efek positifnya. Teknologi tidak pernah netral. Efek negatif dan positif terjadi serentak dan tidak terpisahkan.
- e. Semua penemuan teknologi mempunyai efek yang tidak terduga.

Sikap manakah dari ketiga sikap yang dikemukakan di atas itu yang akan diambil. Itu semua tergantung pada cara pandang dan sistem nilai yang dianut oleh masyarakat yang bersangkutan. Bagi umat Islam yang selalu

⁹⁸ Abuddin Nata. *Akhlak Tasawuf*. Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 1999,.hlm 56

diajarkan bersikap adil terhadap berbagai masalah, tampaknya sikap yang pertengahan yang perlu diambil. Yaitu berupa sikap yang dari satu sisi mau menerima dan memanfaatkan kemajuan di bidang iptek, sedangkan pada sisi lain kita berusaha menjaga agar iptek tidak disalahgunakan.

Efek positifnya tentu saja akan meningkatkan keragaman budaya melalui penyediaan informasi yang menyeluruh sehingga memberikan orang kesempatan untuk mengembangkan kecakapan-kecakapan baru dan meningkatkan produksi. Sedangkan efek negatifnya kemajuan teknologi akan berbahaya jika berada di tangan orang yang secara mental dan keyakinan agama belum siap. Mereka dapat menyalahgunakan teknologi untuk tujuan-tujuan yang destruktif dan mengkhawatirkan.⁹⁹Misalnya penggunaan teknologi kontrasepsi dapat menyebabkan orang dengan mudah dapat melakukan hubungan seksual tanpa harus takut hamil atau berdosa. Jaringan-jaringan peredaran obat-obat terlarang, tukar menukar informasi, penyaluran data-data film yang berbau pornografi di bidang teknologi komunikasi seperti komputer, faximile, internete, dan sebagainya akan semakin intensif pelaksanaannya.

Dari sikap mental seperti di atas, kehadiran ilmu pengetahuan dan teknologi telah melahirkan sejumlah problematika masyarakat modern. Problematika yang muncul antara lain.

1. Penyalahgunaan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi. Ikatan spriritual terlepas dari ilmu pengetahuan dan teknologi, akibatnya kemampuan membuat senjata telah diarahkan untuk tujuan menjajah bangsa lain.
2. Pendangkalan Iman. Lebih mengutamakan keyakinan kepada akal pikiran dari pada keyakinan religius.

⁹⁹ Abuddin Nata. *Akhlak Tasawuf*. Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 1999,.hlm 42

3. Desintegrasi Ilmu Pengetahuan. Adanya spesialisasi di bidang ilmu pengetahuan, masing-masing ilmu pengetahuan memiliki paradigma sendiri dalam memecahkan masalah yang dihadapi
4. Pola Hubungan Materialistik. Memilih pergaulan atau hubungan yang saling menguntungkan secara materi.
5. Menghalalkan segala cara. Dalam mencapai tujuan mengenyampingkan nilai-nilai ajaran agama.
6. Kepribadian yang terpecah (split personality). Karena kehidupan manusia modern dibentuk oleh ilmu pengetahuan yang coraknya kering dari nilai-nilai spiritual dan terkotak-kotak, akibatnya manusia menjadi pribadi yang terpecah. Jika proses keilmuan yang berkembang tidak berada di bawah kendali agama, maka proses kehancuran pribadi manusia akan terus berjalan. Dengan demikian, semua kekuatan yang lebih tinggi untuk meningkatkan derajat kehidupan manusia akan hilang, sehingga tidak hanya kehidupan saja yang mengalami kemerosotan, tetapi juga tingkat kecerdasan dan moral.
7. Stress dan Frustrasi. Jika tujuan tidak tercapai, sering berputus asa bahkan tidak jarang yang depresi.
8. Kehilangan Harga Diri dan Masa Depan. Jika kontrol nilai-nilai agama telah terlepas dari kehidupan, maka manusia tidak lagi punya harga diri

Hal tersebut di atas adalah gambaran-gambaran masyarakat modern yang obsesi keduniaannya tampak lebih dominan ketimbang spritual. Kemajuan teknologi sains dan segala hal yang bersifat duniawi jarang disertai dengan nilai spiritual.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Astrid S. Susanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Bandung: Bina Cipta, 2009, hlm 28.

Eric Fromm mengatakan bahwa, karakter masyarakat modern diwarnai oleh orientasi pasar, di mana keberhasilan seseorang tergantung kepada sejauh mana nilai jualnya di pasar. Masyarakat modern bagaikan penjual dirinya sekaligus sebagai komunitas yang siap dijual di pasar. Oleh karena itu penghargaan atas diri manusia itu ditentukan oleh nilai jualnya di pasar, akibatnya setiap orang termotivasi untuk berjuang keras menjadi pekerja sukses dan kaya, demi penegasan atas keberhasilannya. Kemakmuran melambangkan tingginya nilai jual, sementara kemiskinan dimaknai sebaliknya.

Kebaikan, kejujuran, kesetiaan pada kebenaran dan keadilan sudah bagai tidak bernilai jika tidak memberikan manfaat untuk kesuksesan dan kemakmuran. Jika kondisi ekonomi seseorang tidak makmur, maka dinilai sebagai orang yang belum sukses, bahkan gagal dalam kehidupan. Keadaan seperti ini menandakan masyarakat modern, masyarakat yang mengalami keterasingan (aliensi), mereka tidak lagi berpijak kepada kualitas kemanusiaan, melainkan berpatokan kepada keberhasilan dalam mencapai kekayaan materi.

Kondisi ini memalingkan kesadaran manusia sebagai makhluk termulia. Keutamaan dan kemuliaan menyatu dengan kekuatan kepribadian, tidak bergantung pada sesuatu yang ada di luar dirinya. Oleh karena itu masyarakat modern mengalami depersonalisasi kehampaan dan ketidakbermaknaan hidup. Keberadaannya tergantung kepada pemilikan dan pengasaan symbol kekayaan, keinginan mendapatkan harta yang berlimpah melampaui komitmennya terhadap solidaritas sosial. Hal ini didorong oleh pandangan bahwa orang yang banyak harta merupakan manusia unggul.¹⁰¹

¹⁰¹ Said Aqil Siroj. *Tasawuf sebagai kritik sosial: mengedepankan Islam sebagai inspirasi, bukan aspirasi*. Bandung: Mizan, 2002, hlm 87.

Menurut Sayyed Hossein Nasr,¹⁰² seorang ilmuwan kenamaan dari Iran, berpandangan bahwa manusia modern dengan kemajuan teknologi dan pengetahuannya telah tercebur ke dalam lembah pemujaan terhadap pemenuhan materi semata namun tidak mampu menjawab problem kehidupan yang sedang dihadapinya. Kehidupan yang dilandasi kebaikan tidaklah bisa hanya bertumpu pada materi melainkan pada dimensi spiritual. Jika hal tersebut tidak diimbangi akibatnya jiwa pun menjadi kering, dan hampa. Semua itu adalah pengaruh dari sekularisme barat, yang manusia-manusianya mencoba hidup dengan alam yang kasat mata.

Menurut Nasr, manusia barat modern memperlakukan alam seperti pelacur. Mereka menikmati dan mengeksploitasi alam demi kepuasan dirinya tanpa rasa kewajiban dan tanggung jawab apa pun. Nashr melihat, kondisi manusia modern sekarang mengabaikan kebutuhannya yang paling mendasar dan bersifat spiritual, mereka gagal menemukan ketentrangan batin, yang berarti tidak ada keseimbangan dalam diri. Hal ini akan semakin parah apabila tekanannya pada kebutuhan materi semakin meningkat sehingga keseimbangan semakin rusak. Oleh karena itu, manusia memerlukan agama untuk mengobati krisis yang dideritanya.¹⁰³

Dari sikap mental yang demikian itu kehadiran iptek telah melahirkan sejumlah problematika masyarakat modern, sebagai berikut :

a. Dalam Bidang Pengembangan IPTEK

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai tulang punggung modernisasi tanpa disadari telah membuka peluang yang besar terhadap penyalahgunaan iptek itu sendiri yang mengakibatkan dampak negatif berupa kerusakan lingkungan hidup. Kerusakan

¹⁰² Sayyed Hossein Nasr. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Manusia Modern*, Bandung: Pustaka, 1994. hlm 52.

¹⁰³ Sayyed Hossein Nasr. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Manusia Modern*, Bandung: Pustaka, 1994, hlm 58.

lingkungan hidup di sini tidak semata-mata kerusakan fisik (yang tampak) pada alam semesta saja, namun juga kerusakan “lingkungan hidup” manusia yang berupa tata nilai kehidupan.¹⁰⁴

Islam memang sangat menganjurkan umat manusia untuk memanfaatkan segala sesuatu yang ada di dunia demi kepentingan hidupnya. Tetapi Islam juga menyatakan bahwa dunia (bumi, air, dan udara) tidaklah diciptakan untuk sekelompok atau segolongan umat dalam waktu tertentu saja. Oleh karenanya, pada sisi lain Islam juga mengingatkan manusia akan bahaya yang akan menimpa alam semesta dan kehidupan akibat dari perbuatannya.

Hal ini terwujud dalam beberapa ayat Allah di bawah ini :

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

“Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar)”. (Q.S. ar-Ruum : 41)

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ
الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾

“Dan apabila dikatakan kepada mereka, ‘janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi’. Mereka menjawab, ‘sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan’. Ingatlah sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar”. (Q.S. al-Baqarah : 11-12)

¹⁰⁴ Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997, hlm. 3-4

Seorang ahli *polemologi* Indonesia, Prof. Dr. Teuku Jacob sebagaimana dikutip oleh Sulaiman al-Kumayi, pernah menyatakan bahwa problem-problem yang dihadapi oleh masyarakat modern tidak terlepas dari “dampak negatif dari ilmu pengetahuan dan teknologi minus Tuhan”. Menurutnya, pada satu sisi perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat dengan hasil-hasilnya telah berpengaruh pada perubahan kebudayaan dunia, dimana sedikit demi sedikit dan pada hal-hal tertentu ilmu pengetahuan dan teknologi telah mampu menggantikan peran takhayul dan agama. Bahkan dalam kelompok tertentu ada yang menganggap bahwa agama menjadi penghambat dari laju pencapaian kesejahteraan dan hanya mampumenimbulkan konflik-konflik.¹⁰⁵

Kuntowijoyo sebagaimana dikutip oleh Sulaiman al-Kumay, menambahkan bahwa dewasa ini manusia menghadapi berbagai persoalan yang benar-benar membutuhkan pemecahan segera. Penyebab problema dalam kehidupan manusia berasal dari perkembangan pemikiran manusia itu sendiri. Dalam hal fisik, manusia telah mampu mengorganisir persoalan ekonomi, menata struktur politik, serta membangun “peradaban” yang maju bagi dirinya. Namun dalam lain hal, mereka tidak mampu mengimbangi keberhasilan tersebut, justru mereka menjadi “tawanan” dari hasil-hasil ciptaannya itu. Sehingga manusia yang semula (dan seharusnya) merdeka dan menjadi pusat dari segala sesuatu harus kalah “derajatnya” dengan mesin sebagai hasil teknologi modern.¹⁰⁶ Karena proses inilah maka pandangan terhadap manusia menjadi tereduksi.

¹⁰⁵ Sulaiman al-Kumay, *Menuju Hidup Sukses*, Semarang: Pustaka Nuun, 2005, hlm. 3-4.

¹⁰⁶ Sulaiman al-Kumay, *Menuju Hidup Sukses*, Semarang: Pustaka Nuun, 2005, hlm. 4-5.

Nilai manusia telah terdegradasi oleh kehadiran mesin sebagai “tenaga kerja” dari proses produksi. Ketika manusia masih bekerja dengan tangan dan mengandalkan teknologi (alat) yang sederhana, manusia menjadi penguasa.

Artinya manusia masih menguasai kerja dengan kemampuan yang dimilikinya dalam menentukan hasil akhir dari kerjanya. Akan tetapi saat ini, ketika mesin sudah menjadi icon produksi, manusia hanya menjadi bagian dari logika produksi teknologi. Fungsi manusia tidak lebih sebagai elemen mekanisasi dan otomatisasi teknologi. Ia berubah menjadi sekedar sebuah faktor dari mesin dan tak lain dari sebagian dari mesin itu karena itulah manusia di zaman modern ini menjadi terbelenggu oleh proses teknologi.¹⁰⁷

Manusia modern idealnya adalah manusia yang berfikir logis dan mampu menggunakan berbagai teknologi untuk meningkatkan kualitas kehidupannya. Dengan kecerdasan dan bantuan teknologi, manusia modern mestinya lebih bijak dan arif, tetapi dalam kenyataannya banyak manusia modern yang kualitas kemanusiaannya lebih rendah dibandingkan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dicapainya, sehingga melahirkan berbagai macam problema dalam kehidupannya

b. Dalam Bidang Politik

Dalam aspek politik, banyak terjadi perebutan kekuasaan, politik menghalalkan segala cara dan politik mampu menjadikan manusia lupa akan kehidupan akhirat. Ini dapat dilihat dari pemilihan lembaga legeslatif 9 April 2014 lalu, money politik terjadi dimana-mana. Hal ini seakan-akan menyiratkan bahwa pemimpin

¹⁰⁷ Sulaiman al-Kumay, *Menuju Hidup Sukses*, Semarang: Pustaka Nuun, 2005, hlm. 5

yang semestinya kehendak Allah SWT terkalahkan oleh pengaruh uang.¹⁰⁸

c. Dalam Bidang Pluralisme Agama

Aspek pluralitas agama, masyarakat seringkali mencampur urusan kepercayaan agama lain, saling menganggap agama yang diikuti adalah benar dan yang lainnya adalah salah. Hal ini menimbulkan perpecahan antar umat beragama. Padahal, pluralitas agama dalam masyarakat modern adalah sesuatu yang wajar, yang sudah menjadi sunnatullah.¹⁰⁹ Ini dapat dilihat dalam salah satu hadits yakni :

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَالَّذِي نَفْسِي مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقُنَّ أُمَّتِي عَلَي تَلْثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثَلَاثَانٍ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ قِيلَ : مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَالَ : أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

Rosululloh saw bersabda : Demi Tuhan yang menguasai jiwa Muhammad, sungguh umatku nanti akan pecah menjadi 73 golongan, satu golongan masuk surga dan yang 72 golongan akan masuk neraka, seorang sahabat bertanya “ siapakah mereka yang masuk surga itu, ya Rosulalloh ? “ Rosul menjawab “ Mereka itu adalah Ahlus Sunnah wal Jama’ah (ASWAJA)” (H. R. Imam Thobroni).¹¹⁰

¹⁰⁸ Tim Penyusun MKD UIN Sunan Ampel Surabaya, *Akhlak Tasawuf*, Surabaya, 2013, hlm 19.

¹⁰⁹ Tim Penyusun MKD UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013, hlm. 357

¹¹⁰ Hadits tersebut menyatakan bahwa umat Islam akan terpecah menjadi 73 golongan. Semua akan masuk neraka kecuali satu golongan, yakni golongan yang mengikuti jejak langkah Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya (Ahlu as-Sunnah wa al-Jama’ah). *Kitabul Iman*, 18-Bab *Maa Jaa-a fiftiraaqi Haadzihil Ummah*, no. 2778 dan ia berkata: “Hadits ini hasan shahih.” (Lihat kitab *Tuhfatul Ahwadzi VII/397-398*.)

d. Dalam Bidang Spiritual

Dalam aspek spiritual, masyarakat modern senantiasa terbuai dalam situasi keglamoran, yang menjadikan mereka hidup tidak dengan pemahaman agama yang baik. Hidup dalam sikap sekuler yang menghapus Visi Keilahian. Hilangnya visi keilahian mengakibatkan kehampaan spiritual dan mengakibatkan manusia jauh dengan sang Maha pencipta, meninggalkan ajaran-ajaran yang dimuat dalam dogma agama. Akibatnya dari itu, maka dalam kehidupan masyarakat modern sering dijumpai banyak orang yang merasa gelisah, tidak percaya diri, stress dan tidak memiliki pegangan hidup. Kegelisahan hidup mereka sering disebabkan karena takut kehilangan apa yang dimiliki. Rasa khawatir terhadap masa depan yang tidak dapat dicapai sesuai dengan harapan, daya saing yang tinggi dalam memenuhi kebutuhan hidup, dan akibat adanya banyak pelanggaran dosa yang dilakukan.¹¹¹

e. Dalam Bidang Etika

Dalam aspek etika, masyarakat modern mengalami krisis moral yang berkepanjangan. Masyarakat modern seringkali menampilkan sifat-sifat yang kurang dan tidak terpuji dan menyimpang dengan norma-norma yang berlaku, baik norma agama, adat istiadat, hukum, dan lain sebagainya.

Didalam beberapa dasawarsa terakhir yang dirasakan penuh dengan krisis, Kiranya tujuan dakwah Islamiyah ini makin penting dan perlu mendapatkan sorotan khusus dunia dakwah. Para kritisi barat mengemukakan sekurang-kurangnya sekarang ini di dunia pasca modern mengalami krisis:

¹¹¹ Tim Penyusun MKD UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013, hlm. 355

1. Krisis Identitas, dimana manusia sudah kehilangan kepribadiannya dan bentuk dirinya. Dalam hal ini, akan mudah mencari jawabannya dalam dakwah islamiyah.
2. Krisis Legalitas, dimana manusia sudah mulai kehilangan penentuan peraturan untuk diri dan masyarakatnya. Dakwa Islamiyah penuh dengan ajaran tentang tuntunan hidup.
3. Krisis Penetrasi, dimana manusia telah banyak kehilangan pengaruh yang baik untuk diri dan masyarakatnya, penuh dengan polusi fisik maupun mental. Dakwah Islamiyah datang untuk menjernihkan pikiran manusia dan filter terhadap tingkah lakunya, melalui persiapan mental yang etis dan bertanggung jawab.
4. Krisis Partisipasi, dimana manusia telah kehilangan kerjasama, terlalu individualis. Dakwah Islamiyah memberikan obat yang manjur.
5. Krisis Distribusi, dimana manusia dihantui oleh tidak adanya keadilan dan pemerataan income masyarakat. Dakwah Islamiyah mengajarkan keadilan secara utuh.

Sebagai kesimpulan bahwa solusi tepat dalam mengatasi krisis-krisis akibat modernisasi untuk melepaskan dahaga dan memperoleh kesegaran dalam mencari Tuhan dengan peran akhlak tasawuf.¹¹² Intisari ajaran tasawuf adalah bertujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga seseorang merasa dengan kesadarannya ia berada di hadirat-Nya. Tasawuf perlu dikembangkan dan disosialisasikan kepada masyarakat dengan beberapa tujuan, antara lain: Pertama, untuk menyelamatkan kemanusiaan dari kebingungan dan kegelisahan yang mereka

¹¹² Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1999, hlm,286

rasakan sebagai akibat kurangnya nilai-nilai spiritual. Kedua, memahami tentang aspek asoteris islam, baik terhadap masyarakat Muslim maupun non Muslim. Ketiga, menegaskan kembali bahwa aspek asoteris islam (tasawuf) adalah jantung ajaran islam. Tarikat atau jalan rohani (path of soul) merupakan dimensi kedalaman dan kerahasiaan dalam islam sebagaimana syariat bersumber dari al-Qur'an dan as- Sunnah. Betapapun ia tetap menjadi sumber kehidupan yang paling dalam, yang mengatur seluruh organisme keagamaan dalam islam.

Ajaran dalam tasawuf memberikan solusi bagi kita untuk menghadapi krisis-krisis dunia. Seperti ajaran tawakkal pada Tuhan, menyebabkan manusia memiliki pegangan yang kokoh, karena ia telah mewakili atau menggadaikan dirinya sepenuhnya pada Tuhan. Selanjutnya sikap frustrasi dapat diatasi dengan sikap ridla. Yaitu selalu pasrah dan menerima terhadap segala keputusan Tuhan. Sikap materialistik dan hedonistik dapat diatasi dengan menerapkan konsep zuhud. Demikian pula ajaran uzlah yang terdapat dalam tasawuf. Yaitu mengasingkan diri dari terperangkap oleh tipu daya keduniaan. Ajaran-ajaran yang ada dalam tasawuf perlu disuntikkan ke dalam seluruh konsep kehidupan. Ilmu pengetahuan, teknologi, ekonomi, sosial, politik, kebudayaan dan lain sebagainya perlu dilandasi ajaran akhlak tasawuf.¹¹³

Dan terhadap semua krisis yang dialami manusia sekarang ini, sudah tentu Dakwah Isalamiyah akan mengatasinya. Islam adalah agama yang *rohmatan lil'alam*. Manusia yang makin materialis pandangan hidupnya perlu dijinakkan untuk mengenal

¹¹³ Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1999, hlm 291

dirinya dan menghamba kepada Tuhannya agar tidak merusak alam lingkungannya.

Dari berbagai macam krisis moral di Indonesia, korupsi menempati peringkat pertama. Sebagaimana hasil survei PERC (Political and Economic Risk Consultancy) yang berkedudukan di Hongkong pada tahun 2002 dan 2006 menjelaskan bahwa peringkat Indonesia dalam skor korupsi adalah tertinggi di Asia dengan nilai skor 8,16 (dari total skor 10).

Fenomena di atas merupakan sekilas gambaran umum problematika yang terjadi dalam kehidupan masyarakat maju dan modern yang terlihat cenderung obsesi keduniannya lebih mendominasi daripada spiritual dan ukhrawinya. Dengan demikian, manusia mengalami degradasi moral yang dapat menjatuhkan harkat dan martabatnya. Masyarakat kehilangan identitas diri, mereka merasa bingung karena proses modernisasi yang disalahgunakan dapat menimbulkan ketidakberesan di segala bidang aspek kehidupan manusia, seperti aspek hukum, moral, norma, etika dan tata kehidupan lainnya.

C. Kritik dan Solusi Hati Bagi Masyarakat Modern

Melihat gejala manusia modern yang penuh dengan problematika kehampaan spiritual, maka solusi yang tepat adalah tasawuf yang mana inti ajarannya yakni guna memperoleh hubungan langsung dan disadari oleh Allah SWT. Adapun ajaran tasawuf yang paling mendasar yang dapat dijadikan solusi adalah muhasabah terhadap diri sendiri, baik kaitan dengan sesama manusia maupun hubungannya dengan Allah. Upaya ini akan melahirkan ketahanan diri serta terhindar dari kemungkinan pelencengan kepribadian.¹¹⁴

¹¹⁴ Zubaidi, *Akhlak dan Tasawuf*, Yogyakarta: Lingkar Media, 2015, hlm.34

Kemajuan yang telah merambah dalam berbagai aspek kehidupan manusia, baik sosial, ekonomi, budaya dan politik, mengharuskan individu untuk beradaptasi terhadap perubahan-perubahan yang terjadi secara cepat dan pasti. Padahal dalam kenyataannya tidak semua individu mampu melakukannya sehingga yang terjadi justru masyarakat atau manusia yang menyimpan banyak problem. Tidak semua orang ,mampu beradaptasi, akibatnya adalah individu-individu yang menyimpan berbagai problem psikis dan fisik, dengan demikian dibutuhkan cara efektif untuk mengatasinya.¹¹⁵

Berbicara masalah solusi, kini muncul kecendrungan masyarakat untuk mengikuti kegiatan-kegiatan spiritual (tasawuf). Tasawuf sebagai inti ajaran islam muncul dengan memberi solusi dan terapi bagi problem manusia dengan cara mendekatkan diri kepada Allah yang maha pencipta. Peluang dalam menangani problema ini semakin terbentang luas di era modern ini.

Berangkat dari sebuah fenomena sosial masyarakat yang kini hidup di era modern, dengan perubahan sosial yang cepat dan komunikasi tanpa batas, dimana kehidupan cenderung berorientasi pada materirialistik, skolaristik, dan rasionalistik dengan kemajuan IPTEK di segala bidang. Kondisi ini ternyata tidak selamanya memberikan kenyamanan, tetapi justru melahirkan abad kecemasan (*the age of anxiety*). Kemajuan ilmu dan teknologi hasil karya cipta manusia yang memberikan segala fasilitas kemudahan, ternyata juga memberikan dampak berbagai problema psikologis bagi manusia itu sendiri.¹¹⁶

Jika manusia tidak mampu mengantisipasi cepatnya perkembangan ilmu pengetahuan tersebut, maka akan menimbulkan ketidak-seimbangan antara aspek jasmaniyah dan aspek ruhaniyah. Ketidak-seimbangan itu

¹¹⁵ Omar Alishah ,*Tasawuf sebagai Terapi*, Bandung, 2004, hlm 78

¹¹⁶ Haidar Bagir,*Manusia Modern Mendamba Allah*, Jakarta. 2001, hlm 56

dapat dijumpai dalam realitas, di mana banyak manusia yang sudah hidup dalam lingkup peradaban modern dengan menggunakan berbagai teknologi, tetapi dalam menempuh kehidupan, terjadi distorsi-distorsi nilai kemanusiaan, terjadi dehumanisasi yang disebabkan oleh kapasitas intelektual, mental dan jiwa yang tidak siap untuk mengarungi samudera peradaban modern.

Banyak orang terpukau dengan modernisasi, sehingga mereka lupa bahwa dibalik modernisasi yang serba gemerlap itu ada gejala yang dinamakan "*The Agoni of Modernization*" (sengsara karena modernisasi). Gejala kesengsaraan dan modernisasi yang merupakan stressor psikososial tersebut dapat disaksikan di dalam kehidupan di tengah-tengah masyarakat. Gejala itu antara lain; tidak adanya jaminan sosial, banyaknya pelanggaran, kriminalitas yang semakin meningkat secara kualitas dan kuantitas dengan intensitas kekerasan. Sebagai konsekwensinya dalam kehidupan yang luas ini serta sikap hipokrit yang berkepanjangan, maka manusia modern mengidap gangguan kejiwaan antara lain berupa kecemasan, kesepian, kebosanan, perilaku menyimpang, psikosomatis, dan lain sebagainya.

Disinilah peranan tasawuf dalam kehidupan manusia modern menjadi sangat dibutuhkan. Sebab, disamping tasawuf mampu membangun aspek-aspek yang bersifat jasmaniyah, juga aspek-aspek yang sifatnya rohaniyah, membangun fisik dan mental, membangun perseorangan dan masyarakat, membangun bangsa dan negara. Hal ini disebabkan karena:

Pertama, orang sufi itu bersih dan suci, baik pakaian maupun makanannya serta tempat tinggalnya, sehingga jasmaninya sehat, terhindar dari bermacam-macam penyakit yang biasa diderita oleh orang-orang yang banyak makan dan minuman keras. Dengan demikian ia dapat melaksanakan pekerjaan dengan sebaik-baiknya.

Kedua, orang sufi jiwanya tenang, hatinya tenang dan tentram, ia tidak takut serta tidak berduka cita. Apabila mendapat nikmat ia bersyukur dan apabila mendapat musibah ia dengan tenang mengucapkan “*Inna lillahi wa inna Illaihi Raji ‘un*”, oleh sebab itu rohaninya bangun, mentalnya sehat, terhindar dari penyakit jiwa, penyakit syaraf, penyakit darah tinggi, stress dan bermacam-macam penyakit rohani lainnya yang biasa didenita oleh onang-onang yang gelisah dan knisis jiwa yang tidak dapat diobati oleh dokter jiwa.

Ketiga, onang sufi selalu melatih dirinya, berjuang melawan hawa nafsunya menurut ajanan Tasawuf. Dengan demikian ia mempunyai kepribadian yang kuat dan akhlaq yang tinggi, jiwa besar dan cita-cita tinggi.

Keempat, onang sufi, bila mengerjakan sesuatu pekerjaan baik pekerjaan duniawi maupun ukhrawi, dikerjakannya sebaik-baiknya dan sesempurna mungkin tanpa membuang waktu atau bermalas-malas. Karena ia bekerja dilandasi ikhlas karena Allah, untuk mengharapkan nidha-Nya.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa tasawuf dapat membangun di segala bidang kehidupan. Sebab, ia memiliki semua unsur yang dibutuhkan oleh manusia, semua yang dibutuhkan bagi realisasi kerohanian yang luhur, bersistem dan tetap berada dalam koridor syari’ah.¹¹⁷

Abdul Muhaya, dalam tulisannya ‘*Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual*’ mempertegas bahwa tasawuf dapat dijadikan sebagai terapi krisi spiritual, karena beberapa alasan, yaitu: (1) tasawuf secara psikologis merupakan hasil dari berbagai pengalaman spiritual dan merupakan bentuk dari pengetahuan langsung mengenai realitas-realitas ketuhanan yang cenderung menjadi inovator dalam agama;

¹¹⁷ Syukur, M. Amin, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*, Yogyakarta. 1994, hlm 112

(2) kehadiran Tuhan dalam bentuk pengalaman mistis, seperti *ma'rifat*, *ittihat*, *hulul*, *mahabbah*, dan sebagainya, dapat menimbulkan keyakinan yang sangat kuat atau menjadi moral force bagi amal-amal shalih: (3) dalam tasawuf hubungan seorang hamba dengan Allah dijalin atas rasa kecintaan. Sehingga bagi seorang sufi, Allah bukanlah Dzat yang menakutkan, tetapi sebagai Dzat yang sempurna, Indah, pengasih dan Penyayang, Kekal, *al-Hāq*, dan selalu hadir kapan pun dan di mana pun.¹¹⁸

Jadi, relevansi tasawuf dengan problem manusia modern adalah karena tasawuf secara seimbang memberikan kesejukan batin dan disiplin syari'ah sekaligus. Ia bisa dipahami sebagai pembentuk tingkah laku melalui pendekatan *suluk*, dan mampu memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan tasawuf falsafi. Ia bisa diamalkan oleh setiap muslim, dari lapisan sosial manapun dan tempat manapun. Secara fisik mereka menghadap satu arah, yaitu Ka'bah, dan secara rohaniyah mereka berlomba-lomba menempuh jalan (thariqah) melewati ahwal dan maqam menuju kepada Tuhan yang Satu, yaitu Allah SWT.¹¹⁹

Dengan demikian, pengamalan Tasawuf bagi masyarakat modern sesungguhnya masih relevan karena Tasawuf itu sendiri tidak dapat dipisahkan dengan Islam, Ia merupakan bagian dari Islam. Khusus bagi masyarakat modern pengamalan Tasawuf ini sangat diperlukan, terutama dalam mengantisipasi kehidupan yang serba kompleks.

Maka tasawuf berperan untuk mengajak manusia mengenal tuhan melalui ajaran-ajarannya yang mampu memberikan solusi atas segala problematika modern.¹²⁰ ini dapat dilakukan dengan ajaran-ajaran tersebut, antara lain:

¹¹⁸ Abdul Muhaya, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm.3

¹¹⁹ Zakiyah Drajat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.hlm 45.

¹²⁰ Moh.Soleh, *Agama Sebagai Terapi*, Yogyakarta: fajar Pustaka firdaus, 2010, hlm

1. Takhalli

Takhalli atau penarikan diri. Sang hamba yang menginginkan dirinya dekat dengan Allah haruslah menarik diri dari segala sesuatu yang mengalihkan perhatiannya dari Allah. Takhalli semisal mawas diri, pengekangan segala hawa nafsu dan mengkosongkan hati dari segala-galanya, kecuali dari diri yang dikasihi yaitu Allah SWT. Takhalli berarti mengkosongkan atau membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dan dari kotoran penyakit hati yang merusak.¹²¹ Hal ini akan dapat dicapai dengan jalan menjauhkan diri dari kemaksiatan dengan segala bentuk dan berusaha melepaskan dorongan hawa nafsu jahat.

Takhalli dapat dilakukan dengan cara antara lain:

- a) Menghayati segala bentuk ibadah, sehingga pelaksanaannya tidak sekedar apa yang terlihat secara lahiriyah, namun lebih dari itu, memahami makna hakikinya.
- b) Riyadhoh (latihan) dan mujahadah (perjuangan) yakni berjuang dan berlatih membersihkan diri dari kekangan hawa nafsu, dan mengendalikan serta tidak menuruti keinginan hawa nafsuny tersebut. Menurut Al-Ghozali, riyadoh dan mujahadah itu adalah latihan dan kesungguhan dalam menyingkirkan keinginan hawa nafsu (shahwat) yang negativ dengan mengganti sifat yang positive.
- c) Mencari waktu yang tepat untuk mengubah sifat buruk dan mempunyai daya tangkal terhadap kebiasaan buruk dan menggantikanya dengan kebiasaannya yang baik.

¹²¹ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Jakarta, 2003 , hlm 37.

d) Mukhasabah (koreksi) terhadap¹²² diri sendiri dan selanjutnya meninggalkan sifat-sifat yang jelek itu. Memohon pertolongan Allah dari godaan syaitan.

Maka dari itu kita harus selalu berusaha menjauhkan atau mengkosongkan diri dari sifat-sifat kemaksiatan,¹²³ sifat itu diantaranya :

1. *Hubb al Dunya* (Mencintai Dunia)

Hubb al-dunya adalah cinta pada dunia, sedangkan secara istilah adalah cinta pada dunia yang dianggap mulia dan tidak melihat pada akhirat yang nantinya akan sia-sia,¹²⁴ Perilaku ini dianggap Ahmad Rifa'i sebagai suatu perbuatan yang tercela karena memandang dunia lebih mulia dibanding akhirat. Ia menekankan celaan terhadap dunia yang dapat membawa orang lupa akan akhirat. Dengan batasan ini maka ia masih memberikan peluang untuk menyisihkan pada dunia selama tidak menjadikan orang lupa akan akhirat.

2. Tamak

Pengertian tamak menurut Ahmad Rifa'i adalah hati yang rakus terhadap dunia sehingga tidak memperhitungkan halal dan haram yang mengakibatkan adanya dosa besar.¹²⁵ Meskipun sifat ini dikemukakan dalam rangka takhalli, namun sebenarnya mengandung ajakan untuk menciptakan isolasi dengan kebudayaan kota sebagaimana ditampilkan oleh kekuasaan dan pejabat pribumi yang mengabdikan untuk kepentingan pemerintah. Dalam kitabnya yang sarat dengan kritik yang ditujukan kepada masyarakat pribumi yang selalu mengabdikan pada pemerintah kolonial pada saat itu. Yang

¹²² Zubaidi, *Akhlak dan Tasawuf*, Yogyakarta: Lingkar Media, 2105, .,hlm.34

¹²³ Syukur Amin, *Zuhud di Abad Moderen*, Pustaka Pelajar, Anggota IKAPI, Yogyakarta, 2011, hlm 87

¹²⁴ Ahmad Rifa'i, *Abyān al-Hawāij*, juz 4, t.tp.i, t.p. 1264 H, Korasan, hlm.64.

¹²⁵ Ahmad Rifa'i, *Abyān al-Hawāij*, juz 4, t.tp.i, t.p. 1264 H, Korasan, hlm. 66

disebut *itba al-hawa'* menurut Ahmad Rifa'i adalah menuruti hawa nafsu, sedangkan secara istilah adalah orang yang hatinya selalu mengikuti perbuatan buruk yang telah diharamkan oleh syariat. Pengertian tersebut dikemukakan dalam konteks mencela orang kafir di satu pihak dan orang munafik di satu pihak.

3. Ujub

Ujub artinya mengherankan dalam batin. Adapun makna istilah penjelasannya yaitu memastikan kesentosaan badan dari siksa akhirat keselamatannya. Secara bahasa 'ujub adalah mengherankan dalam hati/batin. Sedangkan makna secara istilah adalah memastikan kesentosaan badan dari keselamatan siksa akhirat. Menurutny 'ujub yang sebenarnya adalah membanggakan diri atas hasil yang telah dicapai di dalam hatinya dan dengan angan-angan merasa telah sempurna baik dari segi ilmu maupun amalnya dan ketika ada seseorang tahu tentang ilmu dan amalnya maka ia tidak akan mengembalikan semua itu pada yang kuasa yakni telah memberikan nikmat tersebut, maka ia telah benar dikatakan 'ujub.

4. Riya'

Yang dimaksud *riya'* menurut Ahmad Rifa'i adalah memperlihatkan atas kebaikannya kepada manusia biasa. Sedangkan menurut istilah adalah melakukan ibadah dengan sengaja dalam hatinya yang bertujuan karena manusia (dunia) dan tidak beribadah semata-mata tertuju karena Allah. Dengan pengertian seperti ini beliau membatasi *riya'* sebagai penyimpangan niat ibadah selain Allah.

5. Takabur

Pengertian takabur menurut Ahmad Rifa'i adalah sombong merasa tinggi. Sedangkan menurut istilah adalah menetapkan kebaikan atas dirinya dalam sifat-sifat baik atau keluhuran yang

disebabkan karena banyaknya harta dan kepandaian. Inti perbuatan takabur dalam pengertian tersebut adalah merasa sombong karena harta dan kapandaian yang dimiliki seseorang.

6. Hasud

Jika penyakit hasud telah menyebar luas, dan setiap orang yang hasud mulai memperdaya setiap orang yang memiliki nikmat maka pada saat itu tipu daya telah menyebar luas pula dan tidak seorangpun yang selamat dari keburukannya karena setiap orang pembuat tipu daya dan diperdaya. Ahmad Rifa'i mengartikan hasud adalah berharap akan nikmatnya tuhan yang ada pada orang Islam baik itu ilmu, ibadah maupun harta benda.

7. Sum'ah

Secara bahasa *sum'ah* adalah memperdengarkan kepada oranglain. Sedangkan secara istilah adalah melakukan ibadah dengan benar dan ikhlas karena Allah akan tetapi kemudian menuturkan kebbaikannya kepada orang lain agar orang lain berbuat baik kepada dirinya. Dalam pembahasan ini beliau menekankan pada jalan yang harus ditempuh bagi seseorang muslim agar selalu mengerjakan sifatsifat terpuji dan menjauhi sifat-sifat tercela yang dapat membawanya pada kerusakan pada amaliah lahir maupun batin. Beliau mengajak kepada kita unuk berperilaku dengan benar, baik secara lahir maupun batin.¹²⁶

2. Tahalli

Tahalli berarti berhias. Maksudnya adalah membiasakan diri dengan sifat dan sikap serta perbuatan yang baik. Berusaha agar dalam setiap gerak

¹²⁶ Ahmad Rifa'i, *Abyān al-Hawāij*, juz 4, t.tp.i, t.p. 1264 H, Korasan, hlm. 57.

prilaku selalu berjalan diatas ketentuan agama, baik kewajiban luar maupun kewajiban dalam atau ketaan lahir maupun batin. Ketaatan lahir maksudnya adalah kewajiban yang bersifat formal, seperti sholat, puasa, zakat, haji, dan lain sebagainya. Sedangkan ketaatan batin seperti iman, ikhsan, dan lain sebagainya. Tahalli adalah semedi atau meditasi yaitu secara sistematis dan metodik,¹²⁷ meleburkan kesadaran dan pikiran untuk dipusatkan dalam perenungan kepada Tuhan, dimotivasi bawana kerinduan yang sangat dilakukan seorang sufi setelah melewati proses pembersihan hati yang ternoda oleh nafsu-nafsu duniawi .

Tahalli merupakan tahap pengisian jiwa yang telah dikosongkan pada tahap takhalli. Dengan kata lain, sesudah tahap pembersihan diri dari segala sifat dan sikap mental yang baik dapat dilalui, usah itu harus berlanjut terus ketahap berikutnya, yaitu tahalli. Pada perakteknya pengisian jiwa dengan sifat-sifat yang baik setelah dikosongkan dari sifat-sifat buruk, tidaklah berarti bahwa jiwa harus dikosongkan terlebih dahulu baru kemudian di isi . Akan tetapi, ketika menghilangkan kebiasaan yang buruk, bersamaan dengan itu pula diisi dengan kebiasaan yang baik.

Pada dasarnya jiwa manusia bias di latih, dikuasai, diubah, dan dibentuk sesuai dengan kehendak manusia itu sendiri. Dari satu latihan akan menjadi kebiasaan dan kebiasaan akan menghasilkan kepribadian. Sikap mental dan perbuatan lahir yang sangat penting diisikan dalam jiwa dan dibiasakan dalam perbuatan dalam rangka pembentukan manusia paripurna antara lain adalah taubat, sabar, zuhud, twakal, cinta, makrifat, keridhoan, dan sebagainya.

Tahalli adalah berbias dengan sifat-sifat Allah. Akan tetapi, perhiasan paling sempurna dan paling murni bagi hamba adalah berbias dengan sifat-sifat pengambaan. Penghambaan adalah pengabdian penuh dan

¹²⁷ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Jakarta, 2003 , hlm 43.

sempurna dan sama sekali tidak menampakan tanda-tanda keTuhanan (Rabbaniyyah). Hamba yang berhias (tahalli) dengan penghambaan itu menempati kekekalan dalam dirinya sendiri dan menjadi tiada dalam pengatahuan Allah.

Tahalli juga dapat diartikan sebagai semedi atau meditasi secara sistematis dan metodik, meleburkan kesadaran dan pikiran untuk dipusatkan dalam perenungan kepada Tuhan, dimotivasi dengan kerinduan yang sangat akan keindahan wajah Tuhan. Tahalli merupakan segi fraksional yang dilakukan seorang sufi setelah melewati proses pembersihan hati yang ternoda oleh nafsu-nafsu duniawi. Maka dari itu ada beberapa cara untuk menghiasi diri kita untuk memdekatkan diri pada Allah diantaranya : zuhud, qona'ah, shabar, tawakkal hatinya, mujahadah, ridho, syukur, masuk dalam kategori kriteria jiwa atau mental yang sehat.

Maka dari itu ada beberapa cara untuk menghiasi diri kita untuk memdekatkan diri pada Allah diantaranya : zuhud, qona'ah, shabar, tawakkal hatinya, mujahadah, ridho, syukur, masuk dalam kategori kriteria jiwa atau mental yang sehat.

a. Zuhud

Secara harfiah zuhud adalah bertapa di dalam dunia. Sedangkan menurut istilah yaitu bersiap-siap di dalam hatinya untuk mengerjakan ibadah, melakukan kewajiban semampunya dan menyingkir dari dunia yang haram serta menuju kepada Allah baik lahir maupun batin. Dalam menjelaskan kata ini Ahmad Rifa'i lebih menekankan pada aspek pengendalian hati daripada aspek perilaku yang harus ditampilkan. Jika perkembangan zuhud pada fase yang paling awal ditandai dengan tindakan konkrit menjauhi kehidupan dunia sebagaimana yang diperlihatkan oleh Rabi'ah al-Adawiyah dan lainnya, maka dalam pemikiran Ahmad Rifa'i titik beratnya adalah pada pengendalian hati supaya tidak tergantung pada harta.

Oleh karenanya Ahmad Rifa'i menekankan bahwa zuhud bukan berarti tidak ada harta tetapi tidak ada ketertarikan dengan harta.¹²⁸

b. Qona'ah

Secara harfiah qona'ah adalah hati yang tenang. Sedangkan menurut istilah adalah hati yang tenang memilih rihda Allah, mencari harta dunia sesuai dengan kebutuhan untuk melaksanakan kewajiban dan menjauhkan maksiat.¹²⁹ Pengertian ini merupakan kelanjutan sikap zuhud yang tidak mau mengejar kehidupan dunia selain kebutuhan pokok. Dalam menjalankan zuhud ia memberikan penekanan qona'ah itu sebagai suatu kondisi jiwa yang bernuansa pada aktivitas batin. Hal ini dapat dilihat lebih lanjut ketika ia mengemukakan pernyataan yang mendudukkan arti kaya pada proporsi yang lebih bersifat batini dengan ungkapannya. Dari syair KH.Ahmad Rifa'i sebagaimana telah dikemukakan dalam bab tiga skripsi ini tersimpul pengertian bahwa kekayaan bukan hanya berisi harta tetapi rasa puas terhadap apa yang dimiliki. Atas dasar pengertian ini maka orang bisa merasa kaya meskipun secara lahiriah ia miskin.

c. Sabar

Sabar secara harfiah bermakna menanggung penderitaan. Sedangkan menurut istilah menanggung penderitaan yang mencakup tiga hal yaitu:

- a. Menanggung penderitaan karena menjalankan ibadah yang sesungguhnya.

¹²⁸ Ahmad Rifa'i, *Abyān al-Hawāij*, juz 4, t.tp.i, t.p. 1264 H, Korasan, t.th, hlm. 59

¹²⁹ Ahmad Rifa'i, *Abyān al-Hawāij*, juz 4, t.tp.i, t.p. 1264 H, Korasan,

- b. Menanggung penderitaan karena taubat dan berusaha menjauhkan diri dari perbuatan maksiat baik lahir maupun batin.¹³⁰

Dengan pembatasan ruang lingkup pengertian sabar yang demikian ini, ia terlihat berusaha memberikan makna yang mempunyai cakupan menurut pengalaman subyektif dari para sufi. Di satu pihak sabar dikaitkan dengan pelaksanaan hukum Allah sebagaimana pendapat al-Khawwas yang menyatakan bahwa sabar adalah sikap teguh terhadap hukum-hukum dari Al-Quran dan As-Sunah. Pengertian ini sejalan dengan apa yang diberikan oleh al-Qusyairi yang menyatakan bahwa di antara bermacam-macam sabar adalah kesabaran terhadap perintah dan larangan-Nya. Di pihak lain sabar dikaitkan dengan musibah seperti pendapat Abu Muhammad al-Jarir yang menyatakan bahwa sabar adalah suatu kondisi yang tidak berbeda antara mendapat nikmat dan mendapat cobaan. Kelanjutan dari pengertian sabar menurut Ahmad Rifa'i adalah menempatkan kesabaran secara proposional khususnya pengertian ketiga. Di sini ia menekankan bahwa kesalahan terhadap penyimpangan agama (yang mengandung unsure keharaman) tidak diperlukan lagi.

- d. Tawakal

Tawakal adalah pasrah kepada Allah terhadap seluruh pekerjaan, sedangkan secara istilah adalah pasrah kepada seluruh yang diwajibkan Allah dan menjauhi dari segala yang haram.¹³¹

- e. Mujahadah

Arti harfiah dari mujahadah ialah bersungguh-sungguh dalam melaksanakan perbuatan sedangkan secara istilah adalah

¹³⁰ Ahmad Rifa'i, *Abyan al-Hawaij*, juz 5, tp., tt, 1264 H, Korasan, t.th, hlm. 61

¹³¹ Ahmad Rifa'i, *Abyan al-Hawaij*, juz 5, tp., tt, 1264 H, Korasan, hlm. 62.

bersungguhsungguh sekuat tenaga dalam melaksanakan perintah dan menjauhi larangan, memerangi ajakan hawa nafsu dan berlandung kepada Allah dari orang-orang kafir yang dilaknati .¹³² Dalam penjelasan selanjutnya, Ahmad Rifa'i lebih menekankan pada aspek kesungguhan dalam memerangi hawa nafsu dengan tujuan memperoleh jalan benar serta keberuntungan.

a. Ridha

Ridha berarti dengan senang hati, sedangkan menurut istilah adalah sikap menerima atas pemberian Allah dibarengi dengan sikap menerima ketentuan hukum syari'at secara ikhlas dan penuh ketaatan serta menjauhi dari segala macam kemaksiatan baik lahir maupun batin. Dalam dunia tasawuf, kata ridhamemiliki arti tersendiri yang terkait dengan sikap kepasrahan sikap seseorang dihadapan kekasihnya. Sikap ini merupakan wujud dari rasa cinta pada Allah yang diwujudkan dalam bentuk sikap menerima apa saja yang dikehendaki olehnya tanpa memberontak. Implikasi dari pemahaman terhadap konsep ridha ini adalah sikapnya yang menerima kenyataan sebagai kelompok kecil di tengah-tengah akumulasi kekuasaan pada waktu itu. Implikasi lain terlihat pada pelaksanaan syari'at Islam yang dilakukan dengan penuh ketaatan dan penuh berhati-hati seperti masalah perkawinan, shalat jum'at dan lain-lain,

b. Syukur

Ahmad Rifa'i menjelaskan kata syukur yakni mengetahui akan segala nikmat Allah berupa nikmat keimanan dan ketaatan dengan jalan memuji Allah yang telah memberikan sandang dan pangan. Rasa terima kasih ini kemudian ditindaklanjuti dengan

¹³² Ahmad Rifa'i, *Abyan al-Hawaij*, juz 5, tp., tt, 1264 H, Korasan, hlm. 63

berbakti kepada-Nya. Sejalan dengan pengertian di atas, bersyukur dapat dilakukan dengan tiga cara: pertama, mengetahui nikmat Allah berupa sahnya iman dan ibadah. Kedua, memuji lisannya dengan ucapan Alhamdulillah. Ketiga, melaksanakan kewajiban dan menjauhi larangan Allah. Cara bersyukur semacam ini sejalan dengan penjelasan al-Qusyairi mengatakan bahwa bersyukur dapat dilakukan melalui lisan anggota badan dan hati. Makna lain dari pengertian syukur menurut Ahmad Rifa'i adalah adanya prioritas pada dua unsur pokok yaitu keimanan dan ketaatan serta tercukupinya sandang dan pangan. Pandangan ini memiliki relevansinya dengan sifat terpuji lainnya seperti Qona'ah yang berupa ketenangan hati memilih ridha Allah dengan cara mencari harta dunia sesuai dengan kebutuhan. Kebutuhan tersebut sebatas terpenuhinya hal-hal yang dapat membantu ketaatan melaksanakan kewajiban dan menjauhkan diri dari kemaksiatan. Sekalipun menganjurkan sikap sederhana, tetapi tidak menganjurkan sikap fakir sebagaimana yang ada dalam tradisi sufi tradisional, Ahmad Rifa'i tidak menganjurkan untuk menolak akan tetapi menolak ketergantungan kepada harta.¹³³

c. Ikhlas

Apa yang disebut ikhlas menurut Ahmad Rifa'i adalah membersihkan, sedangkan secara istilah ikhlas adalah membersihkan hati untuk Allah semata sehingga dalam beribadah tidak ada maksud lain kecuali kepada Allah. Segenap amal tidak akan diterima jika didasarkan oleh rasa ikhlas ini. Untuk mewujudkan keikhlasan dalam beribadah dituntut adanya dua rukun ikhlas; pertama, hati yang hanya bertujuan taat kepada Allah dan tidak

¹³³ Mustafa Zahri, *kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya :PT. Bina Ilmu hlm 59

kepada selain-Nya. Kedua, amal ibadahnya disahkan oleh peraturan fikih. Dalam memberikan penjelasan mengenai kata ikhlas ini Ahmad Rifa'i hendak membawa persoalan kepada situasi amaliah keagamaan kalangan yang memiliki pamrih kepada selain Allah dalam setiap amal perbuatannya. Ia mengaitkan orang yang tidak ikhlas dalam beribadah dengan perbuatan syirik (menyekutukan Allah). Penjelasan ini memiliki kemiripan¹³⁴ dengan 17 tradisi tasawuf abad III Hijriah ketika para tokohnya semisal Hasan Basri yang menolak gaya hidup para penguasa yang dinilai dalam jalan yang salah. Pandangan di atas ini semakin memperjelas posisi Ahmad Rifa'i sebagai tokoh agama yang cukup keras terhadap penyimpangan yang memiliki keterkaitan dengan kekuasaan kolonial dan pembantu-pembantunya. Ia menyatakan bahwa orang-orang yang dalam ibadahnya memiliki pamrih terhadap urusan dunia maka tidak akan selamat bahkan dimasukkan dalam kategori kafir.

3. Tajalli

Setelah seseorang melalui dua tahap tersebut maka tahap ketiga yakni tajalli, seseorang hatinya terbebaskan dari tabir (hijab) yaitu sifat-sifat kemanusiaan atau memperoleh nur yang selama ini tersembunyi (Ghaib) atau fana segala selain Allah ketika nampak (tajalli) wajah-Nya.

Tajalli bermakna pencerahan atau penyingkapan. Suatu term yang berkembang di kalangan sufisme sebagai sebuah penjelamaan, perwujudan dari yang tunggal, Sebuah pemancaran cahaya batin, penyingkapan rahasia Allah, dan pencerahan hati hamba-hamba saleh.

Tajalli adalah tersingkapnya tirai penyekap dai alam gaib, atau proses mendapat penerangan dari nur gaib, sebagai hasil dari suatu meditasi.

¹³⁴ Ahmad Rifa'i, *Abyān al-Hawāji*, juz 5, t.tp.i, t.p. 1264 H, Korasan, hlm. 64

Dalam sufisme, proses tersingkapnya tirai dan penerimaan nur gaib dalam hati seorang mediator disebut Al-Hal, yaitu proses pengahayatan gaib yang merupakan anugrah dari Tuhan dan diluar adikuasa manusia.

Tajalli berarti Allah menyingkapkan diri-Nya kepada makhluk-Nya. Penyingkapan diri Tuhan tidak pernah berulang secara sama dan tidak pernah pula berakhir. Penyingkapan diri Tuhan itu berupa cahaya baatiniyah yang masuk ke hati. Apabila seseorang bisa melalui dua tahap tkhalli dan tajalli maka dia akan mencapai tahap yang ke tiga, yakni tajalli, yang berarti lenyap tau hilangnya hijab dari sifat kemanusiaan atau terangnya nur yang selama itu tersembunyi atau fana` segala sesuatu kecuali Allah, ketika tampak wajah Allah. Tajalli merupakan tanda-tanda yang Allah tanamkan didalam diri manusia supaya Ia dapat disaksiakan. Setiap tajalli melimpahkan cahaya demi cahaya sehingga seorang yang menerimanya akan tenggelam dalam kebaikan. Jika terjadi perbedaan yang dijumpai dalam berbagai penyingkapan itu tidak menandakan adanya perselisihan diantara guru sufi. Masing-masing manusia unik, oleh karena itu masing-masing tajalli juga unik. Sehingga tidak ada dua orang yang meraskan pengalaman tajalli yang sama. Tajalli melampaui kata-kata. Tajalli adalah ketakjupan.¹³⁵ Al-Jilli membagi tajalli menjadi empat tingkatan. Yakni :

- a) Tajalli Af al, yaitu tajalli Allah pada perbuatan seseorang, artinya segala aktivitasnya itu disertai qudratn-Nya, dan ketika itu dia melihat-Nya.
- b) Tajalli Asma`, yaitu lenyapnya seseorang dari dirinya dan bebasnya dari genggaman sifat-sifat kebaruan dan lepasnya dari ikatan tubuh kasarnya. Dalam tingkatan ini tidak ada yang dilihat kecuali hannya dzat Ash Shirfah (hakikat gerakan), bukan melihat asma`.

¹³⁵ Totok jumentoro, Samsul Munir Agus, *Kamus Ilmu Tasawuf* , Jakarta: Amzah, 2005, hlm. 231.

- c) Tajalli sifat, yaitu menrimanya seorang hamba atas sifat-sifat ketuhanan, artinya Tuhan mengambil tempat padanya tanpa hullul dzat-Nya.
- d) Tajalli Zat, yaitu apabila Allah menghendaki adanya tajalli atas hamba-Nya yang mem-fana` kan dirinya maka bertempat padanya karunia ketuhanan yang bisa berupa sifat dan bisa pula berupa zat, disitulah terjadi ketunggalan yang sempurna. Dengan fana`nya hamba maka yang baqa` hanyalah Allah. Dalam pada itu hamba telah berada dalam situasi ma siwalah yakni dalam wujud allah semata.¹³⁶

Maqamat yang dilalui oleh seorang hamba dalam rangka menuju tajalli juga mampu memberikan sebuah solusi dalam mengatasi problematika masyarakat modern. Seperti halnya, bahwa sifat materialistik dan hedonistik yang mewarnai kehidupan moern dapat dihapus dengan menerapkan konsep zuhud¹³⁷ yang terkandung dalam ajaran tasawuf. Konsep zuhud mengajarkan manusia untuk tidak terbuai dengan kesenangan dunia, tidak menuruti amarah, hawa nafsu, dan kesenangan belaka, sehingga meninggalkan dari mengingat Allah yang mengakibatkan manusia terjerumus ke jurang kenistaan. Sikap frustrasi yang dihilangkan dengan konsep sabar, tawakal, dan ridha. Demikian juga ajaran Uzhlah, yaitu usaha mngasingkan diri dari terperangkap tipu daya keduniaan, dapat pula digunakan untuk membekali kehidupan manusia modern agar tidak menjadi budak yang tertangkap dalam kesengngan dunia belaka, tidak tahu lagi mana yang haqq (benar dan baik) dan yang bathil (keliru,sesat,salah). Konsep ini berusaha membesaskan manusia dari pernhkap perangkap kehidupan yang memprbudaknya. Bukan berarti konsep ini mengajarkan

¹³⁶ Totok jumentoro, Samsul Munir Agus, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2005, hlm. 230

¹³⁷ Muhammad Asrof Yusuf, (*Kaya karena Allah*), Yogyakarta, tp, 2001, hlm 4.

manusia untuk ber-Uzlah dan ber-tapabrata dalam masjid atau goa. Akan tetapi, konsep ini mengajarkan pada kita untuk tatap berkiprah dalam masyarakat dan aktif serta tetap beraktifitas di berbagai aspek kehidupan sesuai dengan nilai nilai ketuhanan dan bukan sebaliknya, larut dalam pengaruh keduniaan dan kemewahan.

Ahli tasawuf berkata bahwa tasawuf tidak lain adalah menjalani *takhalli, tahalli, dan tajalli*. Jalan yang ditempuh oleh para Sufi adalah jalan *takhalli, tahalli, dan tajalli*.¹³⁸ Mengosongkan jiwa dari sifat buruk, menghiasi jiwa dengan sifat yang baik dengan tujuan untuk menyaksikan dengan penglihatan hati bahwa sesungguhnya tuhan itu tidak ada, hanya Allah SWT yang Ada, “Tidak ada tuhan (lâ ilâha) selain (illâ) Allah SWT dan Muhammad bin Abdullah adalah hamba, utusan, dan kekasih-Nya.”¹³⁹

D. Masyarakat Modern Dalam perspektif Islam

Agama Islam merupakan keyakinan bagi bangsa Indonesia, secara empiris, Islam merupakan bagian agama terbesar rakyat. Karena itu, sikap-sikap yang diterbitkan atau disangka diterbitkan oleh agama Islam, akan mempunyai pengaruh besar sekali bagi proses perubahan sosial. Bagi perubahan sosial, peranan Islam akan diwujudkan dalam dua sikap: menopang atau merintang. Hal ini bergantung pada pengikutnya.¹⁴⁰

Penting untuk memahami betapa lebarnya kesenjangan antara pendidikan dan pendidikan sekuler di Mesir berikut konsekuensi-konsekuensinya yang sangat jauh jangkauannya. Hal ini tidak hanya menempatkan suatu sekolah dalam posisi berlawanan dengan sekolah

¹³⁸ Ramayulis, *Pengantar Psikologi Agama*, Jakarta: kalam mulia, 2002, hlm. 129, 138, 142, 145

¹³⁹ Imam al-Qusyairy an-Naisyaburi, *Risalah Qusyairiyyah Induk Ilmu Tasawuf*, Surabaya : Risalah Gusti, 2010, hlm 83

¹⁴⁰ Nurcholis Madjid, *Islam Kemandirian dan keIndonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, hlm 124

lainnya dan suatu universitas-universitas lainnya: tetapi juga, lebih dari pada faktor mana pun, mendorong timbulnya perpecahan dikalangan umat muslim, yang terutama tampak di kota-kota besar, yang menempatkan kelompok ortodoks dalam posisi berlawanan dengan kelompok “yang dibaratkan” dalam hampir semua kegiatan social maupun intelektual, dalam cara berpakaian, sikap hidup, kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat, hiburan, sastra, dan bahkan dalam percakapan mereka.¹⁴¹

Kenyataan tentang adanya kesenjangan dan perlunya diakhiri kesenjangan inilah yang mendorong timbulnya modernisme dalam Islam. Pada saat yang sama, ia menampilkan pengertian-pengertian dilema kejahatan di mana gerakan pembaharuan itu dipaksa masuk. Di satu pihak, dalam upaya menuju formulasi prinsip-prinsip dan ajaran-ajaran Islam yang modern, para pembaharu itu hanya menjangkau sebagian besar kalangan terpelajar, tidak menyentuh rakyat kebanyakan. Karena itu pengaruh mereka jauh lebih besar dikalangan umat Muslim terpelajar di luar kelompok ahli-ahli agama (ulama).¹⁴² Intinya adalah, Islam mengutuk taqlid secara membabi buta (mengikuti pendapat yang tidak kritis) dalam masalah keyakinan dan pengamalan kewajiban-kewajiban agama secara mekanik.

Islam membangunkan akal dari tidurnya dan menyaringkan suaranya untuk menentang prasangka-prasangka orang yang bodoh, sembari menegaskan bahwa manusia tidak dicipta untuk dibelenggu tetapi secara fitri dia harus membimbing dirinya sendiri dengan menggunakan ilmu dan pengetahuan, yaitu ilmu tentang alam semesta dan pengetahuan tentang hal-hal yang sudah berlalu.

Islam menjauhkan kita dari keterikatan secara eksklusif kepada segala sesuatu. Ia menunjukkan kepada kita bahwa kenyataan yang ada, dari

¹⁴¹ Gibb, H.A.R., *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2002. hlm 73

¹⁴² Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan keIndonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, hlm, 74

segi waktunya, lebih dulu sampai kepada kita tidak merupakan bukti pengetahuan atau ketinggian akal fikiran, bahwa para nenek moyang dan keturunannya memiliki kemampuan intelektual dan kemampuan-kemampuan alami yang sama.¹⁴³ Jadi ia melepaskan diri dari semua rantai yang mengikatnya, membebaskannya dari taqlid buta yang telah memperbudaknya, dan mengembalikan kewenangan kepadanya untuk mengambil keputusan sendiri sesuai dengan penilaian dan kebijakannya sendiri, namun demikian, ia wajib berkhidmat dihadapan Allah sendiri dan berhenti pada batas-batas yang ditetapkan agama; tetapi dalam batas-batas ini tidak ada penghalang bagi kegiatannya dan juga tidak ada pembatasan terhadap berbagai macam spekulasi yang dapat dikemukakan atas tanggung jawabnya.

Berbicara tentang peranan agama dalam kehidupan modern, biasanya dihubungkan dengan konotasi modernitas yang mengalami atau malah menderita ekses. Ekses itu adalah akibat dominasi ilmu dan teknologi yang, menurut Ashadi Siregar hanya mampu melahirkan teknokrat-teknokrat tanpa perasaan suatu pernyataan bersifat karikatural. Kepentingan serta urusan ilmu dan teknologi ialah obyektivitas.

Dengan sendirinya obyektivitasme itu akan sering berbenturan dengan subyektivitasme, sehingga, sebagaimana halnya dengan mesin yang tanpa perasaan, mengingkari perseorangan (depersonalization) berarti mengurangi arti kemanusiaan (dehumanization) dan mengakibatkan ketidakmampuan seseorang mengenali dirinya sendiri dan makna hidupnya atau mengalami apa yang dinamakan keterasingan (alienation). Ilmu dan teknologi bersangkutan dengan bidang yang sedemikian rupa sifat dan nilainya, sehingga disebut saja profan atau duniawi. Dan keprofanan berada dalam posisi antagonis dengan kesakralan atau rasa kesucian tersebut tadi.

¹⁴³ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, Terj. B. Michel dan Mustafa Abdul Raziq Paris: tp, 1925, hlm, 107

Namun tidak bisa disangkal bahwa agama akan tetap berperan. Sebab, manusia selalu concerned tentang nasibnya artinya, tentang kedudukan dan peranannya di dalam alam raya, bagaimana ia mempertahankan kedudukan itu, dan bagaimana pula ia memenuhi peranan tersebut.¹⁴⁴

Semua masyarakat manusia mengembangkan jenis alat-alat tertentu untuk mengatasi masalah ini alat-alat untuk mengerahkan ide-ide dan emosi-emosinya serta untuk membina sikap-sikap batin, pola-pola kepercayaan dan perilaku dalam hubungannya dengan konsepsi mereka tentang nasib mereka. Jadi agama benar-benar merupakan sesuatu yang vital, tidak hanya bagi perseorangan, tapi juga untuk masyarakat, maka ia dituntut untuk memiliki tiga hal. Ia harus merupakan suatu way of life yang dapat dirasakan secara mendalam oleh pribadi apa yang hendak dilakukan oleh seseorang dalam kesendiriannya sebagai suatu way of life bersama yang didasarkan pada pendekatan spritual dan emosional tertentu, kepercayaan-kepercayaan tertentu, pedoman-pedoman tertentu dalam bidang nilai, dan sikap-sikap tertentu dalam menghadapi nasib manusia. Dan sebagaimana sekarang ini pun telah ada masyarakat-masyarakat agama atau jama'ah-jama'ah, maka demikian pula agama di masa mendatang memerlukan organisasi sendiri sebagai rangkanya. Dan inilah yang sering hilang di masa lalu akibat pertentangan antara dasar-dasar pemikiran relegius dan ilmiah masyarakat agama dan kehidupan individu orang-orang agama harus mempunyai suatu hubungan organis dengan masyarakat secara keseluruhan dalam hal yang berkenaan dengan pikiran, moral, dan perasaan.

Hal itu berarti bahwa keagamaan harus relevan dengan kehidupan nyata. Dalam hubungannya dengan hal ini, kita sering lupa bahwa dunia ini sebenarnya senantiasa berkembang. Sedangkan dalam setiap perkembangan,

¹⁴⁴ Dadang kahmad, *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosda Karya.2002,hlm 107

tentu berarti terdapat perubahan. Maka, keagamaan harus mampu menampung perubahan masyarakat (social change).¹⁴⁵

Nurcholis Madjid pernah mengomentari Islam dan tantangan modernitas. Dalam pandangannya Alquran menunjukkan bahwa risalah Islam, karena universalitasnya dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural manapun termasuk lingkungan masyarakat perkotaan modern, kemampuan Islam mengadaptasikan dirinya dengan tuntutan kebudayaan modern diakui oleh sejumlah ilmuwan sosial. Salah satunya adalah Ernest Gellne yang menegaskan bahwa Islam dapat dimodernisasi, dan upaya modernisasi itu dapat dilakukan serentak dengan upaya pemurniannya. Modernisasi diupayakan berlangsung tanpa merusak keaslian dan otentisitasnya sebagai agama wahyu.¹⁴⁶

Sebaliknya ada pula yang menolak pemodernan Islam. Sebab modernisasi merupakan pemberontakan radikal dalam melawan agama serta nilai-nilai spritual yang terkandung di dalamnya. Pemberontakan ini menghasilkan gerakan renaissains di Eropa, khususnya filsafat politiknya Machiavelli yang jahat dan hanya menurutkan hawa nafsunya belaka. Lebih dari itu, ada mengatakan Islam akan hancur kalau tidak mau berdamai dengan hidup modern. Oleh karenanya umat Islam harus menyesuaikan diri dengan pemerintahan sekuler dan menganggap syari'ah sudah ketinggalan zaman dan kosepnya mengenai hukum lebih rendah bila dibandingkan dengan hukum Barat. Oleh karena itu modernisasi bukanlah sesuatu hal yang substansial untuk ditentang kalau masih mengacu pada ajaran Islam. Sebab Islam adalah agama universal yang tidak akan membelenggu manusia untuk bersikap maju, akan tetapi harus berpedoman kepada Islam. Dalam Islam yang tidak dibenarkan adalah Westernisasi, yaitu total way of life di

¹⁴⁵ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan keIndonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, hlm, 125-126

¹⁴⁶ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosda Karya.2012, hlm 204

mana faktor yang paling menonjol adalah sekularisme, sebab sekularisme selalu berkaitan dengan ateisme dan sekularisme itulah sumber segala imoralitas.¹⁴⁷

kehidupan modern yang ditandai dengan kerja keras, disiplin dan produktivitas mengharuskan orang tunduk pada mekanisme dan sistem kerja yang telah diatur dengan ketat. Yang terjadi kemudian adalah proses rutinitas dan penilaian manusia didasarkan pada keahlian dan kerajinan dalam bekerja.

Realitanya, kehidupan yang demikian akan menimbulkan kecenderungan umat untuk menonjolkan kehidupan dari segi materi, dan berusaha untuk menambah kebahagiaan dengan memenuhi kebutuhan materi apapun jalan yang dilakukan. Pada akhirnya akan terkesan bahwa norma-norma agama, nilai-nilai tradisi, adat istiadat, kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat tidak dihiraukan lagi, yang muncul kemudian adalah seolah-olah terjadi pembebasan dari kekangan tradisi yang telah membudaya sekian tahun. Gambaran di atas terjadi karena hilangnya moralitas umat yang merupakan indikator baik buruknya perilaku yang telah disepakati dan sekaligus menjadi referensi dalam menyikapi persoalan yang bersentuhan dengan keputusan bersama.

Dalam konteks yang demikian, posisi dan peran agama memegang peranan yang penting dalam membentuk moralitas publik. Oleh karenanya, untuk memulihkan citra diri manusia yang sesuai dengan kehendak Sang Pencipta di era yang serba modern ini, maka modernisasi bagi semua pihak harus mampu memperhatikan dan membina kehidupan rohani sesuai dengan jalan keimanan, kodratnya sebagai manusia, dan

¹⁴⁷ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan keIndonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, hlm,18

mempunyai kebijaksanaan, rasa keadilan dan sifat sosial yang dibutuhkan.¹⁴⁸

Modern, dalam pengertian ini berupa perubahan pola pikir yang menyadari akan peringatan-peringatan dan perintah Illahi sebagaimana yang tertera dalam Firman Allah Surat 45 ayat 13, bahwa manusia harus mampu berpikir, mengerti dan memanfaatkan seluruh potensi isi alam untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Disinilah letak kelebihan manusia diberi akal oleh Allah untuk menegakkan peradaban yang juga berarti bahwa manusia harus mampu menguasai alam, merangkai hukum untuk menegakkan peradaban

Hal ini menunjukkan bahwa manusia diperintah untuk beriman pada Allah, kemudian memanfaatkan kemampuan intelektualnya untuk menggali rahasia alam demi kehidupan sendiri dan seluruh umat manusia. Tidak hanya menerima begitu saja hasil-hasil pemikiran yang merupakan produk masa lalu (Taqlid). Hasilnya diharapkan mampu melahirkan manfaat yang disertai dengan kebijakan dan keadilan sosial serta tegaknya peradaban (Islam) yang menjadi idaman umat manusia.¹⁴⁹

Dengan adanya keimanan yang tertanam dalam hati, manusia akan mengakui kekurangan dan kelemahan dirinya dihadapan Allah sehingga tidak sempat menyombongkan diri. Bahkan manusia akan selalu merendahkan diri, memohon petunjuk dan menerima kritik dari orang lain. Solusi dari permasalahan agama (Islam) di era modernisasi adalah membebaskan Islam dari ajaran yang bukan dasar, sehingga pemahaman ajaran agama benar-benar murni merupakan ajaran agama dan bukan merupakan prasangka atau penafsiran yang turun temurun dari ulama zaman

¹⁴⁸ M. Solly Lubis. *Umat islam dalam Globalisasi*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hlm. 46.

¹⁴⁹ Elisabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat*, Jakarta: CV. Rajawali, 1985, hlm. 49-66.

dahulu.¹⁵⁰ Hingga kelak pada saat mengalami perubahan menuju zaman modern dimana IPTEK dan kemanusiaan memegang peranan penting agama tidak hanya sebagai simbol belaka tetapi lebih dari itu sebagai kekuatan etika yang menjalar ke segenap bidang kehidupan masyarakat.

Dengan demikian, makna modernisasi dalam tataran cara berpikir demikian akan membawa banyak kebaikan dalam masyarakat yang sekaligus dalam rangka mendekatkan diri pada Allah. Ilmu pengetahuan dan teknologi yang dimanfaatkan untuk mengolah dan menguak rahasia alam raya justru akan mengantarkan diri pada keinsyafan dan keimanan yang mendalam. Sehingga bersihlah jiwanya baik dalam berperilaku maupun dalam beramal zariyah yang pada akhirnya makin meningkatlah rasa taqwanya pada Allah.

¹⁵⁰ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan keIndonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, hlm. 29

BAB IV
SOLUSI HATI BAGI KRISIS SPRITUAL MENURUT
IBNU QAYYIM AL JAUZIYAH

A. Tawaran Solusi Hati Terhadap Masyarakat Modern

Pada zaman modern ini, banyak permasalahan yang dihadapi setiap manusia dan secara khususnya dikehidupan modern saat ini, baik berkaitan dengan masalah lahir, batin, ataupun kejiwaan. Dari sini, muncullah berbagai ragam usaha untuk mengatasi problematika hidupnya. Tujuan utamanya, pada dasarnya hanya satu, yaitu mendapatkan kepuasan hati, ketenteraman hidup, dan ketenangan jiwa.

Yang amat disayangkan, munculnya anggapan keliru karena ketidakpahaman atau karena belum mengerti, bahwa tidak semua hal yang mampu mendatangkan kepuasan, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa menunjukkan kebenaran sesuatu tersebut, memang sesuatu tersebut dapat mendatangkan kepuasan, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa. Namun permasalahannya, apakah semua hal yang bisa mendatangkan kepuasan, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa bisa dibenarkan secara syar'i.

Jadi, yang dimaksud “benar” disini adalah, benar secara tinjauan dan hukum syar’i. Jika tidak demikian, kita akan menemukan betapa banyak praktek-praktek yang memang telah terbukti mampu mendatangkan kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa orang. Sebagai contoh, sebutlah bersemedhi, bertapa, atau meditasi, atau terapi psikologis lainnya. Hal-hal tersebut memang terbukti mampu mendatangkan kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa orang yang melakukannya

Imam Ibnul Qayyim rahimahullah berkata, ”Adapun di bawah derajat orang ini (yakni orang yang merasakan kelezatan dengan mengenal Allah dan bertaqarrub denganNya), maka sangatlah banyak, dan tidak bisa menghitung banyaknya kecuali Allah. Bahkan, sampai pada derajat orang (yang masih bisa merasakan kelezatan dengan) melakukan hal-hal yang sangat hina, hal-hal yang kotor dan menjijikan, baik berupa perkataan maupun perbuatan.¹⁵¹

Permasalahan ini, persis dengan seseorang yang mencari kesembuhan dari penyakit kronis yang dideritanya, sementara para dokter telah angkat tangan dari penyakitnya tersebut, lalu akhirnya, orang ini berobat ke dukun, kemudian sembuh. Maka, apakah kesembuhannya bisa ia jadikan dalil atas bolehnya berobat atau mendatangi dukun. Apakah kesembuhan yang ia dapati dengan izin Allah *Subhānāhu wā Tā’ala* menunjukkan bahwa dukun tersebut berada di atas al haq. Apakah kesembuhannya itu berasal dari cara yang dibenarkan oleh syariat.¹⁵²

Sebagai seorang muslim kita tentu tidak boleh ragu , bahwa kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa adalah salah satu sifat syariat Islam yang mulia dan sempurna ini. Itupun, harus dilakukan

¹⁵¹ Syamsuddin, Ibnu Qayyim al Jauziyah, *Fawā'id al Fawā'id*. Dammam, KSA : Daar Ibn al Jauzi, 1422 H, hlm. 367

¹⁵² Muhammad bin Shalih al Utsaimin, *Al Qaul al Mufīd ‘ala Kitab at Tauhid* Dammam, KSA : Daar Ibn al Jauzi, 1999, hlm.110

sesuai dengan tuntunan syariat yang benar dalam beribadah. Yaitu, ikhlash hanya untuk Allah semata, dan mutaba'atur rasul (mengikuti tuntunan Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam), sebagaimana yang telah banyak diterangkan oleh para ulama tentang masalah ini.¹⁵³

Permasalahannya, jika kita perhatikan dan pelajari secara lebih dalam, hal-hal yang bisa mendatangkan dan menimbulkan kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa yang banyak digemari orang saat ini, pada kenyataannya tidak mungkin dapat dipisahkan dari praktek ibadah, bahkan sangat berkaitan erat dengan masalah aqidah yang letaknya di dalam hati, sedangkan hati merupakan sumber dari kebaikan atau keburukan seseorang, sebagaimana sabda Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam.

وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ،
أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ¹⁵⁴

“Ketahuilah, sesungguhnya di dalam jasad ini ada segumpal daging, apabila ia (segumpal daging) tersebut baik, baiklah seluruh jasadnya, dan apabila ia (segumpal daging) tersebut rusak (buruk), maka rusaklah (buruklah) seluruh jasadnya. Ketahuilah, segumpal daging tersebut adalah hati”.

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah rahimahullah berkata, “Karena hati itu diciptakan untuk diketahui kegunaannya, maka mengarahkan penggunaan hati (yang benar) adalah (dengan cara menggunakannya untuk) berfikir dan menilai.¹⁵⁵

Berkaitan erat dengan permasalahan ini, sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta'ala telah memberikan solusi bagi setiap muslim yang

¹⁵³ Abdul Malik, kitab *Sittu Durar min Ushuli Ahli al Atsar*. KSA : Mathabi' al Humaidhi, 1992. hlm.13 dan 65.

¹⁵⁴ HR al Bukhari (1/28 no. 52), Muslim (3/1219 no. 1599)

¹⁵⁵ Salim bin 'Id al Hilali, *Risalah fi al Qalbi wa Annahu Khuliqa li Yu'lamā bihi al Haqqu wa Yusta'malū fiimā Khuliqa Lāhu.*. Dammam, KSA : Daar Ibn al Jauzi, 2001 hlm. 152

senantiasa ingin mendapatkan kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa yang hakiki dan abadi. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram”. (Q.S.Ra’d/13 : 28).

Imam Ibnul Qayyim rahimahullah telah menyebutkan di dalam kitab beliau yang sangat berharga, al Wabil ash Shayyib sebanyak tujuh puluh sekian faidah dzikir. dari sekian banyak faidah yang telah beliau sebutkan di dalam kitabnya. Di antara faidah-faidah dzikir yang begitu agung, yaitu (dzikir) dapat mendatangkan kebahagiaan, kegembiraan, dan kelapangan bagi orang yang melakukannya, serta dapat melahirkan ketenangan dan ketenteraman di dalam hati orang yang melakukannya.

Kemudian beliau kembali menjelaskan dan berkata, ”Makna firman Allah (وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ) adalah hilangnya segala sesuatu (yang berkaitan dengan) kegelisahan dan kegundahan dari dalam hati, dan dzikir tersebut akan menggantikannya dengan rasa keharmonisan (ketenteraman), kebahagiaan, dan kelapangan. Dan maksud firmanNya (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) adalah sudah nyata, dan sudah sepantasnya hati (manusia) tidak akan pernah merasakan ketenteraman, kecuali dengan dzikir (mengingat) Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Bahkan, sesungguhnya dzikir adalah penghidup hati yang hakiki. Dzikir merupakan makanan pokok bagi hati dan ruh. Apabila (jiwa) seseorang kehilangan dzikir ini, maka ia hanya bagaikan seonggok jasad yang jiwanya telah kehilangan makanan pokoknya. Sehingga tidak ada kehidupan yang hakiki bagi sebuah hati, melainkan dengan dzikrullah (mengingat Allah). Oleh karena itu, Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah

berkata¹⁵⁶: “Dzikir bagi hati, bagaikan air bagi seekor ikan”. Dari penjelasan di atas, jelaslah sesungguhnya tidak ada penawar bagi orang yang hatinya gersang dan selalu gelisah, resah, dan gundah, melainkan hanya dengan dzikrullah.

Dzikrullah dapat dilakukan dengan dua cara, dengan mengingat Allah dan banyak berdzikir dengan bertasbih, bertahmid, bertahlil (mengucapkan *Lā ilāha illallāh*), ataupun bertakbir. Dan dengan memahami makna-makna

al Qur`an dan hukum-hukumnya; karena di dalam al Qur`an terdapat dalil-dalil dan petunjuk-petunjuk yang jelas, serta bukti kebenaran yang nyata.¹⁵⁷

Namun, yang amat disayangkan, masih banyak kaum Muslimin yang belum memahami hal ini. Bahkan, untuk mendapatkan kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa, justru mencari-cari solusi selainnya. Padahal kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa yang hakiki tidaklah mungkin dihasilkan melainkan hanya dengan dzikrullah.

Al Imam al ‘Allamah Ibnul Qayyim rahimahullah berkata : “Sesungguhnya, hati tidak akan (merasakan) ketenangan, ketenteraman, dan kedamaian, melainkan jika pemiliknya berhubungan dengan Allah Subhanahu wa Ta’ala (dengan melakukan ketaatan kepadaNya) sehingga, barangsiapa yang tujuan utama (dalam hidupnya), kecintaannya, rasa takutnya, dan ketergantungannya hanya kepada Allah Subhanahu wa Ta’ala,

¹⁵⁶ Syamsuddin Ibnu Qayyim al Jauziyah, Tahqiq Muhamamad Abdurrahmah A’wadh, *Al Wabil ash Shayyib*. Bairut : Daar al Kitab al ‘Arabi, 2002, hlm. 63

¹⁵⁷ Abdurrahman, Tahqiq Abdurrahman bin Mu’alla al Luwaihiq, *Taisir al karim ar Rahman fi Tafsiri Kalami al Mannan*, Riyadh : Daar as Salam, 2001, hlm 50

maka ia telah mendapatkan kenikmatan dariNya, kelezatan dariNya, kemuliaan dariNya, dan kebahagiaan dariNya untuk selama-lamanya”.¹⁵⁸

Penjelasan beliau ini, juga menunjukkan pemahaman, bahwa jika seseorang meninggalkan ketaatan kepada Allah Subhanahu wa Ta’ala, atau bahkan bermaksiat kepadaNya, maka hatinya akan sempit, gersang, selalu gelisah, resah, dan gundah.¹⁵⁹ Adapun kemaksiatan yang terbesar adalah syirik, dan Allah tidak akan mengampuni orang yang berbuat syirik sampai ia bertaubat sebelum ia mati. (Lihat an Nisaa`/4 : 48 dan 116). Juga Allah berfirman:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى

“Dan barangsiapa yang berpaling dari peringatanKu, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari Kiamat dalam keadaan buta”. [Thaha/20 : 124].

Salah satu penafsiran ulama tentang lafazh (مَعِيشَةً ضَنْكاً) pada surat Thaha ayat ke-124 di atas adalah, kehidupan yang sangat sempit dan menyulitkan di dunia ini, disebabkan berpalingnya ia dari kitabullah dan dzikrullah. Ia akan merasakan kesempitan, kegelisahan, dan kepedihan-kepedihan lainnya dalam kehidupannya, dan itu adalah adzab secara umum.¹⁶⁰

Adapun kadar kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwa seseorang, itu sangat bergantung kepada sejauh mana kedekatannya kepada Allah *Subhānāhu wa Ta’ālā*. Al Imam al ‘Allamah Ibnul Qayyim rahimahullah mengatakan:“Kelezatan (yang dirasakan oleh hati) setiap orang, bergantung pada sejauh mana keinginannya dalam mendekati diri

¹⁵⁸ Syamsuddin Ibnu Qayyim al Jauziyah, Takhrij Ali bin Hasan bin Ali bin Abdul Hamid al Halabi al Atsari. *Fawā'id al Fawā'id*. Dammam : Daar Ibn al Jauzi, 1422 H, hlm 24

¹⁵⁹ Sesungguhnya dampak negatif dan pengaruh buruk dari perbuatan maksiat sangatlah banyak. Al Imam al ‘Allamah Ibnul Qayyim menerangkan secara khusus dengan panjang lebar tentang hal ini dalam kitab beliau, *ad Daa'u wa ad Dawaa'* atau dengan nama lain *al Jawab al Kafi liman sa-ala 'an ad Dawaa' asy Syafi*, hlm 150 -184

¹⁶⁰ Abdurrahman bin Nashir as Sa'di, Tahqiq Abdurrahman bin Mu'alla al Luwaihqi, *Taisir al Karim ar Rahman fi Tafsiri Kalami al Mannan*. Riyadh :Daar as Salam ,2003, hlm. 74-75

kepada Allah Subhanahu waTa'ala, dan (keinginannya dalam meraih) kemuliaan dirinya. Orang yang paling mulia jiwanya, yang paling tinggi derajatnya dalam merasakan kelezatan (dalam hatinya), adalah (orang yang paling) mengenal Allah, yang paling mencintai Allah, yang paling rindu dengan perjumpaan denganNya, dan yang paling (kuat) mendekatkan dirinya kepadaNya dengan segala hal yang dicintai dan diridhai olehNya”.

¹⁶¹

Itulah dzikrullah dan tha'atullah, sebagai kunci utama untuk membuka hati seseorang dalam merealisasikan kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwanya. Sedangkan tingkatan tha'atullah yang paling tinggi dan agung adalah tauhidullah (mentauhidkan Allah). Dan (sebaliknya), tingkatan maksiat yang paling besar dosanya dan paling buruk akibatnya, adalah asy syirku billah (menyekutukan Allah Subhanahu wa Ta'ala). Dengan kata lain, orang yang paling berbahagia, tenteram, dan tenang jiwanya adalah seorang muslim yang bertauhid dan merealisasikan tauhidnya dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan orang yang paling sengsara hidupnya di dunia ini, dan tidak merasakan kebahagiaan, ketenangan, dan ketenteraman jiwa yang hakiki dan abadi, adalah orang yang musyrik dan bermaksiat kepada Allah *Subhānāhu wa Ta'ālā*.¹⁶²

Hendaknya seorang mukmin menyibukkan dirinya untuk meraih kepuasan hati, ketenteraman hidup dan ketenangan jiwanya dengan melakukan shalat secara benar dan khushyu'. Dengan demikian, ia merasa tenang ketika berhadapan dengan Rabb-nya. Hatinya menjadi tenteram, lalu diikuti ketenangan dan ketenteraman tersebut oleh seluruh anggota tubuhnya. Dari sini, ia akan merasakan kedamaian hati dan ketenangan jiwa yang luar biasa. Dia memuji Rabb dengan segala macam pujian di dalam

¹⁶¹ Syamsuddin Ibnu Qayyim al Jauziyah, Takhrij Ali bin Hasan bin Ali bin Abdul Hamid al Halabi al Atsari. *Fawa-id al Fawa-id. Dammam* : Daar Ibn al Jauzi, 1422 H, hlm. 376

¹⁶² Muhammad bin Shalih al Utsaimin, *Al Qaul al Mufid 'ala Kitab at Tauhid*, Dammam : Daar Ibn al Jauzi, 1999 , hlm 60 -145

shalatnya. Bahkan, ia berkata kepada Rabb-nya *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* (hanya Engkau yang kami sembah dan hanya kepada Engkau kami mohon pertolongan). Dia memohon kepada Rabb-nya segala kebutuhannya. Dan yang terpenting dari seluruh kebutuhannya adalah memohon untuk istiqamah (konsisten) di atas jalan yang lurus. Yang dengannya terwujudlah kebahagiaan di dunia dan akhirat. Dia pun berkata *إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* (Tunjukilah kami jalan yang lurus). Dia mengagungkan Rabb-nya saat ruku' dan sujud, dan memperbanyak doa di dalam sujudnya.

Betapa indah dan agungnya komunikasi yang ia lakukan dengan Rabb-nya. Sebuah komunikasi yang sangat luar biasa, mampu menumbuhkan ketenteraman dan kedamaian jiwa, sekaligus menjauhkan dirinya dari segala macam kegelisahan, keresahan, dan kesempitan hati dan jiwanya. Maka, tidak perlu heran, jika shalat ini merupakan penghibur dan penghias hati Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam. Beliau Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda:

. وَجَعَلْتُ فُرْجَةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ .

“Dan telah dijadikan penghibur (penghias) hatiku (kebahagiaanku) pada shalat”.¹⁶³

Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam juga pernah berkata kepada salah satu sahabatnya:

. قُمْ يَا بِلَالُ، فَأَرِحْنَا بِالصَّلَاةِ .

“Bangunlah wahai Bilal, buatlah kami beristirahat dengan (melakukan) shalat”.¹⁶⁴

Al Imam Ibnul Qayyim rahimahullah, setelah menjelaskan hikmah-hikmah dan beberapa keistimewaan shalat, beliau berkata : Kemudian, disyariatkan baginya untuk mengulang-ulang raka'at ini satu per satu, sebagaimana disyariatkannya mengulang-ulang (lafazh) dzikir dan doa satu

¹⁶³ Sunan An Nasa-i, *Kitab Shahih Sunan an Nasa-i*, 2011, hlm 61.

¹⁶⁴ Sunan Abi Daud, *Shahih Sunan Abi Daud*, 2011, hlm 296.

per satu. Hal itu agar ia mempersiapkan dirinya dengan raka'at yang pertama tadi, untuk menyempurnakan raka'at yang berikutnya. Sebagaimana raka'at yang kedua untuk menyempurnakan raka'at yang pertama. Semuanya itu bertujuan untuk memenuhi hatinya dengan makanan (rohani) ini, dan mengambil bekal darinya untuk mengobati penyakit yang ada dalam hatinya. Karena sesungguhnya kedudukan shalat terhadap hati, bagaikan kedudukan makanan dan obat terhadapnya. Maka, tidak ada satu pun yang mampu menjadi makanan dan bagi hatinya, selain shalat ini. Maksudnya, (fungsi) shalat dalam menyehatkan dan menyembuhkan hati, seperti (fungsi) makanan pokok dan obat-obatan terhadap badannya".¹⁶⁵

Dr. Hasan bin Ahmad bin Hasan al Fakki berkata,"Tatkala shalat dijadikan sebagai pembangkit ketenangan dan ketenteraman (jiwa), serta sebagai terapi psikologis, maka, tidak mengherankan jika sebagian dokter jiwa menganggapnya sebagai terapi utama dalam penyembuhan para pasien penyakit jiwa. Salah seorang di antara mereka ada yang mengatakan, sepertinya shalat ini salah satu terapi yang mampu mendatangkan kehangatan jiwa manusia. Sesungguhnya shalat bisa menjauhkan dirimu dari segala kesibukan yang membuatmu gundah dan resah. Shalat ini pun mampu membuatmu merasa tidak menyendiri dalam hidup ini. Mampu membuatmu merasakan bahwa Allah menyertaimu. Shalat pun ternyata mampu memberimu kekuatan dalam bekerja, yang sebelumnya dirimu tidak mampu berbuat apa-apa. Maka, pergilah ke kamar tidurmu! Lalu, mulailah melakukan shalat untuk menghadap Rabb-mu".¹⁶⁶

Demikianlah, sehingga memang shalat yang benar dan khusyu', pasti akan melahirkan ketenteraman jiwa dan kedamaian hati. Bukan seperti shalat yang dilakukan oleh orang-orang Nashrani, yang telah disifatkan oleh al Imam al 'Allamah Ibnul Qayyim rahimahullah sebagai sebuah shalat

¹⁶⁵ Syamsuddin Ibnu Qayyim al Jauziyah, Tahqiq Khalid Abdullathif as Sab'u al Alami , *Syifā-ul 'Alil fi Masā'il al Qadhā-i wa al Qadar wā al Hikmah wā at Ta'fil*. Bairut : Daar al Kitab al 'Arabi, 1997, hlm 396

¹⁶⁶ Hasan bin Ahmad bin Hasan al Fakki, *Ahkām al Adwīyah Fi asy Syarī'ati al Islamīyyah*, t.p.1998. hlm. 549 -550

yang pembukaannya adalah kenajisan, takbiratul ihramnya dengan bersalib di wajah, qiblatnya sebelah timur, syi'arnya adalah kesyirikan, (maka) bagaimana hal ini tersembunyi bagi orang berakal, bahwa hal ini sesuatu yang memang tidak pernah dibenarkan oleh satu syariat manapun.¹⁶⁷

Dr. Hasan bin Ahmad bin Hasan al Fakki kembali menjelaskan : “Adapun sebuah shalat yang permulaannya adalah pengagungan dan pemuliaan terhadap Allah Subhanahu wa Ta’ala, dan shalat ini mengandung firmanNya, pujian dan pengagungan kepadaNya, rasa tunduk yang sempurna si pelakunya kepada Rabbnya, maka tidak ragu lagi, shalat seperti inilah yang mampu menjadi perantara seorang hamba dalam berkomunikasi dengan Rabb-nya. Shalatnya ini bermanfaat baginya untuk memohon kepada Rabb agar (Dia) membebaskan dari segala kesulitan. Di samping itu, ia pun akan mendapatkan manfaat dan pahala yang besar di akhirat, serta kemenangan dengan mendapatkan ridha ar Rahman (*Allah Subhānāhu wā Ta’ālā*). Dan kiaskanlah terhadap shalat ini seluruh ketaatan hamba terhadap Rabb-nya. Sungguh agama Islam adalah sebuah manhaj (metode, tata cara dan pola hidup) yang sempurna, yang sangat adil. Menjamin setiap orang bisa mencapai hidup bahagia di dunia dan akhirat. Dan ini sebagai sebuah kemenangan yang besar”.¹⁶⁸

B. Penafsiran Hati Ibnu Qayyim al-Jauziyah

Ibnu Qayyim dalam tafsir al-Qayyim, tidak mengungkapkan makna *qalb* secara *eksplisit*, namun beliau hanya menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an tersebut sesuai dengan urutan mushaf usmani. Disamping itu, Ibnu Qayyim tidak menafsirkan ayat al-Qur’an secara keseluruhan. Term hati yang disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 111 kali, dalam *at-Tafsīr al-Qayyīm*, sebagian ditafsirkan sedikit, atau makna *hati* dalam satu ayat telah diartikan

¹⁶⁷ Syamsuddin Ibnu Qayyim al Jauziyah, Tahqiq Ali bin Hasan bin Ali bin Abdul Hamid al Halabi al Atsari, *Ighatsatul Lahfaan fi Mashayīd asy Syaithān*, Bairut : Daar al Kitab al ‘Arabi, 1997, hlm. 152

¹⁶⁸ Hasan bin Ahmad bin Hasan al Fakki, *Ahkam al Adwiyah Fi asy Syari’ati al Islamiyyah*. Bairut : Daar al Kitab al ‘Arabi, 1999, hlm. 550

sama persis dengan ayat lainnya. Dengan demikian, penulis dalam menganalisis tema hati hanya mengambil dan mengelompokan ayat yang lebih komprehensif maknanya sesuai dengan susunan kalimatnya. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, dalam menafsirkan al-Qur'an sering menyertakan pendapat ulama, ayat-ayat al-Qur'an lain yang setema, ini dimaksudkan untuk memperoleh kejelasan makna dari setiap ayat-ayat yang beliau tafsiri. Term hati dalam pandangan yang lebih umum dipahami sebagai hati secara ruhaniah. Dalam tafsirnya, beliau menafsirkan term hati disesuaikan juga dengan karakteristik hati yang ditunjukkan dalam al-Qur'an sendiri. Oleh karenanya, penulis dalam menganalisis didasarkan pada karakteristik hati yang ditunjukkan al-Qur'an melalui penafsiran Ibnu Qayyim dalam kitabnya. Adapun karakteristik yang penulis maksud adalah mencakup kandungan hati, macam-macam hati, dan fungsi hati.

1. Kandungan Hati

Selain mempunyai potensi tersebut, hati juga ibarat wadah yang di dalamnya terkandung banyak kualitas dan muatan-muatan yang memperkuat potensi tersebut. Al-Qur'an menyebutkan bahwa di dalam hati terkandung kualitas dan muatan-muatan dan juga Sebagaimana pendapat Quraish Shihab hati dimaknai sebagai wadah yang mana di dalamnya terkandung banyak kualitas dan muatan-muata Adapun ayat-ayat yang menjelaskan tentang kandungan qalb dalam kitab *at-Tafsīr al-Qayyīm* adalah sebagai berikut :

a. Hati yang mengandung Penyakit (قلبٌ مريض)

Q.S Al-Baqarah (2) : 10

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۗ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ (١٠)

“Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta.”

Menurut Ibnu Qayyim lafal hati pada ayat diatas adalah hati yang mengandung penyakit. Dijelaskan olehnya bahwa sakitnya hati ialah keluarnya hati dari kesesatan dan kenormalannya. Sehatnya hati ialah dengan mengetahui *Al-Haq̄q* (mencintai), dan mementingkan-Nya dari yang lain. Adapun sakitnya bisa karena keragu-raguan atau karena mementingkan selain Allah.¹⁶⁹

Dalam menjelaskan tentang contoh orang yang munafik Ibnu Qayyim mengutip, serta menjelaskan kandungan al-Qur'an Surat Al-Ahzab (33): 32, yaitu :

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ
الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾

“Hai isteri-isteri nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik.”

Ayat ini adalah merupakan larangan Allah kepada para istri Nabi agar tidak melembut-lembutkan ucapan mereka, sebagaimana yang biasa dilakukan oleh kebanyakan wanita karena hal itu akan merangsang orang yang dalam hatinya ada penyakit syahwat.¹⁷⁰ Qalb yang ditafsiri sama sebagai hati yang mengandung penyakit oleh Ibnu Qayyim antara lain Q.S Mudzatsir (74) :31 dan Q.S Al-Anfal (8):49, At-Taubah (9):125. Hal ini dikatakan serupa oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya, bahwa qalb yang dimaksud adalah mengandung penyakit. Quraish Shihab memberi keterangan dalam

¹⁶⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyīm*, Bairut : Dar al-kutub al-ilmiah,2005 hlm. 125

¹⁷⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Manajemen Qalbu Melumpuhkan Senjata Syetan*. Terj. Ainul Haris Umar Arifin Thayib. Jakarta : Darul Falah. 2005, hlm. 1

Q.S At-Taubah (9): 125, bahwa hati berpenyakit dalam ayat tersebut adalah milik orang kafir.¹⁷¹

b. Hati yang mengandung Keragu- raguan (قلبٌ يتردد)

Q.S At-Taubah (9): 45

﴿ ٤٥ ﴾ إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَازْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ

“Sesungguhnya yang akan meminta izin kepadamu, hanyalah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan hati mereka ragu-ragu, karena itu mereka selalu bimbang dalam keraguannya”.

Menurut Ibnu Qayyim lafal hati pada ayat di atas ditafsirkan sebagai hati yang mengandung keragu-raguan. Ayat ini berkaitan dengan ajakan atau perintah berperang, namun ada beberapa di antara mereka ada yang ragu untuk menjalankan perintah tersebut. Keraguraguan itu timbul karena mereka meninggalkan iman kepada-Nya dan mengingkari perjumpaan dengan-Nya, karena mereka ragu-ragu terhadap sesuatu yang semestinya tidak perlu diragukan, mereka tidak mau pergi dalam ketaatan kepada Allah, tidak mau melakukan persiapan dan tidak mau mengambil perlengkapannya (untuk berperang), maka Allahpun menjadi tidak ingin membangkitkan mereka dari keadaan ini. Sesungguhnya orang yang tidak mau menerima petunjuk yang diberikan kepadanya lewat makhluk Allah yang paling dicintai-Nya dan paling mulia disisi-Nya, tidak peduli terhadap kadar nikmat dan tidak pula mensyukurinya, bahkan mengubahnya menjadi kekufuran, maka

¹⁷¹ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah*. Jakarta : Lentera Hati , 2003 , hlm.747

ketaatan orang semacam ini dan kepergiannya bersama Rasulullah SAW merupakan sesuatu yang dibenci oleh Allah. Disebabkan mereka melemahkan keinginannya, agar orang itu tidak melakukan apa yang diperintahkan Allah, yaitu pergi kemedan perang. Lalu Allah membisikan kedalam hatinya suatu bisikan agar dia tinggal bersama orang-orang yang tinggal.¹⁷²

Ibnu Qayyim menjelaskan lebih lanjut bahwa kepergian orang-orang yang ikut berperang dalam keadaan keraguan, maka kepergiannya itu tidak diterima oleh Allah dan hanya akan membawa kerusakan bagi orang-orang mukmin. Hal ini didasarkan oleh Ibnu Qayyim pada al-Qur'an Surat At-Taubah (9): 47, yaitu:

لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا

“Jika mereka berangkat bersama-sama kamu, niscaya mereka tidak menambah kamu selain dari kerusakan belaka.”

Pada Q.S Al-Baqarah (2): 10 Ibnu Qayyim telah menjelaskan bahwa salah satu dari kandungan qalb adalah penyakit. Sedangkan Qalb yang mengandung keragu-raguan pada ayat ini lebih kepada jenis dari penyakit qalb itu sendiri. Yang membedakan adalah penjelasan kandungan qalb pada Q.S Al-Baqarah lebih bersifat umum, sedangkan penjelasan kandungan qalb pada Q.S At-taubah (9): 45 lebih bersifat khusus. Demikian juga pada Q.S At-Taubah (9) : 110, Ibnu Qayyim menafsiri sebagai hati yang mengandung keragu-raguan.

c. Hati yang mengandung Kemunafikan (قلبٌ منفق)

Q. S At-Taubah (9):127

¹⁷² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsir al-Qayyim*, Bairut : Dar al-kutub al-ilmiah, 2005, hlm. 340

وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاهُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا ۗ صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿١٢٧﴾

“Dan apabila diturunkan satu surat, sebagian mereka memandang kepada yang lain (sambil berkata): "Adakah seorang dari (orang-orang muslimin) yang melihat kamu?" sesudah itu mereka pun pergi. Allah Telah memalingkan hati mereka disebabkan mereka adalah kaum yang tidak mengerti.”

Pada ayat ini Ibnu Qayyim menjelaskan sikap orang-orang munafik terhadap al-Qur'an. Lafal Qalb pada ayat di atas beliau ditafsiri sebagai hati yang mengandung kemunafikan. Menurut beliau ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah sedang mengabarkan perbutan orang-orang munafik, yaitu berpaling. Ibnu Qayyim menjelaskan ayat ini juga sedang mengabarkan perbuatan Allah sendiri, yaitu memalingkan hati orang-orang munafik dari memperhatikan al-Qur'an, karena mereka memang bukan orang yang patut memperhatikannya. Dijelaskan oleh Ibnu Qayyim berdasarkan QS. At-taubah (9) : 127 ada dua hal hati yang layak untuk memperhatikan al-Qur'an karena, yaitu : *pertama*, pemahaman yang baik dan tujuan yang baik. Menurut Ibnu Qayyim hati orang-orang munafik tidak layak untuk memperhatikan al-Qur'an. Karena pemahaman dan tujuan mereka ingin mengambil manfaat yang lain, selain mengharap ridlo Allah. Ibnu Qayyim kemudian menguatkan pendapatnya dengan menukil Surat Al-Anfal (8): 23, yaitu:

وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ ۗ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾

“Kalau sekiranya Allah mengetahui kebaikan ada pada mereka, tentulah Allah menjadikan mereka dapat mendengar. Dan Jikalau Allah menjadikan mereka dapat mendengar, niscaya mereka pasti

berpaling juga, sedang mereka memalingkan diri (dari apa yang mereka dengar itu).

Dari ayat ini Allah mengabarkan penolakan iman yang ada pada diri mereka. Tidak ada kebaikan pada diri mereka meskipun iman itu masuk ke dalam hati mereka. Allah tidak membuat mereka mendengar karena dorongan keinginan untuk memahami al-Qur'an mengambil manfaat lain, selain ridla Allah Swt . Hasil pendengaran orang-orang munafik seperti yang dilakukan orang-orang mukmin, tidak akan terwujud pada diri mereka. Padahal Allah ingin menegakkan hujjah atas diri mereka. Dari ayat ini Kemudian Allah mengabarkan ada penghalang lain yang ada di dalam hati mereka, sehingga mereka tidak beriman meskipun Allah telah membuat mereka mendengar. Pendengaran ini bersifat khusus, yaitu takabur dan berpaling. Yang pertama menghalangi pemahaman dan yang kedua menghalangi untuk patuh dan tunduk. Pemahaman mereka buruk dan tujuan mereka hina.¹⁷³ Kelayakan hati yang *kedua*, didasarkan oleh Ibnu Qayyim pada *lafādz*

ثُمَّ انصَرَفُوا ۚ صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ

" Sesudah itu mereka pun pergi. Allah telah memalingkan hati mereka."

Dari penjelasan yang kedua ini Ibnu Qayyim tidak menjelaskan secara pasti. Beliau hanya mengatakan bahwa bentuknya bisa artikan khabar atau pengulangan.¹⁷⁴ Berpalingnya hati mereka dari al-Qur'an bisa diartikan karena hukuman kehendak Allah, disebabkan karena mereka tidak layak untuk memahami al-

¹⁷³ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyīm*, hlm. 351.

¹⁷⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. *at-Tafsīr al-Qayyīm*, hlm. 353

Qur'an. Kehendak Allah memalingkan hati mereka didasarkan oleh Ibnu Qayyim pada Q.S As- Shaf (61): 5 yaitu:

فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ

"Maka tatkala mereka berpaling (dari kebenaran), Allah memalingkan hati mereka".

Ayat-ayat qalb yang ditafsirkan serupa dengan makna hati yang mengandung kemunafikan diantaranya: Q.S Nisa (4): 63, Q.S .Al- Mu'minin (23): 63, dan Q.S Al-Mujaddillah (58) : 22.

d. Hati yang mengandung Kedamaian (قلب مطمئنة)

Q. S Ar-Ra'd (13): 28

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, Hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram."

Menurut Ibnu Qayyim hati yang dimaksud pada ayat di atas adalah hati yang mengandung ketentraman atau kedamaian. Penjelasan ini berdasarkan penjelasan beliau, pada lafal *ath-thuma'niinah* yang diartikan ketentraman hati kepada sesuatu dan tidak terguncang atau resah karenanya. Ibnu Qayyim mengutip sebuah atsar yang sudah mashur yakni ,“kejujuran adalah ketentraman dan dusta adalah keragu-raguan.” Dengan kata lain, hati yang mendengar menjadi tentram dan tentram karena kejujuran, sedangkan kedustaan pasti mendatangkan kerisauan. Berdasarkan Q.S Ar-ra'd (13): 28 Ibnu Qayyim menjelaskan tentang makna *dzikrullah* yaitu : *Pertama*, hati yang tentram dikarenakan mengingat Allah.*Kedua*, yang

dimaksud dzikrullāh adalah mengingat atau memahami al-Qur'an.¹⁷⁵ Menurutnya Hati orang-orang mukmin tidak menjadi tenang kecuali dengan al-Qur'an, lah menjadikan ketenangan di dalam hati orang-orang mukmin karena selalu ingat kepada Allah. Dan Allah menjadikan kegembiraan, kesenangan, pujian dan berita gembira akan masuk surga bagi orang-orang yang hatinya tenang. Maka keberuntungan yang besar bagi mereka.¹⁷⁶

Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan hal serupa dengan Ibnu Qayyim, bahwa pada ayat tersebut mempunyai makna hati yang mengandung ketenangan. Quraish Shihab mengutip Q.S Al- Anfal (8) : 2 yang berbunyi :

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman ialah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka (karenanya), dan Hanya kepada Tuhanlah mereka bertawakkal.”

Menurutnya pada Q.S Ar-Ra'd (13) : 28, tidak bertentangan dengan Q.S Al-Anfal (8): 2 , karena ini ayat merupakan penjelasan tentang orang-orang mukmin yang yakin kepada kekuasaan dan kebesaran Allah. Hatinya akan selalu bergetar apabila disebut nama-Nya, dan terpancarlah hati mereka.

¹⁷⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyīm*, hlm. 377.

¹⁷⁶ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyīm*, hlm. 378

Sehingga menghasilkan rasa tenang dalam menghadapi segala sesuatu, karena mereka sudah berserah diri atau bertawakal.¹⁷⁷

Berdasarkan muatan dan kualitas hati manusia tersebut, dapat ditegaskan bahwa hati itu memang cenderung tidak stabil, berubah-ubah, terkadang didominasi oleh "niat baik", dan terkadang didominasi "niat jahat". Yang membuat hati manusia selalu berubah adalah setan yang selalu menggoda dan membujuk rayu manusia (QS. al-Nas [114]: 4-5) agar mau mengikuti jalan kesesatan dan kehinaan. Oleh karena itu, Islam memerintahkan umatnya agar selalu membaca *ta'awwuzd* dan *basmalah* ketika hendak memulai sesuatu yang baik.

2. Macam –macam hati berdasarkan sifatnya

Untuk mengetahui macam-macam hati penulis menelusuri sejumlah ayat yang dianggap komprehensif, terkait dengan macam-macam hati. Adapun pembagian atau macam-macam hati, yang penulis teliti dalam Tafsir al-Qayyim adalah sebagai berikut

a. Hati Yang Bersih Atau Sehat (قلب سليم)

Q.S Asy-Syu'ara (26) : 88-89

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾

“(yaitu) di hari harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna, kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih.”

Lafal hati pada ayat di atas beliau tafsirkan dengan hati yang bersih atau sehat, karena sifat bersih dan sehat telah menyatu dengan hatinya sebagaimana kata *Al-‘Alim*, *Al-Qādir* (Yang Maha

¹⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah*.. Jakarta : Lentera Hati , 2003 , hlm. 375

Mengetahui, Mahakuasa). Di samping ia juga merupakan lawan dari sakit dan aib. Dalam arti sifat bersih dan sehat telah melekat pada hati tersebut.

Banyak ungkapan yang berbeda-beda tentang makna qalbun salim, namun Ibnu Qayyim sepakat dengan yang merangkum berbagai pendapat itu yakni yang mengatakan qalbun salim , yaitu hati yang bersih dan selamat dari berbagai syahwat yang menyalahi perintah dan larangan Allah, bersih dan selamat dari berbagai syubhat yang bertentangan dengan berita-Nya. Ia selamat dari melakukan penghambaan selain kepada-Nya, selamat dari pemutusan hukum oleh selain Rasul-Nya, bersih dalam ketakutan dan berpengharapan pada -Nya, dalam bertawakal kepada-Nya, dalam kembali kepada-Nya, dalam menghinakan diri dihadapan-Nya, dalam mengutamakan mencari ridha- Nya disegala keadaan dan dalam menjauhi dari kemungkaran karena apapun. Dan inilah hakikat penghambaan (Ubudiyah) yang tidak boleh ditujukan selain kepada Allah semata. Jadi qalbun salim ialah, hati yang selamat dari menjadikan sekutu untuk Allah dengan alasan apapun.¹⁷⁸

Adapun ayat-ayat yang menjelaskan tentang hal serupa ialah terdapat dalam Q.S As-Shaffat (37): 84

إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾

“(Ingatlah) ketika ia datang kepada Tuhannya dengan hati yang bersih.”

Akan tetapi dalam ayat ini Ibnu Qayyim tidak menjelaskan lebih lanjut, mengenai deskripsi penjelasan ayatnya. Mengingat Tafsir al-Qayyim adalah merupakan kumpulan dari tafsir ayat al-

¹⁷⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyīm*, hlm. 464.

Qur'an Ibnu Qayyim yang disusun oleh Muhammad Uwais, dimana didalamnya tidak mencantumkan seluruh ayat al-Qur'an.

b. Hati yang Keras (قلب غليظ)

Q.S Al-Imran ayat 159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۚ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

“Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah Lembut terhadap mereka. sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu Telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.”

Lafal hati pada ayat di atas ditafsirkan beliau sebagai hati yang bersifat keras. Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa “ hati itu adalah bejana Allah yang di bumi-Nya. Bejana yang paling disukai-Nya, ialah yang paling lembut, kuat, dan bening. Kebalikan dari hati ini ada dua hati yang tercela, yang dapat dilihat dari dua sifat kebalikannya.

Pertama, hati yang membatu dan keras, di dalamnya tidak ada kebajikan dan kebaikan, tidak bening sehingga kebenaran tidak terlihat disana, bodoh dan semena-mena, tidak memiliki ilmu tentang kebenaran dan tidak memiliki kasih sayang terhadap makhluk.

Kedua, kebalikan dari yang pertama adalah hati yang lembek seperti air, tanpa ada kekuatan dan keteguhan, ia menerima segala rupa dan sama sekali tidak memiliki kekuatan untuk menjaga rupa-rupa itu, tidak memiliki kekuatan untuk mempengaruhi yang lain.

Bahkan apapun yang berdekatan dengannya, maka ia akan terpengaruh olehnya, baik pengaruh itu kuat, atau lemah, baik maupun buruk.¹⁷⁹

c. Hati yang Tertutup (قلب غلف)

Q. S Al- Baqarah Ayat 88

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾

“Dan mereka berkata: "Hati kami tertutup". Tetapi Sebenarnya Allah telah mengutuk mereka Karena keingkaran mereka; Maka sedikit sekali mereka yang beriman”

Menurut beliau yang dimaksud *قلوبنا غلف* ialah, hati yang tidak bisa memahami-Nya dan apa yang telah difirmankan-Nya. Diterangkan oleh beliau dari sisi linguistik bahwa bentuk sejenisnya ialah seperti *aghlaf* / أغلف , *ahram* / أحرم , dan *hurum* / حرم Segala sesuatu yang berada dalam tutupan disebut *aghlaf* / أغلف , seperti perkataan “ *saifun aghlaf*” / (pedang yang disarungkan) , “*qausun aghlaf*” (busur panah yang dibungkus) , “*rajūlun aghlaf*” (pria yang tidak dikhitan). Ibnu Qayyim sepakat dengan mayoritas ulama mufasir bahwa makna *قلوبنا غلف* adalah di atas hati kami ada tutupan, sehingga dia tidak memahami apa yang dikatakan.¹⁸⁰

Ibnu Qayyim kemudian menambahkan satu ayat untuk menguatkan makna *قلوبنا غلف* dengan mengutip Q.S Fusillat ayat 5,

181

¹⁷⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, .hlm. 440.

¹⁸⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, .hlm. 153.

¹⁸¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, .hlm. 154

قَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْتَةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ
فَاعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ ﴿٥﴾

"Mereka berkata: "Hati kami berada dalam tutupan (yang menutupi) apa yang kamu seru kami kepadanya dan telinga kami ada sumbatan dan antara kami dan kamu ada dinding."

Adapun ayat lain yang beliau tafsiri sama ialah pada Q.S Al-Baqarah ayat 7 dan Q.S An-Nisa ayat 155.¹⁸²

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ

"Allah telah mengunci hati mereka."

وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾

"Dan mereka mengatakan: "Hati kami tertutup." Bahkan, sebenarnya Allah telah mengunci mati hati mereka karena kekafirannya, Karena itu mereka tidak beriman kecuali sebahagian kecil dari mereka.

d. Hati yang Lalai (قلب غفلة)

Q.S Al-Kahfi ayat 28

وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴿٢٨﴾

"Dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah kami lalaikan dari mengingati kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas

Ayat ini adalah merupakan larangan Allah agar seseorang tidak mengikuti atau meniru orang yang hatinya lalai, dalam artian lebih mementingkan diri sendiri dan hawa nafsunya. Ibnu Qayyim menafsiri sebagai hati yang lalai. Hal ini didasarkan pada penjelasan beliau mengenai lafal "*al-ghuflu*" yang diartikan sesuatu yang kosong, "*alardhu al-ghuflu*" artinya tanah yang tidak ada tanda-tanda disana.

¹⁸² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah , at-Tafsir al-Qayyim, hlm.154.

“*Alkitab al-ghuflu*”, artinya tulisan yang tidak ada syakalnya. *Aghfalnāahu* artinya kami biarkan dia lalai untuk mengingat dan kosong dari dzikir. Jadi ini merupakan ketiadaan sama sekali. Karena Allah tidak dikehendakinya untuk diingat, maka dia dalam keadaan lalai dan lalai menjadi sifatnya.¹⁸³

3. Fungsi Hati

Fungsi utama *qalb* adalah sebagai alat untuk memahami realitas (kehidupan) dan nilai-nilai¹⁸⁴ seperti terdapat dalam al-Hajj [22]: 46).sebagai berikut:

فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

"Apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami, atau mempunyai telinga yang dengannya mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta adalah hati yang ada di dalam dada."

Dalam ayat tersebut, *hati* mempunyai potensi yang sama dengan akal, atau yang dimaksud *qalb* di sini mempunyai arti sama dengan akal. *Hati* secara sadar dapat memutuskan sesuatu atau melakukan sesuatu, dan dari potensi inilah, maka yang harus dipertanggungjawabkan manusia kepada Tuhannya adalah apa yang disadari oleh *qalb* dan *fu'ad*. Allah berfirman: *"Allah tidak menghukum kamu disebabkan oleh sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun (QS. al-Baqarah [2]: 225). Dalam ayat lain Allah juga berfirman: "Janganlah kamu mengikuti*

¹⁸³ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, hlm. 408.

¹⁸⁴ Muhib Abdul Wahab, *Qalbu dalam Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta : UNJ, 2008, hlm. 2.

apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuannya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati semuanya itu akan dimintai pertanggungjawabannya (QS. al-Isra' [17]: 36).

Adapun berdasarkan unsur spesifiknya, hati mempunyai beberapa fungsi yaitu. Berfikir, bertadabbur, berdzikir, dan merasakan.¹⁸⁵ Berikut ini ayat-ayat hati dalam Kitab *at-Tafsir al-Qayyim* yang menjelaskan tentang fungsi hati tersebut.

a. Berfikir

Surat Qaf ayat 37

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ



“Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati atau yang menggunakan pendengarannya, sedang dia menyaksikannya”.

Ayat ini merupakan penjelasan Ibnu Qayyim tentang bagaimana adab ketika seseorang membaca al-Qur’an. Dalam ayat ini qalb difungsikan sebagai alat untuk berfikir. Menurut Ibnu Qayyim apabila seseorang ingin mengambil manfaat dari al-Qur’an, maka hendaknya ia menyatukan antara penglihatan, pendengaran dan hatinya.

لَمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ

Pada lafadz tersebut ditafsirkan oleh Ibnu Qayyim sebagai hati yang hidup dan mau memikirkan firman Allah.¹⁸⁶ Dari

¹⁸⁵ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhan*. Jakarta : Gema Insani Pres ,2001,hlm. 93

¹⁸⁶ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsir al-Qayyim*. Bairut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2005 , hlm. 530

penjelasan ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa salah satu fungsi qalb adalah untuk berfikir

b. Bertadabbur

Surat Al-Hajj ayat 46

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

“Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada.”

Sebagaimana akal, hati juga berfungsi untuk bertadabbur dalam arti memahami realitas yang ada. Dalam ayat tersebut, hati mempunyai potensi dapat memutuskan sesuatu atau melakukan sesuatu, dan dari potensi inilah, maka yang harus dipertanggungjawabkan manusia kepada Tuhannya adalah apa yang disadari oleh *qalb dan fuād*. Sebagaimana pada surat Q.S Al-Baqarah (2): 225) yang artinya: *“Allah tidak menghukum kamu disebabkan oleh sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.”*

Dalam ayat lain Allah juga berfirman:

“Janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati semuanya itu akan dimintai pertanggungjawabannya (QS. Al-Isra'(17): 36)

Seperti halnya dikatakan sebelumnya bahwa Tafsir al-Qayyim adalah merupakan kumpulan dari tafsir ayat al-Qur'an Ibnu Qayyim, dimana tidak seluruh ayat al-Qur'an dicantumkan di dalamnya. Ayat ayat tersebut diatas tidak dijelaskan oleh Ibnu Qayyim mengenai deskripsi ayatnya.

c. Berdzikir

Q. S Ar-Ra'd ayat 28

لَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

“(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram.”

Ayat ini pada penjelasan sebelumnya dijelaskan bahwa, menurut Ibnu Qayyim salah satu kandungan qalb adalah ketenangan atau kedamaian. Pada ayat yang sama Ibnu Qayyim memberikan keterangan bahwa hati berfungsi untuk berdzikir

Dzikrullāh pada ayat ini ditafsiri oleh Ibnu Qayyim, yaitu dengan mengingat al-Qur'an.¹⁸⁷ Ayat yang ditafsirkan serupa oleh Ibnu Qayyim ialah pada Surat Az-Zukhruf 36 :

وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾

“Barangsiapa yang berpaling dari pengajaran Tuhan yang Maha Pemurah (Al Quran), Kami adakan baginya syaitan (yang menyesatkan) maka syaitan Itulah yang menjadi teman yang selalu menyertainya.”

Dalam keterangan Ibnu Qayyim dijelaskan bahwa hanya dengan keyakinan dan keimanan hati seorang mukmin akan menjadi

¹⁸⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsir al-Qayyim*, Bairut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005 , hlm. 377.

tenang, sementara tidak akan pernah didapat keinginan itu kecuali melalui al- Qur'an. Sedangkan keresahan dan kegundahan akan timbul dengan meninggalkan al-Qur'an¹⁸⁸

d. Merasakan

Q.S Al-hadid ayat 27

ثُمَّ فَفَعَّلْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاَهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۗ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۗ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٢٧﴾

“Dan Kami jadikan dalam hati orang- orang yang mengikutinya rasa santun dan kasih sayang. dan mereka mengadaadakan rahbaniyyah. Padahal kami tidak mewajibkannya kepada mereka tetapi (mereka sendirilah yang mengada-adakannya) untuk mencari keridhaan Allah, lalu mereka tidak memeliharanya dengan pemeliharaan yang semestinya.”

Ayat ini adalah merupakan kisah para pengikut Nabi Isa, yang mau mengikuti ajaran dan petunjuknya. Demi rasa cintanya kepada Nabi Isa, mereka menjalani hidup bagaikan ala pendeta yang selalu sibuk mengagungkan Tuhannya. Ayat ini memberikan beberapa indikasi tentang adanya fungsi qalb yaitu untuk merasakan. Ibnu Qayyim menjelaskan *lafāz rahbaniyyah* adalah *manshuub* karena *istitsna*, pengecualian yang terputus. Dengan kata lain, mereka tidak melakukan dan mengada-adakan melainkan kecintaan untuk mencari keridloan Allah.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, Bairut : Dar al-Kutub al-Ilmiiah, 2005 ,hlm. 378.

¹⁸⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, Bairut : Dar al-Kutub al-Ilmiiah, 2005 ,hlm.581.

C. Pengobatan Penyakit Hati Menurut Ibnu Qayyim al Jauziyah

Imam Ibnu Qoyyim rahimahullah berkata *asal seluruh fitnah (kesesatan) hanyalah dari sebab : mendahulukan fikiran terhadap syara' (agama) dan mndahulukan hawa nafsu terhadap akal.*¹⁹⁰

Yang pertama adalah asal fitnah syubhat, yang kedua adalah asal fitnah syahwat' Fitnah syubhat-syubhat ditolak dengan keyakinan, adapun fitnah syahwat di tolak dengan kesabaran. Oleh karena itulah Allah menjadikan kepemimpinan agama tergantung dua perkara ini.¹⁹¹

Ini menunjukkan bahwa dengan kesabaran dan keyakinan akan dapat diraih kepemimpinan dalam agama. Allah juga menggabungkan dua hal itu di dalam firmanNya QS. Al Hasyr:3

﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبْتَهُمْ فِي الدُّنْيَا ۗ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ ثَائِرٌ ﴿٣﴾﴾

“Dan jika tidaklah karena Allah telah menetapkan pengusiran terhadap mereka, benar-benar Allah mengazab mereka di dunia. Dan bagi mereka di akhirat azab neraka.”

Maka dengan kesempurnaan akal dan kesabaran, fitnah syahwat akan ditolak. Dan dnga kesempurnaan ilmu dan keyakinan, fitnah syubhat akan ditolak. Amarah menjadikan hati menjadi sakit dan obatnya adalah dengan meredakan amarahnya tersebut. Jika ia mngobatinya dengan cara yang benar maka hatinya akan sembuh, namun jika mengobatinya dengan kezhaliman dan kebatilan maka akan bertambahlah penyakit hatinya sedang dia mnyangka prbuatan itu menyembuhkan penyakit hatinya. Ia sebagaimana orang yang mengobati penyakit asmara dengan melakukan kemaksiatan dengan orang yang dia cintai, maka sesungguhnya hal itu akn

¹⁹⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyah. *Obat Hati: Antara Terapi Ibnul Qayyim dan Ilusi Kaum Sufi*. Terjemahan: Tajuddin. Jakarta: Darul Haq.2007, hlm.39

¹⁹¹ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. *Manajemen Qalbu: Melumpuhkan Senjata Syetan*. Terjemahan: Ainul Haris Umar Arifin Thayib. Jakarta: Darul Falah.2005, hlm 57

menambah penyakitnya dan menyebabkan penyakit lain yang lebih sulit dari sekedar penyakit asmara.¹⁹²

Demikian pula galau, resah dan sedih merupakan penyakit-penyakit hati, dan untuk mengobatinya adalah dengan sesuatu yang berlawanan dengannya yakni kesenangan dan kegembiraan. Maka apabila diobati dengan cara yang benar akan sembuh hatinya dan sehat serta terlepas dari penyakitnya, namun jika kesenangan dan kegembiraan dengan cara yang bathil niscaya penyakit itu akan tetap bersembunyi dan menyelinap di balik tabir qalbu dan tidak akan hilang bahkan menyebabkan penyakit-penyakit lain yang lebih sulit dan lebih berbahaya.¹⁹³

Demikian pula kebodohan merupakan penyakit yang menimpa hati. Di antara manusia ada yang mengobatinya dengan ilmu-ilmu yang tidak bermanfaat, dan dia meyakini bahwa dia telah sehat dari penyakitnya (terlepas dari kebodohan) dengan ilmu-ilmu tadi. Maka bodohnya akan agamanya adalah sebuah penyakit dan obatnya adalah bertanya kepada ulama.

Demikian pula orang yang bingung terhadap sesuatu keraguan merupakan penyakit yang menimpa hati hingga ia mendapatkan ilmu dan keyakinan. Kebingungan itulah yang menyebabkan dahaga, sehingga orang mendapatkan keyakinan dikatakan dadanya menjadi sejuk, merasakan dingin karena keyakinan. Dan dia yang merasa sempit karena kebodohan dan tersesat dari jalan petunjuk akan merasa lapang dengan hidayah dan ilmu.¹⁹⁴

Allah Azza wa jalla berfirman dalam QS Al An'am:125

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۗ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا
حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَقُ فِي السَّمَاءِ ۗ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾

¹⁹² Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. *Manajemen Qalbu: Melumpuhkan Senjata Syetan*. Terjemahan: Ainul Haris Umar Arifin Thayib. Jakarta: Darul Falah, 2005, hlm 59

¹⁹³ Abdul hadi bin Hasan Wahbi. *Qalibun Salim*. Terjemahan: Jabir Al-Bassam. Klaten: Inas Media.2006, hlm. 143

¹⁹⁴ Abdul hadi bin Hasan Wahbi. *Qalibun Salim*. Terjemahan: Jabir Al-Bassam. Klaten: Inas Media, 2006, hlm. 143

“Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit. Begitulah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman.”

Menurut Ibnu Taimiyah, ada tiga hal yang dapat dijadikan sebagai obat penyakit hati yaitu al Qur’an, amal shalih dan meninggalkan ma’siat.¹⁹⁵

a. Al Qur’an

Al Qur’an adalah penyembuh bagi penyakit hati yang brada dalam dada dan bagi orang yang dalam hatinya ada penyakit keraguan dan syahwat.¹⁹⁶ Di dalamnya terdapat keterangan-keterangan yang menghilangkan kebatilan dan syubhat yang dapat merusak ilmu, pemahaman dan kesadaran. Di dalamnya terdapat hikmah dan nasehat yang baik seperti dorongan berbuat baik, ancaman dan kisah-kisah yang di dalamnya terdapat pelajaran yang berpengaruh pada sehatnya hati. Hati akan menjadi cinta kepada hal yang bermanfaat dan benci kepada hal yang membawa kepada kesengsaraan. Akhirnya, hati menjadi cinta kepada petunjuk dan benci kepada kesesatan, setelah pada mulanya condong kepada

¹⁹⁵ Sebagai pembanding menurut Yunasril Ali, mengobati penyakit hati salah satunya dapat ditempuh dengan mensucikan hati yang merupakan perpaduan dari konsep menjernihkan kalbu dan mendekatkan diri kepada Allah Swt, sehingga lebih terfokus pada kiat-kiat sufiyah. Memang patut disayangkan apabila hati yang potensial tersebut harus terhalang dan hilang kemampuannya, apalagi jika sampai menjadi buta sebagaimana dinyatakan oleh surat al Hajj (22:46). Buta hati jauh lebih berbahaya ketimbang buta mata, karena orang yang buta hatinya dapat merusak siapa saja dan apa saja yang ada, termasuk dirinya sendiri. Di sini pentingnya kita memperhatikan, merawat dan mendidik hati kita masing-masing. Betapa sesalnya orang yang dalam hidupnya tak pernah menyadari betapa pentingnya pendidikan bagi hatinya. Betapa beruntungnya orang yang sepenuhnya sadar akan pentingnya memperhatikan kebenaran hatinya. Lihat Yunasril Ali, *Ruh dan Jenjang-jenjang Ruhani*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003, hlm. 47

¹⁹⁶ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak-gerak Kalbu*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, hlm.

penyimpangan dan antipati terhadap petunjuk.¹⁹⁷ Al-Qur'an juga merupakan penyembuh dari penyakit yang mendorong kepada kehendak-kehendak buruk. Dengan al-Qur'an, hati dan kehendak menjadi sehat serta kembali kepada fitrahnya sebagaimana kembalinya badan pada keadaan yang semula, yaitu nilai-nilai keimanan dan al-Qur'an yang membawanya kepada kesucian dan menolongnya untuk melakukan perbuatan baik.

b. Amal shalih

Amal saleh sebagai obat penyakit hati. Menurutnya, hati membutuhkan pemeliharaan supaya dapat berkembang dan bertambah baik menuju kesempurnaan dan kebaikan, sebagaimana tubuh memerlukan makanan yang bergizi. Oleh karena itu, wajib hukumnya untuk mencegah badan dari hal-hal yang dapat membawa pada kemudharatan. Badan tidak akan dapat berkembang dengan baik tanpa memberinya hal yang bermanfaat dan mencegahnya dari hal yang memudaratkannya. Demikian pula hati, ia tidak akan berkembang dengan baik atau mencapai kesempurnaan tanpa memberinya sesuatu yang bermanfaat dan menolak hal-hal yang membawa pada kemudharatan. Demikian pula halnya dengan tanaman, ia tidak akan tumbuh kecuali dengan hal ini. Oleh karena itu, tatkala sedekah dapat menghapus kesalahan sebagaimana air dapat memadamkan api, maka perbuatan baik dapat mensucikan hati dari dosa, sebagaimana firman Allah: *Ambillah sedekah dari sebagian harta mereka, dengan sedekah itu kamu bersihkan dan mensucikan mereka (QS. at-Taubah/9 : 103).*

¹⁹⁷ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak-gerak Kalbu*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, hlm. 154

c. Meninggalkan maksiat.

Meninggalkan ma'siat sebagai obat penyakit hati. Menurutnya, perbuatan keji dan munkar tak ubahnya seperti campuran kotoran dalam badan dan seperti benalu bagi tanaman. Oleh karena itu, apabila badan telah bersih darinya, maka sehatlah badan tersebut. Demikian pula hati, apabila ia telah bertobat dari dosa-dosa, seolah-olah ia telah menyucikan dari segala yang hal buruk. Oleh sebab itu, apabila hati telah bertobat dari segala dosa, maka akan kembalilah kekuatan hati dan siap untuk menjalankan amalan baik, di samping juga beristirahat dari segala hal yang sifatnya buruk.

Dari deskripsi di atas, menurut Wahib Mu'thi, konsep pengobatan penyakit hati yang tiga tersebut dapat diperinci menjadi beberapa varian, yaitu *benar dan ikhlas, taubat, zuhud, wara, sabar, syukur, tawakal*, rela kepada Allah, takut, dan mengharap. Macam-macam pengobatan hati tersebut tidak lain merupakan atau sebagian dari sesuatu yang dikemukakan oleh sufi sebagai *al-maqomat dan al-akhwal* yaitu tahapan-tahapan dan keadaan-keadaan ruhani dalam mendekati diri kepada Allah.¹⁹⁸

1. Benar dan Ikhlas

Pengobatan hati yang mula-mula dibicarakan oleh Ibnu Taimiyah adalah adalah *benar* dalam artian kesungguhan dalam beragama yang harus dibuktikan dengan mengerjakan amal kebajikan, sedangkan kata *ikhlas* adalah bukti dari keislaman. Islam yang dimaksud di sini adalah menyerahkan diri kepada Allah sebagai lawan dari sombong dan menyekutukan Allah. Kata Ibnu Taimiyah *Barangsiapa yang*

¹⁹⁸ Wahib Mu'thi, *Terapi hati dengan Pendekatan Sufiyah*. Yogyakarta: Lentera, 1994, hal. 71.

*tidak menyerahkan diri kepada Allah maka ia adalah sombong dan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah dan kepada selain Allah maka ia telah menyekutukan.*¹⁹⁹ Dalam pengertian ini, maka *benar* dan *Ikhlas* ditempatkan pada bagian pertama mengenai pengobatan hati. Pemahaman Ibnu Taimiyah mengenai kedua istilah itu memberikan penekanan pada pentingnya amal kebajikan dan berjuang untuk membela agama.

2. Taubat

Dalam tasawuf, taubat dipandang sebagai tahapan pertama yang ditempuh oleh sufi dalam proses mendekatkan diri kepada Allah. Secara umum, pengertian taubat meliputi tiga aspek, yaitu meninggalkan perbuatan dosa, mohon ampun kepada Allah, dan tidak akan melakukan dosa selamanya. Dalam tasawuf, pengertian tersebut diperdalam lagi dengan artian taubat tidak hanya meninggalkan perbuatan dosa, tetapi juga meninggalkan segala sesuatu selain Allah.²⁰⁰

Menurut Ibnu Taimiyah, taubat merupakan awal dari tahapan penyucian jiwa, tetapi terkait dengan kehidupan manusia yang setiap saat cenderung berbuat dosa, menurutnya suatu dosa akan diampuni Allah dengan sepuluh perkara. *Pertama*, dengan bertaubat kepada Allah sehingga Allah menerima taubatnya *Kedua*, dengan *Istighfar* yaitu memohon ampun kepada Allah sehingga Allah mengampuninya *Ketiga*, dengan melakukan amal kebajikan karena amal kebajikan dapat menghapuskan kesalahan. *Keempat*, karena doa orang yang beriman yang

¹⁹⁹ Wahib Mu'thi, *Terapi hati dengan Pendekatan Sufiyah*. Yogyakarta: Lentera, 1994, hlm. 72

²⁰⁰ Ibnu Taimiyah, *Risalah Tasawuf*. Jakarta: Hikmah, 2002, hlm. 136

mendoakan kepadanya baik ketika ia masih hidup ataupun sudah mati *Kelima*, dengan memberikan kepadanya pahala amal yang bermanfaat *Keenam*, karena safaat nabi *Ketujuh*, karena cobaan Allah berupa musibah di dunia sehingga cobaan itu menjadi tebusan bagi dosa-dosanya *Kedelapan*, karena penderitaan yang dialami di alam barzah *Kesembilan* karena penderitaan di hari kiamat. *Kesepuluh*, semata-mata karena kasih sayang Allah. Ibnu Taimiyah berkata: “*Barangsiapa tidak mendapat salah satu dari yang kesepuluh perkara ini janganlah ia menyalahkan kecuali kepada dirinya sendiri*”.²⁰¹ Menurut Ibnu Taimiyah, tidak ada dosa yang tidak diampuni oleh Allah apabila orang yang melakukan dosa itu mau bertaubat kepada Tuhan, termasuk dosa menyekutukan Tuhan. Ajaran Ibnu Taimiyah tentang taubat di atas pada dasarnya mengajak seseorang yang berdosa supaya meninggalkan perbuatan dosanya dan mengisi hidupnya dengan amal kebajikan. Hal ini dia pertegas dengan menyatakan bahwa kesempurnaan taubat adalah dengan melakukan amal kebajikan.

3. Zuhud dan Wara

Zuhud menurut Ibnu Taimiyah tidak berarti menjauhkan diri dari kehidupan dunia atau meninggalkan perkara yang diharamkan yang membawa kepada kebaikan. Sebagai contoh, meninggalkan makanan yang diperlukan tubuh sehingga tidak dapat melakukan kewajiban agama, tidak merupakan zuhud yang dikehendaki oleh agama. Perbuatan demikian adalah salah, karena tidak memperhatikan kepada kebaikan yang harus diutamakan.²⁰²

²⁰¹ Ibnu Taymiyah, *Terapi Penyakit Hati*, Jakarta: Gema Insani.1998.hal. 21.

²⁰² Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak-Gerik Kalbu*, Bandung: Pustaka Hidayah. 2001, hlm.

Zuhud yang sesuai dengan syariah adalah meninggalkan perkara yang merugikan atau perkara yang tidak bermanfaat untuk kehidupan akhirat, termasuk di dalamnya adalah kekayaan yang berlebihan apabila kekayaan itu tidak dipergunakan untuk beribadah kepada Allah. Singkatnya, zuhud yang benar ialah zuhud dari perkara yang merugikan, bukan zuhud dari perkara yang bermanfaat. Dalam salah satu risalahnya, Ibnu Taimiyah menjawab pertanyaan tentang siapakah yang lebih utama, orang kaya yang bersyukur ataukah orang miskin yang sabar. Menurutnya, kekayaan dan kemiskinan bukanlah ukuran keutamaan yang berdiri sendiri. Keutamaan seseorang adalah disebabkan oleh taqwanya kepada Allah. Orang kaya karena taqwanya, maka ia lebih utama dari pada orang fakir, dan sebaliknya. Orang yang sempurna imannya adalah yang dapat menempatkan diri pada masing-masing keadaan dengan bersabar dan bersyukur. Hal di atas sama dengan persoalan apakah menyepi atau menyendiri dalam beribadah lebih utama daripada bergaul dalam kehidupan masyarakat. Menurut Ibnu Taimiyah, dalam keadaan tertentu pergaulan adalah lebih diutamakan misalnya untuk tolong-menolong dalam melakukan kebaikan, shalat berjamaah, berjuang untuk membela agama dan mengikuti perkumpulan sosial yang bermanfaat, tetapi tetap diperlukan waktu-waktu tertentu dalam kehidupan seseorang di mana ia menyendiri untuk berdoa, *berdzikir*, *tafakkur*, *muhasabah* (*introspeksi*) dan sebagainya.²⁰³ Oleh karena itu, memilih pergaulan secara mutlak adalah tidak benar, begitu pula hidup menyendiri secara mutlak adalah tidak benar. Sikap hidup yang

²⁰³ Ibnu Taimiyah, *Risalah Tasawuf*, Jakarta: Hikmah.2002 hlm. 11

benar adalah mengambil apa yang diperlukan dan yang bermanfaat dari keduanya semaksimal mungkin dan menghilangkan *mafsadah* hingga sekecil-kecilnya. Dengan demikian, orang yang melakukan perbuatan atau meninggalkannya dengan alasan *wara'* tidak dapat dibenarkan jika tanpa mempertimbangkan segi masalah dan *mafsadah* menurut agama sehingga menyebabkan ia meninggalkan kewajiban dan melanggar larangan.

4. Sabar dan Syukur

Berbagai penjelasan Ibnu Taimiyah tentang sabar tidak berbeda dengan penjelasan yang terdapat dalam literatur akhlaq atau tasawuf pada umumnya. Menurutnya, sabar adalah ungkapan hati yang berkaitan dengan penderitaan. Sebaliknya, syukur merupakan keadaan hati yang berkaitan dengan kenikmatan. Syukur dinyatakan dengan memanjatkan pujian kepada Tuhan Ibnu Taimiyah menekankan pentingnya memuji dan bersyukur kepada Tuhan dan menjelaskan perbedaan antara keduanya. Dari segi cara menyatakannya, syukur lebih umum sifatnya karena syukur dikerjakan dengan hati, ucapan dan perbuatan, sedangkan memuji Tuhan dinyatakan dengan ucapan saja. Dari segi sebabnya, memuji kepada Tuhan mengandung arti yang lebih umum karena berkaitan dengan segala kebaikan yang dipuji, tidak hanya kebaikan yang ditujukan kepada yang memuji, sedangkan syukur hanya berkenaan kenikmatan yang diberikan kepada orang yang bersyukur

5. Tawakal dan Ridha

Tawakal berarti menyerahkan diri kepada Tuhan untuk tidak bergantung kepada makhluk atau perbuatan yang

dilakukan²⁰⁴ Perbuatan hanya merupakan sebab dari terjadinya sesuatu karena tidak dapat berdiri sendiri dalam mewujudkan sesuatu, melainkan harus ada penentu. Penentu bagi keberhasilan usaha tidak lain adalah Tuhan. Oleh sebab itu, manusia harus berserahdiri dan memohon pertolongan kepada Tuhan. Tawakal kepada Allah tidak berarti penyerahan diri secara pasif, tetapi harus disertai dengan usaha dan meminta pertolonga kepada Tuhan. Oleh karena itu, ajaran agama menyuruh manusia agar menyembah kepada Allah dan meminta pertolongan kepadanya. Secara garis besar, Ibnu Taimiyah berpendapat apabila seseorang merasakan hakikat keihlasan dalam beragama yang terkandung dalam *iyyakana'budu* dan merasakan hakikat tawakat yang terkandung dalam *iyyaka nastain* maka tidakada lagi baginya kenikmatan yang di atasnya Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa tawakal tidak berarti meninggalkan sebab dan menyerah kepada nasib. mengkritik orang-orang yang mengaku menyerahkan diri kepada Tuhan tanpa berusaha dan menjalankan perintahnya. Mereka menyangka bahwa segala sesuatu telah ditaqdirkan Tuhan tanpa digantungkan pada sebab-sebab tertentu yang harus diusahakan oleh manusia.

D. Orisinalitas dan kontribusi penafasiran Ibnu Qayyim al-Jauziyah Tentang Hati Dikaitkan dengan Kehidupan Umat Muslim di Era Modern Saat Ini

1. Problem Kemanusiaan di Era Modern

Masa renaissance abad XVI yang dilanjutkan dengan Revolusi industri dan Sosial Politik abad XVIII di Barat merupakan poros

²⁰⁴ Ibnu Taimiyah, *Terapi Penyakit Hati*. Jakarta: Gema Insani, 1998, hlm. 212

peralihan dari Era Agraris ke Era Modern.²⁰⁵ Alam pikiran *renaissance* yang dikembangkan bertumpu pada nilai-nilai utama kemanusiaan (*humanisme*) seperti kebebasan, individualisme, persaudaraan, dan persamaan yang berkiblat pada manusia (antroposentris). Humanisme antroposentris menempatkan manusia sebagai pusat segala-galanya, sebagai lawan dan pengganti alam pikiran teosentris.²⁰⁶ Sejak zaman *renaissance* itulah *humanisme antroposentris* menjadi semacam agama baru dalam kebudayaan modern, yang menyebar dan diadopsi hampir oleh segenap bangsa dinegeri-negeri lain di luar Eropa Barat.²⁰⁷

Humanisme antroposentris kemudian menghasilkan apa yang disebut sains modern, Sains menghasilkan teknologi. Dengan kaca mata sains modern, dunia dilihat sebagai realitas obyektif, rasional-empiris. Ia menafikan hal-hal yang bersifat intuitif dan metafisik. Dengan demikian, agama dan Tuhan yang bersifat metafisis telah diasingkan dari kehidupan manusia modern.²⁰⁸

Pendewaan teknologi, rasionalitas dan materi dalam faham humanisme antroposentris dengan bangunan alam pikiran naturalisme yang menolak kehadiran alam pikiran keagamaan dan keilahian ternyata melahirkan krisis kemanusiaan yang serius.

²⁰⁵ Zaman modern ini menurut Marshal G. S. Hodgson lebih cepat dinamakan “zaman teknik”. Kemunculan zaman ini karena adanya peran sentral tehnikalisme serta bentuk bentuk kemasyarakatan yang terkait dengan tehnikalisme. Wujud keterkaitan antar segi tehnologis diacu sebagai dorongan besar pertama umat manusia memasuki zaman sekarang ini, yaitu revolusi inustri (tehnologis) dan revolusi Prancis (sosial politik). Nurcholish Madjid, “Makna Modernitas dan Tantangannya Terhadap Iman” dalam *Islam Doktrin dan Peradaban* Jakarta : Paramadina, 1992 , hlm. 452-453

²⁰⁶ Alam pikiran teosentris semata-mata berorientasi pada paradigma ketuhanan dari agama Kristen dan filsafat skolastik yang mendominasi alam pikiran abad pertengahan dalam kebudayaan masyarakat Barat yang dipandang membelenggu kebebasan manusia. Haedar Nashir, *Agama dan krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hlm.7.

²⁰⁷ Haedar Nashir, *Agama dan krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta : Pustaka Belajar, 1997, hlm. 7

²⁰⁸ Haedar Nashir, *Agama dan krisis Kemanusiaan Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hlm. 8

Manusia modern yang terbiasa dengan kosakata rasio, materi, dan serba empirik akhirnya terjatuh dalam prahara. Ia kehilangan jati dirinya sebagai makhluk Tuhan dan mengalami ketidakstabilan jiwa karena teralienasi oleh cara pikir dan cara kerja yang harus serba efisien, terprediksi dan mekanis. Hilangnya visi keilahian juga menimbulkan dampak psikologis berupa kehampaan spiritual. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta cara pandang yang rasionalistik tidak mampu memenuhi kebutuhan manusia dalam aspek nilai-nilai transendental, satu kebutuhan vital yang hanya dapat digali dari sumber wahyu Ilahi. Akibatnya banyak dijumpai kegelisahan dan kekeringan jiwa karena hilangnya orientasi dan makna hidup.²⁰⁹ Sains dan teknologi tidak memberitahu kita apa arti kehidupan.²¹⁰

Modernisasi dan industrialisasi dalam banyak kasus mengakibatkan penurunan moral yang dapat menjatuhkan harkat dan martabat manusia. Kehidupan modern saat ini sering menampilkan sifat-sifat yang kurang terpuji. Dalam menyikapi gemerlapnya kehidupan manusia sering kali cenderung larut dalam gaya hidup hedonis dalam hiburan dan sensualitas dan kekerasan sebagai dampak dari kecemasan eksistensi mereka. Dari sikap ini tumbuh perilaku-perilaku menyimpang seperti korupsi, manipulasi, kriminalitas, penyalahgunaan obat terlarang, perjudian, prostitusi dan kekerasan seksual.²¹¹

Masyarakat modern memiliki sikap hidup materialistik (mengutamakan materi), hedonistik (memperturutkan kesenangan dan kelezatan syahwat), totaliteristik (ingin menguasai semua aspek kehidupan) dan hanya percaya kepada rumus-rumus pengetahuan

²⁰⁹ M Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta :Pustaka pelajar, 1999, hlm.113

²¹⁰ John Naisbitt dan patricia Abdurdene, *Sepuluh Arah Baru untuk Tuhan 1990-an Megatrend 2000*, Terj. F.X. Budijanto. Jakarta: Binarupa Aksara, 1990 , hlm.256

²¹¹ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1997, hlm. 113-114.

empiris saja serta sikap hidup positivistis yang berdasarkan kemampuan akal pikiran manusia tampak jelas menguasai manusia yang memegang ilmu pengetahuan dan teknologi. Pada diri orang-orang yang berjiwa dan bermental seperti ini, ilmu pengetahuan dan teknologi modern memang sangat mengkhawatirkan, karena mereka yang akan menjadi penyebab kerusakan di atas permukaan bumi, sebagaimana Firman Allah Swt dalam surat ar-Rum ayat 41 :

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

“Telah tampak kerusakan di darat dan dilaut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah Menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)”

Dari sikap mental seperti di atas, kehadiran ilmu pengetahuan dan teknologi telah melahirkan sejumlah problematika masyarakat modern. Promblematika yang muncul antara lain :

1. Penyalahgunaan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi. Ikatan spriritual terlepas dari ilmu pengetahuan dan teknologi, akibatnya kemampuan membuat senjata telah diarahkan untuk tujuan menjajah bangsa lain.
2. Pendangkalan Iman. Lebih mengutamakan keyakinan kepada akal pikiran dari pada keyakinan religius.
3. Desintegrasi Ilmu Pengetahuan. Adanya spesialisasi di bidang ilmu pengetahuan, masing-masing ilmu pengetahuan
4. memiliki paradigma sendiri dalam memecahkan masalah yang dihadapi Pola Hubungan Materialistik. Memilih pergaulan atau hubungan yang saling menguntungkan secara materi.

5. Menghalalkan segala cara. Dalam mencapai tujuan mengenyampingkan nilai-nilai ajaran agama.
6. Kepribadian yang terpecah (split personality). Karena kehidupan manusia modern dibentuk oleh ilmu pengetahuan yang coraknya kering dari nilai-nilai spiritual dan terkotak-kotak, akibatnya manusia menjadi pribadi yang terpecah. Jika proses keilmuan yang berkembang tidak berada di bawah kendali agama, maka proses kehancuran pribadi manusia akan terus berjalan. Dengan demikian, semua kekuatan yang lebih tinggi untuk meningkatkan derajat kehidupan manusia akan hilang, sehingga tidak hanya kehidupan saja yang mengalami kemerosotan, tetapi juga tingkat kecerdasan dan moral.
7. Stress dan Frustrasi. Jika tujuan tidak tercapai, sering berputus asa bahkan tidak jarang yang depresi.
8. Kehilangan Harga Diri dan Masa Depan. Jika kontrol nilai-nilai agama telah terlepas dari kehidupan, maka manusia tidak lagi punya harga diri dan masa depan

Eric Fromm mengatakan bahwa, karakter masyarakat modern diwarnai oleh orientasi pasar, di mana keberhasilan seseorang tergantung kepada sejauh mana nilai jualnya di pasar. Masyarakat modern bagaikan penjual dirinya sekaligus sebagai komunitas yang siap dijual di pasar. Oleh karena itu penghargaan atas diri manusia itu ditentukan oleh nilai jualnya di pasar, akibatnya setiap orang termotivasi untuk berjuang keras menjadi pekerja sukses dan kaya, demi penegasan atas keberhasilannya. Kemakmuran melambangkan tingginya nilai jual, sementara kemiskinan dimaknai sebaliknya.

Kebaikan, kejujuran, kesetiaan pada kebenaran dan keadilan sudah bagai tidak bernilai jika tidak memberikan manfaat untuk kesuksesan dan kemakmuran. Jika kondisi ekonomi seseorang tidak makmur, maka dinilai

sebagai orang yang belum sukses, bahkan gagal dalam kehidupan. Keadaan seperti ini menandakan masyarakat modern, masyarakat yang mengalami keterasingan (aliensi), mereka tidak lagi berpijak kepada kualitas kemanusiaan, melainkan berpatokan kepada keberhasilan dalam mencapai kekayaan materi.

Kondisi ini memalingkan kesadaran manusia sebagai makhluk termulia. Keutamaan dan kemuliaan menyatu dengan kekuatan kepribadian, tidak bergantung pada sesuatu yang ada di luar dirinya. Oleh karena itu masyarakat modern mengalami depersonalisasi kehampaan dan ketidakbermaknaan hidup. Keberadaannya tergantung kepada pemilikan dan pengasaan symbol kekayaan, keinginan mendapatkan harta yang berlimpah melampaui komitmennya terhadap solidaritas sosial. Hal ini didorong oleh pandangan bahwa orang yang banyak harta merupakan manusia unggul.

Dengan sebab inilah umat Islam diposisikan sebagai konsumen globalisasi yang menempatkan Islam sendiri pada posisis keterpurukan. Sehingga ada sebagian kelompok orang yang mempersempit nilai-nilai univesal dalam islam itu sendiri dengan dalih sebagai counter terhadap globalisasi. Namun kondisi tersebut malah semakin memperkeruh suasana yakni suatu benturan peradaban.

Fenomena tersebut menurut Gus Dur sebagai gejala ketidakpercayaan diri kalangan muslim dalam menghadapi penetrasi budaya barat akibat proyek besar globalisasi. Hegemoni kebudayaan yang dilakukan oleh Barat melalui proyek pendaratan dan pendataran ideologinya, khususnya kapitalisme dan neoliberalisme, telah menyebabkan umat Islam berada di persimpangan ketertindasan dan keterpurukan, terutama dalam sektor ekonomi, politik dan budaya.²¹² Sikap sebagian umat Islam dalam merespon globalisasi dengan Arabisasi bukanlah solusi yang

²¹² Zuhairi Misrawi, “*Menolak Kekerasan Merawat Kebhinekaan*”, Kompas.Jakarta, 2011, hlm 6

tepat. Alih-alih ingin memberikan alternatif bagi keterpurukan posisi umat Islam dalam bidang sosial, politik, dan ekonomi, justru langkah tersebut semakin memperkeruh suasana karena justru menambah persoalan baru benturan kebudayaan. Arabisasi tidak hanya bertentangan dengan spirit globalisasi yang menekankan demokrasi dan hak asasi manusia, tetapi juga menjadi ancaman serius bagi keberlangsungan kebudayaan Nusantara yang sudah berlangsung beberapa abad yang lalu. Hal itu akan jauh sekali dari nilai-nilai universalitas Islam yang berpijak pada asas kerukunan, kebersamaan, memperjuangkan keadilan dan menolak berbagai tindakan diskriminatif.

Islam sebagai agama yang universal dapat kita lihat dari berbagai manifestasi ajarannya. Rangkaian ajaran yang meliputi berbagai bidang, seperti akhlak, hukum agama, seringkali dipersempit sehingga hanya menjadi kesusilaan dan dalam sikap hidup.²¹³ Adanya penyempitan makna yang dilakukan oleh sebagian kelompok orang mengakibatkan pandangan terhadap Islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin* (rahmat bagi seluruh alam) menjadi terbalik yaitu Islam sering diidentik akan kekerasan dan anarkis. Kita lihat saja dalam berbagai kasus yang terjadi selama ini misalnya, sweping terhadap bar, tempat karaoke, serta pembakaran terhadap masjid Ahmadiyah.²¹⁴

Rasulullah sendiri sebagai pembawa Islam diutus tak lain adalah sebagai rahmat bagi seluruh alam “*Wamaa Arsalnaka Illa Rahmatan Lil Alamin*”. Ayat tersebut menunjukkan bahwa Islam itu membawa pesan rahmat bagi seluruh alam, unsur-unsur itulah yang sesungguhnya

²¹³ Abdurrahman Wahid, *Islam Cosmopolitan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hlm.221

²¹⁴ Zuhairi Misrawi, “Menolak Kekerasan Merawat Kebhinekaan”, Kompas. Jakarta.2011, hlm 7-8

menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan.²¹⁵

Salah satu ajaran yang dengan sempurna menampilkan bahwa Islam adalah agama yang memberi rahmat bagi seluruh alam dan Islam sebagai agama damai.²¹⁶ yakni dengan menampilkan lima buah jaminan dasar yang diberikan kepada masyarakat baik perorangan maupun kelompok. Kelima jaminan itu yaitu: *hifdzu al-nafs*, *hifdzu al-din*, *hifdzu an-nasl*, *hifdzu al-mal*, dan *hifdzu al-aqli*.²¹⁷

2. Kontribusi Penafsiran Hati Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah bagi Problem Modernitas.

Apabila dikaitkan dengan penafsiran hati yang ditafsirkan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah paling tidak kontribusi yang dapat diberikan pada umat Islam yang terjebak dalam prahara modernisme adalah aspek spiritual (ruhani) dan moral (akhlak). Hal ini terbukti dengan menganalisis seluruh ayat hati yang ditafsirkan oleh Ibnu Qayyim, penulis menangkap makna bahwa hati dari ayat-ayat tersebut selalu disandarkan pada kemurnian tauhid atau keyakinan terhadap ke-Esaan Allah.²¹⁸

3. Kontribusi Penafsiran Hati terhadap Kehampaan Ruhani Masyarakat Modern

Ruhani manusia dalam hiruk pikuknya modernitas mengalami kehampaan dan kekeringan jiwa karena hilangnya orientasi dan makna hidup. Pemujaan pada sains dan teknologi menyebabkan visi keilahan dihilangkan dari kosakata kehidupan manusia. Akibatnya, kehidupan yang bersifat materi dijadikan kebutuhan yang paling utama sedangkan

²¹⁵ Abdurrahman Wahid, *Islam Cosmopolitan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hlm.3

²¹⁶ Asghar Ali Engineer. *Islam Dan Perdamaian Global*, Yogyakarta, 2002, hlm. 65

²¹⁷ Abdurrahman Wahid, *Islam Cosmopolitan*, Jakarta. The Wahid Institute, 2007, hlm.4

²¹⁸ Lihat penafsiran Ibnu Qayyim : Q.S Ar-Ra'd (13): 28, Q.S Asy-Syu'ara (26):88. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsir al-Qayyim*, hlm. 464.

kebutuhan dalam aspek nilai-nilai transendental akibatnya masyarakat modern mudah diinggapi penyakit kehampaan spiritual yang berakibat terjadinya gangguan kejiwaan.

Dalam kesehatan mental gangguan kejiwaan berarti kumpulan dari keadaan yang tidak normal, baik yang berhubungan dengan kejiwaan maupun jasmani. Keabnormalan tersebut terjadi bukan disebabkan oleh sakit atau rusaknya bagian-bagian anggota badan, walaupun gejala-gejalanya kelihatan pada fisik, akan tetapi banyak disebabkan oleh keadaan jiwa dan jasmani yang terganggu berpengaruh buruk pada kesejahteraan dan kebahagiaan.

Gejala-gejalanya antara lain dapat dilihat dari segi perasaan, pikiran, tingkah laku dan kesehatan badan. Dari segi perasaan gejalanya antara lain menunjukkan rasa gelisah, iri, dengki, sedih, risau, kecewa, putus asa, bimbang, dan rasa marah. Dari segi fikiran dan kecerdasan gejalanya antara lain menunjukkan sifat lupa dan tidak mampu mengkonsentrasikan fikiran pada suatu pekerjaan karena kemampuan berfikir menurun.

Dari segi tingkah laku antara lain menunjukkan tingkah laku yang menyimpang dan tidak terpuji, seperti suka mengganggu lingkungan, mengambil milik orang lain, menyakiti dan menfitnah. Kalau keadaan ini dibiarkan berlarut dan tidak dapat penyembuhan, maka penderita ini akan mengalami *psycosomatik*, yakni penyakit jasmani yang disebabkan gangguan kejiwaan. Penyakit ini belakangan ini banyak terjadi dimana-mana, terutama didaerah perkotaan yang persaingan gengsinya tinggi.

Karena berhubungan dengan kejiwaan, maka tasawuf menjadi lebih penting. Karena pentingnya, maka wajarlah akhir-akhir ini

muncul halaqoh-halaqoh dzikir digelar diberbagai daerah, baik mereka yang mengikuti aliran-aliran *tariqot* maupun non *tariqot*.

Untuk itu dari keseluruhan tafsir ayat-ayat hati dalam Tafsir al-Qayyim penulis mendapat analisa, bahwa Ibnu Qayyim cenderung menafsirkan hati sebagai alat untuk berdzikir atau mendekatkan diri kepada Allah, dengan menajalankan perintah dan menjauhi larangannya. Karena hanya hati yang mengingat Allah yang bisa merasakan ketentraman dan kedamaian.²¹⁹ Jika kedekatan ini terpatri kokoh dalam diri seorang hamba maka dia tidak akan tergelincir pada kecintaan selain Allah, karena sifat hati yang bersih dan sehat telah menyatu dalam hatinya,²²⁰ sedangkan kecintaan pada kehidupan dunia sebagai suatu kecenderungan tabiat manusia dibolehkan asalkan kecintaan itu dilandaskan atas cinta karena Allah Swt.

Penafsiran Ibnu Qayyim ini paling tidak dapat menjembatani problem kehampaan ruhani pemeluk islam di zaman modern saat ini sebagai alternatif pengobatan untuk menyembuhkan ruhnya yang sakit dengan memberi makna dan tujuan hidup, yaitu memenejemen hati agar sedekat mungkin dengan Allah Swt. Penafsiran hati sebagaimana dituturkan oleh Ibnu Qayyim jika diimplementasikan secara ruhani, maka akan dapat mempersenjantai diri dari problem modernitas dengan sikap yang lebih bijak. Dalam arti melihat sudut pandang materi tidak sebagai satu-satunya tujuan ketentraman hidup.

²¹⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, Bairut: Dar al-Kutub al- Ilmiyah.2005, hlm 378.

²²⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, hlm. 464.

4. Kontribusi Penafsiran Hati terhadap *Degradasi* Moral Masyarakat Modern

Sebagai dampak dari kecemasannya, manusia modern cenderung larut dalam gaya hidup hedonis dan kekerasan dalam menyikapi gemerlapnya kehidupan. Kecenderungan yang negatif ini mencerminkan penurunan moral sebagai akibat dari pemujaan pada materi dunia. Karena itu maka usaha yang mesti diajukan adalah mengembalikan moralitas dalam kehidupan manusia atau paling tidak menanamkan moralitas kedalam diri pribadi seorang muslim Menurut Ibnu Qayyim penafsiran qalibun salīm ialah hati yang bersifat bersih dan sehat, dalam arti sifat itu telah menyatu dengan qalb (hatinya).²²¹ Kedekatan hati semata-mata hanya ditujukan kepada Allah SWT. Sebagai bukti kecintaan hamba kepada Tuhannya adalah usaha untuk berada sedekat mungkin dengan Tuhannya dan selalu mencari ridlo-Nya.²²² Berakhlak dengan akhlak yang mulia berarti mengosongkan jiwa dari sifat-sifat tercela dan menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji. Dalam penafsiran beliau dikatakan bahwa yang dimaksud *qalibun marīḍ* ialah hati yang mengandung penyakit, di mana di dalamnya mengandung unsur-unsur keragu-raguan dan kecintaannya terhadap nafsu syahwat dan kesesatan.²²³ Dalam kehidupan ini manusia dituntut untuk selalu mintrospeksi terhadap dirinya agar ia mampu menguasai dirinya sehingga ia dapat membedakan yang baik dan yang buruk, yang benar dan yang salah.

Degradasi moral sebagai akibat efek negatif modernitas dapat dibentengi dengan membangun kepribadian yang mulia. Dengan

²²¹ Lihat penafsiran Ibnu Qayyim Q.S Asy-Syu'ara (26) : 88. Ibnu Qayyim al- Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, hlm.464.

²²² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *at-Tafsīr al-Qayyim*, hlm.464.

²²³ Tafsir Ibnu Qayyim al-Jauziyyah , *at-Tafsīr al-Qayyim*, Bairut : Dar Al Kutub al-imiyyah , 2005, hlm.125

menghidupkan sikap-sikap mulia yang dicintai Allah dalam diri seorang muslim dan mengimplementasikannya dalam kehidupan dan memasung sikap-sikap tidak terpuji yang tidak dicintai Allah serta selalu melakukan koreksi diri, niscaya godaan-godaan nafsu negatif dapat ditanggulangi.

Pemeluk Islam saat ini tentu tidak dapat mengandalkan cara pandang ibadah yang bersifat simbolis formalistik belaka. Cara pandang yang bersifat ruhaniah tentu perlu diperhatikan. Karena motivasi ibadah yang cenderung bersifat simbolistik-formalistik yang hanya menonjolkan segi luar ibadah tidak akan dapat memuaskan rasa keberagamaan. Dalam menghadapi segi negatif yang ditimbulkan modernitas, cara pandang keberagamaan yang lebih mengedepankan penghayatan dan pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam peribadatan dari pada menonjolkan kulitnya saja kiranya dapat mengisi kehampaan spiritual masyarakat modern

“Ata’ Muzhar, menyatakan bahwa masyarakat modern ditandai oleh lima hal, yakni: *Pertama*, berkembangnya *mass culture* karena pengaruh kemajuan mass media sehingga kultur tidak lagi bersifat lokal, melainkan nasional atau bahkan global. *Kedua*, tumbuhnya sikap-sikap yang lebih mengakui kebebasan bertindak manusia menuju perubahan masa depan. Dengan demikian alam dapat ditaklukkan, manusia merasa lebih leluasa kalau bukan merasa lebih berkuasa. *Ketiga*, tumbuhnya berpikir rasional, sebagian besar kehidupan ummat manusia ini semakin diatur oleh aturan-aturan rasional. *Keempat*, tumbuhnya sikap hidup yang materialistik, artinya semua hal diukur oleh nilai kebendaan dan ekonomi. *Kelima*, meningkatnya laju urbanisasi.

Masyarakat modern ialah masyarakat yang cenderung menjadi sekuler. Hubungan antara anggota masyarakat tidak lagi atas dasar atau prinsip tradisi atau persaudaraan, tetapi pada prinsip-prinsip

fungsional pragmatis. Masyarakatnya merasa bebas dan lepas dari kontrol agama dan pandangan dunia metafisis, ciri-cirinya yang lain adalah penghilangan nilai-nilai sakral terhadap dunia, meletakkan hidup manusia dalam konteks kenyataan sejarah, dan penisbian nilai-nilai. Masyarakat modern yang mempunyai ciri tersebut, ternyata menyimpan problema hidup yang sulit dipecahkan. Rasionalisme, sekularisme, materialisme, dan lain sebagainya ternyata tidak menambah kebahagiaan dan ketentraman hidupnya, akan tetapi sebaliknya, menimbulkan kegelisahan hidup ini.

Sebagai akibat modernisasi dan industrialisasi, kadang-kadang manusia mengalami degradasi moral yang dapat menjatuhkan harkat dan martabatnya, meluncur bagaikan binatang, bahkan lebih hina daripadanya. Ini adalah akibat dari adanya *mass culture* tersebut. Berbagai perilaku amoral sering dilaporkan melalui media massa.

Memang diakui bahwa manusia dalam kehidupannya selalu berkompetisi dengan hawa nafsunya yang selalu ingin menguasainya. Agar posisi seseorang dapat terbalik, yakni hawa nafsunya dikuasai oleh akal yang telah mendapat bimbingan wahyu, dalam dunia tasawuf diajarkan berbagai cara, seperti *riyadah* (latihan) dan *mujahadah* (bersungguh-sungguh) dalam melawan hawa nafsunya jadi. Dengan jalan ini diharapkan seseorang mendapatkan jalan yang diridhai Allah SWT.

Kehidupan modern seperti sekarang ini sering menampilkan sifat-sifat yang kurang dan tidak terpuji, terutama dalam menghadapi materi yang gemerlap ini. Antara lain sifat *at-tama'*, yaitu sifat loba dan sifat *al-hirs*, yaitu keinginan yang berlebih-lebihan terhadap materi. Dari sifat ini tumbuh perilaku menyimpang seperti korupsi dan manipulasi.

Dalam tasawuf prinsip-prinsip positif yang mampu menumbuhkan masa depan masyarakat, antara lain hendaknya selalu

mengadakan introspeksi (*muhsabah*), berwawasan hidup moderat, tidak terjerat oleh nafsu rendah, sehingga lupa pada diri dan Tuhannya.

Dalam menempuh jenjang kesempurnaan rohani, dikenal tahapan : *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*. Dalam *takhalli* terdapat ciri moralitas Islam, yakni menghindarkan diri dari sifat-sifat tercela, baik secara vertikal maupun horisontal, misalnya *at-tama'*, *al-hirs*, *al-hasad*, takabur, dan sebagainya. *Tahalli* merupakan pengungkapan secara progresif nilai moral yang terdapat dalam Islam, misalnya zuhud, yang oleh sebagai ulama sufi sebagai awal kehidupan tasawuf.

Zuhud sebagai sikap sederhana dalam kehidupan berdasarkan motif agama, akan bisa menanggulangi sifat *at-tama'* dan sifat *al-hirs*. Imam Ahmad ibn Hanbal menyebutkan ada tiga tahap zuhud :

Pertama, zuhud dalam arti meninggalkan yang haram, ini adalah zuhudnya orang awam. Jika seorang yang berzuhud kepada dunia, tapi orang ini menyukai dunia, hatinya cenderung kepada dunia. Ini adalah tingkatan zuhud yang standar.²²⁴ *Kedua*, zuhud dalam arti meninggalkan hal-hal yang berlebih-lebihan dalam perkara yang halal, ini adalah zuhudnya orang *khawas* (istimewa).ketika seseorang yang meninggalkan dunia dengan ringan, gampang sekali meninggalkan urusan dunia, karena dianggapnya hina dan dihubungkannya kepada apa yang diinginkan. Tak ada artinya dunia ini jika dibandingkan dengan kemuliaan akhirat.

Ketiga, zuhud dalam arti meninggalkan apa saja yang memalingkan diri dari Allah SWT, ini adalah zuhudnya orang 'arif (orang yang telah mengenal Tuhan).Seorang yang berzuhud dengan ringan, tanpa beban, dia berzuhud dengan kezuhudannya. Inilah tingkatan yang paling tinggi.

²²⁴ Ahmad..*Zuhud dalam era modern*. Jakarta:Gema Insani Press, 2009, hlm.46.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam penafsirannya tentang ayat-ayat hati, telah banyak memberikan kontribusi, khususnya apabila dikaitkan dengan zaman modern saat ini. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, kekeringan spiritual dan adanya degradasi moral mengakibatkan manusia jatuh dalam prahara. visi dan misi hidup mereka sudah terbatas oleh segala sesuatu yang bersifat empirik, padahal ada satu tujuan hidup yang dapat memberikan ketentraman dalam menjalani kehidupan yaitu berada sedekat mungkin dengan Tuhannya. Setelah mengkaji tentang Ibnu Qayyim beberapa poin penting yang dapat penulis simpulkan adalah sebagai berikut :

1. Dari ayat-ayat yang telah ditafsirkan oleh Ibnu Qayyim , hati lebih cenderung dimaknai sebagai suatu alat untuk menghubungkan diri seorang hamba dengan Tuhan-Nya , Menurutnya hanya hati yang mengingat Allah yang bisa merasakan ketentraman dan kedamaian. Jika kedekatan terhadap Allah terpatri kokoh dalam diri seorang hamba maka dia tidak akan tergelincir pada kecintaan selain Allah

Sedangkan kecintaan pada kehidupan dunia sebagai suatu kecenderungan tabiat manusia menurutnya dibolehkan asalkan kecintaan itu dilandaskan atas cinta karena Allah Swt.

2. Fungsi hati secara spesifik diantaranya adalah untuk berfikir, berdzikir, bertadabbur, dan merasakan dalam pendengaran, Ibnu Qayyim, hati seharusnya difungsikan untuk memikirkan ayat-ayat Allah dalam al-Qur'an, karena dengan mengetahui perintah dan larangan-Nya, seseorang akan dapat mendekati diri pada Tuhannya. Menurutnyanya hanya qalb yang berdzikir atau mengingat Allah yang akan dapat merasakan ketentraman dan kedamaian.
3. Penafsiran Ibnu Qayyim juga menawarkan pentingnya introspeksi yaitu dengan jalan membersihkan hati, sehingga dapat memunculkan akhlak yang mulia.
4. *Qalbun Salim* sebagai hati yang bersifat bersih dan sehat, dalam arti sifat itu telah menyatu dengan qalb (hatinya). sedangkan *qalbun marid* ialah hati yang mengandung penyakit, dimana didalamnya mengandung unsur-unsur keragu-raguan, kecintaannya terhadap nafsu syahwat dan kesesatan.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Dalam taraf yang lebih operasional, kesimpulan di atas membawa beberapa implikasi. Di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Hati yang berfungsi sebagai alat buat mengerti, berfikir, merenung, atau memahamkan menghendaki kemampuan manusia beriman menimbang mana yang baik dan mana yang buruk. Kemudian mengembangkan dan mengeluarkan potensi potensi hatinya yang baik dan berusaha mengalahkan segala potensi buruknya.

2. Manusia harus menghindari sifat suka berkeluh-kesah dan tergesa-gesa menuntut manusia beriman memahami bahwa hidup adalah pergantian senang dan susah. Tidak ada yang senang selamanya, demikian juga tidak ada manusia yang susah seterusnya.
3. Memperturutkan hawa nafsu akan mengakibatkan kegelisahan hati, karena fitrah manusia itu kepada kebenaran dan membenci kedzaliman memerlukan kejujuran manusia untuk hanya menjalankan perintah hati nurani bisikan Ilahi
4. Memahami Al-Quran, memikirkan alam, dan dzikir merupakan cara pembersihan hati menghendaki kesanggupan manusia untuk menyediakan waktunya untuk bisa melakukan aktifitas-aktifitas tersebut di tengah kesibukan aktifitas “duniawinya”.
5. Hati harus dijaga agar iman itu menjadi kuat di dalamnya menuntut manusia tidak pernah lalai untuk melakukan shalat sehari lima waktu agar ingatan kepada Tuhannya tidak pernah terputus. Dengan demikian ia akan punya hati yang percaya bahwa iman itu baik dan sifat-sifat buruk itu harus dihindari

C. Saran

Kajian tentang hati yang telah penulis lakukan merupakan hasil penelitian dari ayat-ayat hati yang terdapat dalam kitab *at-Tafsīr al-Qayyim*. Dalam penelitian ini penulis hanya meneliti hati dari sisi penafsiran yang diurai berdasarkan karakteristik qalb itu sendiri. Ini memberi bukti bahwa kajian tentang hati sangat luas dan masih bisa dikembangkan kembali. Oleh karena itu, diharapkan ada penelitian berikutnya terkait kajian hati dari berbagai aspek penelitian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid*, Terj. B. Michel dan Mustafa Abdul Raziq
Paris: t.p, 1925.
- Abdurrahman, *Taisir al karim ar Rahman fi Tafsiri Kalami al Mannan*, Riyadh :
Daar as Salam, 2001
- abdul Wahab, Muhib. *Qalbu dalam Perspektif Al-Qur'an* . Jakarta : UNJ , 2008.
- al Badr, Abdul Muhsin ,*Fiqh al Ad'iyah wa al Adzkar*, Riyadh : Daar Ibn 'Affan
,1419 H.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. *At-Tafsir Al-Qayyim*. Bairut: Dar al-Kutub al-
Ilmiyah.2005.
- . *Manajemen Qalbu Melumpuhkan Senjata Syetan*.
Terj.Ainul Haris Umar Arifin Thayib. Jakarta : Darul Falah.2005.
- . *Obat Hati: Antara Terapi Ibnu Qayyim dan Ilusi
Kaum Sufi*. Terjemahan: Tajuddin. Jakarta: Darul Haq. 2007.
- . *Al Wabil ash Shayyib*, Tahqiq Muhammad
Abdurrahman 'Awadh, Daar al Kitab al 'Arabi, Beirut, Libanon, Cetakan
VI, Tahun 1417 H/1996 M.
- . *Syifā-ul 'Alil fi Masa-il al Qadha-i wa al Qadar wa
al Hikmah wa at Ta'liil*, Tahqiq Khalid Abdullathif as Sab'u al Alami,
Daar al Kitab al 'Arabi, Beirut, Libanon, Cetakan II, Tahun 1417 H/1997
M.
- . *Fawā'id al Fawā'id*. Tartib dan Takhrij Ali bin
Hasan bin Ali bin Abdul Hamid al Halabi al Atsari, Daar Ibn al Jauzi,
Dammam, KSA, Cetakan V, Tahun 1422 H.
- . *Ighatsatul Lahfaan fi Mashayid asy Syaithān*,
takhrij Muhammad Nashiruddin al Albani (1332-1420 H), Tahqiq Ali bin
Hasan bin Ali bin Abdul Hamid al Halabi al Atsari, Daar Ibn al Jauzi,
Dammam, KSA, Cetakan I, Tahun 1424 H.
- al Jazairi, Ahmad Ramadhani, *Sittu Durar min Ushuli Ahlil Atsar*, Riyadh :
Mathabi' al Humaidhi, Cetakan II, Tahun 1420 H.

- as- Sabuni, Muhammad ali . *Pengantar Studi al-Qur'an*. Terj. Moh. Chudlori Umar dan Moh. Matsna H.s. Bandung: al-Ma'arif.1984.
- Al- Asfahani, al-Ragib. *Mu'jam Mufradat li Alfaz al-Qur'an*. Bairut : DarFikr.2005.
- Ahmad. *Zuhud dalam era modern*. Jakarta:Gema Insani Press. 2009.
- Al-Kumay, Sulaiman. *Menuju Hidup Sukses*, Semarang: Pustaka Nuun. 2005.
- Amin Syukur, Muhamamad. *Zuhud di Abad Moderen*, Pustaka Pelajar, Anggota IKAPI, Yogyakarta, 2011.
- , *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*, Yogyakarta. 1994.
- an-Naisyaburi, Imam al-Qusyairy. *Risalah Qusyairiyyah Induk Ilmu Tasawuf*, Surabaya : Risalah Gusti, 2010.
- Al-Qatthan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj . Mudzakkir . Bogor : Litera Antar Nusa, 2004.Damami, Muhammad. *Tasawuf Positif*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Firdaus, 2000.
- at-Taftazani. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Terj. Ahmad Rofi' Utsmani. Bandung: Pustaka.1997.
- Alishah,Omar. *Tasawuf sebagai Terapi*, Bandung, t.p, 2004.
- al-Kumay, Sulaiman. *Menuju Hidup Sukses*, Semarang: Pustaka Nuun, 2005
- Al Nadwi, Muhammad Uwais, *At Tafsir al Qayyim*, Beirut: Dâr Al Kutub Al 'Ilmiyah, tt.h
- Al-Asqalani, Hajar, Ibnu. Jakarta: Akbar Media. 2010.
- Ali, Yunasri. *Jatuh Hati Pada Ilahi*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2003.
- Ali Engineer, Asghar . *Islam Dan Perdamaian Global* ,Yogyakarta, 2002.
- Ar-Razi, Imam. *Ruh dan Jiwa Tinjaun Filosofis Dalam Perspektif Islam*. Terj. Mochtar Zaeni Joko, S. Kahar . Surabaya.: Risalah Gusti. 2000.
- Aziz Dahlan, Abdul. *Ensiklopedi Hukum Islam* , cet ke-5 jil 4. Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve. 1996.

- Arikunto, Suharsami, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek* Jakarta : Rineka Cipta, 1991.
- Asrof Yusuf, Muhammad, (*Kaya karena Allah*), Yogyakarta, t.p, 2001.
- Bagir, Haidar. *Manusia Modern Mendamba Allah*, Jakarta. t.p. 2001.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.1998.
- Bakker, JWM. *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius.1998
- Basyir, Damanhuri. *Ilmu Tasawuf*. Banda Aceh: Yayasan Pena Banda Aceh Mustofa.. 2005.
- Baker, Anton dan Ahmad Charis, Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.1990.
- Bali, Wahid Abdussalam, *Strategi Setan Merusak Hati Manusia*, Pent. Amir Hamzah
Fachruddin, (Jakarta: Fikahati Aneska, 2002
- Baqi, Muhamad Fu'ad Abdul, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Lialfâzh Al-Quran Al-Karîm*, Indonesia:Maktabah Dahlan, t.th.
- Damami, Muhammad. *Tasawuf Positif*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Firdaus, 2000.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989.
Edisi Revisi
- Daradjat, Zakiah *Psikoterapi Islami*, Jakarta: Bulan Bintang, 2002.
- , *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Davis, Kingsley. *Human Society*. New York :The Macmillan Company,2008.
- Darqawi, Al-, Syaik Al-Arabi, *Memerangi Hawa Nafsu: Risalah-risalah Sufi Syaik Al-Darqawi*, Pent. Agung Prihantoro, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002.
- Dimasyqi, Al-, Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'an Al-Azhîm*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1999.

- Enginer Ali Asghar. Dkk, *Islam Dan Perdamaian Global*, Yogyakarta: Madyan Pers. 2002.
- Fragar, Robert. *Terjemahan Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth*, Theological Publishing House, Wheaton, 1999. Cet. 1
- Ghazali, Al-, *Ihyā' Ulum Al-Dīn*, (Kairo: Dar Al-Fikr, t.t.), Juz III
 -----, *Keajaiban Hati*. Tintamas Indonesia: Jakarta. 1982.
 -----, *Mutiara Ihyā' 'Ulumiddin*, Penerjemah: Irwan Kurniawan, Bandung: Mizan, 2001, Cet. XI
 -----, *Maut dalam Pandangan Nabi Muhammad dan Para Sufi*, Bandung: Pustaka Setia, 2001, Cet. I
 -----, *Ringkasan Ihyā' 'Ulumuddin*, Terj. Fudhailurrahman dan Aida Humaira. Jakarta : Sahara. 2007.
- Gibb, H.A.R., *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2002.
- Manan, Imran , *Anthropologi Pendidikan (Suatu pengantar)*, Departemen P & K, PP-LPTK, Jakarta.1989.
- Muhaya, Abdul. *Tsawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Muhammad bin Shalih al Utsaimin (1421 H) , *Al Qaul al Mufīd 'alā Kitāb at Tauhīd*, Daar Ibn al Jauzi, Dammam, KSA, Cetakan III, Tahun 1419 H/1999 M.
- Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1993
 -----, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 1993, Cet. III, Jilid 1-X.
 -----, *Dari Hati ke Hati: Tentang Agama, Sosial-Budaya, dan Politik*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002, Cet. I
- Haekal, Muhammadiyah Husain, *Sejarah Hidup Muhammad*, Pent. Ali Audah, (Bogor: Litera Antarnusa, 2003, Cet. XXIX.
- Harsojo. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta : Rineka Cipta, 2003.

- Hasan, Wahbi. *Qalbun Salim*. Terjemahan: Jabir Al-Bassam. Klaten: Inas Media. 2008.
- Hasan, *Ahkām al Adwīyah Fi asy Syarī’ati al Islamiyyah*, t.p.1998
- Hatta, Ahmad. *Tafsir Qur’an Per Kata*. Jakarta : Magfirah Pustaka.2009.
- Hawari, Dadang. *Al-Qur’an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.
- Id al Hilali, Salim. *Risalah fī al Qalbi wa Aññahu Khuliqa li Yu’lamā bihi al Haqqu wa Yusta’malū fiimā Khuliqa Lāhu..* Dammam, KSA : Daar Ibn al Jauzi, 2001
- Jumantoro, Totok. Agus, Samsul Munir. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2005.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosda Karya.2012.
- Madjid ,Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1984.
- , *Islam Kemodernan dan keIndonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Malik, Abdul. *kitab Sittu Durar min Ushuli Ahli al Atsar*.KSA :Mathabi’ al Humaidhi, 1992.
- Misrawi , Zuhairi. “*Menolak Kekerasan Merawat Kebhinekaan*”, Kompas Jakarta: 3 Januari, 2011.
- M.Kholid, Syaikh Amru. *Manajemen Qalbu*. Jakarta : Khafila, 2006. Bandung Mizan.1996.
- Mubarok, Ahmad, *Jiwa dalam Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2000, Cet. I
- Muksin, *Pemikiran K.H Abdullah Gymnastiar Tentang Manajemen Qalbu*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Fakultas Dakwah Jurusan BPI.2004.
- Maraghi, Al-, Ahmad Mushtafa, *Tafsīr Al-Marāghī*, (Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turats Al-‘Arabiyyah, 1985), Vol. VI
- Muhasibi, Al-, *Renungan Suci Bekal Menuju Takwa*, Pent. Wawan Djunaedi, Jakarta: Pustaka Azam, 2001, Cet.I
- Muhaya Abdul, dkk. *Tsawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

- Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pesantren Al-Munawwir, 1984.
- Mu'thi, Wahib. *Terapi hati dengan Pendekatan Sufiyah*. Yogyakarta: Lentera.1994.
- Muthahhari, Murtadha, *Fitrah*, Jakarta: Lentera, 2001, Cet. III.
- Manzhur, Ibn, *Lisān Al-'Arab*, Dar Al-Ma'arif, t.th, Jilid V.
- Mubarok, Ahmad, *Jiwa dalam Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2000), Cet. I
- Nasution, Harun . *Falsafat dan Mistisme*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nashir, Haedar. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar. 1997.
- Nashir as Sa'di, Abdurrahman. *Taisir al Karim ar Rahmān fī Tafsīrī Kalamī al Mannān*, Tahqiq Abdurrahman bin Mu'alla al Luwaihiq, Daar as Salam, Riyadh, KSA, Cetakan I, Tahun 1422 H/2001 M.
- Nasr, Seyyed Hossein (Terj. Luqman Hakim), *Islam Tradisi di Tengah Kancah Manusia Modern*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Nasr, Husein. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*. Jakarta: Pustaka Firdaus.1985
- Nashiruddin al Albani ,Muhammad. *Shahih Sunan Abi Daud*. Maktabah al Ma'arif, Riyadh. 2006
- Nashiruddin al Albani ,Muhammad. *Shahih Sunan An Nasa'i*. Maktabah al Ma'arif, Riyadh. 2006
- Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 1999.
- Nottingham, Elisabeth K *Agama dan Masyarakat*, Jakarta: CV. Rajawali, 1985
- Quthb, Muhammad, *Sistem Pendidikan Islam*, terjemahan Salman Harun, Bandung: Al-Ma'arif, 1988.
- Ramayulis, *Pengantar Psikologi Agama*, Jakarta: kalam mulia, 2002.
- Rahman, Fathur. *Li Thalib Ayatil Qur'an*. Bairut Libanon :Dar Al-Kutub al Ilmiyah.2005.
- Ridha, Rasyid, *Syarh al-Arba'in Hadits al-Nabawiyah*, Kairo:Markaz al-Salaf li al- Kitab, 1998.

- Ri'fai, Ahmad, Abyan al-Hawaij , tp., tt, 1264 H, Korasan .
- Ramayulis, *Pengantar Psikologi Agama*, Kalam Mulia, Jakarta, 2002.
- Shalih al Utsaimin, Muhammad. *Al Qaul al Mufid 'ala Kitab at Tauhid*.Dammam, KSA :Daar Ibn al Jauzi, 1999.
- Sardar, Ziauddin. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*.Mizan. Bandung.1993.
- Sarjono. Agus R (Editor). 1999. *Pembebasan Budaya-Budaya Kita*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. 1999.
- Siroj. Said Aqil . *Tasawuf sebagai kritik sosial: mengedepankan Islam sebagai inspirasi, bukan aspirasi*. Bandung: Mizan, 2002.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.1990
- Soemardjan.Selo. *Cultural Change in Rural Indonesia; Impact of Village Development*. Honolulu: UNS-YISS-East West Center. 1986.
- Soleh, Moh. *Agama Sebagai Terapi*, Yogyakarta: fajar Pustaka firdaus, 2010
- Solly Lubis. Muhammad. *Umat islam dalam Globalisasi*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Susanto, Astrid S. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Bandung: Bina Cipta, 2009.
- Samarqandi, Al-Faqih Abu Laits, *Pembangun Jiwa Moral Umat*, Pent. Abu Imam Taquuddin, Indonesia: Darul Ihya, 1986.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung:Mizan, 1996, Cet. III.
- , *Tafsir Al-Quran Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1997, Cet. II.
- , *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Cet. I, Vol. 12.
- , *Lentera Hati*, Bandung:Mizan, 1997, Cet. IX

- , *Wawasan Al-Qur'an atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung : Mizan.1996.
- , *Tafsir Al-Mishbah, Vol 5*. Jakarta : Lentera Hati.2002.
- Shadr, Al-, Sayyid Mahdi, *Mengobati Penyakit Hati*, jakarta: Pustaka Zahra, 2003,
Cet. II
- Suharsimi, Arikunto. *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek* .Jakarta : Rineka Cipta, 1991.
- Suryohadiprojo. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina,1994.
- Tasmara, Toto . *Kecerdasan Ruhan*. Jakarta : Gema Insani Pres , 2001.
- Tafsir, Ahmad, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Rosdakarya, 001, Cet. IV
- Taymiyah, Ibnu. *Mengenal Gerak-gerak Kalbu*. Bandung: Pustaka Hidayah. 2001.
- , *Risalah fii al Qalbi wa Annahu Khuliqa li Yu'lama bihi al Haqqu wa Yusta'malu fiima Khuliqa Lahu*. Tahqiq Salim bin 'Id al Hilali, Daar Ibn al Jauzi, Dammam, KSA, Cet. I, Th. 1411 H/1990 M.
- , 1998. *Terapi Penyakit Hati*. Jakarta: Gema Insani.
- , 2002. *Risalah Tasawuf*. Jakarta: Hikmah.
- Tim Penyusun MKD UIN Sunan Ampel Surabaya. *Akhlaq Tasawuf*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press. 2013.
- Tillar. R, *Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat*, Departemen Pendidikan &Kebudayaan, Jakarta.1979.
- Yunus,Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.
- Wahid, Abdurrahman ,*Islam Cosmopolitan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Yunus, Mahmud, *Tafsir Quran Karim*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1993), Cet. XXXI
- Zabidi, Al-, Imam, "Kitab tentang Iman" dalam *Ringkasan Shahih Bukhari*, Pent.Cecep Syamsul hari dan Tholib Anis, Bandung: Mizan, 2003, Cet. IX

Zahri, Mustafa. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Jakarta :PT. Bina Ilmu, 2003.

Zubaidi, Akhlak dan Tasawuf, Yogyakarta : Lingkar Media, cet. Kedua, 2015.