

**PENDIDIKAN KARAKTER MELALUI TASAWUF AKHLAKI
PERSPEKTIF AL-QURAN**

DISERTASI

Diajukan Kepada Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi
Srata Tiga untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
ROIHAN ALANSYARI
NIM: 183530038

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI PENDIDIKAN BERBASIS AL-QURAN
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M./1443 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah: pendidikan karakter melalui tasawuf akhlaki perspektif al-Quran mengusung paradigma pendidikan karakter religius. Temuan disertasi ini adalah bahwa pengamalan maqamat dalam tasawuf akhlaki perspektif al-Quran memberikan kontribusi terhadap pendidikan karakter, seperti maqam tobat mendidik karakter komitmen, maqam sabar mendidik karakter pengendalian diri, maqam zuhud mencegah karakter terlalu mencintai dunia, maqam tawakal mendidik karakter kesungguhan, maqam syukur mendidik karakter peduli sosial, maqam fakir mencegah karakter materialistis dan maqam rida mendidik karakter berlapang dada.

Disertasi ini mendukung pendapat Muhammad ash-Shaikhāni (1999) yang menyatakan bahwa dalam meningkatkan kualitas akhlak mulia, diperlukan adanya pendidikan karakter dengan khas sufistik, Sayyed Hossein Nasr (2001) yang menyatakan bahwa pendidikan karakter yang didasarkan pada kerangka nilai agama semestinya melalui pendekatan sufistik, dan mendukung pendapat Abuddin Nata (2017) yang menyatakan bahwa upaya mengatasi krisis moral adalah dengan mengembangkan kehidupan akhlak-tasawuf.

Disertasi ini menolak pendapat Aguste Comte (1857), Karl Marx (1883), Herbert Spencer (1903), Emile Durkheim (1917), Max Weber (1920) dan Sigmund Freud (1939) yang meyakini bahwa manusia mampu menyelesaikan persoalan kehidupan (termasuk persoalan karakter) tanpa melibatkan agama. Disertasi ini juga menolak pendapat Morkuniene (2004) yang menganggap agama tidak signifikan dalam kehidupan manusia.

Metode penelitian yang digunakan dalam disertasi adalah penelitian kualitatif melalui riset kepustakaan (*library research*). Metode penafsiran al-Quran yang digunakan adalah metode tafsir *al-maudū'i* versi Abd al-Hayy al-Farmawi. Metode ini digunakan untuk merekonseptualisasi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran.

ملخص البحث

تشرح هذه الأطروحة عن تربية الشخصية من خلال التصوف الأخلاقي من منظور القرآن وتحمل نموذج الإنسانية الروحية. وجدت في هذه الرسالة أن التصوف الأخلاقي يساهم في تثقيف الشخصية ، مثل حالة التوبة تقدر لتثقيف شخصية حتى تكون الشخصية ذات الالتزام ، وتكون حفظ النفس من خلال الصبر ، ومقام الزهد لمنع الشخصيات بحب الدنيا، ومقام التوكل لتكون الشخصية الجادة ، و مقام الامتنان لتثقيف شخصية الرعاية الاجتماعية ، مقام الفقير لمنع الشخصيات المادية ، ومقام رضا يربي شخصية القناعة.

و في هذه الرسالة نجد انسجام الرأي معمحمد شيخان (1999) الذي قال أن في تحسين نوعية الأخلاق النبيلة يجب أن يكون تربية الشخصية مع المنهاج الصوفية المميزة. نجد انسجام الرأي مع السيد حسين نصر (2001) الذي قال أن تربية الشخصية على أساس إطار القيم الدينية يجب أن يكون من خلال النهج التصوف ، و كذلك مع وعبد الدين نتا (2017) الذي قال أن التغلب على الأزمة الأخلاقية هو تطوير حياة الصوفية.

و في جانب آخر هذه الأطروحة لها اختلافات في الرأي مع بعض فيلسوف مثل Herbert Spencer (1857), Karl Marx (1883), هيربرت سبنسر Max Weber (1903), إميل دوركهايم (1917), Emile Durkheim, ماكس ويبر (1920), سيغموند فرويد (1939) Sigmund Freud الذي اعتقدوا أن البشر قادرين على حل مشاكل الحياة (بما في ذلك مشاكل الشخصية) دون التورط في الدين. و هذه الأطروحة لها اختلاف في الرأي معموركونين (2004) Morkuniene الذي يعتبر الدين غير مهم في حياة الإنسان. تستخدم هذه الرسالة البحث النوعي من خلال بحوث المكتبات، و تفسير القرآن بطريقة التفسيرالموضوعي عبد الحي الفرماوي. و تُستخدم هذه الطريقة لإعادة فهم الصوفية الإسلامية من منظور القرآن.

ABSTRACT

This dissertation explains character-building on the perspective of Quranic sufi morality and religious humanism paradigm. This dissertation finds that sufi morality (tasawuf akhlaki) contributes in building characters, such as - as stages of repentance to build commitment, stages of patience to build self-control, stages of asceticism to prevent love the word, stages of surrendering to God to build earnestness, stages of gratitude to build social care, stages of faqeer to prevent materialism, and stages of ridha to construct broad-minded individuals.

This dissertation referring to Muhammad Shaikhani (1999) states that sufism-based character-building is needed to increase the quality of noble characters, Sayyed Hossein Nasr (2001) states that character building which is rooted in values of a religion should be applied in a sufisitic approach, and Abuddin Nata (2017) states that developing sufi morality in one's life can overcome moral crisis.

This dissertation opposes Aguste Comte (1857), Karl Marx (1883), Herbert Spencer (1903), Emile Durkheim (1917), Max Weber (1920) and Sigmund Freud (1939) who believe an individual can overcome his/her problems (including character building) without a religion. This dissertation also disagrees to Morkuniene (2004) who states that religion is not significant in an individual's life.

This qualitative research applies a library-research method. The applied Quran interpretation method is the maudhu'i interpretation approach on Abd al-Hayy al-Farmawi's verse. This method reconceptualizes sufi morality on Holy Quran perspective.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Roihan Alansyari
NIM : 183530038
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Pendidikan Berbasis Al-Quran
Judul Disertasi : Pendidikan Karakter Melalui Tasawuf Akhlaki Perspektif Al-Quran

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencatumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (*plagiat*), maka saya akan bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 01 Mei 2021
Yang membuat pernyataan,

Roihan Alansyari, M.A

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

Judul Disertasi

**PENDIDIKAN KARAKTER MELALUI TASAWUF AKHLAKI
PERSPEKTIF AL-QURAN**

Diajukan Kepada Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi
Srata Tiga untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:

Roihan Alansyari
NIM. 183530038

Telah selesai dibimbing dan disetujui oleh kami

Jakarta, 20 Oktober 2021

Menyetujui:

Pembimbing I

Pembimbing II

Prof. Dr. Armai Arief, M.A

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A

Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

PENDIDIKAN KARAKTER MELALUI TASAWUF AKHLAKI PERSPEKTIF AL-QURAN

Disusun oleh:

Nama : Roihan Alansyari
NIM : 183530038
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Pendidikan Berbasis Al-Quran
Judul Disertasi : Pendidikan Karakter melalui Tasawuf Akhlaki
Perspektif Al-Quran

Telah diajukan pada sidang munaqasyah pada:
21 September 2021

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Penguji I	
2.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
3.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji III	
4.	Prof. Dr. Armai Arief, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A., M.Pd.I	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 20 Oktober 2021
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,

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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang diterapkan dalam Disertasi ini mengikuti buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, tahun 2017.

Tabel Pedoman Translitreasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	ṣ	م	m
ج	j	ض	ḍ	ن	n
ح	ḥ	ط	ṭ	و	w
خ	kh	ظ	ẓ	هـ	h
د	d	ع	'	ء	'
ذ	dh	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f		

Catatan:

1. Konsonan bertasydid ditulis rangkap, misalnya: رب ر ditulis “rabba”.
2. Vokal panjang (mad)
 - a. *Fatḥḥah* (baris di atas huruf) ditulis “ā” atau “Ā”.
 - b. *Kasrah* (baris di bawah huruf) ditulis “ī” atau “Ī”.
 - c. *Dammah* (baris di depan huruf) ditulis “ū” atau “Ū”.
3. Alif dan lam (al) yang diikuti huruf qamariyah ditulis “al”.
4. Alif dan lam (al) yang diikuti huruf shamsiyah, maka huruf “lam” diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis “ar-rijāl” atau boleh ditulis dengan “al-rijāl” asalkan konsisten.
5. Ta’ marbūṭah (ة) bila di akhir ditulis “h” dan bila di tengah ditulis “t”.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan ke hadirat Allah Ta'ala yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Aamiin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Disertasi ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A, atas kesempatan yang diberikan untuk mengikuti Pendidikan Program Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir di Institut PTIQ Jakarta.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si, atas kesempatan, dukungan dan fasilitas yang diberikan dalam penyelesaian Pendidikan Program Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir di Institut PTIQ Jakarta.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, Dr. Muhammad Hariyadi, M.A, yang memberikan banyak fasilitas dan semangat dalam penyelesaian Disertasi ini.

4. Dosen Pembimbing I, Prof. Dr. Armai Arief, M.A, yang telah banyak memberikan dukungan yang luar biasa, wawasan, motivasi, saran, waktu dan segala keikhlasan dalam membimbing penulis.
5. Dosen Pembimbing II, Dr. Muhammad Hariyadi, M.A, yang telah banyak mengarahkan penulis dalam menyelesaikan disertasi ini.
6. Dosen Penguji Progress, Dr. Made Saihu, M.Pd.I, yang telah banyak memberikan saran dan wawasan penulisan penelitian Disertasi.
7. Kepala TU Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Andi Jumardi, M.Kom dan para staf TU yang telah banyak membantu kelancaran proses administrasi selama menjalani Pendidikan Program Doktor.
8. Segenap Civitas Akademika Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
9. Kedua orang tua penulis, Ayahanda Muhammad Sahat dan Ibunda Siti Hawa yang sangat banyak berjasa terhadap penulis.
10. Istri tercinta, Indah Apriyanti, S.Si., Apt, yang dengan setia dan terus menerus menyemangati penulis untuk belajar dan memperdalam ilmu pengetahuan. Demikian juga kepada anak-anak tersayang, Fathiya Haniya Hanin dan Muhammad Rasikhul Ilmi.
11. Para sahabat penulis dan dan pihak-pihak lain yang nama-nama mereka tidak penulis sebutkan satu persatu, atas kebaikan dan kontribusi mereka baik dalam bentuk saran, gagasan, maupun ide-ide yang semuanya sangat mendukung dalam penyelesaian disertasi ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah Ta'ala memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini. Akhirnya, kepada Allah Ta'ala jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridaan. Semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Aamiin.

Jakarta, 20 Oktober 2021
Penulis,

Roihan Alansyari, M.A

DAFTAR ISI

JUDUL	i
ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ix
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	xi
TANDA PENGESAHAN DISERTASI.....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xv
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xix
DAFTAR GAMBAR	xxiii
DAFTAR TABEL	xxv
BAB I	
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan Penelitian.....	7
1. Identifikasi Masalah	7
2. Pembatasan Masalah	8
3. Perumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian.....	8
D. Manfaat Penelitian.....	8
E. Kerangka Teori	9
F. Penelitian Terdahulu yang Relevan	11
G. Metodologi Penelitian	19
H. Sistematika Penulisan	22

BAB II	KONSEP PENDIDIKAN KARAKTER	23
	A. Pengertian Karakter	24
	B. Ragam Nilai-nilai Karakter	29
	C. Pendidikan Karakter, Tujuan dan Fungsinya	37
	D. Pembiasaan dan Pengulangan Sebagai Proses Pembentuk Karakter	41
	E. Pendidikan Karakter dalam Khazanah Pendidikan Islam.....	43
	F. Urgensi Pendidikan Karakter Berbasis Nilai-nilai Islam.....	50
BAB III	RELASI TASAWUF AKHLAKI DENGAN KEJIWAAN MANUSIA	59
	A. Konsepsi Tasawuf.....	60
	B. Epistemologi Tasawuf	67
	C. <i>Maqāmāt</i> dan <i>Aḥwāl</i> dalam Tasawuf Akhlaki	72
	1. <i>Maqāmāt</i> dalam Tasawuf Akhlaki	72
	2. <i>Aḥwāl</i> dalam Tasawuf Akhlaki	104
	D. Integrasi Tasawuf Akhlaki dengan Syariat	120
	E. Titik Temu Tasawuf Akhlaki dengan Psikologi	125
	F. Relasi Tasawuf Akhlaki dengan Kesehatan Mental	128
BAB IV	TASAWUF AKHLAKI PERSEPTIF AL-QURAN	135
	A. Tahapan Spiritual (<i>Maqāmāt</i>) dalam Tasawuf Akhlaki	136
	1. Maqam Tobat (<i>at-Taubah</i>).....	136
	2. Maqam Sabar (<i>aṣ-Ṣabr</i>).....	148
	3. Maqam Zuhud (<i>az-Zuhd</i>).....	155
	4. Maqam Tawakal (<i>at-Tawakkul</i>).....	165
	5. Maqam Syukur (<i>ash-Shukr</i>).....	171
	6. Maqam Fakir (<i>al-Faqr</i>)	189
	7. Maqam Rida (<i>ar-Riḍā</i>).....	184
	B. Kondisi Spiritual (<i>Aḥwāl</i>) dalam Tasawuf Akhlaki	189
	1. Perasaan Khawatir (<i>al-Khauf</i>)	189
	2. Perasaan Penuh Harap (<i>ar-Rajā'</i>)	198
	3. Perasaan Cinta (<i>al-Maḥabbah</i>)	207
	4. Merasa Diawasi Allah (<i>al-Murāqabah</i>)	216
	5. Introspeksi Diri (<i>al-Muḥāsabah</i>)	220

BAB V	KONTRIBUSI TASAWUF AKHLAKI PERSPEKTIF AL-QURAN TERHADAP PENDIDIKAN KARAKTER..	231
	A. Maqam Tobat Mendidik Karakter Komitmen	232
	B. Maqam Sabar Mendidik Karakter Pengendalian Diri .	244
	C. Maqam Zuhud Mencegah Karakter Terlalu Mencintai Dunia.....	258
	D. Maqam Tawakal Mendidik Karakter Kesungguhan ...	268
	E. Maqam Syukur Mendidik Karakter Peduli Sosial	280
	F. Maqam Fakir Mencegah Karakter Materialistis	291
	G. Maqam Rida Mendidik Karakter Berlapang Dada	299
BAB VI	PENUTUP	309
	A. Kesimpulan	309
	B. Saran	310
	DAFTAR PUSTAKA	311
	DAFTAR INDEX	331
	RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1 : Ilustrasi Kerangka Teori	10
Gambar 5.1 : Tahapan Tobat Menurut al-Ghazālī.....	234
Gambar 5.2 : Dampak Positif Tobat	238
Gambar 5.3 : Dampak Psikologis Tobat	240
Gambar 5.4 : Aspek/Obyek Sabar	248
Gambar 5.5 : Dampak Positif Kesabaran	257
Gambar 5.6 : Langkah-langkah Bertawakal	275
Gambar 5.7 : Langkah-langkah Menuju Syukur Menurut al-Ghazali ...	282

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	: Perbedaan Istilah yang Terkait dengan Karakter	25
Tabel 2.2	: Ragam Nilai-nilai Karakter Berdasarkan Peraturan Presiden	31
Tabel 2.3	: Ragam Nilai-nilai Karakter Berdasarkan Pendidikan Agama Islam.....	33
Tabel 2.4	: Analisis Pembahasan Bab Kedua.....	57
Tabel 3.1	: Analisis Pembahasan Bab Ketiga	131
Tabel 4.1	: Kata <i>at-Taubah</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	136
Tabel 4.2	: Kata <i>aş-Şabr</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	148
Tabel 4.3	: Kata <i>az-Zuhd</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	155
Tabel 4.4	: Kata <i>at-Tawakkul</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran.....	165
Tabel 4.5	: Kata <i>ash-Shukr</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	171
Tabel 4.6	: Kata <i>al-Faqr</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	179
Tabel 4.7	: Kata <i>ar-Riḍā</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	185
Tabel 4.8	: Kata <i>al-Khauf</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	190

Tabel 4.9	: Kata <i>ar-Rajā'</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	199
Tabel 4.10	: Kata <i>al-Mahabbah</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	208
Tabel 4.11	: Golongan yang Dicintai Allah dalam al-Quran	215
Tabel 4.12	: Golongan yang Tidak Dicintai Allah dalam al-Quran.....	216
Tabel 4.13	: Kata <i>al-Muraqabah</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	216
Tabel 4.14	: Kata <i>al-Muḥāsabah</i> dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran	220
Tabel 4.15	: Analisis Pembahasan Bab Keempat	225
Tabel 5.1	: Alat Ukur Kesabaran	251
Tabel 5.2	: Indikator Zuhud.....	261
Tabel 5.3	: Ukuran-ukuran Psikologis Tawakal	273
Tabel 5.4	: Analisis Pembahasan Bab Kelima.....	305

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kepala Badan Narkotika Nasional (BNN) Heru Winarko dalam acara peringatan Hari Anti Narkoba Internasional 2019 di The Opus Grand Ballroom at The Tribrata, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, Rabu (26/6/2019) menyatakan bahwa penyalahgunaan dan peredaran narkotika di masyarakat menunjukkan peningkatan dengan meluasnya korban akibat narkoba. Kecenderungan meningkatnya penggunaan narkotika meningkat dengan korban mencakup dari kalangan anak-anak, remaja, generasi muda, ASN, anggota TNI dan Polri, kepala daerah, anggota legislatif, hingga di lingkungan rumah tangga. Merujuk data BNN pada 2018, prevalensi angka penyalahgunaan narkotika di kalangan pelajar di Indonesia mencapai angka 3,2 persen atau setara dengan 2,29 juta orang. Sementara, pada 2017, BNN mencatat angka prevalensi penyalahgunaan narkotika sebesar 1,77 persen atau setara dengan 3.376.115 orang pada rentang usia 10-59 tahun. Penyalahgunaan narkotika meningkat dengan menggunakan teknologi internet untuk perdagangan gelap narkotika. Nilai transaksi maupun jenis yang diperdagangkan juga meningkat.

Selanjutnya, publikasi statistik kriminal 2018 melaporkan selama periode lima tahun terakhir, jumlah kejadian kejahatan terhadap nyawa (pembunuhan/*homicide*) di Indonesia tahun 2013 hingga 2015 mengalami peningkatan. Pada tahun 2015 melonjak menjadi 1.491 kasus (tertinggi pada kurun waktu lima tahun terakhir). Kejahatan terhadap fisik/badan (*violence*)

pada 2017 terjadi 42.683 kasus, termasuk di dalamnya adalah penganiayaan ringan, penganiayaan berat dan kekerasan dalam rumah tangga. Jumlah kejadian kejahatan terhadap kesusilaan (perkosaan dan pencabulan) di Indonesia tahun 2015 tercatat sebanyak 5.051, pada tahun 2016 meningkat menjadi 5.247 kasus dan jumlah kejahatan meningkat kembali pada tahun 2017 menjadi 5.513 kasus. Kemudian kejahatan terkait penipuan, penggelapan, dan korupsi yang tercatat di Polri pada tahun 2015 terjadi 54.115 kejadian, sementara pada 2016 tercatat 49.198 kejadian dan pada tahun 2017 tercatat 47.594 kejadian.

Informasi di atas hanya sebagian kecil tentang fakta yang menunjukkan bahwa bangsa Indonesia saat ini mengalami krisis moral, yang mengakibatkan kerusakan tatanan kehidupan dalam berbangsa dan bernegara. Tentunya masih banyak fakta-fakta lainnya, yang tidak mungkin dimuat pada tulisan ini, hanya saja fakta di atas sebagai bukti adanya penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh para oknum pemimpin, juga oleh masyarakat umum yang menyangkut kerusakan lainnya, termasuk maraknya penggunaan narkoba, minuman-minuman keras, prostitusi dan lainnya. Ini menggambarkan bahwa bangsa Indonesia saat ini benar-benar dalam kondisi yang sangat memprihatinkan dan mengalami dekadensi moral.

Mencermati kondisi rapuhnya karakter bangsa dengan telah membudayanya kasus-kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN) dan rusaknya karakter pelajar seperti tersebut di atas, bertepatan dengan hari pendidikan nasional, Pemerintah melalui Menteri Pendidikan Nasional, Muhammad Nuh, mendeklarasikan dimulainya Pendidikan Karakter Bangsa pada tanggal 02 Mei 2010. Maka sejak momentum saat itu barulah secara resmi pembangunan karakter bangsa menjadi fokus dalam program pendidikan nasional. Deklarasi ini berpijak pada pemikiran bahwa strategi pembangunan karakter bangsa dapat dilakukan melalui pendidikan dan pembelajaran. Sebab pendidikan seharusnya tidak hanya menghasilkan generasi yang cerdas secara akademik, namun juga berakhlak mulia. Deklarasi tersebut di atas sebenarnya secara implisit juga merupakan kritik tajam terhadap pendidikan karakter yang sampai sekarang ini dianggap belum mampu membentuk individu memiliki karakter yang mulia. Apabila hal tersebut disandingkan dengan indikator dari Thomas Lickona yang menunjukkan ciri-ciri tentang adanya kegagalan dalam pendidikan karakter bagi anak dan remaja dalam suatu bangsa, maka akan terlihat bahwa di Indonesia sepertinya diduga telah terjadi kegagalan dalam pendidikan karakter, sehingga berbagai peristiwa dekadensi moral tersebut semakin memperkuat dugaan menjadi salah satu penyebab munculnya isu adanya

kegagalan pendidikan karakter di Indonesia.¹ Di sisi lain, pendidikan karakter yang diterapkan di Indonesia selama ini masih menitikberatkan pada aspek lahiriah (eksoteris) dan kurang memperhatikan aspek batiniah (esoteris). Hal ini menurut penulis kurang efektif dalam mendidik karakter. Dalam konteks inilah, menurut penulis perlu adanya pendekatan yang berwawasan tasawuf dalam memecahkan berbagai masalah seperti tersebut di atas.

Menurut Azyumardi Azra, pendidikan karakter tidak bisa dilakukan hanya melalui pembelajaran pengetahuan saja, tetapi juga melalui penanaman nilai-nilai baik menyangkut etika maupun estetika.² Selanjutnya menurut Mastuhu, sistem pendidikan yang dibutuhkan pada abad mendatang adalah sistem pendidikan yang tidak hanya mampu mengembangkan kecerdasan akal semata, tetapi juga mampu mengembangkan kecerdasan emosi, spiritual dan agama sekaligus sebagai satu kesatuan yang utuh.³ Hal ini senada dengan pendapat Said Aqil Siroj, bahwa dalam meningkatkan kualitas akhlak mulia, diperlukan adanya pendidikan karakter dengan khas sufistik, tasawuf berperan besar dalam mewujudkan sebuah revolusi moral spiritual dalam masyarakat dan hal ini merupakan *ethical-basic* bagi suatu formulasi sosial seperti dunia pendidikan, yang selama ini hanya mementingkan aspek akademik atau kecerdasan otak saja dan kurang memperhatikan aspek kecerdasan emosi dan spiritual.⁴

Hal senada juga disampaikan Abuddin Nata, bahwa untuk mengatasi krisis moral tersebut, salah satu cara yang hampir disepakati oleh para ahli adalah dengan cara mengembangkan kehidupan akhlak tasawuf. Menurutny

¹ Lickona mengemukakan ada sepuluh indikator kegagalan pendidikan karakter bagi anak dan remaja bagi suatu bangsa, indikator tersebut adalah (a) peningkatan kekerasan dan tindakan anarki di kalangan anak dan remaja, (b) peningkatan perilaku kriminalitas di kalangan anak dan remaja, (c) peningkatan sikap kecurangan atau sikap ketidakjujuran di kalangan anak dan remaja, (d) menurunnya sikap patriotisme di kalangan anak dan remaja, (e) maraknya tindakan sikap pengabaian anak dan remaja terhadap nilai etika, moral dan aturan-aturan yang berlaku, (f) maraknya tawuran antara pelajar dan mahasiswa, (g) peningkatan sikap ketidakpedulian, ketidaktoleran, serta kecurigaan di antara anak dan remaja, (g) peningkatan kebiasaan perilaku penggunaan bahasa yang kasar, kotor, serta tidak baik di kalangan anak dan remaja, (h) peningkatan perilaku seks bebas di kalangan anak dan remaja, (i) peningkatan sikap merusak diri dengan meminum miras, serta penyalahgunaan narkoba dan obat terlarang di kalangan anak dan remaja. Thomas Lickona, penerjemah Juma Abdu Wamaungo, *Educating for Character: Mendidik Untuk Membentuk Karakter*, Jakarta: Bumi Aksara, 2012, h. 20-31.

² Azyumardi Azra, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2006, h. 175-176.

³ Mastuhu, *Menata Ulang Pemikiran Sistem Pendidikan Nasional dalam Abad 21*, Yogyakarta: Safirina Insania Press, 2004, h. 130.

⁴ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, 2006, h. 52.

dengan mengutip pendapat Komaruddin Hidayat ada tiga alasan mengapa sufisme perlu disosialisasikan pada masyarakat. *Pertama*, karena tasawuf turut serta terlibat dalam berbagai peran dalam menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi kebingungan akibat hilangnya nilai-nilai spiritual. *Kedua*, memperkenalkan literatur dan pemahaman tentang aspek esoteris dalam Islam. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa, sesungguhnya aspek esoteris dalam Islam yakni sufisme, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering, maka keringlah pula aspek-aspek yang lain dalam ajaran Islam.⁵

Muhammad ash-Shaikhānī dalam kitabnya *At-Tarbiyyah ar-Rūḥiyyah bain aṣ-Ṣūfiyyah* merekomendasikan pendidikan dengan basis spiritual-sufistik, karena menurutnya agama adalah pemahaman spiritual bagi manusia.⁶ Kemudian Sayyed Hossein Nasr dalam buku *Islam and the Plight of the Modern Man*, berpendapat bahwa pengembangan karakter-karakter spiritualis yang didasarkan pada kerangka nilai agama semestinya melalui pendekatan sufistik.⁷ Nasr juga mengatakan bahwa, jalan rohani yang biasa dikenal sebagai sufisme adalah merupakan dimensi kedalaman esoterik dalam ajaran Islam.⁸ Selanjutnya, Muhaemin dalam bukunya *Rekonstruksi Pendidikan Islam* menyatakan pentingnya pendekatan sufistik dalam membangun akhlak mulia, karena tasawuf lebih mementingkan aspek esoteris atau kedalaman spiritualitas batiniah, hati dan rasa.⁹

Al-Junaid al-Baghdādī mengatakan, tasawuf adalah keluar dari budi perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji. Kemudian, menurut al-Qushairī tasawuf adalah ilmu yang membahas tentang tingkah laku manusia baik yang berupa amalan terpuji maupun amalan tercela agar hatinya benar dan lurus dalam menuju Allah, sehingga ia dapat berada dekat sedekat-dekatnya di hadirat Allah. Abd al-Qādir ʿIsa dalam kitabnya *Ḥaqāiq at-Taṣawwuf* menyatakan bahwa, tasawuf adalah sebuah upaya untuk menyucikan jiwa, membersihkan dan menjernihkan hati dan memperbaiki akhlak sampai ke martabat *ihsān*.

Selanjutnya, Mulyadhi Kartanegara dalam bukunya *Menyelami Lubuk Tasawuf* menjelaskan tasawuf adalah salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi spiritual dari Islam. Kartanegara melanjutkan

⁵ Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2017, h. 293.

⁶ Muḥammad ash-Shaikhānī, *At-Tarbiyyah ar-Rūḥiyyah bain aṣ-Ṣūfiyyah*, Damshiq: Dar al-Quthaibah li-al-Thiba'ah wa al-Nashr, 1999, h. 13-15.

⁷ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of the Modern Man*, ABC International Group, Inc, 2001, h. 15.

⁸ Sayyed Hussein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abd. Hadi dari judul asli *Living Sufism*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, h. 81.

⁹ Muhaemin, *Rekonstruksi Pendidikan Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2009, h. 17.

bahwa tujuan tasawuf adalah mendekati Allah sebagai sumber dan tujuan hidup manusia dengan jalan penyucian diri (*tazkiyah an-nafs*) yaitu menahan diri dari godaan hawa nafsu dan melakukan latihan jiwa untuk membersihkan sifat tercela dari dalam diri dengan melakukan ibadah dan mengasingkan diri. Kartanegara melihat tasawuf sebagai salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi atau aspek spiritual dari Islam. Spiritualitas ini dapat mengambil bentuk yang beraneka ragam di dalamnya. *Pertama*, dalam kaitannya dengan manusia, tasawuf lebih menekankan aspek rohaninya daripada aspek jasmaninya. *Kedua*, dalam kaitannya dengan kehidupan, tasawuf lebih menekankan kehidupan akhirat daripada kehidupan dunia yang fana. *Ketiga*, dalam kaitannya dengan pemahaman keagamaan, tasawuf lebih menekankan aspek esoterik daripada eksoterik. *Keempat*, dalam kaitannya dengan penafsiran lebih menekankan penafsiran batin daripada penafsiran lahir.

Dalam perkembangannya, tasawuf dibagi pada dua jenis, yakni tasawuf akhlaki, dan tasawuf falsafi. Tasawuf akhlaki merupakan ajaran tasawuf yang membahas tentang kesempurnaan dan kesucian jiwa yang diformulasikan pada pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat. Untuk mencapai kebahagiaan yang optimal, manusia harus lebih dahulu mengidentifikasi eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui penyucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral dan berakhlak mulia, yang dikenal dengan *takhalli*¹⁰ (pengosongan diri dari sifat-sifat tercela), *tahalli*¹¹ (menghias diri dengan sifat-sifat terpuji), dan *tajalli*¹² (terungkapnya nur ghaib bagi hati yang telah bersih

¹⁰ M. Hamdani Bakran al-Dzaky menjelaskan *takhalli* adalah metode pengosongan diri dari bekas-bekas kedurhakaan dan pengingkaran dosa terhadap Allah dengan jalan melakukan tobat yang sesungguhnya. Teknik pencapaian *takhalli* adalah dengan cara menjauhkan diri dari kemaksiatan dalam segala bentuk dan berusaha melenyapkan dorongan hawa nafsu jahat. Pada tahap *takhalli* ini, seseorang berjuang keras agar mampu mengosongkan diri dari segala sifat tercela yang dapat mendatangkan kegelisahan pada jiwa. Lihat M. Hamdani Bakran al-Dzaky, *Konseling dan Psikoterapi Islam Penerapan Metode Sufistik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002, h. 259.

¹¹ *Tahalli* adalah menghias diri dengan cara membiasakan sifat, sikap dan perbuatan yang baik. Mustafa Zahri mengartikan *tahalli* yaitu menghias diri dengan sifat-sifat terpuji. Untuk melakukan *tahalli*, langkahnya adalah membina pribadi, agar memiliki akhlak mulia dan selalu konsisten dengan langkah yang dirintis sebelumnya dalam *takhalli*. Melakukan latihan kejiwaan yang tangguh untuk membiasakan berperilaku baik, yang pada gilirannya akan menghasilkan manusia yang sempurna (*al-insān al-kāmil*). Lihat Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995, h. 82-89.

¹² Menurut M. Hamdani Bakran al-Dzaky, *tajalli* adalah kelahiran atau munculnya eksistensi yang baru dari manusia, yaitu perbuatan, ucapan, sikap dan gerak-gerik yang baru, martabat dan status yang baru, sifat-sifat dan karakteristik yang baru, dan esensi diri yang baru. Di antara indikasi kelahiran baru seorang manusia itu adalah pada tingkat dasar berupa kehadiran rasa aman, tenang dan tenteram, baik secara psikologis maupun spiritual.

sehingga mampu menangkap cahaya ketuhanan. Kemudian, tasawuf falsafi adalah tasawuf yang dipadukan dengan filsafat. Dari cara memperoleh ilmu menggunakan rasa, sedang menguraikannya menggunakan rasio, ia tidak bisa dikatakan tasawuf secara total dan tidak pula bisa disebut filsafat, tetapi perpaduan antara keduanya, selanjutnya dikenal tasawuf falsafi.¹³

Tasawuf merupakan bagian pokok dari pendidikan Islam, karena tasawuf dibangun di atas kaidah-kaidah yang kuat dan dasar-dasar yang kokoh yang berperan sebagai penguat dan pengokoh relasi antara seorang muslim dengan Tuhannya, yakni Allah. Tasawuf dapat membentuk karakter/akhlak yang mulia--suatu akhlak yang berangkat dari pantulan jiwa yang suci atau bersih dari kemusyrikan, dari kotoran-kotoran jiwa/hati. Dengan kesucian jiwa, seseorang dengan sendirinya akan merasakan dekat dengan Allah. Karena Allah itu Mahasuci, maka Dia hanya bisa didekati oleh orang-orang yang hatinya suci. Semakin suci hati seseorang, maka ia semakin merasa lebih dekat dengan Allah. Orang yang semakin dekat dengan Allah, akan merasa semakin tenang dan tenteram hatinya. Inilah yang sering disebut dengan kebahagiaan yang sesungguhnya, bukan kebahagiaan yang semu.

Karakter mulia yang dibangun melalui tasawuf merupakan tujuan yang diharapkan yaitu akhlak yang tampak secara lahiriah dan merupakan cerminan dari kemuliaan hati. Selanjutnya, kemuliaan hati akan mempengaruhi akal manusia sehingga pikirannyapun menjadi mulia dan dari pikirannya yang mulia ini akan menggerakkan anggota tubuh manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang mulia pula. Dengan tasawuf akan

Pada tingkat menengah adalah berupa kehadiran sifat, sikap dan perilaku yang baik, benar, sopan santun, tulus, istiqamah dan yakin. Pada tingkat atas adalah berupa kehadiran potensi menerima mimpi yang benar dan ilham yang benar. Lihat Al-Dzaky, *Konseling dan Psikoterapi Islam ...*, h. 328-329.

¹³ Dari kalangan penganut tasawuf falsafi, lahiriah teori-teori seperti *fanā*, *baqā'* dan *ittiḥād* (yang dipelopori oleh Abū Yāzid al-Bṣṭāmī), *ḥulūl* (yang dipelopori al-Ḥallāj) dan *waḥdat al-wujūd* (yang dipelopori Ibnu 'Arabi). Di kalangan para sufi *fanā'* dapat didefinisikan sebagai hilangnya sifat-sifat buruk (maksiat) baik secara lahir maupun batin dan yang tinggal baginya sifat-sifat terpuji. Apabila *fanā'* tingkat tertinggi telah dicapai oleh seorang sufi, maka pada saat itu juga terjadi *baqā'* pada dirinya. Pada saat itu dia sebenarnya sudah berada diambang persatuan dengan Tuhan. Karenanya, kemudian keadaan ini segera disusul dengan diperolehnya pengalaman persatuan atau dalam ajaran Abū Yāzid disebut dengan istilah *ittiḥād*. Harun Nasution memaparkan bahwa *ittiḥād* adalah satu tingkatan ketika seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, satu tingkatan yang menunjukkan bahwa yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu. Kemudian *ḥulūl* berarti Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang telah mampu melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui fana. Selanjutnya, *waḥdat al-wujūd* adalah paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya adalah satu kesatuan wujud. Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, h. 92.

dapat menyeimbangkan antara ilmu, iman, dan akhlak dalam bingkai tauhid, yang akan digunakan untuk melaksanakan perintah Allah dan untuk memberikan kebaikan bagi dirinya dan orang lain dengan cara-cara yang diridai Allah.

Berdasarkan uraian di atas, dipahami bahwa tasawuf akhlaki memberikan kontribusi yang signifikan dalam mendidik karakter mulia. Oleh karena itu, dipandang perlu adanya konsep tasawuf akhlaki yang utuh dan komprehensif yang dibangun berdasarkan kajian al-Quran, sehingga bisa menjadi tawaran dan solusi dalam mengatasi dekadensi moral. Atas dasar itulah penulis merasa penting mengangkat judul: Pendidikan Karakter Melalui Tasawuf Akhlaki Perspektif Al-Quran.

B. Permasalahan Penelitian

Isu adanya kegagalan pendidikan karakter yang meresahkan masyarakat Indonesia, semakin menguat berkembang karena didukung oleh fakta-fakta terjadinya banyak peristiwa dekadensi moral di setiap lapisan masyarakat, serta penilaian dan pernyataan dari berbagai pihak, sehingga semakin menambah penguatan bahwa isi adanya kegagalan pendidikan karakter benar-benar telah terjadi di Indonesia.

Berdasarkan fakta-fakta banyak terjadinya dekadensi moral yang cenderung terus meningkat secara kualitas dan kuantitasnya sehingga sangat meresahkan masyarakat dalam kehidupannya, maka permasalahan penelitian ini adalah terlihat bahwa pendidikan karakter yang dilaksanakan di Indonesia hingga saat ini, diduga belum mampu secara maksimal memberikan sumbangan pemikiran dan pelaksanaannya yang nyata untuk menggapai tujuan pendidikan nasional Indonesia seperti dalam Undang-Undang No. 20 Tahun 2003. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbang saran untuk ikut serta mengatasi masalah dekadensi moral.

1. Identifikasi Masalah

Dari pemaparan-pemaparan tersebut, ada sejumlah masalah yang tampak bagi penulis. Masalah-masalah tersebut antara lain adalah:

- a. Terjadinya dekadensi moral di kalangan masyarakat, yang mengakibatkan kerusakan tatanan kehidupan.
- b. Pendidikan karakter yang diterapkan masih menitikberatkan pada aspek lahiriah (eksoteris) dan kurang memperhatikan aspek batiniah (esoteris).
- c. Ajaran tasawuf dipahami secara subjektif dan masih kabur, sehingga menimbulkan persepsi yang keliru terhadap tasawuf.

- d. Doktrin-doktrin tasawuf dianggap tidak besumber dari ajaran Islam (al-Quran ataupun hadis Nabi).
- e. Tasawuf dipersepsikan tidak terintegrasi dengan syariat atau dengan bahasa lain tasawuf terpisah dengan syariah.
- f. Tasawuf diasumsikan tidak memiliki titik temu dengan psikologi.
- g. Tasawuf dipandang tidak memiliki relasi dengan kesehatan mental.

2. Pembatasan Masalah

Persoalan-persoalan yang telah diidentifikasi di atas sebenarnya masih memiliki cakupan yang sangat luas sehingga memerlukan sejumlah pembatasan. Dalam disertasi ini, permasalahan penelitian akan dibatasi ke dalam beberapa sub bahasan, yaitu: konsep pendidikan karakter, relasi tasawuf akhlaki dengan kejiwaan manusia, tasawuf akhlaki persepektif al-Quran dan kontribusi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran terhadap pendidikan karakter.

3. Perumusan Masalah

Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah “bagaimanakah tasawuf akhlaki perspektif al-Quran dan kontribusinya dalam pendidikan karakter?”. Kemudian rumusan masalah ini dirinci menjadi empat pertanyaan inti, yaitu (a) bagaimanakah konsep pendidikan karakter?, (b) bagaimanakah relasi tasawuf akhlaki dengan kejiwaan manusia?, (c) bagaimanakah tasawuf akhlaki perspektif al-Quran? dan (d) bagaimanakah kontribusi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran terhadap pendidikan karakter?

C. Tujuan Penelitian

Mengacu pada rumusan masalah penelitian di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menganalisis konsep pendidikan karakter.
2. Menganalisis relasi tasawuf akhlaki dengan kejiwaan manusia.
3. Merekonseptualisasi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran.
4. Memberikan solusi untuk mendidik karakter melalui tasawuf akhlaki.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki sejumlah manfaat, baik teoritis maupun praktis. Dari gambaran latar belakang di atas, maka penelitian ini akan menghasilkan teori bahwa “tasawuf akhlaki yang diaplikasikan dengan konsisten akan berkontribusi dalam mendidik karakter”. Kemudian manfaat praktis penelitian atau konsekuensi dari hasil penelitian ini adalah adanya sebuah model pendidikan karakter yang berbasis tasawuf akhlaki.

E. Kerangka Teori

Tasawuf akhlaki berperan besar dalam mewujudkan sebuah revolusi moral spiritual yang merupakan basis etika bagi suatu formulasi sosial, seperti dunia pendidikan. Hal itu mengingat tasawuf akhlaki merupakan metode pendidikan yang membimbing manusia ke dalam harmoni dan keseimbangan total. Disadari bahwa pendidikan yang dikembangkan selama ini masih terlalu menekankan arti penting akademi, kecerdasan otak, serta jarang sekali terarah pada kecerdasan emosional dan spiritual. Padahal kecerdasan emosional dan spiritual mengajarkan integritas, kejujuran, komitmen, visi, kreativitas, ketahanan mental, kebijaksanaan, keadilan, prinsip kepercayaan, dan penguasaan diri.¹⁴

Tasawuf akhlaki mempunyai peranan atau tanggung jawab yang sangat besar dalam spiritualitas seseorang. Oleh karena itu, Hossein Nasr dalam *Islam and the Pligh of Modern Man* yang dikutip oleh Komaruddin Hidayat, menyatakan bahwa akibat masyarakat modern yang mendewadewakan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadikan mereka berada dalam wilayah pinggiran eksistensinya sendiri, bergerak menjauh dari pusat, sementara pemahaman agama yang berdasarkan wahyu mereka tinggalkan, hidup dalam keadaan sekuler. Masyarakat yang demikian adalah masyarakat Barat yang dikatakan *The Post Industrial Society* telah kehilangan visi keilahian. Masyarakat yang demikian ini telah tumpul penglihatan intelektualnya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan.¹⁵

Kehilangan visi keilahian ini bisa mengakibatkan timbulnya gejala psikologis, yakni adanya kehampaan spiritual. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta filsafat rasionalisme tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi. Akibat dari itu, maka tidak heran kalau akhir-akhir ini banyak dijumpai orang yang stres dan gelisah, karena tidak mempunyai pegangan hidup bahkan terjadinya dekadensi moral.¹⁶

Pendidikan karakter melalui tasawuf akhlaki penting karena manusia modern banyak kehilangan kehangatan spiritual, ketenangan, dan kedamaian. Tasawuf akhlaki berperan besar dalam mewujudkan sebuah revolusi moral spiritual yang merupakan basis etika bagi suatu formulasi sosial, seperti dunia pendidikan. Hal itu mengingat tasawuf merupakan metode pendidikan yang membimbing manusia ke dalam harmoni dan keseimbangan total.

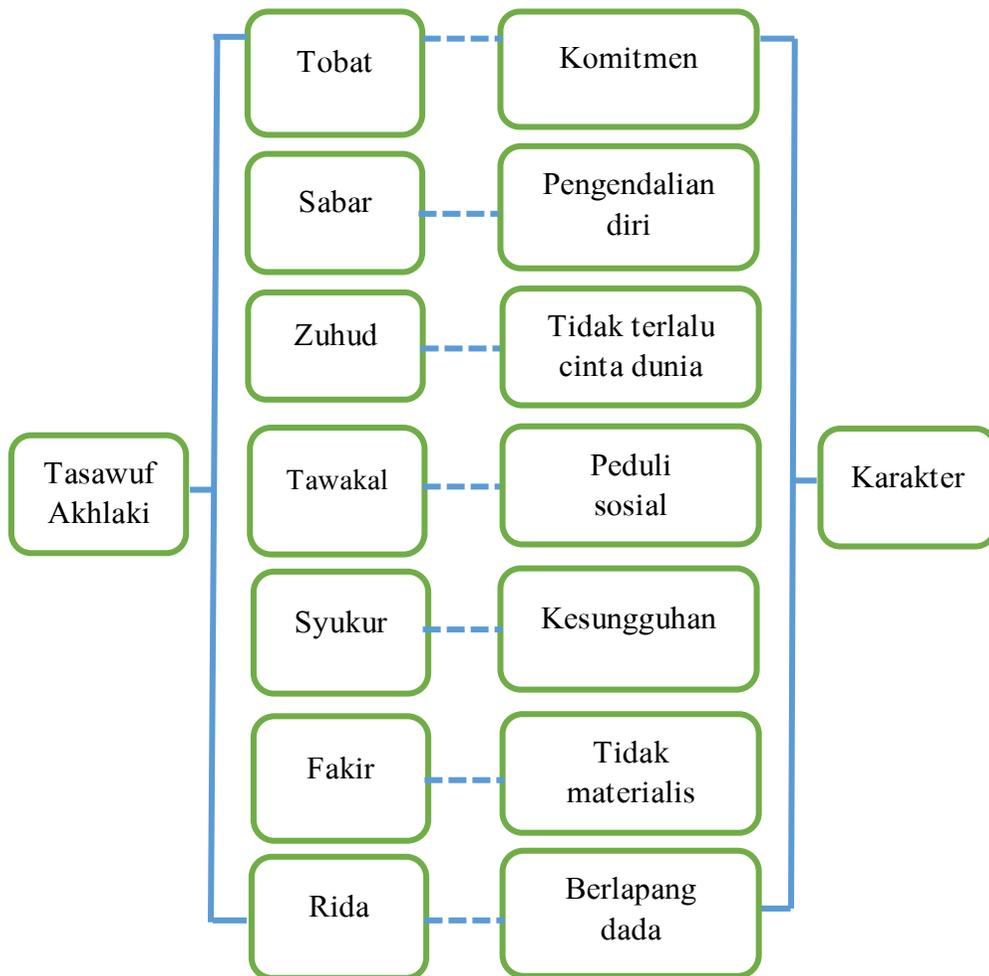
¹⁴ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2012, 1.

¹⁵ Komaruddin Hidayat, *Agama-agama Masa Depan*, Jakarta: Paramadina, 1995, h.

¹⁶ Simuh, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 107

Kerangka teori dalam penelitian ini diilustrasikan pada gambar berikut:

Gambar 1.1
Ilustrasi Kerangka Teori



F. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan terkait penelitian tentang tasawuf akhlaki dan pendidikan karakter, terdapat beberapa hasil penelitian terdahulu berupa disertasi dan artikel ilmiah yang dianggap relevan, antara lain:

Septiawadi, Penafsiran Sufistik Sa'īd Ḥawwa dalam al-Asās fi at-Tafsīr. Disertasi ini menunjukkan bahwa penafsiran sufistik terhadap al-Quran yang dilakukan oleh mufasir adalah menggunakan makna *ishāri* dengan tetap mengacu pada makna zahir. Kesimpulan penelitian ini membuktikan akan hal itu dengan mengambil kasus penafsiran sufistik Sa'īd Ḥawwa yang ditemukan di dalamnya menggunakan makna *ishāri* dengan tetap berpegang pada makna zahir dalam menafsirkan ayat-ayat terkait dengan *maqām-maqām* tasawuf dan dimensi ajarannya.

Alfi Julizun Azwar, Dimensi Tasawuf dalam Karya Hamka: Analisis terhadap Roman “Di Bawah Lindungan Ka'bah” dan “Tenggelamnya Kapal van der Wijck”. Kesimpulan besar dari disertasi ini adalah terdapat nilai-nilai sufistik yang bercorak tasawuf akhlaki (*neo-sufisme*), yang terkandung dalam roman “*Di Bawah Lindungan Ka'bah*” dan “*Tenggelamnya Kapal van der Wijck*”. Selanjutnya dengan penelitian ini ditemukan teori baru dalam kesusastraan sufistik, yaitu, teori roman neo-sufistik, yang dapat menjadi paradigma penelitian dan apresiasi estetik di kemudian hari. Teori roman neo-sufistik adalah teori yang menitikberatkan pembahasan kesusastraan pada bentuk prosa yang mengandung ajaran pokok al-Quran dan al-Hadis serta tasawuf itu sendiri berupa *maqāmat* dan *aḥwāl* yang berorientasi penuh dan konsisten kepada aktualisasi ketinggian budi pekerti, *al-akhlāq al-karīmah* dan kesalehan sosial (*social piety*).

Abdul Hadziq, Psikologi Sufistik dan Humanistik: Studi Pemikiran Al-Gazhali dan Abraham Maslow serta Implikasinya bagi Pengembangan Pemikiran Psikologi. Disertasi ini menunjukkan bahwa (a) *inner potential* memiliki korelasi yang signifikan dengan tingkah laku psikologis. Jika suasana batin dalam kondisi baik, maka akan berpengaruh positif terhadap tingkah laku psikologis, sebaliknya jika dalam kondisi penuh tekanan dan ancaman, maka akan berpengaruh negatif terhadap tingkah laku psikologis, (b) motivasi yang membangkitkan tingkah laku psikologis, didasarkan kebutuhan fisiologis dan psikologis yang bersifat intrinsik, hirarkis dan disadari, (c) pemenuhan kebutuhan psikologis anak melalui perlakuan manusiawi, memiliki korelasi yang signifikan dengan keberhasilan pendidikan, (d) pemikiran psikologis kedua tokoh tersebut, secara sistematis memiliki peluang untuk membeikan implikasi positif bagi pengembangan

pemikiran psikologis kearah *anthropo-religious-centric*, orientasi tujuan ganda dan kesempurnaan moral.

Wasid, *Pemikiran Tasawuf Kiai Ihsan Jampes Kediri Perspektif Sosiologi Pengetahuan*. Disertasi ini menunjukkan bahwa (a) kiai Ihsan berpandangan bahwa tasawuf diartikan sebagai ilmu yang dapat mengetahui hal-ihwal dan sifat-sifat jiwa, baik sifat buruk ataupun sifat terpuji, misalnya membahas tentang muraqabah, zuhud, fana', baqa'dan lain-lain. Sementara tujuannya adalah sebagai sarana membersihkan hati dari selain Allah dan menghiasinya dengan penyaksiaan langsung kepada dzat sang Maharaja dan Maha Pengampun, yakni ma'rifat Allah, (b) terdapat tiga aspek metodologis yang dipandang mampu melahirkan pemikiran tasawuf kiai Ihsan, yakni aspek epistemologis, aspek historis-sosiologis, dan aspek ideologis. Semua aspek itu nampak dari proses perjalanan intelektual kiai Ihsan yang berkembang dalam kultur dan tradisi kepesantrenan. Darinya, kiai Ihsan bersinggungan langsung dengan tasawuf sunni ala imam al-Ghazali melalui beberapa kitab kuning yang dikaji dan diajarkan di lingkungan pesantren dengan ideologi sunni yang diyakini sebagai kebenaran.

Suwito N.S, *Eko-Sufisme: Konsep, Praktik dan Dampaknya pada Sufi Peduli Lingkungan Jamaah Pesantren Ilmu Giri dan Jamaah Aulia' Yogyakarta*. Disertasi ini mengkaji dimensi spiritualitas Islam (tasawuf) kaitannya dengan upaya pelestarian lingkungan. Disertasi ini menemukan bahwa dalam eko-sufisme terdapat proses yang dinamis pada diri manusia yang tujuan akhirnya cenderung memenangkan proses alamiah untuk keselamatan diri dan lingkungannya.

Nurasiah, *Asrar al-Ibadah: Fikih Spiritual dan Praksis Pemikiran Ibn 'Arabi*. Dalam disertasi ini Nurashiah menegaskan bahwa pemaknaan ritual ibadah merupakan doktrin tradisional atau arus besar (mainstream) Islam. Berkaitan dengan fikih spiritual bersuci, Nurashiah menjelaskan pemikiran Ibn 'Arabi. Menurut Nurashiah, bagi Ibn 'Arabi, realisasi-realisisasi spiritual, pengolahan kesucian hati, ataupun klaim keintiman Ilahiah tidak mungkin dapat tercapai dan diterima kecuali melalui 'kerangkeng' amal ibadah yang ditetapkan syariat. Dengan demikian, tindakan-tindakan ibadah bersuci, zakat, dan puasa, sebagaimana ditetapkan hukum fikih adalah jalan riil dan cara nyata untuk mencapai dan berada dalam hadrah ilâhiyyah, yang menjadi tujuan hakiki ibadah menurut Ibn 'Arabî.

Dimiyati, *Pembelaan Abū Naṣr as-Sarrāj Terhadap Tasawuf dan Kaum Sufi dalam Kitab al-Luma'*. Pengkajian disertasi ini berkesimpulan bahwa penggunaan paradigma ilmu zhahir yang digunakan kaum ulama, semisal Ibn Sirrīn, Ibnu Hanbal, 'Abd Allāh bin 'Abd al-Ḥakam, Ghulām al-Khafil, Abū 'Umar, dan Ibn Dāwūd untuk melihat tasawuf dan kaum sufi, seperti Ḥasan Baṣrī, al-Muḥāsibī, Dhū an-Nūn al-Miṣrī, al-Biṣṭāmī, al-

Ḥallāj, al-Junaid an-Nūrī dan Abū Ḥamzah bukan saja tidak tepat (hanya melahirkan kritik dan tuduhan-tuduhan terhadap tasawuf dan pengkafiran terhadap kaum sufi ekstatik, seperti al-Bisṭāmī, al-Ḥallāj, al-Junaid an-Nūrī dan Abū Ḥamzah tetapi juga menyebabkan sejarah tasawuf senantiasa diwarnai kontroversi dan ketegangan terus menerus antara kaum sufi dan kaum ulama, sekaligus usaha-usaha kaum sufi untuk ‘mengatasi’ ketegangan ini.

Ahmad Mujib, Tuhan, Alam dan Manusia: Telaah atas Ajaran Tasawuf 'Abd al-Qādir al-Jīlānī. Disertasi ini menemukan bahwa jalan untuk mendekati Tuhan menurut al-Jīlānī dapat ditempuh melalui *maqāmāt* dan *aḥwāl*. *Maqāmāt* menurutnya terdiri dari tobat, zuhud, tawakal, syukur, sabar, rida dan shidq. Sedangkan *aḥwāl* terdiri dari *al-khauf* dan *ar-rajā'* *al-maḥabbah*, *al-qurbah*, *al-kashf*, *al-mushāhadah*, dan *al-ma'rifah*. Di sisi lain jalan menuju Tuhan juga dapat dilakukan dengan *khalwah*, yakni mengasingkan diri.

Syamsuri, Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme: Analisis Terhadap Tasawuf Seyyed Hossein Nasr. Disertasi ini membuktikan bahwa tasawuf merupakan alternatif yang tepat untuk mengatasi krisis modernisme. Tasawuf dengan bimbingan praktisnya (*al-maqāmāt wa al-aḥwāl*, *al-'ilm wa al-'amal*) dapat menjawab berbagai problematika manusia modern yang menjadi penyebab utama krisis modernisme.

Hajiannor, Pemikiran dan Kiprah Pendidikan Sufistik KH. Muhammad Rafi'ie Hamdie (Studi Pembentukan Karakter). Disertasi ini menunjukkan bahwa pemikiran sufistik M. Rafi'ie Hamdie bergerak pada upaya menumbuhkan kepribadian mulia, mengamalkan syariat agama dan menghayatinya sebagai jalan ketaatan guna memperoleh keridaa-Nya. Dilandasi perpaduan antara tauhid, syariat dan hakikat, peresapan kesadaran diri (*idrak al-ana'iyah*) akan membangun terbentuknya karakter istiqamah, syukur dan sabar, tawakal, amanah, adil, muḥāsabah dan husnudzhan.

Muhammad Abduhzen, Filsafat Pendidikan Sufisme: Kajian Pemikiran Abū Ḥamid al-Ghazālī. Disertasi ini menyimpulkan bahwa pendidikan agama dan akhlak harus bermuara pada pembentukan karakter. Secara pragmatis basis spiritual sebagai ide sentral filsafat pendidikan sufisme adalah kebutuhan primer dalam membenahi sistem pendidikan kita dewasa ini.

Baharuddin Ballutaris, Reinterpretasi Ajaran Sufistik dalam Pendidikan Islam di Era Kontemporer (Suatu Upaya Aktualisasi Kebenaran Islam). Disertasi ini menunjukkan bahwa ajaran tasawuf dan nilai-nilai sufistik, sudah diimplementasikan dalam praktek berakidah, beribadah, berihsan dan bermuamalah dalam Islam. Penelitian ini berimplikasi dengan

hasil yang signifikan dalam pengejawantahan nilai-nilai sufistik, dalam Pendidikan Islam, sekaligus mengaktualisasikan kebenaran Islam di era kontemporer.

Arikhah, Reaktualisasi Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam Pengembangan Tasawuf. Disertasi ini menegaskan bahwa Arikhah menegaskan bahwa tasawuf merupakan usaha manusia dalam membersihkan diri dalam pengembangan iman, Islam dan ihsan. Jadi tasawuf bukan pola hidup yang individualistik belaka yang pada akhirnya sering disalahpahami. Oleh sebab itu tasawuf menjadi mutiara Islam, iman dan ihsan yang mampu membentuk kesalehan individual dan sosial. Disertasi ini juga menegaskan bahwa para sufi mesti bergumul dengan masyarakat, tidak hanya untuk individu. Tasawuf yang diterapkan dengan bermasyarakat akan mewujudkan kesalehan individual, spiritual dan individual.

Fauziah Zainuddin, Wawasan Al-Quran Tentang Pendidikan Karakter. Disertasi ini menunjukkan bahwa esensi pendidikan karakter menurut al-Quran ditemukan dalam berbagai klausa ayat yang menggunakan term *al-khuluq*, *al-birr*, *al-khair*, *qaulan karīman*, *qaulan layyin* dan *qaulan marūfan*. Eksistensi pendidikan karakter perspektif al-Quran sepenuhnya merujuk pada kepribadian Rasulullah yang mengutamakan nilai-nilai kebaikan melalui langkah-langkah strategis, yakni menerapkan nilai-nilai pendidikan karakter secara informal, formal dan non formal di lingkungan pendidikan. Urgensi pendidikan karakter menurut al-Quran, disebabkan terjadinya krisis akhlak dan berkurangnya pemahaman masyarakat terhadap ajaran agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kebaikan dan kebenaran. *Output* pendidikan karakter dalam al-Quran adalah pewujudan akhlak mulia yang melahirkan moral dan etika sekaligus. Ini tergambar pada karakter seorang muslim yang beriman dan bertakwa sekaligus muhsin.

Muslim Hasibuan, Nilai-Nilai Pendidikan Karakter dalam Kisah Al-Quran. Disertasi ini menunjukkan bahwa (a) nilai-nilai pendidikan karakter dalam kisah al-Quran sangat sempurna dan amat penting untuk diimplementasikan, seperti nilai karakter keimanan, kasih sayang, lemah lembut, sopan-santun, mawas diri, teguh pendirian, tanggung jawab, sabar, tawadu', sederhana, bersyukur/berterima kasih, tawakal, keterbukaan, takwa, kreatif, disiplin diri, berani, logis-kritis, rasional, kerja keras, visioner, rasa peduli, optimis, pemaaf, rasa ingin tahu, hati-hati, memahami perbedaan pendapat, berjiwa besar, rendah hati, kepekaan sosial, kuat jasmani dan karakter tegas, (b) wawasan metode pendidikan karakter dalam kisah al-Quran, seperti metode mau'izah, perumpamaan, amar ma'ruf nahi munkar, pembiasaan, dialog, keteladanan, 'ibrah, rasional, dialog, kontemplasi, hujjah, *tarhīb*, *kināyah*, *tandhīr*, motivasi, *husnu az-zan*, *reward* dan *punishment*, nasehat, *problem solving*, belajar tuntas dan metode

musabaqah. Dalam penelitian ini juga ditemukan bahwa proses pendidikan karakter dilakukan secara kontinu, sejak anak usia dini, serta dilaksanakan secara integratif oleh semua komponenn pendidik, untuk mewujudkan anak yang berkarakter baik dan kuat.

Muhmidayeli, *Pemikiran Etika Ibn Miskawaih dan J.J. Rousseau (Studi Perbandingan Filsafat Moral)*. Disertasi ini menunjukkan bahwa Ibn Miskawaih dan J.J. Rousseau menjadikan pemikiran metafisika sebagai landasan teori etikanya dan sama-sama mengarahkan perilaku moral pada perwujudan kebahagiaan individu. Kendatipun Ibn Miskawaih dan J.J. Rosseau sama-sama berkeyakinan bahwa manusia bebas menentukan perilaku moral untuk dirinya, namun teori kebebasan dalam moral yang diagungkan oleh Ibn Miskawaih dalam pemikiran etikanya selalu terbentur pada kehendak dan kekuasaan Tuhan sebagai Penguasa, sedangkan J.J. Rosseau yang berpendirian bahwa *freedom* adalah sesuatu daya yang telah dianugerahkan Tuhan pada manusia dan Tuhan tidak mungkin lagi menarik apa yang telah diberikan-Nya.

Faridi, *Aktualisasi Model Pendidikan Karakter Berbasis Nilai-Nilai Islam (Studi pada Bedhol Bhawikarsu di SMAN 3 Malang)*. Disertasi ini menunjukkan bahwa (a) pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Islam tidak cukup dilaksanakan di ruang kelas sekadar diajarkan melalui mata pelajaran termasuk mata pelajaran pendidikan agama dan budi pekerti. Penyelenggaraan *Bedhol Bhawikarsu* menjadi salah satu solusi model pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Islam tersebut, (b) pada penyelenggaraan *Bedhol Bhawikarsu* peserta didik tidak hanya sebagai peserta, melainkan juga menjadi bagian dari aktor yang bebas berkreativitas, karena berbagai aktivitas/kegiatan ditentukan oleh kesepakatan antar peserta didik, (c) kegiatan *Bedhol Bhawikarsu* dirancang selain sebagai *outdoor learning* yang menyenangkan, juga diimplementasikan untuk kemanfaatan masyarakat, (d) sinergisitas antara pendidik dengan pesera didik berimplikasi pada prilaku peserta didik yang lebih baik. Mereka saling menghargai, lebih akrab antar peserta didik. Mereka yang semula menganggap para pendidik itu *serem*, menakutkan dan kaku berubah menjadi rileks dan penuh persahabatan.

Rukiyati, *Pendidikan Nilai Holistik untuk Membangun Karakter Anak di SDIT Alam Nurul Islam Yogyakarta*. Disertasi ini menunjukkan bahwa interaksi guru dan peserta didik yang bersifat demokratis/egaliter, terbuka, dilandasi rasa ukhuwah yang kuat dan saling menghargai, serta ditunjang dengan pembiasaan dan berbagai keterampilan mempermudah terbentuknya peserta didik yang saleh dan berakhlakul karimah.

Shafwan, *Tradisi Halaqah dalam Pembentukan Karakkter Rabbani di Pesantren Al-Islah Lamongan*. Disertasi ini menunjukkan bahwa halaqah

merupakan sarana ideal bagi pembentukan karakter Rabbani dan merupakan salah satu implikasi dari prinsip pendidikan Islam sepanjang hidup, karena pada hakikatnya halaqah tidak mengenal batasan usia, ruang dan waktu.

Mohamad Ali, Pendidikan Karakter Berwawasan Tasawuf. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa secara konseptual pendidikan karakter berwawasan tasawuf adalah suatu pola pendidikan karakter yang menyadari karakter manusia bersifat dinamis, seperti ayunan bandul yang bergerak bolak-balik ujung kiri (*al-fujūr*) ke ujung kanan (*at-taqwā*) dan sebaliknya, yang kemudian dilakukan usaha sadar, terukur, dan terencana dalam menumbuhkembangkan karakter individu sedemikian rupa, sehingga berhasil mendaki dari tahap karakter *al-ammārah* ke *al-lawwāmah* dan memuncak menuju karakter *al-muṭmainnah*.

Achmad Husen, Pendidikan Karakter Berbasis Spiritualisme Islam (Tasawuf). Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa dalam tasawuf pendidikan jiwa akan melahirkan karakter manusia *an-nafs al-muṭmainnah*, yaitu tipologi manusia yang orientasi hidupnya kepada keridaan Tuhan. Untuk mencapai jenjang tersebut, maka dalam tasawuf diperlukan proses latihan jiwa (*riyāḍah*) dan lelatu (*suluk*). Sebuah proses yang tidak instan, melainkan melalui tahapan-tahapan/stasiun-stasiun pelatihan jiwa yang disebut dengan *al-maqāmat wa al-aḥwāl*. Visi Pendidikan karakter berbasis tasawuf adalah membebaskan individu dari paradigma materialisme dan sekularisme untuk mengembalikan fithrah kemanusiaannya. Kemudian misinya adalah memadukan aspek pengetahuan, pembiasaan, interaktif serta olah jiwa dan mendidik karakter melalui pendidikan hati nurani.

Novi Maria Ulfah, Etika dalam Kehidupan Modern: Studi Pemikiran Sufistik Hamka. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa tasawuf modern bagi Hamka adalah penerapan dari sifat kanaah, ikhlas, tetapi tetap semangat dalam bekerja. Tasawuf tidak hanya diartikan zuhud yang menyepi, menjauhi dunia secara normal, tetapi harus aktif bekerja. Hamka memberikan panduan dalam beretika bagi seorang sufi berdasarkan profesi masing-masing. Jika seorang muslim dalam profesinya mengaplikasikan nilai-nilai Islam, maka ia bisa disebut sebagai seorang sufi di abad modern.

Masrur, Pemikiran dan Corak Tasawuf Hamka dalam Tafsir Al-Azhar. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa Hamka banyak mengupas ayat-ayat al-Quran yang berhubungan dengan pokok-pokok tasawuf, di antaranya taubah, zuhud, tawakal, rida, wara', kanaah dan mahabbah. Tafsirnya Hamka lebih bercorak tasawuf akhlaki. Untuk pencapaian kebahagiaan yang optimal manusia harus mengidentifikasi eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui *tazkiyatunnafs* sebagai langkah awal yang harus dilakukan. Dalam ilmu tasawuf langkah-langkah riyadhah tersebut dikenal dengan *takhalli*, *taḥalli* dan *tajalli*.

Ahmad Zaini, Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali. Artikel ini memberikan kesimpulan, menurut al-Ghazali para sufilah pencari kebenaran yang paling hakiki. Jalan para sufi adalah paduan ilmu dengan amal, sementara buahnya adalah moralitas. Di antara jenjang (maqamat) yang harus dilalui oleh seorang calon sufi adalah tobat, sabar, kefakiran, zuhud, tawakal dan makrifat.

Ahmad Fauzi, Psikosufistik Pendidikan Islam dalam Perspektif Pemikiran Syekh Ibnu Atha'illah. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa metode pendidikan sufistik Syekh Ibnu Atha'illah as-Sakandari yang disebut dengan istilah suluk. Menurutnya, hakikat pendidikan adalah upaya penempaan diri/*tazkiyatunnafs* untuk mengantarkan manusia menjadi insan kamil dan pada puncaknya bisa dekat kepada Allah. Dalam tasawuf ditemukan metode *takhalli* (mensucikan diri dari kotoran-kotoran jiwa) dan *tahalli* (menghiasi diri dengan keutamaan-keutamaan). Pendidikan tasawuf dan pendidikan karakter di Indonesia memiliki kesamaan yaitu mengedepankan pembentukan jiwa dan karakter mulia.

Dewi Umu Kholifah, Tasawuf Akhlaki dalam Pemikiran Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani dan Relevansinya dalam Pembentukan Insan Kamil. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa untuk mencapai kesempurnaannya manusia harus lebih dahulu mengidentifikasi eksistensi dirinya dengan melalui pensucian jiwa yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral dan berakhlak mulia, yang dalam ilmu tasawuf akhlaki dikenal *takhalli* (pengosongan diri dari sifat-sifat tercela), *tahalli* (menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji) dan *tajalli* (terungkapnya nur ghaib bagi hati yang telah bersih sehingga mampu menangkap cahaya ketuhanan).

Saliyo, Mencari Makna Hidup dengan Jalan Sufi di Era Modern. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa spiritual yang dimiliki seseorang akan menghasilkan ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia. Salah satu praktik perilaku sufi adalah puasa, meditasi dan etika. Perilaku sufi merupakan representasi kebebasan spiritual yang melahirkan ketenangan, penyucian dan kebahagiaan yang luar biasa bersama Tuhan. Kekuatan yang dimiliki manusia adalah apabila orang tersebut mampu menjalin hubungan dengan Tuhannya secara internal dengan kuat. Langkah-langkahnya dalam perilaku sufi dengan cara tobat, zuhud, sabar, tawakal dan cinta terhadap Allah.

Mustadi, Membangun Moralitas Bangsa dengan Tasawuf. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa solusi untuk membangun moralitas bangsa adalah dengan pendidikan berbasis tasawuf. Menurutnya, pendidikan yang diterapkan di Indonesia selama ini hanya menitikberatkan pada aspek lahiriah (eksoteris) meninggalkan aspek batiniah (esoteris), hanya

mengedepankan rasionalitas dan meninggalkan aspek spiritualitas. Jika pendidikan di Indonesia ke depan memprioritaskan aspek esoteris, yaitu pendidikan modern yang sarat nilai-nilai spiritual, seperti tumbuhnya sikap jujur, sabar, tawakal, kanaah, amanah, disiplin, tanggung jawab dan lainnya, maka bangsa yang bermoral dan bermartabat akan menjadi kenyataan.

M. Ridwan Hidayatulloh, Konsep Tasawuf Syaikh Nawawi Al-Bantani dan Implikasinya Terhadap Pendidikan Agama Islam di Persekolahan. Artikel ini memberikan kesimpulan Syaikh Nawawi Al-Bantani menggambarkan tasawuf yang terintegrasi dalam setiap ibadah dan aktivitas muslim. Konsep ini terimplikasi dalam Pendidikan Agama Islam yang harus menyeimbangkan antara ketiga aspek, yaitu aqidah, syariah, dan akhlak, serta mengintegrasikan antara aspek kognitif, afektif dan psikomotorik.

Rahmawati, Peran Akhlak Tasawuf dalam Masyarakat Modern. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa akhlak tasawuf merupakan solusi dalam mengatasi krisis dan problematika masyarakat modern dewasa ini. Dengan pendekatan akhlak tasawuf masyarakat dapat melepaskan diri dari dahaga dan memperoleh kesegaran spiritual dalam mencari Tuhan, masyarakat dapat melepaskan diri dari kebingungan dan kegelisahan. Dengan akhlak tasawuf masyarakat mampu mereduksi sifat materialialistik dan hedonistik dengan menerapkan konsep zuhud dan dengan akhlak tasawuf masyarakat dapat terhindar dari frustrasi dalam menghadapi problematika dan tekanan hidup akibat globalisasi yang terjadi.

Mohammad Iding Burhanudin, Tasawuf Akhlaki Menurut Al-Quran (Pendekatan Tafsir Sufistik Menuju Akhlak Mulia). Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa akhlak yang baik sesuai pesan al-Quran adalah tobat, khauf, zuhud, sabar, syukur, keikhlasan, kejujuran, tawakal, cinta, rida dan ingat mati. Sedangkan akhlak yang buruk adalah rakus makan, banyak bicara, dengki, kikir, cinta dunia, sombong, ujub, takabbur dan riya'. Ada dua cara dalam mendidik akhlak, yaitu mujahadah (membiasakan latihan dengan amal saleh) dan sikap konsistensi dalam mengamalkannya.

Asep Kurniawan, Peran Tasawuf dalam Pembinaan Akhlak di Dunia Pendidikan di Tengah Krisis Spiritualitas Masyarakat Modern. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa diperlukan reorientasi pendidikan ke arah holistik dengan penanaman nilai-nilai spiritual keagamaan (sufistik) melalui pensucian diri dan perasaan akan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupan.

Moch. Sya'roni Hasan, Tasawuf Akhlaki dan Implikasinya dalam Pendidikan Agama Islam. Artikel ini memberikan kesimpulan bahwa tasawuf akhlaki merupakan tasawuf yang berkonsentrasi pada upaya-upaya menghindarkan diri dari akhlak yang tercela (*mazmūmah*) sekaligus

mewujudkan akhlak yang terpuji (*mahmūdah*) di dalam diriindividu. Dalam tasawuf akhlaki, hal ini dikenal dengan sistem pembinaan mental dengan istilah *takhalli*, *taḥalli* dan *tajalli*. Tasawuf akhlaki diyakini sebagai salah satu upaya dalam pembinaan akhlak dan mental, karena tasawuf akhlaki berperan langsung dalam pembentukan kualitas manusia beriman dan bertakwa.

Beberapa rujukan penelitian terdahulu di atas membahas tentang pemikiran para tokoh tentang tasawuf, membahas tasawuf secara umum dan sedikit membahas tentang tasawuf akhlaki. Dan tidak ada satu pun dari referensi tersebut yang membahas tentang tasawuf akhlaki dalam perspektif al-Quran, terlebih lagi dikaitkan dengan pendidikan karakter. Untuk itu, penelitian ini adalah hal yang baru dan layak mendapat respon positif, karena bertujuan untuk melahirkan konsep dan perspektif baru yang lebih komprehensif dalam pendidikan karakter, yaitu sebuah model pendidikan karakter yang berbasis tasawuf akhlaki.

G. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pembahasan dalam penelitian ini dilakukan dengan deskriptif yang menggambarkan, memaparkan, melaporkan secara nyata suatu keadaan, suatu obyek atau suatu peristiwa yang terjadi, serta menyingkap keadaan yang saling berhubungan antar permasalahan yang dibahas dalam penelitian dalam bentuk penulisan disertasi.

1. Sumber Data

Sumber data primer yang digunakan adalah ayat-ayat al-Quran yang memiliki kesamaan dalam tema pendidikan tasawuf akhlaki, kemudian ditafsirkan dengan merujuk kepada kitab-kitab tafsir al-Quran dari latar belakang masa, mazhab, corak yang berbeda. Selanjutnya, sumber data sekunder yang digunakan dalam disertasi ini, berfungsi sebagai bahan referensi penting dan untuk memperluas cakupan wawasan pembahasan permasalahan dalam disertasi. Data sekunder terdiri dari karya-karya penelitian ilmiah terdahulu yang relevan, antara lain berupa buku-buku ilmiah yang membahas kajian tentang tasawuf akhlaki dalam berbagai sudut pandang.

2. Pengumpulan Data

Data-data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset kepustakaan (*library research*). Data yang dihimpun terdiri dari ayat-ayat al-Quran dan bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk kitab-kitab,

buku-buku ilmiah, jurnal ilmiah dan sumber lain yang terkait dengan penelitian.

3. Pengolahan Data

Pengolahan data yang dilakukan adalah sebagai berikut:

- a. Data utama berupa penafsiran dari kitab tafsir yang telah ditentukan, selanjutnya dikaji dan dianalisis dengan cara memperhatikan korelasi atau hubungan antara penafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan para mufasir yang berbeda-beda, serta dalam konteks sosio-kultural pada masa tafsir tersebut ditulis.
- b. Membandingkan penafsiran yang ada untuk membedakan bermacam-macam aneka variasi penafsiran.
- c. Melengkapi kajian penafsiran dengan hasil eksplorasi terhadap kajian ilmiah rasional tentang tasawuf akhlaki.
- d. Menarik kesimpulan, baik yang berkaitan dengan pembahasan disertasi mengenai tasawuf akhlaki dalam perspektif al-Quran, maupun karya-karya yang berkaitan dalam diskursus ilmiah seputar tasawuf akhlaki dalam perspektif *science*.

4. Metode Analisis Data

Metode tafsir al-Quran yang dipakai sebagai metode analisis dalam disertasi ini adalah metode tafsir *al-mauḍū'i*.¹⁷ Adapun langkah-langkah atau cara kerja metode tafsir *al-mauḍū'i* adalah sebagai berikut:

- a. Memilih atau menetapkan tema al-Quran yang akan dikaji secara tematik.
- b. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang telah ditetapkan, ayat Makiyyah dan Madaniyyah.
- c. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau asbabun nuzul.

¹⁷ *Tafsir al-Mauḍū'i*, dilihat secara semantik dari asal katanya, kata "*mauḍū'i*" berasal dari kata dalam bahasa Arab *mauḍū'* yang merupakan isim *maṭ'ul* dari *fi'il madhi* dari kata *waḍa'a* yang berarti meletakkan, menjadikan, menghina, mendustakan, dan membuat-buat. Lihat dalam A. Warson Munawir, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif 1997, h. 1564-1565. Sedangkan arti *mauḍū'i* yang dimaksud dalam *tafsir al-mauḍū'i* adalah tafsir yang menjelaskan beberapa ayat al-Quran yang mengenai suatu judul atau topik atau sektor-sektor tertentu, dengan memperhatikan urutan tertib turunnya masing-masing ayat sesuai dengan sebab turunnya ayat yang dijelaskan dengan berbagai macam keterangan berbagai ilmu pengetahuan yang benar dan membahas topik atau judul yang sama, sehingga lebih mempermudah dan memperjelas masalah, sebab al-Quran mengandung berbagai macam tema pembahasan yang lebih sempurna. Lihat Abdul Djalal HA, *Urgensi Tafsir Mauḍū'i pada Masa Kini*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991, h. 84-85.

- d. Mengetahui korelasi (*al-munasabah*) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya.
- e. Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna dan utuh (*outline*).
- f. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompronikan antara pengertian *'ām* dan *khāṣ*, antara yang *muṭlaq* dan *muqayyad*, mengsinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat *nāsikh* dan *mansūkh*, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.¹⁸

Metode tafsir *al-maudū'i* dipilih dalam penelitian ini, karena metode ini dapat digunakan sebagai penggali konsep tasawuf akhlaki dalam perspektif al-Quran secara lebih komprehensif. Selain itu, metode tafsir *al-maudū'i* dipilih karena menurut Abd al-Hayy al-Farmawi memiliki beberapa keistimewaan, yaitu:

- a. Metode ini menghimpun semua ayat yang memiliki kesamaan tema. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu, metode ini dalam beberapa hal sama dengan *at-tafsīr bi al-ma'thūr*, sehingga lebih mendekati kebenaran dan jauh dari kekeliruan.
- b. Peneliti dapat melihat keterkaitan antar ayat yang memiliki kesamaan tema. Oleh karena itu, metode ini dapat menangkap makna, petunjuk, keindahan dan kefasihan al-Quran. Selain itu peneliti dapat menangkap ide al-Quran yang sempurna dari ayat-ayat yang punya kesamaan tema.
- c. Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antar ayat al-Quran yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak tertentu yang memiliki maksud jelek, dan dapat menghilangkan kesan permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan, serta metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mengharuskan kita merumuskan hukum-hukum universal yang bersumber dari al-Quran.
- d. Memakai metode ini, semua juru dakwah, baik yang profesional dan amatiran, dapat menangkap seluruh tema-tema al-Quran. Memanfaatkan metode ini memungkinkan mereka untuk sampai pada hukum-hukum Allah dalam al-Quran dengan cara yang jelas dan mendalam.

¹⁸ Abd. Al-Ḥayyī al-Farmawī, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Maudū'iyyah: Dirāsah Manhajīyah Maudu'iyah*, Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1420H/1999 M, cct. I, h. 55.

- e. Metode ini dapat membantu para peneliti secara umum untuk sampai pada petunjuk al-Quran tanpa harus merasa lelah dalam menyimak uraian kitab-kitab tafsir yang beraneka ragam.¹⁹

H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan disertasi ini terdiri dari enam bab pembahasan. Bab pertama merupakan pendahuluan, yang menguraikan tentang latar belakang masalah, permasalahan penelitian dengan cakupan identifikasi masalah, pembatasan masalah dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritis, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab kedua adalah konsep pendidikan karakter, yang menguraikan tentang pengertian karakter, ragam nilai-nilai karakter, pendidikan karakter, tujuan dan fungsinya, pembiasaan dan pengulangan sebagai proses pembentuk karakter, pendidikan karakter dalam khazanah pendidikan Islam dan urgensi pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Islam.

Selanjutnya bab ketiga adalah relasi tasawuf akhlaki dengan kejiwaan manusia, yang menguraikan tentang konsepsi tasawuf, epistemologi tasawuf, *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam tasawuf akhlaki, integrasi tasawuf akhlaki dengan syariat, titik temu tasawuf akhlaki dengan psikologi dan relasi tasawuf akhlaki dengan kesehatan mental.

Bab keempat adalah tasawuf akhlaki persepektif al-Quran, yang menguraikan tentang tahapan spiritual (*maqāmāt*) dalam tasawuf akhlaki, yang mencakup tobat (*at-taubah*), sabar (*aṣ-ṣabr*), zuhud (*az-zuhd*), tawakal (*at-tawakkul*), syukur (*ash-shukr*), fakir (*al-faqr*) dan rida (*ar-riḍā*). Juga menguraikan tentang kondisi spiritual (*aḥwāl*) dalam tasawuf akhlaki, yang mencakup perasaan takut pada Allah (*al-khauf*), perasaan penuh harap (*ar-raǰā'*), perasaan cinta (*al-maḥabbah*), perasaan selalu diawasi Allah (*al-murāqabah*) dan introspeksi diri (*al-muḥāsabah*).

Bab kelima adalah kontribusi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran terhadap pendidikan karakter. Pembahasan ini menegaskan bahwa tasawuf akhlaki perspektif al-Quran memberikan kontribusi terhadap pendidikan karakter melalui penerapan maqamat, di antaranya maqam tobat mendidik karakter komitmen, maqam sabar mendidik karakter pengendalian diri, maqam zuhud mencegah karakter terlalu mencintai dunia, maqam tawakal mendidik karakter kesungguhan, maqam syukur mendidik karakter peduli sosial, maqam fakir mencegah karakter materialistis dan maqam rida mendidik karakter berlapang dada. Kemudian bab keenam adalah penutup, yang mengakhiri pembahasan dengan kesimpulan dan saran.

¹⁹ Al-Farmawi, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr ...*, h. 57.

BAB II KONSEP PENDIDIKAN KARAKTER

Karakter adalah nilai-nilai perilaku manusia yang universal yang meliputi seluruh aktivitas manusia, baik dalam rangka berhubungan dengan Tuhannya, dengan dirinya, dengan sesama manusia, maupun dengan lingkungannya, yang terwujud dalam pikiran, sikap, perasaan, perkataan dan perbuatan berdasarkan norma-norma agama, hukum, tata krama, budaya dan adat istiadat. Pembentukan karakter dalam diri seseorang merupakan fungsi dari seluruh potensi individu (kognitif, afektif, dan psikomotorik) dalam konteks interaksi sosiokultural (keluarga, satuan pendidikan dan masyarakat) dan berlangsung sepanjang hayat. Konfigurasi karakter dapat dikelompokkan dalam olah hati (*spiritual and emotional development*), olah pikir (*intellectual development*), olah raga dan kinestetik (*physical and kinesthetic development*) serta olah rasa dan karsa (*affective, attitude and social development*). Keempat proses psikososial tersebut secara terpadu saling berkait dan saling melengkapi yang bermuara pada pembentukan karakter yang akan menjadi perwujudan dari nilai-nilai luhur.

Selanjutnya, pendidikan karakter merupakan upaya penanaman kecerdasan berpikir, bersikap, penghayatan dan pengamalan dalam bentuk perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai luhur, serta diwujudkan selalu berinteraksi dengan Tuhannya, diri sendiri, antar sesama, dan lingkungannya. Nilai-nilai tersebut berupa kejujuran, kemandirian, sopan santun, kemuliaan sosial, kecerdasan berfikir, termasuk kepekaan intelektual, berfikir logis dan lain-lain. Pendidikan karakter bertujuan untuk

membangun dan membentuk karakter individu yang mempunyai intelektualitas dan kematangan emosi, mengembangkan kecerdasan yang optimal dalam aspek kognitif, emosional, dan spiritual. Di samping itu pendidikan karakter juga bertujuan untuk membantu mencapai keseimbangan fungsional otak kiri dan otak kanan dan menguasai kecakapan hidup (*life skill*):

Pembahasan dalam bab kedua ini menguraikan tentang konsep pendidikan karakter dengan sub pembahasan pengertian karakter, ragam nilai-nilai karakter, pendidikan karakter, tujuan dan fungsinya, pendidikan karakter dalam khazanah pendidikan Islam dan urgensi pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Islam.

A. Pengertian Karakter

Kata “karakter” (Inggris: *character*) menurut Ryan dan Bohlin sebagaimana dikutip oleh Marzuki secara etimologi berasal dari kata “*charassein*” dalam bahasa Yunani yang berarti “*to engrave*” (mengukir, melukis, memahatkan, menggoreskan).¹ Selain itu Hornby, Gateby, Wake-Field sebagaimana dikutip oleh Marzuki mengatakan bahwa kata “karakter” (*character*) diartikan sebagai suatu ciri-ciri (*nature*) mental atau moral; atau seluruh kualitas moral/mental dimaksud yang membuat setiap individu berbeda satu dengan yang lainnya. Sementara itu dalam kehidupan keseharian ada beberapa kata istilah yang memiliki kemiripan arti dengan pengertian kata “karakter”, seperti: tabiat, sifat, budi pekerti, watak, akhlak, kepribadian, perilaku, temperamen, moral, mental, etika, atau lainnya yang dapat dianggap memiliki kemiripan pengertian yang sejenis.

Purwadarminta mengartikan karakter sebagai tabiat, watak, sifat-sifat kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang membedakan seseorang dari orang lain.² Kementerian Pendidikan Nasional mengartikan kata karakter sebagai sifat-sifat kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang membedakan seseorang dengan yang lain, atau bermakna bawaan hati, jiwa kepribadian, budi pekerti, perilaku, personalitas, sifat, tabiat, watak. Maka istilah berkarakter artinya memiliki karakter, memiliki kepribadian, berperilaku, bersifat, bertabiat dan berwatak. Kemendiknas mengartikan karakter adalah watak, tabiat, akhlak atau kepribadian seseorang yang terbentuk dari hasil internalisasi berbagai kebajikan yang diyakini dan digunakan sebagai landasan cara pandang, berfikir, bersikap dan bertindak.³

¹ Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*, Jakarta: Amzah, 2015, h. 18.

² Poewadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2007, h. 396.

³ Kementerian Pendidikan Nasional, *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa: Pedoman Sekolah*, Jakarta: Kemendiknas, 2010, h. 10.

Untuk dapat mengetahui keterkaitan kemiripan arti diantara istilah-istilah dimaksud dengan pengertian kata “karakter”, maka penulis meng gambarkannya dalam bentuk tabel berikut.

Tabel 2.1
Perbedaan Istilah yang Terkait dengan Karakter

No	Istilah	Keterangan
1.	Karakter	Sifat-sifat kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang membedakan seseorang dari yang lain; tabiat; watak.
2.	Tabiat	Perbuatan yang selalu dilakukan; kelakuan; tingkah laku.
3.	Sifat	Rupa dan keadaan yang tampak pada suatu benda; tanda lahiriah.
4.	Watak	Sifat batin manusia yang memengaruhi segenap pikiran dan tingkah laku.
5.	Akhlak	Budi pekerti; kelakuan.
6.	Kepribadian	Sifat hakiki yang tercermin pada sikap seseorang atau suatu bangsa yang membedakannya dari orang atau bangsa lain.
7.	Perilaku	Tanggapan atau reaksi individu terhadap rangsangan atau lingkungan.
8.	Temperamen	Sifat batin yang tetap memengaruhi perbuatan, perasaan, dan pikiran (periang, penyedih, dan sebagainya).
9.	Moral	(ajaran tentang) baik buruk yang diterima umum mengenai perbuatan, sikap, kewajiban, dan sebagainya; akhlak; budi pekerti; susila.
10.	Mental	Bersangkutan dengan batin dan watak manusia, yang bukan bersifat badan atau tenaga.
11.	Etika	Ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan tentang hak dan kewajiban moral (akhlak).

Dari tabel di atas, terlihat bahwa kata “karakter” dapat memiliki arti; tabiat; sifat-sifat kejiwaan; akhlak; budi pekerti; mempunyai kepribadian; atau watak yang membeda-kan seseorang dengan yang lain; mental; temperamen, sehingga semuanya dapat mempengaruhi perbuatan seseorang. Kemudian terlihat bahwa kata “perilaku” berarti; tanggapan atau reaksi individu terhadap rangsangan atau lingkungan, hal itu merupakan suatu perbuatan seseorang akibat adanya suatu pengaruh. Sedangkan kata “moral” dan “etika” adalah merupakan suatu bentuk ajaran dan ilmu

pengetahuan untuk seseorang agar berperilaku atau berbuat yang baik dan sesuai dengan standar ajaran dan ilmu pengetahuan yang berlaku. Oleh karena itu sesuai dengan tabel tersebut, maka yang dimaksud dalam pembahasan tentang karakter dalam penelitian disertasi ini adalah terkait dengan; tabiat, sifat kejiwaan, akhlak, budi pekerti, kepribadian, watak, mental, serta temperamen yang dapat mempengaruhi perbuatan atau perilaku seseorang akibat adanya suatu hal yang mempengaruhinya.

Hal tersebut sejalan seperti halnya pandangan dalam filsafat ketika membahas tentang karakter, maka otomatis etika dan moral ikut terkait didalamnya, yakni istilah karakter telah terbiasa digunakan merujuk dimensi moral seseorang. Seperti yang ditunjukkan oleh Aristoteles, seorang filsuf Yunani Kuno yang sering menggunakan istilah *êthê* untuk karakter yang secara etimologi berkaitan dengan *ethics* dan *morality*.⁴ Sejenis hal itu, Rosihon Anwar menguraikan pendapatnya tentang adanya persamaan dan perbedaan diantara kata-kata: etika, akhlak, moral. Persamaan dari ketiganya antara lain (a) etika, akhlak, moral mengacu pada ajaran tentang perilaku dan sifat kebaikan, (b) etika, akhlak, moral adalah prinsip aturan hidup manusia, serta untuk mengukur kualitas harkat dan martabat kemanusiaannya. Semakin tinggi nilai ukuran etika, akhlak, moral manusia, maka dapat dikatakan semakin tinggi kualitas harkat dan martabatnya, sebaliknya adalah semakin rendah kualitas harkat dan martabatnya, dan (c) etika, akhlak, moral merupakan potensi positif manusia yang dapat dikembangkan dan diaktualisasikan melalui pendidikan, pembiasaan, keteladanan, serta dukungan dari lingkungan keluarga dan masyarakat sekitar secara berkesinambungan. Sedangkan perbedaannya, dijelaskan oleh Anwar, bahwa akhlak bersifat universal bersumber dari perintah Allah dan ajaran Rasul-Nya, sedangkan moral dan etika bersumberkan pada akal pemikiran sesuai kondisi yang dianggap baik dan dipercaya secara bersama di dalam masyarakat.⁵ Dari penjelasan kemiripan pengertian tersebut, dapat diambil suatu kesimpulan bahwa akhlak adalah yang utama, sedangkan karakter, tabiat, sifat kejiwaan, budi pekerti, kepribadian, watak, mental, serta temperamen adalah bagian dari akhlak manusia.

Thomas Lickona mengatakan karakter mulia (*good character*) meliputi pengetahuan tentang kebaikan, lalu menimbulkan komitmen

⁴ Aristoteles percaya bahwa kebahagiaan adalah aktivitas jiwa yang sifatnya paling mulia. Ia memiliki pandangan bahwa hal mendasar yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya adalah akal budi. Manusia menggunakan akalnya untuk mencapai kebahagiaan yang akan menghasilkan nilai-nilai moral dan intelektual. Beliau juga menjelaskan bahwa nilai moral terlihat dalam pilihan manusia untuk bertindak dengan sengaja sebagai bagian dari kehidupan yang mereka jalani. Tindakan setiap manusia harus dilakukan dengan memperhatikan kelebihan dan kekurangannya.

⁵ Rosihon Anwar, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Setia, 2010, h. 19-20.

terhadap kebaikan dan akhirnya benar-benar melakukan kebaikan. Dengan kata lain, karakter mengacu kepada serangkaian pengetahuan (*cognitives*), sikap (*attitudes*), motivasi (*motivations*), perilaku (*behaviours*) dan keterampilan (*skills*).⁶ Karakter merupakan sifat alami seseorang merespon situasi secara bermoral. Sifat alami itu dimanifestasikan pada tindakan nyata melalui tingkah laku yang baik, jujur, bertanggungjawab, menghormati orang lain dan karakter mulia lainnya. Pengertian karakter yang dikemukakan Lickona ini mirip dengan yang diungkapkan oleh Aristoteles bahwa karakter itu erat kaitannya dengan *habit* atau kebiasaan yang terus menerus dilakukan.⁷

Donni Koesoema A, menyebut karakter sama dengan kepribadian.⁸ Sementara menurut Masnur Muslich, karakter berkaitan dengan kekuatan moral, berkonotasi positif, bukan netral.⁹ Orang yang berkarakter adalah orang yang mempunyai kualitas moral (tertentu).¹⁰ Dharma Kesuma menyatakan bahwa karakter merupakan nilai tentang sesuatu. Suatu nilai yang diwujudkan dalam bentuk perilaku individu itulah yang disebut karakter yang melakat dengan nilai dari perilaku tersebut.¹¹

Filosof Yunani Aristoteles mendefinisikan karakter yang baik adalah kehidupan berperilaku baik dan penuh kebajikan, berperilaku baik terhadap

⁶ Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*, Aucland: Bantam Books, 2013, h. 51.

⁷ Lihat Agus Wibowo, *Pendidikan Karakter: Strategi Membangun Karakter Bangsa Berperadaban*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, h. 33.

⁸ Donni Koesoema A, *Pendidikan Karakter di Zaman Keblinger: Mengembangkan Visi Guru Sebagai Pelaku Perubahan dan Pendidikan Karakter*, Jakarta: Grasindo, 2009, h. 80.

⁹ Masnur Muslich, *Pendidikan Karakter: Menjawab Tantangan Krisis Multidimensional*, Jakarta: Bumi Aksara, 2011, h. 71.

¹⁰ Istilah karakter sering juga dihubungkan dengan istilah sejenisnya yakni etika, akhlak, atau nilai luhur dan berkekuatan moral. Karakter juga sering diasosiasikan dengan istilah temperamen yang lebih memberi penekanan pada definisi psikososial yang dihubungkan dengan pendidikan dan konteks lingkungan. Sedangkan karakter dilihat dari sudut pandang behaviorial lebih menekankan pada unsur somatopsikis yang dimiliki seseorang sejak lahir. Proses perkembangan karakter pada seseorang tersebut dipengaruhi oleh banyak faktor yang khas, yakni faktor bawaan (*nature*) maupun faktor lingkungan (*nurture*) di mana seseorang itu tumbuh dan berkembang. Menurut Musfiroh, karakter mengacu kepada serangkaian sikap (*attitudes*), perilaku (*behaviors*), motivasi (*motivations*), dan keterampilan (*skills*). Orang yang berkarakter adalah orang yang berkepribadian, berperilaku, bersifat, bertabiat dan berwatak. Seseorang yang berkarakter baik cenderung berpikiran baik (*thinking the good*), berperasaan yang baik (*feeling the good*) dan berperilaku baik (*acting the good*). Lihat Musfiroh, *Memilih, Menyusun dan Menyajikan Cerita untuk Anak Usia Dini*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008, h. 15.

¹¹ Dharma Kesuma dkk, *Pendidikan Karakter: Kajian Teori dan Praktik di Sekolah*, Bandung: PT Rosdakarya, 2011, h. 11.

pihak lain Tuhan Yang Maha Esa, manusia, alam semesta dan terhadap diri sendiri. Jonathan Webber dalam *Journal of Philosophy* menjelaskan bahwa karakter adalah akumulasi dari berbagai ciri yang muncul dalam cara berfikir, merasa dan bertindak.¹²

Selanjutnya, menurut Nata karakter paling tidak memiliki ciri-ciri: (a) perbuatan yang sudah tertanam kuat dan mendarahdaging dalam jiwa seseorang, (b) karena sudah mendarahdaging, perbuatan tersebut sudah dapat dilakukan dengan mudah, (c) perbuatan itu dilakukan atas pilihan, kesadaran, kemauan dan tujuan orang yang melakukannya dan (d) perbuatan yang dilakukannya adalah perbuatan yang sesungguhnya, bukan pura-pura atau rekayasa.¹³

Secara kejiwaan dan sosial budaya pembentukan karakter dalam diri seseorang merupakan fungsi dari seluruh potensi individu (kognitif, afektif, dan psikomotorik) dalam konteks interaksi sosiokultural (keluarga, satuan pendidikan dan masyarakat) dan berlangsung sepanjang hayat. Konfigurasi karakter dapat dikelompokkan dalam olah hati (*spiritual and emotional development*), olah pikir (*intellectual development*), olah raga dan kinestetik (*physical and kinesthetic development*) serta olah rasa dan karsa (*affective, attitude and social development*). Keempat proses psikososial tersebut secara terpadu saling berkait dan saling melengkapi yang bermuara pada pembentukan karakter yang akan menjadi perwujudan dari nilai-nilai luhur.¹⁴

Dari beberapa definisi di atas, karakter menurut penulis adalah nilai-nilai perilaku manusia yang universal yang meliputi seluruh aktivitas manusia, baik dalam rangka berhubungan dengan Tuhannya, dengan dirinya, dengan sesama manusia, maupun dengan lingkungannya, yang terwujud dalam pikiran, sikap, perasaan, perkataan dan perbuatan berdasarkan norma-norma agama, hukum, tata krama, budaya dan adat istiadat. Konfigurasi

¹² Jonathan Webber, *Sarte's Theory of Character*, Europe Journal of Philosophy, UK: Blackwell Publishing House, 2006, h. 95.

¹³ Abuddin Nata, *Kapita Selektta Pendidikan Islam: Isu-isu Kontemporer Tentang Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013, h. 191.

¹⁴ Berdasarkan pendapat di atas dapat dikatakan bahwa karakter yang baik harus didukung oleh pengetahuan tentang kebaikan, keinginan untuk berbuat baik, dan kemampuan untuk melakukan perbuatan baik. Karakter seseorang berkembang berdasarkan potensi yang dibawa sejak lahir atau yang dikenal sebagai karakter dasar yang bersifat biologis. Menurut Ki Hajar Dewantara, aktualisasi karakter dalam bentuk perilaku sebagai hasil perpaduan antara karakter biologis dan hasil interaksi dengan lingkungannya. Karakter dapat dibentuk melalui pendidikan karena pendidikan merupakan alat yang paling efektif untuk menyadarkan individu dalam jati diri kemanusiaannya. Dengan pendidikan akan dihasilkan kualitas manusia yang memiliki kehalusan budi dan jiwa, memiliki kecermerlangan pikiran, kecekatan raga dan memiliki kesadaran penciptaan dirinya.

karakter dapat dikelompokkan dalam olah hati, olah pikir olah raga/kinestetik dan olah rasa/karsa.

B. Ragam Nilai-nilai Karakter

Berdasarkan kajian nilai-nilai agama, norma-norma sosial, peraturan/hukum, etika akademik, dan prinsip-prinsip HAM, telah teridentifikasi 80 butir nilai karakter yang dikelompokkan menjadi lima. *Pertama*, nilai karakter dalam hubungannya dengan Tuhan (religius) mencakup pikiran, perkataan, dan tindakan seseorang yang diupayakan selalu berdasarkan pada nilai-nilai ketuhanan dan/atau ajaran agamanya. *Kedua*, nilai karakter dalam hubungannya dengan diri sendiri mencakup sifat jujur, bertanggung jawab, bergaya hidup sehat, disiplin, kerja keras, percaya diri, berjiwa wirausaha, berpikir logis, kritis, kreatif, dan inovatif, mandiri, ingin tahu dan cinta ilmu. *Ketiga*, nilai karakter dalam hubungannya dengan sesama mencakup sadar akan hak dan kewajiban diri dan orang lain, patuh pada aturan-aturan sosial, menghargai karya dan prestasi orang lain, santun dan demokratis. *Keempat*, nilai karakter dalam hubungannya dengan lingkungan, yaitu sikap dan tindakan yang selalu berupaya mencegah kerusakan pada lingkungan alam di sekitarnya, dan mengembangkan upaya-upaya untuk memperbaiki kerusakan alam yang sudah terjadi dan selalu ingin memberi bantuan bagi orang lain dan masyarakat yang membutuhkan. *Kelima*, nilai kebangsaan mencakup sifat nasionalis dan mencintai keberagaman.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada tahun 2009 telah mengidentifikasi sejumlah 49 kualitas karakter yang akan dibangun oleh Bangsa Indonesia. Ke-49 karakter tersebut dianggap sebagai karakter utama dan disepakati sebagai karakter minimal yang akan dikembangkan dalam pembelajaran di Indonesia. Ke-49 karakter tersebut adalah: (1) kewaspadaan, (2) perhatian, (3) kesediaan, (4) kebajikan, (5) keberanian, (6) kehati-hatian, (7) keharuan/rasa peduli yang tinggi, (8) kesiapanhati, (9) kreativitas, (10) bersifat yakin, (11) rasa hormat, (12) dapat diandalkan, (13) berketetapan hati, (14) kerajinan, (15) kecerdasan, (16) kebijaksanaan, (17) ketabahan, (18) antusias, (19) keyakinan, (20) kelenturan/keluwesan, (21) pemberi maaf, (22) dermawan, (23) lemah-lembut, (24) pandai berterima kasih, (25) sifat menghormati orang lain, (26) keramah-tamahan, (27) kerendahan hati, (28) inisiatif, (29) keriang, (30) keadilan, (31) kesetiaan, (32) kelembutan hati, (33) kepatuhan, (34) kerapihan, (35) kesabaran, (36) kepercayaan, (37) ketepatan waktu, (38) kecerdikan, panjang akal, (39) pertanggungjawaban, (40) pelindung, (41) kontrol diri, (42) kepekaan, (43)

ketulusan hati, (44) ketelitian, (45) sikap berhemat, (46) toleransi, (47) kejujuran, (48) sifat bajik dan (49) kearifan/kebijaksanaan.¹⁵

Agar lebih sederhana, ke-49 karakter utama di atas diringkas menjadi sembilan pilar pendidikan karakter. Sembilan pilar pendidikan karakter yang dirumuskan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Nasional dipublikasikan melalui laman [http://www. Kemdiknas.go.id](http://www.Kemdiknas.go.id). Kesembilan pilar pendidikan karakter tersebut adalah: (1) cinta Tuhan dan segenap ciptaan-Nya, (2) kemandirian dan tanggung jawab, (3) kejujuran/amanah dan diplomatis, (4) hormat dan santun, (5) dermawan, suka tolong-menolong dan gotong royong/kerjasama, (6) percaya diri dan kerja keras, (7) kepemimpinan dan keadilan, (8) baik dan rendah hati dan (9) toleransi, kedamaian dan kesatuan.

Selanjutnya, Peraturan Presiden Republik Indonesia No. 87 tahun 2017 tentang penguatan pendidikan karakter di Indonesia, disebutkan tentang karakter yang harus dikuatkan dalam suatu pendidikan karakter di Indonesia, terdapat 18 nilai karakter yakni; (1) religius, (2) jujur, (3) toleran, (4) disiplin, (5) bekerja keras, (6) kreatif, (7) mandiri, (8). demokratis, (9) rasa ingin tahu, (10) semangat kebangsaan, (11) cinta tanah air, (12) menghargai prestasi, (13) komunikatif, (14) cinta damai, (15) gemar membaca, (16) peduli lingkungan, (17) peduli sosial, dan (18) bertanggung jawab.¹⁶ Sehingga dari uraian tersebut tersirat bahwa ke-18 karakter tersebut dianggap sebagai: tabiat, sifat kejiwaan, akhlak, budi pekerti, kepribadian, watak, mental, serta temperamen dari seluruh rakyat Indonesia yang harus dikuatkan dalam bentuk suatu pendidikan karakter di Indonesia, dikarenakan dapat mempengaruhi perbuatan atau perilaku seluruh rakyat Indonesia dalam menjalani kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Ke-18 nilai karakter yang telah ditetapkan oleh Pemerintah Indonesia sebagai karakter bangsa tersebut, memiliki uraian penjelasan masing-masing.¹⁷ Hal tersebut dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

¹⁵ Mukhlas Samani dan Haryanto, *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2016, h. 107.

¹⁶ Salinan Peraturan Presiden No. 87 Tahun 2017 tentang Penguatan Pendidikan Karakter.

¹⁷ Said Hamid Hasan, *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Pusat Kurikulum-Kementerian Pendidikan Nasional, 2010, h. 9-10.

Tabel 2.2
Ragam Nilai-nilai Karakter Berdasarkan Peraturan Presiden

No	Karakter	Uraian Penjelasan
1.	Religius	Sikap dan perilaku yang patuh dalam melaksanakan ajaran agama yang dianutnya, toleran terhadap pelaksanaan ibadah agama lain, dan hidup rukun dengan pemeluk agama lain.
2.	Jujur	Perilaku yang didasarkan pada upaya menjadikan dirinya sebagai orang yang selalu dapat dipercaya dalam perkataan, tindakan, dan pekerjaan.
3.	Toleransi	Sikap dan tindakan yang menghargai perbedaan agama, suku, etnis, pendapat, sikap, dan tindakan orang lain yang berbeda dari dirinya.
4.	Disiplin	Tindakan yang menunjukkan perilaku tertib dan patuh pada berbagai ketentuan dan peraturan.
5.	Kerja keras	Perilaku yang menunjukkan upaya sungguh-sungguh dalam mengatasi berbagai hambatan belajar dan tugas, serta menyelesaikan tugas dengan sebaik-baiknya.
6.	Kreatif	Berpikir dan melakukan sesuatu untuk menghasilkan cara atau hasil baru dari sesuatu yang telah dimiliki.
7.	Mandiri	Sikap dan perilaku yang tidak mudah tergantung pada orang lain dalam menyelesaikan tugas-tugas.
8.	Demokratis	Cara berfikir, bersikap, dan bertindak yang menilai sama hak dan kewajiban dirinya dan orang lain.
9.	Rasa ingin tahu	Sikap dan tindakan yang selalu berupaya untuk mengetahui lebih mendalam dan meluas dari sesuatu yang dipelajarinya, dilihat, dan didengar.
10.	Semangat kebangsaan	Cara berfikir, bertindak, dan berwawasan yang menempatkan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan diri dan

		kelompoknya.
11.	Cinta tanah air	Cara berfikir, bersikap, dan berbuat yang menunjukkan kesetiaan, kepedulian, dan penghargaan yang tinggi terhadap bahasa, lingkungan fisik, sosial, budaya, ekonomi, dan politik bangsa.
12.	Menghargai prestasi	Sikap dan tindakan yang mendorong dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang berguna bagi masyarakat, dan mengakui, serta menghormati keberhasilan orang lain.
13.	Bersahabat/komunikatif	Tindakan yang memperlihatkan rasa senang berbicara, bergaul, dan bekerja sama dengan orang lain.
14.	Cinta damai	Sikap, perkataan, dan tindakan yang menyebabkan orang lain merasa senang dan aman atas kehadiran dirinya.
15.	Gemar membaca	Kebiasaan menyediakan waktu untuk membaca berbagai bacaan yang memberikan kebajikan bagi dirinya.
16.	Peduli lingkungan	Sikap dan tindakan yang selalu berupaya mencegah kerusakan pada lingkungan alam di sekitarnya, dan mengembangkan upaya-upaya untuk memperbaiki kerusakan alam yang sudah terjadi.
17.	Peduli sosial	Sikap dan tindakan yang selalu ingin memberi bantuan pada orang lain dan masyarakat yang membutuhkan.
18.	Tanggung jawab	Sikap dan perilaku seseorang untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya, yang seharusnya dia lakukan, terhadap diri sendiri, masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara dan Tuhan Yang Maha Esa.

Selanjutnya dalam perspektif Pendidikan Agama Islam, nilai-nilai karakter utama meliputi 17 nilai, yaitu: (1) kereligiusan, (2) kejujuran, (3) kecerdasan, (4) ketangguhan, (5) kedemokratisan, (6) kepedulian, (7) tanggung jawab, (8) kesadaran akan hak dan kewajiban (9) kesantunan, (10) kerja keras, (11) kedisiplinan, (12) menghargai keberagaman, (13) cinta ilmu, (14) keingintahuan, (15) percaya diri, (16) kepatuhan terhadap aturan

sosial, dan (17) gaya hidup sehat. Jadi, semua nilai yang 17 ini termasuk nilai-nilai karakter utama yang harus terimplementasi dalam kehidupan sehari-hari. Dari 17 nilai itu ada 6 nilai karakter pokok yang menjadi pangkal tolak pengembangan karakter, yaitu (1) kereligiusan, (2) kejujuran, (3) kecerdasan, (4) ketangguhan, (5) kedemokratisan dan (6) kepedulian.

Indikator dari nilai-nilai karakter utama di atas dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 2.3
Ragam Nilai-nilai Karakter Berdasarkan Pendidikan Agama Islam

No.	Nilai Karakter	Indikator
1.	Kereligiusan	(a) menjalankan perintah-perintah Allah baik dalam beribadah maupun bermuamalah, dengan didasari aqidah yang benar (QS an-Nisā'/4:36). (b) menjauhi larangan-larangan Allah (agama) baik yang termasuk dalam dosa-dosa besar maupun dosa-dosa kecil (QS an-Nisā'/4:31). (c) bersikap dan berperilaku yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan atau hukum-hukum agama (QS al-Baqarah/2:44). (d) tidak melakukan perbuatan-perbuatan sehari-hari yang melanggar hukum-hukum agama (QS an-Nahl/16:90).
2.	Kejujuran	(a) selalu mengatakan apa yang sebenarnya terjadi (QS az-Zumar/39:33-35). (b) selalu mengerjakan tugas dan kewajiban sesuai dengan ketentuan yang ada (QS at-Taubah/9:119). (c) tidak berbohong kepada siapa pun (QS al-'Ankabūt/29:3). (d) tidak mengambil sesuatu yang bukan menjadi haknya/milikinya (QS an-Nisā'/4:29).
3.	Kecerdasan	(a) mampu mengerjakan suatu pekerjaan dengan cermat, tepat dan cepat (QS at-Taubah/9:105). (b) mampu menjawab pertanyaan dengan tepat (QS al-Hujurāt/49:6). (c) mampu mengambil keputusan yang tepat

		(QS al-Qalam/68:36).
4.	Ketangguhan	<p>(a) tidak pernah putus asa dalam menghadapi berbagai persoalan (QS az-Zumar/39:53-54).</p> <p>(b) sanggup menerima kegagalan dan berusaha untuk memperbaikinya (QS Āli ‘Imrān/3:139).</p> <p>(c) kuat dan tabah menghadapi berbagai cobaan dan tantangan (QS al-Baqarah/2:155).</p> <p>(d) berusaha keras untuk bisa melepaskan diri dari masalah yang dihadapi (QS al-Baqarah/2:286)</p>
5.	Kedemokratisan	<p>(a) menjunjung tinggi kebersamaan, baik di sekolah maupun di tengah keluarga dan masyarakat (QS al-Hujurat/49:13).</p> <p>(b) mengambil keputusan secara bersama-sama baik di sekolah, di tengah keluarga maupun di masyarakat (QS Āli ‘Imrān/3:159).</p> <p>(c) menghormati keputusan bersama meskipun tidak sesuai dengan yang diinginkan (QS ash-Shūrā/42:38).</p> <p>(d) tidak memaksakan pendapat kepada orang lain (QS Āli ‘Imrān/3:159).</p> <p>(e) berdiskusi dengan baik dan tidak emosional (QS an-Nahl/16:125).</p>
6.	Kepedulian	<p>(a) tanggap akan lingkungan sekitar (QS al-Qaṣaṣ/28:77).</p> <p>(b) tidak bersikap boros atau berlebih-lebihan (QS al-Isrā’/17:26-27).</p> <p>(c) menjaga kebersihan lingkungan (QS al-Baqarah/2:222).</p> <p>(d) membantu orang lain yang butuh pertolongan (QS al-Mā’idah/5:2).</p>
7.	Tanggung jawab	<p>(a) menaati dan melaksanakan hukum-hukum dan aturan-aturan yang berlaku (QS an-Nisā’/4:59).</p> <p>(b) menaati dan melaksanakan kesepakatan (QS al-Anfāl/8:46).</p> <p>(c) berani mengambil risiko atas perbuatan</p>

		yang dilakukan (QS al-Baqarah/2:216). (d) tidak mengalihkan tugas dan kewajiban kepada orang lain (QS al-Muddathir/74:38).
8.	Kesadaran akan hak dan kewajiban	(a) menjunjung tinggi keadilan (QS an-Nisā'/4:135). (b) menjalankan kewajiban tanpa mengganggu hak orang lain (QS al-Aḥzāb/33:58). (c) mendahulukan pelaksanaan kewajiban sebelum menuntut hak (QS an-Nahl/16:97). (d) menghormati hak-hak orang lain (QS al-Mā'idah/5:8). (e) tidak mengganggu orang lain dalam melaksanakan kewajiban (QS al-Mumtahin/60:8).
9.	Kesantunan	(a) bertutur kata dengan lemah lembut (QS Ṭāhā/20:44). (b) mengucapkan salam ketika bertemu orang lain (QS an-Nisā'/4:86). (c) berjalan dengan penuh kesopanan dan tidak menyombongkan diri (QS Luqmān/31:18). (d) memilih kata-kata atau bahasa yang tepat ketika berbicara, terutama dengan orang yang dihormati seperti orang tua dan guru (QS al-Isrā'/17:23).
10.	Kerja keras	(a) selalu belajar dengan giat (QS al-Mujādalah/58:11). (b) tidak pernah menyerah dalam menghadapi berbagai tantangan dan hambatan (QS al-Inshirah/94:5-6). (c) tidak menyia-nyiakan waktu dan kesempatan (QS al-Aṣr/103:1-3).
11.	Kedisiplinan	(a) Tepat waktu dan tidak menunda-nunda (al-Lail/92:1-2). (b) melaksanakan shalat/ibadah tepat waktu (QS an-Nisā'/4:103). (c) terampil manajemen waktu (QS al-Hashr/59:18).

12.	Menghargai keberagaman	<p>(a) mengakui adanya perbedaan dalam berbagai hal (QS al-Ḥujurāt/49:13).</p> <p>(b) menjalankan aktivitas keagamaan tanpa menyinggung dan mengganggu orang lain (QS al-Kāfirūn/109:6).</p> <p>(c) menghormati orang lain yang berbeda dalam berkeyakinan dan beragama (QS al-Baqarah/2:256).</p> <p>(d) menghormati orang lain yang berbeda dalam menjalankan tradisi dan budaya (QS al-Ḥujurāt/49:11)</p>
13.	Cinta ilmu	<p>(a) suka membaca buku, termasuk al-Quran dan hadis (QS al-‘Alaq/96:1-5).</p> <p>(b) memiliki buku-buku ilmu pengetahuan yang dibutuhkan (QS Āli ‘Imrān/3:7).</p> <p>(c) suka berdiskusi tentang ilmu pengetahuan (QS ash-Shaffāt/37:100-102).</p> <p>(d) suka melakukan perjalanan (bepergian) dalam mencari ilmu (QS al-Kahfi/18:66).</p>
14.	Keingintahuan	<p>(a) tidak pernah merasa puas dalam mencari ilmu (QS al-Baqarah/2:151).</p> <p>(b) suka bertanya kepada orang lain (QS an-Nahl/16:43).</p> <p>(c) suka membaca koran dan sumber berita lainnya (QS ar-Ra'd/13:19).</p> <p>(d) suka membaca Alquran, hadis, dan kitab-kitab sebagai sumber ilmu pengetahuan (QS al-Qalam/68:1).</p>
15.	Percaya diri	<p>(a) merasa senang dengan keberadaannya (QS Āli ‘Imrān/3:139).</p> <p>(b) tidak merasa minder di hadapan orang lain (QS al-Fuṣṣilat/41:30).</p> <p>(c) selalu belajar untuk meningkatkan kualitas diri (QS Fātih/35:28).</p> <p>(d) tidak ragu dalam mengambil keputusan (QS al-An‘ām/6:116).</p> <p>(e) suka bergaul dengan orang lain (QS Āli ‘Imrān/3:104).</p>
16.	Kepatuhan terhadap aturan sosial	<p>(a) mengikuti kerja bakti di lingkungannya (QS al-Mā'idah/5:2).</p> <p>(b) tidak melakukan sesuatu yang melanggar</p>

		<p>kepentingan umum (QS al-Ḥujurāt/49:11-13).</p> <p>(c) ikut serta dalam menjaga ketenangan dan keamanan lingkungan (QS ar-Rūm/30:41).</p> <p>(d) suka bekerja sama dengan masyarakat sekitar (QS al-Ḥujurāt/49:10).</p>
17.	Gaya hidup sehat	<p>(a) mengkonsumsi makanan dan minuman yang halal dan baik (QS al-Baqarah/2:168).</p> <p>(b) makan dan minum secukupnya (QS al-A'raf/7:31).</p> <p>(c) bekerja dan beristirahat secukupnya (QS an-Nabā'/78:9-11).</p> <p>(d) tidak berangan-angan yang berlebihan (QS al-Hijr/15:2-3).</p> <p>(e) menjaga anggota badan, pakaian, dan lingkungan selalu bersih (QS al-Muddathir/74:4).</p> <p>(f) menjauhi merokok, miras, narkoba dan tato (QS al-Baqarah/2:195).</p>

C. Pendidikan Karakter, Tujuan dan Fungsinya

Terminologi pendidikan karakter mulai dikenalkan sejak tahun 1900-an. Lickona dianggap sebagai pengusungnya, terutama ketika ia menulis buku yang berjudul *The Return of Character Education* dan kemudian disusul bukunya, *Educating for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*. Melalui buku-buku itu, ia menyadarkan dunia Barat akan pentingnya pendidikan karakter. Dalam buku *Character Matters* Lickona menyebutkan: *Character education is the deliberate effort to cultivate virtue-that is objectively good human qualities-that are good for the individual person and good for the whole society* (Pendidikan karakter adalah usaha sengaja untuk mewujudkan kebajikan, yaitu kualitas kemanusiaan yang baik secara objektif, bukan hanya baik untuk individu perseorangan, tetapi juga baik untuk masyarakat secara keseluruhan).¹⁸

Lickona menekankan pentingnya tiga komponen karakter yang baik, yaitu *moral knowing* (pengetahuan tentang moral), *moral feeling* (perasaan tentang moral) dan *moral action* (perbuatan bermoral). Hal ini diperlukan agar individu mampu memahami, merasakan dan sekaligus mengerjakan

¹⁸ Thomas Lickona, *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*, New York: Touchstone, 2004, h. 3.

nila-nilai kebajikan. *Moral knowing* terdiri dari *moral awareness* (kesadaran moral), *knowing moral values* (memahami atau mengetahui nilai-nilai moral), *perspective-taking* (penentuan sudut pandang), *moral reasoning* (penalaran moral), *decision making* (pengambilan keputusan) dan *self-knowledge* (pengetahuan diri sendiri). Kemudian *moral feeling* (perasaan tentang moral) terdiri dari *conscience* (hati nurani), *self-esteem* (harga diri) *empathy (empati)*, *self-control* (pengendalian diri) dan *humility* (rendah hati). Selanjutnya *moral action* adalah bagaimana membuat pengetahuan moral dapat diwujudkan menjadi tindakan nyata. Perbuatan atau tindakan moral ini merupakan hasil (*outcome*) dari dua komponen lainnya.¹⁹ Menurut Heri Gunawan, untuk memahami apa yang mendorong seseorang dalam perbuatan yang baik (*act morally*), maka harus melihat tiga aspek lain dari karakter yaitu kompetensi (*competence*), keinginan (*will*) dan kebiasaan (*habit*).²⁰

Dharma Kesuma mengatakan, pendidikan karakter adalah usaha untuk mendidik anak-anak agar dapat mengambil keputusan dengan bijak dan mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari, sehingga mereka dapat memberikan kontribusi yang positif kepada lingkungannya.²¹ Menurut Ratna Megawangi, pendidikan karakter adalah usaha mendidik peserta didik agar dapat mengambil keputusan dengan bijak dan mempraktikkannya pada kehidupan sehari-hari sehingga mereka dapat memberikan kontribusi yang positif kepada lingkungan sekitarnya.²²

Pendidikan karakter dalam grand desain pendidikan karakter adalah proses pembudayaan dan pemberdayaan nilai-nilai luhur dalam lingkungan

¹⁹ Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*, New York: Bantam Books, 1991, h. 53.

²⁰ Heri Gunawan, *Pendidikan Karakter Konsep dan Implementasi*, Bandung: Alfabeta, 2012, h. 31.

²¹ Dharma Kesuma, *Pendidikan Karakter: Kajian Teori dan Praktik di Sekolah*, Bandung: PT Rosdakarya, 2011.

²² Ratna Megawangi sebagai pencetus pendidikan karakter di Indonesia telah menyusub karakter mulia yang selayaknya diajarkan kepada anak, yang kemudian disebut sebagai Sembilan pilar yaitu: (a) cinta Tuhan dan kebenaran (*love Allah, trust, reverence, loyalty*) (b) tanggung jawab, kedisiplinan dan kemandirian (*responsibility, excellence, self reliance, discipline, orderliness*) (c) amanah (*trustworthiness, reability, honest*) (d) hormat dan santun (*respect, countessy, obidiance*) (e) kasih sayang, kepedulian dan kerjasama (*love, compassion, caring, empathy, generousuty, moderation, cooperation*) (f) percaya diri, kreatif dan pantang menyerah (*confidence, assertiveness, creativity, resourcefulness, courage, determination and enthusiasm*) (g) keadilan dan kepemimpinan (*justice, fairness, mercy, leadership*) (h) baik dan rendah hati (*kindness, friandliness, humility, modesty*) (i) toleransi dan cinta damai (*tolerance, flexibility, peacefulness, unity*). Lihat Ratna Megawangi, *Pendidikan Karakter Solusi Tepat untuk Membangun Bangsa*, Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2007, h. 38.

satuan pendidikan, lingkungan keluarga maupun lingkungan masyarakat. Hal tersebut sejalan dengan tujuan pendidikan nasional sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang Pendidikan Nasional No. 20 tahun 2003, bahwa pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan mengembangkan potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggungjawab.

Pendidikan karakter memiliki esensi dan makna yang sama dengan pendidikan moral dan pendidikan akhlak. Tujuannya adalah membentuk pribadi individu agar menjadi manusia yang baik, warga masyarakat dan warga negara yang baik. Oleh karena itu, hakikat pendidikan karakter dalam konteks pendidikan di Indonesia adalah pendidikan nilai, yakni pendidikan nilai-nilai luhur yang bersumber dari budaya bangsa Indonesia sendiri dalam rangka membina kepribadian generasi muda.

Dari beberapa pendapat di atas, dapat dipahami bahwa pendidikan karakter adalah upaya penanaman kecerdasan berpikir, bersikap, penghayatan dan pengamalan dalam bentuk perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai luhur, serta diwujudkan selalu berinteraksi dengan Tuhannya, diri sendiri, antar sesama, dan lingkungannya. Nilai-nilai tersebut berupa kejujuran, kemandirian, sopan santun, kemuliaan sosial, kecerdasan berfikir, termasuk kepekaan intelektual, berfikir logis dan lain-lain. Penulis lebih cenderung pada pemikiran Lickona yang menekankan pentingnya tiga komponen karakter yaitu *moral knowing* (pengetahuan tentang moral), *moral feeling* (perasaan tentang moral) dan *moral action* (perbuatan bermoral).

Akhmad Muhaimin Azzet mengemukakan pendidikan karakter bertujuan untuk membentuk setiap pribadi menjadi insan yang mempunyai nilai-nilai yang utama, terutama dinilai dari perilakunya dalam kehidupan sehari-hari, bukan pada pemahamannya. Dengan demikian, hal yang paling penting dalam pendidikan karakter ini adalah menekankan individu untuk mempunyai karakter yang baik dan diwujudkan dalam perilaku.²³

Menurut Yahya Khan, pendidikan karakter mempunyai tujuan sebagai berikut: *Pertama*, mengembangkan potensi anak didik menuju *self actualization*. *Kedua*, mengembangkan sikap dan kesadaran akan harga diri. *Ketiga*, mengembangkan seluruh potensi peserta didik, merupakan

²³ Akhmad Muhaimin Azzet, *Urgensi Pendidikan Karakter di Indonesia: Revitalisasi Pendidikan Karakter Terhadap Keberhasilan Belajar dan Kemajuan Bangsa*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, h. 16.

manifestasi pengembangan potensi akan membangun *self concept* yang menunjang kesehatan mental. *Keempat*, mengembangkan pemecahan masalah. *Kelima*, mengembangkan motivasi dan minat peserta didik dalam diskusi kelompok kecil, untuk membantu meningkatkan berpikir kritis dan kreatif. *Keenam*, menggunakan proses mental untuk menentukan prinsip ilmiah serta meningkatkan potensi intelektual. *Ketujuh*, mengembangkan berbagai bentuk metaphor untuk membuka intelegensi dan mengembangkan kreatifitas.²⁴

Sementara itu, Ratna Megawangi menjelaskan tentang tujuan dari pendidikan karakter yang menjadi misi utama pendidikan karakter. Tujuan-tujuan tersebut bermaksud untuk membentuk anak-anak dengan karakteristik sebagai berikut: *Pertama*, membangun dan membentuk karakter anak yang mempunyai intelektualitas dan kematangan emosi yang dibingkai dengan nilai-nilai ruhiyah. *Kedua*, membantu anak mengembangkan kecerdasan yang optimal dalam aspek kognitif, emosional, dan spiritual (*multiple intelligences*). *Ketiga*, membantu anak mencapai keseimbangan fungsional otak kiri dan otak kanan yang dibingkai dengan nilai-nilai ruhiyah. *Keempat*, menguasai kecakapan hidup (*life skill*): *problem solver*, komunikator yang efektif, mudah beradaptasi, mampu menghargai tantangan, dan berani mengambil resiko.

Tujuan pendidikan karakter yang diharapkan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan adalah: *Pertama*, mengembangkan potensi kalbu/nurani/afektif siswa sebagai manusia dan warganegara yang memiliki nilai-nilai budaya dan karakter bangsa. *Kedua*, mengembangkan kebiasaan dan perilaku siswa yang terpuji dan sejalan dengan nilai-nilai universal dan tradisi budaya bangsa yang religius. *Ketiga*, menanamkan jiwa kepemimpinan dan tanggung jawab siswa sebagai generasi penerus bangsa. *Keempat*, mengembangkan kemampuan siswa menjadi manusia yang mandiri, kreatif, berwawasan kebangsaan. *Kelima*, mengembangkan lingkungan kehidupan sekolah sebagai lingkungan belajar yang aman, jujur, penuh kreativitas dan persahabatan, serta dengan rasa kebangsaan yang tinggi dan penuh kekuatan.²⁵

²⁴ Yahya Khan, *Pendidikan Karakter Berbasis Potensi Diri: Mendongkrak Kualitas Pendidikan*, Yogyakarta: Pelangi Publishing, 2010, h. 17.

²⁵ Kementerian Pendidikan Nasional, *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Pusat Kurikulum dan Perbukuan, 2010, h. 7. Adapun pendidikan karakter dalam seting sekolah memiliki tujuan sebagai berikut: *Pertama*, menguatkan dan mengembangkan nilai-nilai kehidupan yang dianggap penting dan perlu sehingga menjadi kepribadian atau kepemilikan peserta didik yang khas sebagaimana nilai-nilai yang dikembangkan. *Kedua*, mengoreksi perilaku peserta didik yang tidak bersesuaian dengan nilai-nilai yang dikembangkan oleh sekolah. *Ketiga*,

Selanjutnya, Zubaedi mengemukakan pendidikan karakter memiliki tiga fungsi utama. *Pertama*, fungsi pembentukan dan pengembangan potensi. Pendidikan karakter membentuk dan mengembangkan potensi siswa agar berpikiran baik, berhati baik dan berperilaku sesuai dengan falsafah pancasila. *Kedua*, fungsi perbaikan dan penguatan. Pendidikan karakter memperbaiki dan memperkuat peran keluarga, satuan pendidikan, masyarakat, dan pemerintah untuk ikut berpartisipasi dan bertanggung jawab dalam pengembangan potensi warga negara dan pembangunan bangsa menuju bangsa yang maju, mandiri dan sejahtera. *Ketiga*, fungsi penyaring. Pendidikan karakter memilah budaya bangsa sendiri dan menyaring budaya bangsa lain yang tidak sesuai dengan nilai-nilai budaya bangsa dan karakter bangsa yang bermartabat.²⁶

Dari berbagai penjelasan di atas dapat dipahami bahwa tujuan dari pendidikan karakter adalah membentuk, menanamkan, memfasilitasi dan mengembangkan nilai-nilai positif pada individu sehingga menjadi pribadi yang luhur dan bermartabat. Dan dari kebiasaan tersebut akan menjadi karakter khusus bagi individu atau kelompok.²⁷ Menurut penulis, setidaknya terdapat lima hal dasar berkaitan dengan pentingnya pendidikan karakter, yaitu (a) membentuk manusia Indonesia yang bermoral, (b) membentuk manusia Indonesia yang cerdas dan rasional, (c) membentuk manusia Indonesia yang inovatif dan bekerja keras, (d) membentuk manusia Indonesia yang optimis dan percaya diri dan (e) membentuk manusia Indonesia yang berjiwa patriot.

D. Pembiasaan dan Pengulangan Sebagai Proses Pembentuk Karakter

Berbicara mengenai pendidikan karakter, maka tidak dapat lepas dari pembahasan mengenai pengamalan dan kebiasaan, karena karakter itu merupakan gabungan dari kebiasaan-kebiasaan. Sementara kebiasaan-kebiasaan itu merupakan rangkaian dari perbuatan atau pengamalaman-pengamalan (*acting/doing*). Adapun pengertian kebiasaan adalah perbuatan yang berjalan dengan lancar yang seolah-olah berjalan dengan sendirinya. Lancarnya sebuah perbuatan (pengamalan) disebabkan karena perbuatan itu sering dilakukan atau dilakukan secara berulang-ulang. Pengulangan sesuatu secara terus-menerus atau dalam sebagian besar waktu dengan cara yang sama sehingga dapat tertanam di dalam jiwa dari hal-hal yang berulang kali

membangun koneksi yang harmoni dengan keluarga dan masyarakat dalam memerankan tanggung jawab pendidikan karakter secara bersamaan.

²⁶ Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi dan Aplikasinya dalam Lembaga Pendidikan*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011, h. 18.

²⁷ Lihat Heri Gunawan, *Pendidikan Karakter: Konsep dan Implementasi*, Bandung: Alfabeta, 2012, h. 12.

terjadi itu dan diterima tabiat. Mengulangi dan mengulangi lagi dalam melakukan sesuatu yang sama terutama dalam waktu berdekatan secara terus menerus (rentang waktu yang panjang) akan mendorong timbulnya kebiasaan. Dampaknya adalah lama kelamaan keadaan jiwa yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan-perbuatan itu tanpa berpikir dan tanpa menimbang-nimbang lagi. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kebiasaan diartikan sebagai pola untuk melakukan tanggapan terhadap situasi tertentu yang dipelajari oleh seorang individu dan yang dilakukannya secara berulang untuk hal yang sama.²⁸

Kebiasaan sama artinya dengan *al-'ādah* (adat), sehingga kita sering dengar dua kata itu (kebiasaan dan adat) digabungkan menjadi adat kebiasaan. Kata *al-'ādah* berasal dari kata *'āda ya'ūdu 'ādah*. Menelusuri makna kata di atas, dan beberapa kamus Arab seperti Al-Wasīṭ, Al-Muḥīṭ, dan Al-Munjīd kebanyakan arti kata tersebut berkisar seputar pengulangan sesuatu beberapa kali dengan cara yang sama sehingga menjadi kebiasaan seseorang dan perilakunya tidak terpisah dari hal itu. Dalam kalimat lain dapat diartikan bahwa *al-'ādah* (kebiasaan) adalah melakukan perbuatan tertentu secara terus-menerus sehingga hal itu menjadi kebiasaan dan karakter. Arti lainnya, kebiasaan adalah kemudahan melakukan sesuatu yang telah menjadi kebiasaan sehingga tidak ada kesulitan dalam melakukannya.²⁹ Dalam al-Quran, kata *'āda ya'ūdu* dan kata bentukan lainnya ditemukan dalam 40 tempat. Kata *al-'ādah* sendiri tidak ada. Makna kata-kata tersebut mengandung pengertian pengulangan sesuatu sesuai dengan keadaan/pekerjaan sebelumnya. Para ulama banyak yang mendefinisikan kebiasaan, salah satu definisi kebiasaan adalah keadaan jiwa yang menimbulkan perbuatan-perbuatan dengan mudah tanpa perlu berfikir dan menimbang.³⁰ Kalau perbuatan-perbuatan itu menimbulkan perbuatan-perbuatan baik dan terpuji menurut syariat dan akal maka disebut akhlak terpuji atau mulia (*al-akhlāq al-karīmah*). Jika perbuatan-perbuatan itu menimbulkan perbuatan buruk, maka disebut akhlak tercela (*al-akhlāq al-madhmūmah*). Berdasarkan pengertian kebiasaan di atas, maka dapat dipahami bahwa kebiasaan memainkan peranan penting dalam kehidupan manusia karena akan menentukan kualitas kedudukan sosialnya di hadapan sesama manusia dan di hadapan Tuhan. Agak berbeda dengan penjelasan di atas, yakni istilah *folkways* atau norma kebiasaan yaitu perbuatan berulang-ulang dengan bentuk yang sama yang dilakukan secara sadar dan

²⁸ Anton Moeliono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1998, h. 113.

²⁹ Sayyid Muhammad Az-Zabalawi, *Pendidikan Remaja Antara Islam dan Ilmu Jiwa*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007, h. 345.

³⁰ Az-Zabalawi, *Pendidikan ...*, h. 347.

mempunyai tujuan-tujuan jelas sehingga disukai banyak orang dan dianggap baik dan benar. Norma kebiasaan dapat juga diartikan sebagai norma yang keberadaannya dalam masyarakat dapat diterima sebagai bentuk aturan yang mengikat walaupun tidak ditetapkan atauran tertentu, perundang-undangan dll. Umumnya kebiasaan ini sering diistilahkan dengan adat istiadat. Adat istiadat adalah kebiasaan-kebiasaan sosial yang telah lama ada dalam masyarakat. Dari paparan di atas, kita dapat merinci ciri-ciri norma kebiasaan ini, yaitu a) dilakukan secara terus menerus/berulang-ulang, b) bersifat adat istiadat, c) dilakukan secara sadar dan tujuan yang jelas, d) bersifat mengikat walau tidak ditetapkan oleh peraturan dan perundang-undangan. Untuk membangun karakter (*character building*) diperlukan waktu yang lama dengan pembiasaan-pembiasaan yang sistematis dan berkelanjutan. Jadi, kebiasaan merupakan syarat utama yang dibutuhkan dalam membentuk karakter seseorang.³¹ Bahkan, kebiasaan dapat dipandang sebagai pembentuk karakter seseorang secara nyata dan utama atau sifat dasar dari seseorang itu. Perbuatan atau pengamalan pada mulanya dipengaruhi oleh pikiran, akal, dan pertimbangan yang matang. Pikiran dipengaruhi oleh informasi yang diterima melalui panca indra (penglihatan, pendengaran, perasaan, perabaan, dan penciuman). Dalam ajaran agama (Islam), perbuatan manusia itu jangan hanya didasarkan atas pertimbangan akal saja, tetapi hendaknya juga didasari oleh keyakinan atau diyakini kebenaran-kebaikannya oleh hati karena hati itulah yang kelak akan diminta pertanggungjawabannya oleh Allah.

E. Pendidikan Karakter dalam Khazanah Pendidikan Islam

Khazanah pendidikan Islam adalah segala sesuatu berupa nilai-nilai ajaran, ilmu pengetahuan, keterampilan, pengalaman, dan berbagai hal lainnya yang terdapat dalam pendidikan Islam. Khazanah pendidikan Islam tersebut selanjutnya dapat dihubungkan dengan berbagai aspek atau komponen yang terdapat dalam pendidikan Islam, yakni visi, misi, tujuan, kurikulum, materi atau bahan ajar, proses belajar mengajar, pendidik, tenaga kependidikan, peserta didik, pengelolaan, sarana prasarana, lingkungan dan penilaian dalam pendidikan Islam. Dari berbagai komponen yang terdapat dalam khazanah pendidikan Islam tersebut di atas, yang nampaknya memiliki keterkaitan dengan pembinaan karakter adalah kurikulum dan bahan ajaran dalam pendidikan Islam. Di dalam kurikulum dan bahan ajar itulah akan dapat dilihat sejauh manusia pendidikan Islam memiliki perhatian dalam pembinaan karakter yang mulia.

³¹Alfred John, *Membangun Karakter Tangguh Mempersiapkan Generasi Anti Kecurangan*, Surabaya: Portico Publishing, 2010, h. 25.

Menurut Nata, pendidikan karakter secara sederhana dapat diartikan membentuk tabiat, perangai, watak dan kepribadian seseorang dengan cara menanamkan nilai-nilai luhur, sehingga nilai-nilai tersebut mendarah daging, menyatu dalam hati, pikiran, ucapan dan perbuatan, dan menampakkan pengaruhnya dalam realitas kehidupan secara mudah, atas kemauan sendiri, orisinal dan karena ikhlas semata karena Allah. Penanaman dan pembentukan kepribadian tersebut dilakukan bukan hanya dengan cara memberikan pengertian dan merubah pola pikir dan pola pandang seseorang tentang sesuatu yang baik dan benar, melainkan nilai-nilai kebaikan tersebut dibiasakan, dilatihkan, dicontohkan, dilakukan secara terus menerus dan dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari.³²

Konsep pendidikan karakter dalam Islam dibangun berdasarkan sumber yang lengkap, yakni selain bersumber pada wahyu, intuisi, juga bersumber pada pendapat akal pikiran, panca indera dan lingkungan yang dibangun secara serasi dan seimbang. Islam tidak hanya memperhatikan aspek fisik, panca indera, akal, jiwa dan sosial, melainkan juga moral dan spiritual secara seimbang. Dengan dasar inilah para filosof Islam berusaha mengembangkannya sedemikian rupa. Mereka itu antara lain Abu Nasr al-Farabi (w. 339 H.), Abu Ali Ibn Sina (370-428 H.), dan Ibn Miskawaih (w.421 H.). Mereka telah mempelajari filsafat Yunani, terutama pendapat-pendapat bangsa Yunani mengenai akhlak. Yang paling menonjol di antara intelektual muslim tersebut adalah Ibn Miskawaih melalui bukunya yang berjudul *Tahdhīb al-Akhḫlāq wa Tathīr al-A'raq*. Dalam bukunya ini ia mengembangkan teori pertengahan tentang pendidikan karakter yang berbasis pada psikologi manusia yang dipadukan dengan ayat ayat al-Quran dan hadis.

Selanjutnya wacana pendidikan karakter dikemukakan oleh Imam al-Ghazali dengan berbasis pada ajaran al-Quran dan hadis tentang kesucian diri (*tazkiyah an-nafs*). Imam al-Ghazali berpendapat, bahwa pendidikan karakter dapat ditempuh melalui tahapan *takhallī*, *taḥallī* dan *tajallī*. Pada tahap *takhallī*, seseorang berusaha membersihkan dirinya dari sifat-sifat yang tercela atau penyakit kejiwaan, seperti riya, ujub, sombong, serakah, iri, dengki dan was-was. Ruh manusia ini perlu dibersihkan dengan jalan bertobat dan mengekang hawa nafsu. Proses pembersihan ini sejalan dengan surat al-A'lā/87:14. Selanjutnya pada tahap *taḥallī*, seseorang berusaha menghias dirinya dengan akhlak yang mulia, sehingga akhlak tersebut dipahami, dihayati dan diamalkan dalam kehidupannya sehari-hari, Sedangkan pada *tajallī*, seseorang menampakkan sifat-sifat yang terpuji

³² Abuddin Nata, *Akhḫlak Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005, h. 65-68.

tersebut dalam dirinya, sehingga nampak kuat pengaruhnya dalam karisma dan kepribadian.³³

Terdapat sejumlah pakar yang menemukan pemikiran dan gagasan al-Ghazali berkaitan dengan metode pembinaan karakter. Fathiyah Hasan Sulaiman dan Hamka misalnya, menemukan metode pembinaan karakter yang dikemukakan Imam al-Ghazali yang berbasis pada pengendalian amarah dan syahwat yang merupakan fitrah manusia, dengan cara ngendalikannya agar manusia tidak terjerumus ke dalam dosa dan maksiat. Cara pengendalian ini, menurut al-Ghazali harus dilakukan secara arif, bijaksana, dan penuh kehati-hatian.³⁴

Selanjutnya Islam mengembangkan konsep pendidikan karakter berdasarkan prinsip-prinsip ajaran Islam. Menurut al-Toumy al-Syaibani, prinsip pengembangan pendidikan karakter tersebut ada empat. *Pertama*, prinsip bahwa akhlak termasuk salah satu di antara makna yang terpenting dalam hidup ini.³⁵ *Kedua*, prinsip bahwa akhlak adalah kebiasaan atau sikap yang mendarah dalam jiwa dari mana timbul perbuatan-perbuatan dengan mudah dan gampang.³⁶ *Ketiga*, prinsip bahwa akhlak Islam yang berdasar syariat Islam yang kekal yang ditunjukkan oleh teks-teks agama Islam dan ajaran-ajarannya begitu juga ijtihad-ijtihad dan alaman-amalan ulama-ulama yang saleh dan pengikut-pengikutnya yang baik, adalah akhlak kemanusiaan yang mulia. Ia sesuai dengan fitrah dan akal yang sehat dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan perseorangan yang baik dan masyarakat yang mulia serta dalam segala waktu dan tempat dan mengatur segala hubungan manusia dengan orang lain. Atas dasar ini, maka ciri akhlak Islami adalah: (a) menyeluruh (*universal*), individu dan sosial, dan untuk semua manusia dan segenap makhluk lainnya, (b) keseimbangan antara jasmani dan rohani, lahiriyah dan batiniah, (c) sederhana, tidak berbelat-belit, (d) realistik atau sesuai dengan fitrah manusia, (e) mudah dikerjakan oleh semua orang, (f)

³³ Nata, *Akhlak Tasawwuf*, h. 89-90.

³⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Juz III, Beirut: Dar al-Kutub, 1948, h. 48. Lihat juga Fathiyah Hasan Sulaiman, *Sistem Pendidikan versi al-Ghazali*, terj. Fathur Rahman May dan Syamsuddin Asyrafī, dari judul asli *Madhhab at-Tarbawiy 'ind al-Ghazālī*, Bandung: Al-Ma'arif, 1986, h. 67.

³⁵ Di dalam Islam terdapat istilah mukmin, muslim dan muttaqin sebenarnya adalah orang yang bermoral tinggi dan berbudi pekerti luhur. Soal akhlak dan budi pekerti luhur merupakan ajaran yang penting sekali dalam Islam slahat, puasa, zakat, haji, hukum fikih, iman, Islam, surga, neraka, erat hubungannya dengan perbuatan baik dan perbuatan buruk manusia. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1979, h. 54.

³⁶ Ciri perbuatan akhlak ada lima, yaitu telah mendarah daging, mudah dilakukan, didasarkan atas kesengajaan, bukan berpura-pura dan dilakukan dengan tujuan karena Allah. Perbuatan yang tidak memiliki ciri-ciri demikian tidak dapat disebut perbuatan akhlaki. Lihat Nata, *Akhlak Tasawwuf*, h. 87-88.

mengikat perkataan dengan amal, teori dan praktek (g) sejalan dengan dasar-dasar dan prinsip-prinsip akhlak umum.³⁷

Keempat, prinsip bahwa tujuan tertinggi agama dan akhlak adalah menciptakan kebahagiaan dua kampung (dunia dan akhirat), kesempurnaan jiwa bagi individu, dan menciptakan kebahagiaan, kemajuan, kekuatan, dan keteguhan bagi masyarakat. *Kelima*, prinsip percaya bahwa agama Islam adalah sumber tertinggi bagi akhlak dan faktor penting yang mempengaruhi pertumbuhan akhlak ini, dalam membentuknya dan memberinya corak ke-Islaman yang membedakannya dari yang lain. *Keenam*, prinsip, bahwa akhlak tidak akan sempurna kecuali jika di dalamnya ditentukan lima segi pokok, yaitu hati nurani akhlak (*moral conscience*), paksaan akhlak (*moral obligation*), hukum akhlak (*moral judgement*), tanggung jawab akhlak (*moral responsibility*) dan ganjaran akhlak (*moral reward*).

Ali Abdul Halim Mahmud mengemukakan, dalam konsep pendidikan karakter Islam telah diatur tentang hak-hak yang harus dilakukan manusia secara lengkap, yaitu hak untuk Allah, untuk kedua orang tua, anak-anak, kerabat dan saudara, tetangga, pekerja, sesama muslim, non muslim, negara dan makhluk secara umum. Pendidikan karakter dalam Islam ini selanjutnya sebagai landasan terpenting dalam kehidupan sosial.³⁸

Selanjutnya, Said Hawwa menjelaskan pendidikan karakter dalam Islam diarahkan pada upaya memelihara hak-hak asasi manusia yang paling pokok, yaitu memelihara jiwa (*hifdh an-nafs*), memelihara agama (*hifdh ad-din*), memelihara akal (*hifdh al-'aql*), memelihara harta benda (*hifdh al-māl*) dan memelihara keturunan (*hifdz an-nasl*).³⁹ Dan dengan terpeliharanya kelima hak asasi manusia ini, maka akan terwujud kehidupan yang tertib, aman, damai dan harmonis.

Di zaman modern, wacana tentang pendidikan karakter dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Dalam bukunya yang berjudul *al-Islam*, Rahman mengajukan sebuah tesis, bahwa al-Quran merupakan sebuah kitab yang berisi prinsip-prinsip keagamaan dan moral serta anjuran-anjuran dan bukan sebagai dokumen hukum. Ajaran moral al-Quran tersebut berbasis pada tauhid, hubungan yang baik dengan Tuhan dan hubungan baik dengan sesama manusia. Tesisnya ini ia perkuat dengan menunjukkan pesan-pesan

³⁷ Omar Mohammad Al-Toumy al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, (terj.) Hasan Langgulung dari buku *Falsafah at-Tarbiyah al-Islamiyah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, cet I, h. 324-344.

³⁸ Ali Abdul Halim Mahmud, *Akhlaq Mulia*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dari judul asli, *at-Tarbiyah al-Khalqiyah*, Jakarta: Gema Insani, 2004, cet I, h. 96.

³⁹ Said Hawa, *Al-Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993, h. 277. Lihat juga ash-Shāthibi, *al-Muwafaqāt*, Beirut: Dar al-Kutub, 1968, h. 87-88.

moral yang terdapat dalam ajaran al-Quran tentang akidah, ibadah, muamalah, sejarah dan lain sebagainya yang pada intinya diarahkan pada membentuk akhlak yang mulia. Ajaran tentang akidah misalnya, ditujukan agar manusia merasa diawasi oleh Tuhan, meniru sifat-sifat Tuhan, mendekati dan menyintainya.⁴⁰ Demikian pula ketika al-Quran bercerita tentang para Nabi dan Rasul, maka tujuannya adalah agar mereka itu menjadi contoh dan teladan bagi generasi berikutnya.⁴¹

Nata menjelaskan pendidikan karakter dalam khazanah Pendidikan Islam dapat ditelusuri pada berbagai komponen pendidikannya, terutama pada sumber, asas, tujuan, kurikulum, bahan ajar, lingkungan dan lembaga pendidikannya. Sumber pendidikan Islam adalah al-Quran dan hadis yang misi utamanya, sebagaimana dikemukakan Rahman adalah pembinaan moral atau akhlak mulia, dengan menekankan pada fungsinya sebagai *al-hidāyah* (petunjuk), *al-furqān* (yang membedakan antara yang hak dan bathil), *al-ḥakīm* (sebagai wasit yang adil), *al-bayyinah* (keterangan atas semua perkara), *ash-Shifā'* (sebagai obat penawar jiwa), dan rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan li al-'ālamīn*).⁴²

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Al-Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1987, h. 58.

⁴¹ Berbagai konsep pendidikan akhlak yang ditawarkan oleh para intelektual yang berbeda-beda itu, disebabkan karena hasil analisis terhadap masalah yang dihadapi masyarakat berbeda-beda. Hal ini menunjukkan bahwa konsep pendidikan karakter itu berbeda-beda antara satu dan lainnya. Demikian pula pendidikan karakter yang ditawarkan oleh Ibn Miskawaih misalnya, antara lain karena pada masa itu sudah mulai ditandai oleh kecenderungan menggunakan akal secara bebas, kecenderungan memperturutkan hawa nafsu secara berlebihan dan kecenderungan perpecahan. Atas dasar masalah ini, maka teori pendidikan karakter yang ditawarkan Ibn Miskawaih berbasis pada penggunaan potensi akal, amarah dan syahwat secara adil dan proporsional sebagaimana telah disebutkan di atas. Selanjutnya konsep pendidikan karakter yang ditawarkan oleh Imam al-Ghazali sebagaimana tersebut di atas, juga dihadapkan pada masalah dekadensi moral di kalangan masyarakat yang makin meningkat. Atas dasar ini al-Ghazali menawarkan konsep pemecahan masalah moral tersebut dengan menggunakan pendekatan pensucian batin. Demikian juga konsep pendidikan karakter yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman, dihadapkan pada masalah yang beliau jumpai di negaranya, yang secara garis besar ada tiga masalah. *Pertama*, problema ideologis, yaitu ummat Islam tidak dapat meningkatkan secara efektif tentang pentingnya pengetahuan dengan orientasi ideologinya. Akibatnya, masyarakat muslim tidak terdorong untuk belajar dan tidak punya tujuan hidup. *Kedua*, problema dikhotomis dalam sistem pendidikan, yaitu pendidikan madrasah yang hanya mementingkan ilmu agama saja serta menghasilkan ulama yang tertinggal dalam bidang ilmu pengetahuan modern. *Ketiga*, problema bahasa, yaitu bahwa masyarakat muslim tanpa bahasa. Akibatnya mereka hanya meniru dan mengulang seperti burung beo, dan tidak berhasil menghasilkan pemikiran yang orisinal. Lihat Fazlur Rahman, *Kajian terhadap Metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, cet. I, h. 174.

⁴² Abuddin Nata, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Media Pratama Group, 2011, h. 76.

Prinsip atau asas pendidikan Islam adalah prinsip wajib belajar dan mengajar, pendidikan untuk semua (*education for all*), bersifat terbuka namun selektif, integralistik dan seimbang, sesuai dengan bakat manusia, menyenangkan dan menggembirakan, berbasis pada riset dan rencana yang sistematis, unggul dan profesional, rasional dan objektif, berbasis masyarakat, sesuai perkembangan zaman, dilakukan dari sejak dini, dan terbuka.

Selanjutnya yang berkaitan dengan tujuan pendidikan Islam antara lain, menurut al-Ghazali bahwa tujuan pendidikan adalah membentuk akhlak yang mulia dengan cara membersihkan diri dari akhlak yang tercela. Selanjutnya menurut al-Attas, bahwa tujuan pendidikan Islam adalah membentuk manusia yang baik.⁴³ Sedangkan menurut Athiyah al-Abrasyi adalah membentuk manusia yang berakhlak mulia.⁴⁴ Selanjutnya menurut Ahmad D. Marimba, terbentuknya orang yang berkepribadian muslim,⁴⁵ dan menurut Muhammad Fadhil al-Jamali, bahwa tujuan pendidikan Islam adalah: (a) mengenalkan manusia terhadap peranannya di antar sesama makhluk dan tanggung jawabnya dalam hidup ini, (b) mengenalkan manusia akan interaksi sosial dan tanggung jawab dalam tata hidup bermasyarakat, (c) mengenalkan manusia akan alam dan mengajak mereka untuk mengetahui hikmah diciptakannya serta memberikan kemungkinan kepada mereka untuk mengambil manfaat darinya dan (d) mengenalkan manusia akan Pencipta alam dan menyuruh beribadah kepada-Nya.⁴⁶

Menurut Al-Syaibani, kurikulum pendidikan Islam memiliki prinsip antara lain: (a) pertautan yang sempurna dengan agama, (b) menyeluruh (universal) pada tujuan-tujuan dan kandungannya, yakni mencakup tujuan pembinaan akidah, akal dan jasmani, dan lainnya yang bermanfaat bagi masyarakat dalam perkembangan spiritual, kebudayaan, sosial, ekonomi, politik, ilmu agama, bahasa, kemanusiaan, fisik, praktis, profesional dan seni rupa, (c) prinsip keterkaitan antara bakat, minat, kemampuan dan kebutuhan pelajar, (d) prinsip memperhatikan perbedaan bakat dan minat para pelajar, (e) prinsip menerima perkembangan dan perubahan sesuai dengan perkembangan zaman, dan (f) prinsip keterkaitan antara berbagai mata pelajaran dan pengalaman dan aktivitas yang terkandung dalam

⁴³ Muhammad Naquib al-Attas, *Aim and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Azis University, 1979, h. 1.

⁴⁴ Muḥammad ‘Athiyah al-Abrāshī, *at-Tarbiyah al-Islāmiyah wa Falāsifatuhā*, Mesir: Isa al-Baby al-Halaby wa Syurauhu, 1975, cct. III, h. 21.

⁴⁵ Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Al-Ma’arif, 1977, h. 39.

⁴⁶ Muhammad Fadhil al-Jamali, *Filsafat Pendidikan dalam Al-Quran*, Surabaya: Bina Ilmu, 1986, h. 3.

kurikulum.⁴⁷ Sejalan dengan kurikulum tersebut, maka mata pelajaran dan bahan ajar juga terkait dengan yang terkandung dalam prinsip-prinsip kurikulum tersebut. Yaitu bahan ajar yang terkait dengan urusan agama, yakni akidah, ibadah dan akhlak, serta bahan ajar yang terkait dengan pembinaan fisik, akal pikiran, keterampilan, ilmu pengetahuan dan teknologi.

Adapun lingkungan dan penanggung jawab pendidikan dalam Islam yang utama adalah keluarga atau kedua orang tua, di samping sekolah dan masyarakat. Dalam Islam, bahwa tanggung jawab orang tua dalam mendidik tetap melekat, atau tidak gugur dengan menyerahkan anaknya kepada sekolah. Tanggung jawab keluarga termasuk bagian dari amanah dan tanggung jawab moral (*moral obligation*), sedangkan tanggung jawab sekolah dan masyarakat sifatnya formal atau karena tugas institusi, atau hanya fardu kifayah. Karena itu, Islam sangat menekankan pentingnya keluarga yang sakinah, mawaddah dan rahmah, yaitu keluarga yang kondusif bagi pendidikan anak, dengan cara menerapkan ajaran agama di dalam keluarga khususnya yang berkaitan dengan kewajiban unsur inti dalam keluarga, yaitu suami dan isteri.

Kemudian, lembaga-lembaga pendidikan Islam yang ada di Indonesia, seperti pesantren, majelis taklim, rumah guru, mushalla, masjid, surau, meunasah, dan rangkeng terdapat pendidikan karakter yang amat kental yang berbasis pada ajaran tasawuf. Pada lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia tersebut terdapat kultur keagamaan (*religious culture*) yang amat kuat, seperti menerapkan pola hidup zuhud (tidak diperbudak materi), kanaah (merasa cukup atas pemberian Tuhan, wara' (menjaga diri dari yang haram dan syubhat), ikhlas, sabar, tawakal, ukhuwah Islamiyah, yang terpancar dalam sikap dan perilakunya sehari-hari, yakni dalam tempat tinggal, pakaian, makanan, pergaulan, ketaatan menjalan ibadah, gotong royong, dan sebagainya yang mencerminkan pendidikan karakter yang utama. Karakter yang demikian itu selanjutnya menjadi ciri khas, jati diri, dan karakter lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren, yang memiliki peran selain sebagai lembaga untuk menyampaikan ajaran dan tradisi Islam, juga untuk mencetak para ulama atau kyai yang memiliki peranan dan pengaruh yang amat besar dalam membina karakter umat.

Dari beberapa uraian di atas, dapat dipahami bahwa pendidikan karakter yang terdapat di dalam khazanah pendidikan Islam sangat luar biasa. Seluruh komponen dalam pendidikan Islam dibangun berdasarkan nilai-nilai moral ajaran Islam. Dengan karakternya yang demikian itu,

⁴⁷ Al-Syaibani, *Filsafat Pendidikan Islam* ..., h. 519.

pendidikan Islam telah berhasil membumikan Islam dalam kehidupan masyarakat. Islam sebagai *al-hudā*, *ash-shifā'*, *al-mau'izah* dan *ar-rahmah* telah menjadi sebuah kenyataan. Pola pikir, sikap dan perbuatan masyarakat mulai dari bangun tidur sampai tidur lagi, atau mulai lahir sampai meninggal telah berbasis ajaran Islam. Ajaran Islam telah mempengaruhi cara pandang, tutur kata dan semua aktivitas masyarakat dalam bidang sosial, ekonomi, politik, seni, budaya, hukum, pendidikan, lingkungan pergaulan dan sebagainya. Pendidikan karakter dalam khazanah dunia pendidikan Islam telah memainkan peranan yang luar biasa bagi pembinaan kepribadian masyarakat. Peran ini masih terus berlangsung hingga sekarang dan di masa depan semakin diperlukan, mengingat tantangan yang dihadapi umat demikian besar.

F. Urgensi Pendidikan Karakter Berbasis Nilai-Nilai Islam

Manusia dibekali dengan berbagai potensi yang harus ditumbuhkembangkan, sehingga potensi tersebut sesuai dengan fungsi diciptakannya manusia itu sendiri, yaitu sebagai khalifah dalam rangka memelihara dan melestarikan alam. Agar tujuan diciptakannya manusia dalam kehidupan dunia ini terwujud, maka sisi karakter yang ada pada diri manusia perlu dikembangkan sehingga akan membentuk suatu sifat dan perilaku, baik kepada Tuhan, sesama manusia maupun lingkungan hidup.

Dalam khazanah Islam, pendidikan karakter sepadan dengan kata akhlak. Akhlak disebut sebagai kebiasaan tentang keadaan yang melekat pada jiwa dan diri seseorang, timbul perbuatan-perbuatan dengan mudah tanpa membutuhkan pemikiran dan pertimbangan. Secara konkrit akhlak sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad dalam mendidik para sahabat dan keluarganya. Akhlak secara etimologi berasal dari kata *khuluk* yang berarti gambaran batin, perangai, kebiasaan, tabiat atau karakter.⁴⁸ Dalam Kamus Bahasa Indonesia, akhlak diartikan sebagai budi pekerti, tabiat, kelakuan dan watak. Sehingga berakhlak berarti mempunyai pertimbangan untuk membedakan yang baik dan yang buruk. Sinonim dari kata akhlak adalah etika atau moral.⁴⁹

Secara terminologi, Ibnu Miskawaih seperti dikutip Aminuddin, mendefinisikan akhlak sebagai keadaan jiwa seseorang yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan-perbuatan tanpa melakukan pemikiran dan pertimbangan. Sementara al-Ghazālī mendefinisikan akhlak sebagai suatu

⁴⁸ Lilil Nur Khalidah, dkk, *Aktualisasi Pendidikan Islam: Respon Terhadap Problematika Kontemporer*, Surabaya: Hilal Pustaka, 2010, h. 137.

⁴⁹ Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, h. 28.

sifat yang tertanam dalam jiwa yang darinya timbul perbuatan-perbuatan dengan mudah, dan tanpa memerlukan dan pertimbangan.⁵⁰

Majid mengemukakan bahwa akhlak mengandung beberapa arti, di antaranya adalah: *Pertama*, tabiat yaitu sifat dalam diri yang terbentuk manusia tanpa dikehendaki dan tanpa diupayakan. *Kedua*, adat yaitu sifat yang dalam diri yang diupayakan manusia melalui latihan, yakni berdasarkan keinginan. *Ketiga*, watak cakupannya meliputi hal-hal yang menjadi tabiat dan hal-hal yang diupayakan sehingga menjadi adat.⁵¹ Suatu perbuatan baru dapat disebut pencerminan akhlak jika sudah memenuhi beberapa syarat. Syarat itu antara lain: *Pertama*, dilakukan berulang-ulang, karena jika hanya dilakukan sekali saja atau jarang, maka tidak dapat dikatakan akhlak. *Kedua*, timbul dengan sendirinya, tanpa dipikir-pikir terlebih dahulu atau dipertimbangkan berulang-ulang.⁵²

Meskipun banyak yang mengartikan bahwa antara akhlak, etika dan moral adalah sama, yakni membahas baik dan buruk dan prilaku manusia, namun menurut M. Quraish Shihab, konsep akhlak dalam ajaran Islam tidak dapat disamakan dengan etika. Jika etika dibatasi pada sopan santun antar sesama manusia, serta hanya berkaitan dengan tingkah laku lahiriah, akhlak lebih luas maknanya daripada etika, karena mencakup pula beberapa hal yang tidak merupakan sifat lahiriah. Misalnya yang berkaitan dengan sikap batin atau pikiran, akhlak *dīniah* (agama) mencakup berbagai aspek, dimulai dari akhlak terhadap Allah, hingga pada sesama makhluk (manusia, binatang, tumbuhan dan benda mati).⁵³

⁵⁰ Lihat Aminuddin, *Pendidikan Agama Islam*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2005, h. 152.

⁵¹ Selanjutnya, konsep akhlak dalam Islam, menurut Ibn Taimiyah, terkait erat dengan konsep keimanan. Hal ini disebabkan akhlak dalam Islam berdiri di atas unsur-unsur berikut: (a) keimanan kepada Allah sebagai satu-satunya Pencipta alam semesta, Pengatur, Pemberi rizki, dan Pemilik sifat-sifat *rububiyah* lainnya, (b) mengenal Allah serta mengimani bahwa Dia-lah satu-satunya Dzat yang berhak diibadahi (disembah), (c) mencintai Allah dengan kecintaan yang menguasai segenap perasaan manusia (puncak kecintaan) sehingga tidak ada sesuatu yang dicintai (*mahbub*) dan diinginkan (*murad*) selain Allah, (d) kecintaan ini akan menuntun seorang hamba untuk memiliki orientasi kepada satu tujuan, memusatkan seluruh aktifitas hidupnya ke satu tujuan tersebut, yaitu meraih ridha Allah, dan (5) orientasi ini akan membuat seseorang meninggalkan egoisme, hawa nafsu dan keinginan-keinginan rendah lainnya. Lihat Abdul Majid dan Dian Andayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011, h. 10.

⁵² Mohamad Daud Ali, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Raja Grafindo, 2008, h. 348.

⁵³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik Atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013, h. 347.

Penulis lebih cenderung pada pemikiran Amiruddin yang membagi akhlak dalam Islam menjadi dua bagian. *Pertama*, akhlak yang terpuji (*al-akhlāq al-karīmah/al-maḥmūdah*), yaitu akhlak yang senantiasa berada dalam kontrol Ilahiyyah yang dapat membawa nilai-nilai yang positif bagi kemaslahatan diri sendiri dan umat. Beberapa sifat yang termasuk akhlak karimah di antaranya, sifat sabar, jujur, tawadhu, ikhlas, syukur, rendah hati, tolong-menolong dan sebagainya. *Kedua*, akhlak yang tercela (*al-akhlāq al-madhmūmah*), yaitu akhlak yang berada di luar kontrol Ilahiyyah, atau asalnya datang dari hawa nafsu yang berada dalam lingkup syaitan. Dan sifat-sifat tercela ini hanya akan membawa dampak negatif, bukan hanya bagi diri sendiri tapi juga bagi umat manusia. Beberapa sifat tercela tergambar dalam sifat sombong, tamak, kufur, berprasangka buruk, malas, menyakiti sesama dan sebagainya.⁵⁴ Menurut al-Ghazāli, berakhlak mulia atau terpuji artinya menghilangkan semua adat kebiasaan yang tercela yang sudah digariskan dalam agama Islam dan menjauhkan diri dari perbuatan tercela tersebut, dan membiasakan adat kebiasaan yang baik, melakukannya dan mencintainya.⁵⁵

Selanjutnya dilihat dari sasaran/objeknya, akhlak Islam dibagi menjadi dua bagian, yaitu akhlak terhadap Khaliq (Allah) dan akhlak kepada makhluk (selain Allah). Akhlak terhadap makhluk masih dirinci lagi menjadi beberapa macam, akhlak terhadap sesama manusia, akhlak terhadap lingkungan (tumbuhan dan binatang) dan akhlak terhadap benda-benda mati.⁵⁶ *Pertama*, akhlak kepada Allah. Titik tolak akhlak kepada Allah adalah pengakuan dan kesadaran bahwa tiada Tuhan selain Allah. Dia memiliki sifat-sifat terpuji, demikian agungnya sifat itu, jangankan manusia, malaikat sekalipun tak mampu menjangkau hakikat-Nya.⁵⁷ Orang Islam yang memiliki aqidah yang benar dan kuat, berkewajiban untuk berakhlak kepada Allah dengan cara meluruskan ubudiyyah dengan dasar

⁵⁴ Aminuddin, *Pendidikan Agama ...*, h. 153.

⁵⁵ Lihat Bisri, *Akhlak*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2012, h. 7.

⁵⁶ Dalam implementasinya akhlak dibagi ke dalam lima bagian, *pertama*, akhlak pribadi (*al-akhlāq al-fardiyyah*) yang mencakup akhlak yang diperintahkan, yang dilarang dan yang dibolehkan serta akhlak yang dilakukan dalam keadaan darurat. *Kedua*, akhlak berkeluarga (*al-akhlāq al-usariyyah*) yang mencakup tentang kewajiban antara orangtua dan anak, kewajiban antara suami istri dan kewajiban terhadap keluarga dan kerabat. *Ketiga*, akhlak bermasyarakat (*al-akhlāq al-ijtimā'iyah*) yang mencakup akhlak yang dilarang dan yang dibolehkan dalam bermuamalah serta kaidah-kaidah adab. *Kecempat*, akhlak bernegara (*al-akhlāq al-daulah*) yang mencakup akhlak di antara pemimpin dan rakyatnya serta akhlak terhadap negara lain. *Kelima*, akhlak beragama (*al-akhlāq ad-dīniyyah*) yang mencakup tentang kewajiban terhadap Allah. Lihat Muhammad Abdullah Darraz, *Dustūr al-Akhlāq fi al-Qurān*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1973, h. 687-771.

⁵⁷ Shihab, *Wawasan Al-Quran ...*, h. 348.

tauhid. Bentuk lain dari akhlak terhadap Allah adalah dengan beribadah dengan sungguh-sungguh dan penuh keyakinan sesuai dengan perintah-Nya, antara lain dengan berzikir dalam kondisi dan situasi apapun. Berdoa kepada Allah, karena doa merupakan inti dari ibadah. Bersikap tawadhu dan rendah diri di hadapan Allah, karena yang berhak untuk sombong adalah Allah semata, sehingga tidak layak seseorang hidup dengan kesombongan.

Kedua, akhlak terhadap sesama manusia. Akhlak terhadap manusia harus dimulai dari akhlak terhadap Rasulullah, sebab beliau adalah manusia yang paling sempurna akhlaknya. Di antara bentuk akhlak kepada beliau adalah dengan cara mencintai Rasulullah dan memuliakannya. Sementara itu, Aminuddin secara lebih detail merinci akhlak terhadap sesama manusia sebagai berikut: *Pertama*, akhlak kepada Rasulullah. Dilakukan dengan cara mencintai beliau dan mengikuti semua sunnahnya. *Kedua*, akhlak pada kedua orang tua. Adalah dengan cara berbuat baik pada mereka dalam bentuk ucapan dan perbuatan. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan mencintai mereka sebagai rasa terima kasih, berlaku lemah lembut, dan merawat mereka saat mereka tua. *Ketiga*, akhlak kepada diri sendiri. Tercermin dalam sikap sabar yang merupakan hasil dari pengendalian nafsu dan penerimaan terhadap apa saja yang menimpanya. Syukur, sebagai bentuk terima kasih atas nikmat-nikmat Allah. Rendah hati, sebagai kesadaran akan hakikat dirinya yang lemah dan serba terbatas. *Keempat*, akhlak terhadap keluarga, kerabat. Seperti saling membina rasa kasih sayang dalam kehidupan keluarga, berbakti kepada orang tua, mendidik anak dan membina hubungan silaturahmi. *Kelima*, akhlak kepada tetangga. Dengan cara saling berkunjung, membantu di kala waktu senggang, saling menghindari pertengkaran atau permusuhan. *Keenam*, akhlak kepada masyarakat. Dapat dilakukan dengan cara memuliakan tamu, menghormati nilai dan norma yang berlaku.⁵⁸

Ketiga, akhlak terhadap lingkungan. Islam tidak hanya berbicara hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, tapi juga bagaimana seharusnya manusia berhubungan dengan lingkungan. Lingkungan yang dimaksud adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan manusia. Menurut Shihab, akhlak yang diajarkan al-Quran terhadap lingkungan bersumber dari fungsi manusia sebagai khalifah. Dan hal ini menuntut adanya interaksi antara manusia dengan sesamanya dan manusia dengan lingkungan. Kekhalifahan mengandung arti pengayoman, pemeliharaan dan bimbingan agar setiap makhluk hidup mencapai tujuan penciptaannya.⁵⁹ Dalam pandangan akhlak Islam, seseorang tidak dibenarkan mengambil buah yang belum matang atau memetik bunga yang

⁵⁸ Aminuddin, *Pendidikan Agama Islam ...*, h 153-154.

⁵⁹ Shihab, *Wawasan Al-Quran ...*, h. 358.

belum mekar, karena hal ini berarti tidak memberikan kesempatan kepada makhluk untuk mencapai tujuan penciptaannya.

Islam menjadikan aqidah sebagai pondasi syariah dan akhlak. Karena itu, karakter yang mula-mula dibangun setiap muslim adalah karakter terhadap Allah. Ini bisa dilakukan, misalnya dengan cara menjaga kemauan dengan meluruskan ubudiyah dengan dasar tauhid (al-Ikhlāṣ/112:1-4 dan adh-Dhāriyāt/51:56), menaati perintah Allah atau bertakwa (Āli ‘Imrān/3:132), ikhlas dalam semua amal (al-Bayyinah/98:5), cinta kepada Allah (al-Baqarah/2:165), takut kepada Allah (Fāṭir/35:28), berdoa dan penuh harapan kepada Allah (az-Zumar/39:53, berzikir (ar-Ra'd/13:28), bertawakal setelah memiliki kemauan dan ketetapan hati (Āli ‘Imrān/3:59, Hūd/11:123), bersyukur (al-Baqarah/2:152 dan Ibrāhīm/14:7), bertobat serta istighfar bila berbuat kesalahan (an-Nūr/24:31 dan at-Taḥrīm/66:8), rida atas semua ketetapan Allah (al-Bayyinah/98:8) dan berbaik sangka pada setiap ketentuan Allah (Āli ‘Imrān/3:154).

Selanjutnya setiap muslim juga dituntut untuk menjauhkan diri dari karakter tercela terhadap Allah, misalnya syirik (al-Mā'idah/5:72 dan al-Bayyinah/98:6), kufur (an-Nisā'/4:136) dan melakukan hal-hal yang bertentangan dengan karakter-karakter mulia terhadap Allah. Al-Quran banyak mengaitkan akhlak terhadap Allah dengan akhlak kepada Rasulullah. Jadi, seorang muslim yang berkarakter mulia kepada sesama manusia harus memulainya dengan berkarakter mulia kepada Rasulullah. Sebelum seorang muslim mencintai sesamanya, bahkan terhadap dirinya, ia harus terlebih dahulu mencintai Allah dan Rasulullah. Kualitas cinta kepada sesama tidak boleh melebihi kualitas cinta kepada Allah dan Rasulullah (at-Taubah/9:24). Karakter yang lain terhadap Rasulullah adalah taat kepadanya dan mengikuti sunnahnya (an-Nisā'/4:59), serta mengucapkan shalawat dan salam kepadanya (al-Aḥzāb/33:56). Islam melarang mendustakan Rasulullah dan mengabaikan sunnah-sunnahnya.

Islam juga mengajarkan kepada setiap muslim untuk berkarakter mulia terhadap dirinya sendiri. Manusia yang telah diciptakan dalam *sibghah* Allah dan dalam potensi fitriahnya berkewajiban menjaganya dengan cara memelihara kesucian lahir dan batin (at-Taubah/9:108), memelihara kerapian (al-A'rāf/7:31), menambah pengetahuan sebagai modal amal (az-Zumar/39:9), membina disiplin diri (at-Takāthur/102:1-3). Sebaliknya, Islam melarang seseorang berbuat aniaya terhadap dirinya (al-Baqarah/2:195), melakukan bunuh diri (an-Nisā'/4:29-30) dan minum minuman keras atau yang sejenisnya dan suka berjudi (al-Mā'idah/5:90-91).

Selanjutnya setiap muslim harus membangun karakter dalam lingkungan keluarganya. Karakter mulia terhadap keluarga dapat dilakukan misalnya dengan berbakti kepada kedua orang tua (al-Isrā'/17), bergaul

dengan makruf (an-Nisā'/4:19), memberi nafkah dengan sebaik mungkin (at-Ṭalāq/65:7), saling mendoakan (al-Baqarah/2:187) dan bertutur kata lemah lembut (al-Isrā'/17:23). Setiap Muslim jangan sekali-kali melakukan yang sebaliknya, misalnya berani kepada kedua orang tua, suka bermusuhan, dan lain sebagainya. Terhadap tetangga, seorang Muslim harus membina hubungan baik tanpa harus memerhatikan perbedaan agama, etnis, bahasa, dan yang semisalnya.

Seorang muslim hendaknya memiliki karakter mulia seperti beriman dan bertakwa, berilmu pengetahuan cukup agar semua urusan dapat ditangani secara profesional dan tidak salah urus, memiliki keberanian dan kejujuran, lapang dada, dan penyantun (Āli 'Imrān/159), serta didukung dengan ketekunan, kesabaran, dan melindungi rakyat yang dipimpinya. Dari bekal sikap inilah pemimpin akan dapat melaksanakan tugasnya dengan penuh tanggung jawab, memelihara amanah, adil (an-Nisā'/4:58), melayani dan melindungi rakyat, dan membelajarkan rakyat. Ketika menjadi rakyat, seorang muslim harus patuh kepada pimpinya (an-Nisā'/4:59), memberi saran dan nasihat jika ada tanda-tanda penyimpangan.

Seorang muslim juga harus membangun karakter mulia terhadap lingkungannya. Lingkungan yang dimaksud adalah segala sesuatu yang berada di sekitar manusia, yakni binatang, tumbuhan, dan alam sekitar (benda mati). Karakter yang dikembangkan adalah cerminan dari tugas kekhalifahan manusia di bumi, yakni untuk menjaga agar setiap proses pertumbuhan alam terus berjalan sesuai dengan fungsi ciptaan-Nya. Dalam al-Quran surat al-An'ām/6:38 dijelaskan bahwa binatang melata dan burung-burung adalah seperti manusia yang menurut al-Qurtubi tidak boleh dianiaya. Baik di masa perang apalagi ketika damai Islam melarang tindak pengrusakan di muka bumi (al-Qaṣaṣ/28:77) baik terhadap binatang dan tumbuhan kecuali terpaksa, tetapi sesuai dengan sunnatullah dari tujuan dan fungsi penciptaan (al-Hashar/59:5).

Ada beberapa alasan mengapa pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Islam diperlukan: *Pertama*, pendidikan karakter dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang religius memiliki relevansi sekaligus penguatan bagi kesadaran teologis agama-agama, terlebih agama Islam yang dianut oleh mayoritas bangsa Indonesia. Nilai-nilai karakter dasar, yakni pandangan hidup serta iman dan takwa selain telah menjadi alam pikiran bangsa Indonesia, secara teologis memiliki fondasi keagamaan untuk pembentukan karakter. Nilai-nilai karakter yang bersifat aktual dan melekat pada perilaku keseharian seperti sikap jujur/benar, adil, amanah, arif, rasa malu, tanggung jawab, berani, disiplin, mandiri, kasih sayang, toleran, cinta tanah air/cinta bangsa/cinta kewargaan bersumber pada agama Islam.

Kedua, pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Islam menjadi penting karena Islam memang memperoleh tempat yang fundamental bagi kehidupan mayoritas bangsa Indonesia. Pada saat yang sama pendidikan karakter dapat memperkokoh kehidupan berbangsa dan bernegara, sekaligus menunjukkan bahwa nilai-nilai keagamaan di Indonesia tidak terpisahkan dari denyut nadi pendidikan dan kehidupan bangsa yang dapat menjadi penyeimbang dan pengendali agar masyarakat atau bangsa Indonesia tidak menjadi sekuler. Betapapun Indonesia mengadopsi pikiran-pikiran maju dan modern dari belahan dunia mana-pun, akan tetapi kepribadian bangsa yang berwatak religius harus tetap kokoh dan tidak tergerus oleh orientasi nilai yang mengajarkan kebebasan dan nihilism. Karakter yang dibangun melalui nilai-nilai Islam dapat memelihara nilai-nilai religiusitas yang konstruktif dan dinamis, sehingga tidak menceraiberaut manusia Indonesia dari akar teologisnya.⁶⁰

Secara umum, analisis penulis terhadap pembahasan bab kedua ini dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 2.4
Analisis Pembahasan Bab Kedua

No	Sub Bahasan	Analisis Penulis
1.	Karakter	Nilai-nilai perilaku manusia yang universal yang meliputi seluruh aktivitas manusia, baik dalam rangka berhubungan dengan Tuhannya, dengan dirinya, dengan sesama manusia, maupun dengan lingkungannya, yang terwujud dalam pikiran, sikap, perasaan, perkataan dan perbuatan berdasarkan norma-norma agama, hukum, tata krama, budaya dan adat istiadat.
2.	Ragam nilai-nilai karakter	Nilai-nilai karakter utama meliputi 17 nilai, yaitu: (1) kereligiusan, (2) kejujuran, (3) kecerdasan, (4) ketangguhan, (5) kedemokratisan, (6) kepedulian, (7) tanggung jawab, (8) kesadaran akan hak dan kewajiban (9) kesantunan, (10) kerja keras, (11) kedisiplinan, (12) menghargai keberagaman, (13) cinta ilmu, (14) keingintahuan, (15) percaya diri, (16) kepatuhan terhadap aturan sosial, dan (17) gaya hidup sehat.

⁶⁰ Haedar Nashir, *Pendidikan Karakter Berbasis Agama dan Budaya*, Yogyakarta: Multi Presindo, 2013, h. vii.

3.	Pendidikan karakter, tujuan dan fungsinya	Upaya penanaman kecerdasan berpikir, bersikap, penghayatan dan pengamalan dalam bentuk perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai luhur, serta diwujudkan selalu berinteraksi dengan Tuhannya, diri sendiri, antar sesama, dan lingkungannya. Nilai-nilai tersebut berupa kejujuran, kemandirian, sopan santun, kemuliaan sosial, kecerdasan berfikir, termasuk kepekaan intelektual, berfikir logis dan lain-lain. Pendidikan karakter bertujuan untuk membentuk, menanamkan, memfasilitasi dan mengembangkan nilai-nilai positif pada individu sehingga menjadi pribadi yang luhur dan bermartabat. Kemudian pendidikan karakter berfungsi untuk pembentukan dan pengembangan potensi, perbaikan, penguatan dan penyangkutan.
4.	Pendidikan karakter dalam khazanah pendidikan Islam	Pendidikan karakter dalam khazanah Pendidikan Islam dapat ditelusuri pada berbagai komponen pendidikannya, terutama pada sumber, asas, tujuan, kurikulum, bahan ajar, lingkungan dan lembaga pendidikannya. Sumber pendidikan Islam adalah al-Quran dan hadis. Prinsip atau asas pendidikan Islam adalah prinsip wajib belajar dan mengajar, pendidikan untuk semua (<i>education for all</i>), bersifat terbuka namun selektif, integralistik dan seimbang. Tujuan pendidikan Islam antara lain, membentuk manusia yang baik. Kemudian kurikulum pendidikan Islam memiliki prinsip antara lain: (a) pertautan yang sempurna dengan agama, (b) menyeluruh (universal) (c) prinsip keterkaitan antara bakat, minat, kemampuan dan kebutuhan. Selanjutnya, lingkungan dan penanggung jawab pendidikan dalam Islam yang utama adalah keluarga, di samping sekolah dan masyarakat. Kemudian, lembaga-lembaga pendidikan Islam yang ada di Indonesia antara lain pesantren, majelis taklim, rumah guru, mushalla, masjid, surau, meunasah dan rangkeng.
5.	Urgensi pendidikan karakter berbasis nilai-	Akhlak dalam Islam dibagi menjadi dua bagian, yaitu akhlak yang terpuji (<i>al-akhlāq al-karīmah/al-mahmūdah</i>) dan akhlak yang tercela (<i>al-akhlāq al-madhūmah</i>). Selanjutnya dilihat dari objeknya,

	nilai Islam	akhlak Islam dibagi menjadi dua bagian, yaitu akhlak terhadap Khaliq (Allah) dan akhlak kepada makhluk (selain Allah). Akhlak terhadap makhluk masih dirinci lagi menjadi beberapa macam, akhlak terhadap sesama manusia, akhlak terhadap lingkungan (tumbuhan dan binatang) dan akhlak terhadap benda-benda mati.
--	-------------	--

Dari uraian-uraian di atas, penulis berkesimpulan bahwa pendidikan karakter bertujuan untuk membentuk, menanamkan, memfasilitasi dan mengembangkan nilai-nilai positif pada individu sehingga menjadi pribadi yang luhur dan bermartabat.

BAB III

RELASI TASAWUF AKHLAKI DENGAN KEJIWAAN MANUSIA

Tasawuf bertujuan untuk pembinaan aspek moral yang meliputi perwujudan kestabilan jiwa dan pengendalian hawa nafsu, sehingga manusia konsisten hanya pada keluhuran moral. Di samping itu tasawuf juga bertujuan untuk membina diri dengan berbagai amal ibadah, sehingga menjadi manusia berakhlak mulia dan dapat mendekati diri kepada Allah. Secara garis besarnya, aliran tasawuf ada dua yaitu tasawuf sunni (tasawuf akhlaki) dan tasawuf falsafi. Tasawuf sunni (tasawuf akhlaki) dikembangkan oleh al-Ghazālī dan para pengikutnya dari syaikh-syaikh tarekat, yaitu tasawuf yang berwawasan moral praktis dan bersandarkan pada al-Quran dan as-sunnah dengan penuh disiplin mengikuti batas-batas dan ketentuannya. Kemudian, tasawuf falsafi yaitu tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi intuitif dan visi rasional.

Pembahasan dalam bab ketiga ini menguraikan tentang relasi tasawuf akhlaki dengan kejiwaan manusia dengan sub pembahasan konsepsi tasawuf, *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam tasawuf akhlaki, integrasi tasawuf akhlaki dengan syariat, titik temu tasawuf akhlaki dengan psikologi dan relasi tasawuf akhlaki dengan kesehatan mental.

A. Konsepsi Tasawuf

Dari segi bahasa terdapat sejumlah kata atau istilah yang dihubungkan oleh para ahli untuk menjelaskan kata tasawuf. Nasution misalnya menyebutkan lima istilah yang berkaitan dengan tasawuf, yaitu *al-suffah* (*ahl al-suffah*), yaitu orang yang ikut pindah dengan Nabi dari Makkah ke Madinah, *ṣaf* (barisan), *ṣafā* (suci), *shopos* (bahasa Yunani: hikmat) dan *ṣuf* (kain wol).¹ Keseluruhan kata ini dapat dihubungkan dengan tasawuf. Kata *ahl aṣ-ṣuffah*² (orang yang ikut pindah dengan Nabi dari Makkah ke Madinah) misalnya menggambarkan keadaan orang yang rela mencurahkan jiwa raganya, harta benda dan lain sebagainya hanya untuk Allah. Mereka rela meninggalkan kampung halamannya, rumah, kekayaan dan harta benda lainnya di Makkah untuk hijrah bersama Nabi ke Madinah. Tanpa ada unsur iman dan kecintaan kepada Allah, tak mungkin mereka melakukan hal yang demikian. Selanjutnya, kata *ṣaf* juga menggambarkan orang yang selalu berada di barisan depan dalam beribadah kepada Allah dan melakukan amal kebajikan. Demikian pula kata *ṣafā*³ (suci) menggambarkan orang yang selalu memelihara dirinya dari berbuat dosa dan maksiat, dan kata *ṣuf*⁴ (kain wol) menggambarkan orang yang hidup sederhana dan tidak mementingkan dunia. Kemudian kata *shopos* menggambarkan keadaan jiwa yang senantiasa cenderung pada kebenaran.

Dari segi linguistik ini dapat dipahami bahwa tasawuf adalah sikap mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap bijaksana. Sikap jiwa yang demikian itu pada hakikatnya adalah akhlak yang mulia.

Menurut istilah ada banyak pengertian tasawuf. Abū al-Ḥasan ash-Shadhīfī, guru spiritual terkenal dari Afrika Utara sebagaimana dikutip Fadhlalla Haeri mengartikan, tasawuf sebagai praktik-praktik amalan dan latihan dalam diri seseorang melalui ibadah dan penyembahan lain guna

¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, cet III, h. 56-57.

² *Ahl aṣ-ṣuffah* adalah orang-orang yang tidak punya harta atau orang miskin yang ikut pindah bersama Nabi dari Mekkah ke Madinah dan tinggal di masjid Nabi. Mereka menggunakan pelana sebagai bantal tidur yang disebut dengan *suffah*. Walaupun miskin, tapi mereka berhati baik dan sederhana tidak berlebihan, tidak mementingkan kehidupan dunia dan ini merupakan sikap dan kepribadian kaum sufi.

³ *Ṣafā* yang berarti suci, seorang dikatakan sufi apabila telah melakukan latihan yang berat dari godaan-godaan yang bersifat duniawi dan mensucikan hatinya dengan tujuan mendekatkan diri kepada Tuhan dan dalam kurun waktu yang lama.

⁴ *Ṣuf* artinya kain yang terbuat dari bulu domba atau wol. Wol yang dimaksud disini adalah wol kasar berbeda dengan wol sekarang yang bermakna kain sutra yang lembut. Dahulu, mereka yang memakai wol kasar menandakan bahwa mereka hidup dalam kesederhanaan dan dalam kemiskinan. Walaupun para sufi memakai pakaian dari wol kasar akan tetapi mereka memiliki hati suci dan mulia yang hidup dalam kesederhanaan.

mengembalikan diri kepada Allah.⁵ Menurut Abū Muḥammad al-Jarīrī tasawuf adalah masuk dalam moralitas yang tinggi dan keluar dari moralitas yang rendah. Abu Husain An-Nūrī menyatakan bahwa tasawuf bukan sekedar keterampilan dan pengetahuan, karena jika sekedar keterampilan maka ia dapat diperoleh melalui usaha dan latihan dan jika sekedar pengetahuan maka akan bisa diperoleh dengan belajar. Akan tetapi yang dikatakan tasawuf ialah internalisasi moralitas ketuhanan dan jalan mendekatkan diri kepada Tuhan melalui ibadah.⁶ Senada dengan pengertian tersebut Abu al-Hasan ‘Ali bin ‘Uthmān al-Ḥujwīrī dalam *Kashf al-Mahjūb*, menyatakan bahwa tasawuf adalah membangun kebiasaan yang terpuji dan penjagaan hati dari semua keinginan dan nafsu.⁷

Al-Junaid al-Baghdādī mengatakan, tasawuf adalah keluar dari budi perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji. Abū Bakar ash-Shiblī mengatakan, tasawuf adalah mengikatkan diri dengan Allah dan memutuskan hubungan dengan makhluk-Nya.⁸ Menurut sufi besar Abū Bakr al-Kattāmī tasawuf adalah pembersihan hati dan penyaksian terhadap realitas hakiki, yang disebut juga *aṣ-ṣafā wa al-mushāhadah* (kejernihan dan kesaksian).⁹ Selanjutnya menurut al-Qushairī tasawuf adalah ilmu yang membahas tentang tingkah laku manusia baik yang berupa amalan terpuji maupun amalan tercela agar hatinya benar dan lurus dalam menuju Allah, sehingga ia dapat berada dekat sedekat-dekatnya di hadirat Allah.¹⁰

Kemudian, menurut Abu Bakar Atjeh tasawuf adalah pencarian jalan untuk memperoleh kecintaan dan kesempurnaan rohani.¹¹ Tasawuf adalah segi batin dari agama. Segi lahirnya biasanya disebut syariah, yang terutama berisi hukum-hukum formal keagamaan, mengenai apa yang seorang beragama harus lakukan dan apa yang dilarang. Tasawuf di samping memberi segi batin dari aspek formal keagamaan, juga memberi visi mengenai arti hidup beragama. Tasawuf bukan penyikapan pasif atau apatis

⁵ Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, London United Kingdom: Element Books, 1993, h. 2.

⁶ Lihat H.M. Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, h. 33.

⁷ Abu al-Hasan ‘Ali bin ‘Uthmān al-Ḥujwīrī, *Kashf al-Mahjūb*, Kairo: al-Majlis al-A’la li ath-Thaqafah, 2007, h. 45-48.

⁸ Lihat Ibrāhīm Basūnī, *Nash’ah at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1998, h. 21.

⁹ Lihat Zain ad-Dīn Muḥammad ‘Abd ar-Ra’uf al-Manāwī, *al-Kawākib ad-Durriyyah fī Tarājim as-Sadah aṣ-Ṣūfiyyah*, Kairo: Zawiyah at-Tijāniyyah, 1999, h. 50.

¹⁰ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Hawazin al-Qushairī an-Naisabūrī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah fī ‘Ilm at-Taṣawwuf*, Kairo: Dar Jawāmi’ al-Kalim, 2000, h. 280.

¹¹ Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadhani, 1994, h. 28.

terhadap kenyataan sosial. Tasawuf mempunyai peranan yang cukup besar di dalam mewujudkan sebuah revolusi spiritual di masyarakat.

Senada dengan itu Achmad Siddiq berpendapat, tasawuf adalah pengetahuan tentang semua bentuk tingkah laku jiwa manusia, baik yang terpuji maupun tercela, kemudian bagaimana membersihkannya dari yang tercela itu dan menghiasinya dengan yang terpuji, bagaimana menempuh jalan kepada Allah dan berlari secepatnya menuju kepada Allah.¹²

Tasawuf menghendaki agar para pelakunya dapat menghiasi diri mereka dengan perbuatan-perbuatan yang baik atau amal saleh yang akan dapat meningkatkan kualitas diri mereka. Sebaliknya, tasawuf menghendaki agar manusia tidak mengotori diri mereka dengan perbuatan buruk atau dosa yang hanya akan merendahkan diri mereka sendiri, baik dalam pandangan manusia, lebih-lebih dalam pandangan Allah. Hal kedua inilah yang sering dilalaikan oleh manusia, sehingga mereka terus-menerus berbuat dosa. Dalam wacana tasawuf, perbuatan-perbuatan dosa itu akan mengotori hati manusia sebagai potensi utama untuk menangkap cahaya hidayah dari Tuhan. Bila seseorang benar-benar telah menghiasi dirinya dengan amal-amal saleh dan sekaligus menjauhkan dirinya dari amal-amal buruk, maka dengan sendirinya orang tersebut menjadi dekat dengan Allah. Hal ini karena Allah sebagai sumber kebaikan, tidak mungkin didekati kecuali dengan cara-cara yang baik juga. Dalam konteks ini, tujuan dari tasawuf sudah dicapai.

Ada beberapa nilai ajaran tasawuf yang dapat dijadikan kerangka pemikiran dalam membangun karakter. *Pertama*, nilai ketauhidan. Penanaman nilai-nilai tauhid akan menjadi dasar pembentukan kesadaran Ilahiyah manusia, bahwa hanya kepada Allah manusia beribadah, memuja, dan bersandar sehingga akan mengikatkan diri secara kuat dengan Allah. Segala aktivitas apapun dalam kehidupan manusia, hati dan pikiran akan selalu terikat kepada Allah. Prinsip ketauhidan ini sebagaimana yang

¹² Achmad Siddiq memandang bahwa tasawuf secara substansial mengandung dua ajaran penting. *Pertama*, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana pembersihan jiwa dari sifat-sifat yang tercela/merusak dan mengisi atau menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji sehingga menimbulkan pengaruh-pengaruh positif pada jiwanya. *Kedua*, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana cara/jalan yang ditempuh untuk bisa menjadikan jiwa tersebut bisa sampai kepada Allah secepat mungkin (*al-wuṣūl ila Allāh*). Dengan kata lain, tasawuf sebenarnya tidak hanya mengajarkan tentang materi tasawuf, tapi juga membicarakan mengenai metode/cara penempuhannya. Dengan demikian, menurut Achmad Siddiq, sufi yang sesungguhnya adalah yang mewarisi ilmu dan amal Rasulullah, juga mewarisi akhlak yang sesuai dengan batin (mental) beliau yang berupa: zuhud, wara: takut (kepada Allah), berharap (akan ridha-Nya), sabar, *al-ḥilm* (stabilitas mental), kecintaan (kepada Allah dan segala yang dicintai oleh-Nya), dan makrifah (penghayatan yang tuntas tentang ketuhanan). Lihat. Achmad Siddiq, *Fungsi Tasawuf: Rūḥ al-'Ibādah, Tahdhīb al-Akhlāq wa Taqarrub Ila Allāh*, Surabaya: PWN Jawa Timur, 1977, h. 19-22.

dijelaskan Kautsar bahwa hakekat tasawuf adalah sebuah jalan spiritual yang bersumber dari al-Quran dan sunnah untuk menuju Allah, membentuk akhlak mulia, dengan tetap setia pada syariat dan membangun keseimbangan antara aspek-aspek lahiriah dan batiniah, material dan spiritual, duniawi dan ukhrawi, berpihak kepada orang-orang lemah dan tertindas.¹³

Kedua, nilai kemanusiaan. Islam adalah agama yang tidak hanya mengharuskan umatnya menyibukkan diri untuk beribadah secara vertikal saja dan mengenyampingkan sisi kemanusiaan. Sisi kemanusiaan di sini adalah bahwa Islam juga sarat dengan ajaran untuk membangun kehidupan kemanusiaan secara seimbang baik dari sisi relasi sosial kemasyarakatan, kehidupan keluarga, perekonomian, pendidikan, hukum, maupun bidang kehidupan lain yang menjadi bagian kebutuhan manusia sebagai makhluk bumi. Kesadaran akan nilai kemanusiaan membangun kesadaran untuk berbuat kebajikan, saling menghormati dan menghargai dengan sesama, saling menolong dan kerjasama dalam kebaikan, mengutamakan kepentingan bersama, berlaku jujur, tanggung jawab dan memberi perlindungan kepada yang lemah.

Ketiga, kerendahan hati (*low profile*). Sifat rendah hati merupakan sifat yang sangat ditekankan dalam ajaran tasawuf. Kerendahan hati akan mendidik individu untuk menyadari akan keberadaan diri di hadapan eksistensi Allah, sehingga akan menyadari bahwa dirinya dan orang lain adalah sama di hadapan Allah. Kesadaran tersebut akan menimbulkan jiwa yang lemah lembut, penuh kasih sayang, kebersamaan dan memiliki rasa empati dalam pergaulan sosialnya. *Keempat*, kearifan lokal (*local wisdom*). Puncak pencapaian hati seorang sufi adalah meraih kebijaksanaan (*wisdom*) yang berbasis pada kekuatan spiritual. Dan ini salah satu karakter sikap seorang sufi yang menjadikannya dapat hidup secara berdampingan dengan berbagai komunitas yang berbeda secara damai.

Kelima, perubahan diri (transformasi diri), yakni bahwa seorang yang beriman memiliki satu tujuan akhir yang hendak dicapai, yaitu dekat dengan Allah. Transformasi diri dalam ajaran Tasawuf mengacu pada konsep penyucian diri (*tazkiyah an-nafs*) yang membutuhkan tiga tahapan: *tahallī*, *takhallī* dan *tajallī*.¹⁴ *Tahallī*, mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela, seperti syirik, tinggi hati, iri, hasud, suka mencela dan buruk sangka. *Takhallī*, mengisi jiwa dengan sifat-sifat terpuji, seperti rendah hati, sabar, tawakal, penuh kasih sayang dan senang berbuat kebajikan. Tahap

¹³ Kautsar Azhari, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015, h. 37.

¹⁴ Ubaidillah dan Yuliyatun, *Suluk Kyai Cebolok dalam Konflik Keberagamaan dan Kearifan Lokal*, Jakarta: Prenada Media, 2014, h. 59.

takhallī dan *tahallī* akan mengantarkan seseorang pada tahap *tajallī*, yakni membangun integritas diri sebagai pribadi yang telah merasakan kehadiran Allah dalam setiap gerak langkahnya.

Dari beberapa defenisi yang dikemukakan oleh para tokoh, dapat disimpulkan bahwa tasawuf adalah upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri dari pengaruh kehidupan dunia, sehingga tercermin akhlak yang mulia dan dekat dengan Allah. Dengan kata lain, tasawuf adalah bidang kegiatan yang berhubungan dengan pembinaan moral rohaniah agar selalu dekat dengan Tuhan dan inilah esensi tasawuf. Hal ini sejalan dengan pemikiran Mulyadhi Kartanegara. Kemudian, terdapat nilai ajaran tasawuf yang dapat dijadikan sebagai kerangka pemikiran dalam pendidikan karakter, yaitu nilai ketauhidan, nilai kemanusiaan, kerendahan hati, kearifan lokal dan perubahan diri. Nilai-nilai yang menjadi prinsip tasawuf tersebut di atas menjadi landasan dalam membentuk kepribadian muslim yang beriman, bertakwa dan berakhlak mulia.

Selanjutnya, tujuan tasawuf menurut Harun Nasution adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Karena itu, intisari dari tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri (*al-khalwah*) dan berkontemplasi. Lalu, kesadaran ini mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan-Nya.¹⁵ Mendukung pendapat Nasution, Kertanegara menyatakan bahwa tujuan dari tasawuf adalah pendekatan dengan sumber dan tujuan hidup manusia, yaitu Tuhan.¹⁶

Secara umum A. Rivay Siregar mengatakan, tujuan tasawuf adalah untuk berada sedekat mungkin dengan Allah.¹⁷ Oleh karena itu, dalam prakteknya, sufi lebih menekankan pada aspek rohani daripada jasmani, aspek akhirat daripada dunia dan aspek esoterik daripada eksoterik. Jika dilihat dari segi karakteristiknya, tampak ada tiga sasaran dari tasawuf. *Pertama*, bertujuan untuk pembinaan aspek moral yang meliputi perwujudan kestabilan jiwa dan pengendalian hawa nafsu, sehingga manusia konsisten hanya pada keluhuran moral. Tasawuf yang bertujuan moralitas ini, pada umumnya bersifat praktis. *Kedua*, bertujuan untuk makrifatullah melalui metode *kashf al-ḥijāb*. Tasawuf jenis ini bersifat teoritis dengan seperangkat

¹⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Jakarta: UIP, 1985, h. 71.

¹⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menyclami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, h. 4.

¹⁷ A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, h. 57.

ketentuan khusus yang diformulasikan secara sistematis-analitis. *Ketiga*, bertujuan untuk membahas sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Tuhan secara mistis-filosofis, pengkajian garis hubungan antara Tuhan dengan makhluk, terutama hubungan kedekatan dengan Tuhan

Siregar mengatakan bahwa tujuan akhir tasawuf adalah etika murni atau psikologi murni dan atau keduanya secara bersamaan. *Pertama*, penyerahan diri sepenuhnya terhadap kehendak mutlak Allah, karena Dialah penggerak semua kejadian di alam semesta ini. *Kedua*, melepaskan keinginan pribadi secara total dan juga melepas sifat-sifat jelek yang berkenaan dengan duniawi. *Ketiga*, peniadaan kesadaran terhadap diri sendiri serta pemusatan diri pada perenungan terhadap Tuhan semata, tiada yang dicari kecuali Allah.

Penulis menyimpulkan bahwa tujuan tasawuf adalah membina diri dengan berbagai amal ibadah, sehingga menjadi manusia berakhlak mulia dan dapat mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini sejalan dengan pemikiran Nasution dan Kartanegara.

Untuk mencapai kebahagiaan yang optimal, manusia harus lebih dahulu mengidentifikasi eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui penyucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral dan berakhlak mulia. Tasawuf dapat membentuk karakter/akhlak yang mulia--suatu akhlak yang berangkat dari pantulan jiwa yang suci atau bersih dari kemusyrikan, dari kotoran-kotoran jiwa/hati. Karakter mulia yang dibangun melalui tasawuf merupakan tujuan yang diharapkan yaitu akhlak yang tampak secara lahiriah dan merupakan cerminan dari kemuliaan hati. Selanjutnya, kemuliaan hati akan mempengaruhi akal manusia sehingga pikirannyapun menjadi mulia dan dari pikirannya yang mulia ini akan menggerakkan anggota tubuh manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang mulia pula. Dengan tasawuf akan dapat menyeimbangkan antara ilmu, iman, dan akhlak dalam bingkai tauhid, yang akan digunakan untuk melaksanakan perintah Allah dan untuk memberikan kebaikan bagi dirinya dan orang lain dengan cara-cara yang diridai Allah.

Dalam kajian psikologi, perilaku sufi merupakan bagian dari perilaku yang memberikan efek ketenangan pada otak orang tersebut. Ketika seseorang dalam keadaan tenang, maka gelombang otak orang tersebut dalam kondisi alfa. Seseorang yang kondisi otaknya dalam kondisi alfa orang tersebut dapat relaksasi. Relaksasai merupakan keadaan keterpaduan antara otak dan otot. Otak yang mengalami kecapaian ketika relaksasi dibuat tenang, dan otot yang tegang dibuat rileks. Jika seseorang telah melakukan relaksasi, maka fisiknya menjadi segar dan otaknya siap bekerja kembali dengan energi yang baru. Ketika seseorang dapat melakukan

relaksasi, maka pada saat itu panca indra, pernapasan, aliran darah (*system kardiovaskuler*) otak, dan otot-otot mengalami ketenangan.

Hasil penelitian Victor Sanua seorang professor di *Departement of Social and Psychological Foundation* menyatakan bahwa agama ataupun spiritual merupakan instrumental yang baik untuk seseorang mendapatkan *well being*, kreativitas, kejujuran, dan *liberalism*. Penelitian lain menyatakan bahwa spiritualitas yang berkualitas akan mendukung seseorang untuk memperoleh kesejahteraan psikologis, makna dan tujuan hidup, kejujuran, kreativitas dan berpikir kritis.

Demikian juga hasil penelitian yang dilakukan oleh Ellison dan Levin menunjukkan bahwa ada hubungan positif antara seseorang yang menjalankan agama dengan taat dan menjalankan spiritual dengan disiplin akan berefek pada kepuasan hidup. Penelitian yang dilakukan Krause bahwa spiritual dan agama berefek pada perasaan optimis dan kepercayaan diri yang baik. Penelitian yang dilakukan oleh Martos, Thege dan Steger bahwa spiritual dan agama berefek pada penerimaan makna hidup, dan penelitian yang dilakukan oleh Ai, Park, Huang, Rodgers dan Tice bahwa orang yang menjalankan spiritual dan agama dengan baik memiliki harapan masa depan yang baik.

Dengan demikian, penulis dapat menyimpulkan bahwa agama dan spiritual dapat berpengaruh secara positif dan negatif terhadap kesehatan mental. Agama dan spiritual berpengaruh positif pada *well being* penganutnya dalam bentuk kesejahteraan psikologis seperti kepuasan hidup, rasa optimis, kreatif, ketenangan, kepercayaan diri dan rasa damai. Sisi lain agama dan spiritual juga dapat mencegah terhadap perilaku yang merusak pada diri yaitu ketergantungan terhadap obat terlarang dan perilaku berbuat kejam. Artinya dengan memahami ajaran agama dan spiritual perilaku merusak pada diri sendiri dapat dihindarinya.

Perilaku sufi merupakan perilaku spiritual. Perilaku sufi berpengaruh pada otak seseorang. Ajaran ajaran sufi mengajarkan bagi pengikutnya untuk sering melaksanakan relaksasi. Seseorang yang sering melakukan relaksasi akan menyehatkan mentalnya dan baik *well being* orang tersebut. Hal yang demikian dapat disimpulkan bahwa perilaku sufi dengan kesehatan mental juga dapat positif. Efek perilaku sufi yang positif dalam kesehatan mental dapat dalam bentuk menemukan kepuasan hidup, makna dan tujuan hidup, kedamaian, ketenangan, rasa optimis, dan memiliki harapan yang baik di masa yang akan datang.¹⁸

¹⁸ Saliyo, "Manfaat Perilaku Spiritual Sufi Pada Kesehatan Mental dan Well Being Seseorang", dalam *Jurnal Studia Insania*, Voloume 6 Nomor 1 Mei 2018, h. 15-18.

B. Epistemologi Tasawuf

Mulyadhi Kartanegara dalam bukunya *Menyelami Lubuk Tasawuf* menjelaskan tasawuf adalah salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi spiritual dari Islam. Kartanegara melanjutkan bahwa tujuan tasawuf adalah mendekati Allah sebagai sumber dan tujuan hidup manusia dengan jalan penyucian diri (*tazkiyah an-nafs*) yaitu menahan diri dari godaan hawa nafsu dan melakukan latihan jiwa untuk membersihkan sifat tercelah dari dalam diri dengan melakukan ibadah dan mengasingkan diri. Kartanegara melihat tasawuf sebagai salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi atau aspek spiritual dari Islam. Spiritualitas ini dapat mengambil bentuk yang beraneka ragam di dalamnya. *Pertama*, dalam kaitannya dengan manusia, tasawuf lebih menekankan aspek rohaninya daripada aspek jasmaninya. *Kedua*, dalam kaitannya dengan kehidupan, tasawuf lebih menekankan kehidupan akhirat daripada kehidupan dunia yang fana. *Ketiga*, dalam kaitannya dengan pemahaman keagamaan, tasawuf lebih menekankan aspek esoterik daripada eksoterik. *Keempat*, dalam kaitannya dengan penafsiran lebih menekankan penafsiran batin daripada penafsiran lahir.

Dalam perkembangannya, tasawuf dibagi pada dua jenis, yakni tasawuf akhlaki, dan tasawuf falsafi. Tasawuf akhlaki adalah tasawuf yang berkonsentrasi pada perbaikan akhlak dengan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan. Tasawuf akhlaki berkonsentrasi pada upaya-upaya menghindarkan diri dari akhlak yang tercela (*mazmūmah*) sekaligus mewujudkan akhlak yang terpuji (*maḥmūdah*) di dalam diri para sufi.¹⁹

Kemudian, tasawuf falsafi adalah tasawuf yang dipadukan dengan filsafat. Dari cara memperoleh ilmu menggunakan rasa, sedang menguraikannya menggunakan rasio, ia tidak bisa dikatakan tasawuf secara total dan tidak pula bisa disebut filsafat, tetapi perpaduan antara keduanya, selanjutnya dikenal tasawuf falsafi.

Dari kalangan penganut tasawuf falsafi, lahirlah teori-teori seperti *fanā*, *baqā'* dan *ittihād* (yang dipelopori oleh Abū Yāzid al-Bṣṭāmī), *hulūl* (yang dipelopori al-Ḥallāj) dan *wahdat al-wujūd* (yang dipelopori Ibnu 'Arabi). Di kalangan para sufi *fanā'* dapat didefinisikan sebagai hilangnya sifat-sifat buruk (maksiat) baik secara lahir maupun batin dan yang tinggal baginya sifat-sifat terpuji. Apabila *fanā'* tingkat tertinggi telah dicapai oleh seorang sufi, maka pada saat itu juga terjadi *baqā'* pada dirinya. Pada saat itu dia sebenarnya sudah berada diambang persatuan dengan Tuhan. Karenanya, kemudian keadaan ini segera disusul dengan diperolehnya pengalaman persatuan atau dalam ajaran Abū Yāzid disebut dengan istilah *ittihād*. Harun Nasution memaparkan bahwa *ittihād* adalah satu tingkatan

¹⁹ H.M. Jamil, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: Penerbit Referensi, 2013, h. 62.

ketika seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, satu tingkatan yang menunjukkan bahwa yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu. Kemudian *ḥulūl* berarti Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang telah mampu melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui fana. Selanjutnya, *wahdat al-wujūd* adalah paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya adalah satu kesatuan wujud.²⁰

Epistemologi tasawuf atau yang dikenal sebagai epistemologi *'irfānī* adalah salah satu model penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, di samping *bayānī* dan *burhānī*. Epistemologi ini dikembangkan dan digunakan dalam kajian tasawuf. Berbeda dengan epistemologi *burhānī* yang dikembangkan oleh para filosof atau epistemologi *bayānī* yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada umumnya.²¹ Istilah *'irfān* sendiri dari kata dasar bahasa Arab *'arafa* adalah semakna dengan *al-ma'rifah*, berarti pengetahuan, tetapi berbeda dengan ilmu (*al-'ilm*). Irfan atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh diperoleh secara langsung dari Tuhan (*al-kashf*) melalui olah ruhani (*riyāḍah*) yang dilakukan atas dasar *al-ḥub* (cinta) atau *irādah* (kemauan yang kuat), sedangkan ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*an-naql*) atau rasionalitas (*al-'aql*).

Dalam perspektif Mehdi Hairi Yazdi, pengetahuan *'irfān* inilah yang disebut sebagai pengetahuan yang dihadirkan (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*) yang berbeda dengan pengetahuan rasional yang disebut sebagai pengetahuan yang dicari (*al-'ilm al-muktasab*).²² Menurut Muthahhari, *'irfān* terdiri dari dua aspek, yaitu aspek praktis dan aspek teoretis. Aspek praktis adalah bagian yang mendiskusikan hubungan antara manusia dengan alam dan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Dalam hal ini, *'irfān* praktis menjelaskan berbagai kewajiban yang muncul sebagai konsekuensi logis dari adanya hubungan-hubungan tersebut yang harus dilakukan manusia. Misalnya, orang yang ingin mengenal Tuhan harus menempuh perjalanan spiritual melalui tahapan-tahapan tertentu (*al-maqāmāt*) dan kondisi-kondisi batin tertentu (*al-aḥwāl*).²³

Bagi kaum *'irfān*, mengenal Tuhan berarti mengenal keesaan-Nya, mengenal keesaan-Nya berarti memahami bahwa Dia adalah satu-satunya

²⁰ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, h. 92.

²¹ Muhammad Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz ath-Thaqafī al-'Arabī, 1993), h. 250.

²² Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, ter. Ahsin M. Bandung: Mizan, 1994, 47-8; Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, ter. Nasrullah, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995, 10.

²³ Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, h. 5.

wujud yang benar-benar ada karena keberadaan sesuatu selain-Nya hanya ilusi belaka. Pemahaman ini, menurut para sufi, tidak dapat dicapai lewat pemikiran rasional, melainkan dengan membersihkan hati dan melakukan perjalanan spiritual; setelah mencapai tingkatan tertentu, seseorang tidak akan melihat sesuatu yang lain, kecuali Allah.

Kajian *'irfān* praktis yang mendiskusikan tentang kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh seseorang mirip dengan ilmu etika. Namun, kedua bidang ilmu ini berbeda dalam tiga hal. *Pertama*, *'irfān* tidak hanya berbicara tentang dirinya sendiri dan dunia, tetapi juga berbicara tentang hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan etika tidak berbicara tentang hubungan manusia dengan Tuhan, kecuali etika yang berasal dari agama. *Kedua*, dalam proses pembinaan jiwa atau spiritual, *'irfān* menuntut adanya tahapan-tahapan perilaku yang harus diikuti secara ketat dan disiplin, sedangkan dalam etika tidak adanya ketentuan tersebut. Jika pembinaan moral ini diumpamakan seperti membenahi dan menghiasi rumah, *'irfān* menuntut adanya urutan tertentu dalam prosesnya, sedangkan etika tidak menuntut demikian sehingga dapat dilakukan dari sisi dan sudut mana pun. *Ketiga*, unsur spiritual dalam etika sangat terbatas, sedangkan unsur spiritual dalam *'irfān* sangat luas.

Aspek teoretis *'irfān* mendiskusikan hakekat semesta, manusia, dan Tuhan sehingga *'irfān* teoretis mempunyai kesamaan dengan filsafat yang juga mendiskusikan tentang hakekat semesta. Meskipun demikian, *'irfān* tetap tidak sama dengan filsafat. *Pertama*, filsafat mendasarkan argumentasinya pada postulat-postulat atau aksioma-aksioma, sedangkan *'irfān* mendasarkan argumen-argumennya pada pada visi dan intuisi. *Kedua*, dalam pandangan filsafat, eksistensi alam sama riilnya dengan eksistensi Tuhan, sedangkan dalam pandangan *'irfān*, eksistensi Tuhan meliputi segala sesuatu dan segala sesuatu adalah manifestasi berbagai nama-nama dan sifat-sifat-Nya. *Ketiga*, tujuan tertinggi dalam filsafat adalah memahami alam, sedangkan dalam *'irfān* adalah kembali kepada Tuhan, sedemikian rupa sehingga tidak ada jarak antara *'arif* dengan Tuhan. *Keempat*, sarana yang digunakan dalam filsafat adalah rasio dan intelek, sedangkan dalam *'irfān* adalah hati (*al-qalb*) dan kejernihan jiwa yang diperoleh lewat *riyāḍah* secara terus-menerus.

Perkembangan *'irfān*, secara umum, bisa dibagi dalam lima fase: *Pertama*, fase pembibitan, terjadi pada abad I H. Pada masa ini, apa yang disebut *'irfān* baru ada dalam bentuk *az-zuhd* (asketisme). Kenyataan ini, menurut Thabathabai, karena para tokoh *'irfān* yang dikenal sebagai orang-orang suci tidak berbicara tentang *'irfān* secara terbuka meskipun mengakui bahwa mereka dididik dalam spiritualitas oleh Rasul atau para sahabat. Karakter asketisme periode ini adalah (1) berdasarkan ajaran al-Qur'an dan

Sunnah, yakni menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala dan menjaga diri dari neraka, (2) bersifat praktis, tanpa ada perhatian untuk menyusun teori atas praktek-praktek yang dilakukan, dan (3) motivasi zuhud-nya adalah rasa takut, yakni rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.²⁴

Kedua, fase kelahiran, terjadi pada abad II H. Pada masa ini, beberapa tokoh *'irfān* mulai berbicara terbuka tentang *'irfān*. Karya-karya tentang *'irfān* juga mulai ditulis, diawali *Ri'āyah Huqūq Allāh* karya Hasan Basri (642-728 M.) yang dianggap sebagai tulisan pertama tentang *'irfān*, kemudian diikuti *Miṣbāḥ ash-Sharī'ah* karya Fuḍail ibn 'Iyād (w. 803 M.). *Ketiga*, fase pertumbuhan, terjadi pada abad III-IV H. Sejak awal abad III H. Para tokoh *'irfān* mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku, sehingga *'irfān* menjadi ilmu moral keagamaan (*al-akhlāq*). Pembahasan masalah ini, lebih lanjut, mendorong mereka untuk membahas soal pengetahuan intuitif berikut sarana dan metodenya, tentang zat Tuhan dan hubungan-Nya dengan manusia atau hubungan manusia dengan-Nya, yang kemudian disusul perbincangan tentang *al-fanā'* (*ecstasy*), khususnya oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (w. 877 M.) dan *al-hulūl* (imanensi Tuhan dalam manusia) oleh al-Ḥallāj (858-913 M.). Dari perbincangan-perbincangan seperti ini kemudian tumbuh pengetahuan *'irfān*, seperti *al-Luma' fi at-Tasawwuf* yang ditulis Abū Naṣr as-Sarrāj at-Tūsi (w. 988 M.) dan *Quṭb al-Qulūb* karya Abū Ṭālib al-Makkī (w. 996 M.).²⁵

Bersamaan itu, sejumlah tokoh *'irfān*, seperti Sirrī as-Saqāṭī (w. 867 M.), Abū Sa'īd al-Kharrāj (w. 895 M.), dan Junaid al-Baghdādī (w. 910 M.), juga mempunyai banyak murid. Menurut Taftazani, inilah cikal bakal bagi terbentuknya tarikat-tarikat sufi dalam Islam, di mana sang murid menempuh pelajaran dasarnya secara formal dalam suatu majlis. Dalam tarikat ini, sang murid mempelajari tata tertib *'irfān*, teori maupun prakteknya.

Pada fase ini, *'irfān* telah mengkaji soal moral, tingkah laku dan peningkatannya, pengenalan intuitif langsung pada Tuhan, kefanaan dalam realitas mutlak, dan pencapaian kebahagiaan, di samping penggunaan simbol-simbol dalam pengungkapan hakekat realitas-realitas yang dicapai *'irfān*, seperti yang dilakukan Zū an-Nūn al-Miṣrī (796-861 M.).²⁶ Meskipun

²⁴ Abu al-Wafa Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, ter. Rafi Usmani, Bandung: Pustaka, 1985, h. 89-90.

²⁵ Taftazani, *Sufi ...*, h. 17.

²⁶ Menurut Abdullah al-Anshari, Zū an-Nūn al-Miṣrī adalah orang pertama yang membicarakan *'irfān* dalam term-term simbolis dan alegoris, kemudian dikembangkan oleh

demikian, kecenderungan umum fase ini masih pada psiko-moral, belum pada tingkat metafisis. Ide-ide metafisis yang ada belum terungkap secara jelas. Karena itu, Nicholson menyatakan bahwa dari segi teoretis dan praktis, kaum arif fase ini telah merancang suatu sistem yang sempurna tentang *'irfān*, tetapi mereka bukan filosof dan mereka sedikit menaruh perhatian terhadap problem-problem metafisika.²⁷

Keempat, fase puncak, terjadi pada abad V H. Pada periode ini *'irfān* mencapai masa gemilang. Banyak pribadi besar yang lahir dan menulis tentang *'irfān*, antara lain, Sa'īd Abū Khair (w. 1048 M.) yang menulis *Ruba'iyāt*, Ibn 'Uthmān al-Hujwiri (w. 1077 M.) menulis *Kashf al-Mahjūb*, dan Abd Allāh al-Anṣārī (w. 1088 M.) menulis *Manāzil as-Sāi'irīn*, salah satu buku terpenting dalam *'irfān*. Puncaknya al-Ghazālī (w. 1111 M.) menulis *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* yang menyelaraskan tasawuf dan fiqh (*'irfān dan bayānī*). Menurut Nicholson dan T.J. de Boer, di tangan al-Ghazālī, *'irfān* menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan.

Kelima, fase spesifikasi, terjadi abad VI dan VII H. Berkat pengaruh pribadi al-Ghazālī yang besar, *'irfān* menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam. Ini memberi peluang bagi tokoh sufi untuk mengembangkan tarikat-tarikat dalam rangka mendidik murid mereka, seperti yang dilakukan A. Rifā'i (w. 1174 M.), Abd al-Qādir al-Jilānī (w. 1253 M), Abū ash-Shāzili (w. 1258 M), Abū 'Abbās al-Miṣrī (w. 1287 M), dan Ibnu 'Aṭā'illāh as-Sakandarī (1309 M). Namun, bersamaan dengan itu, di sisi lain, muncul pula tokoh-tokoh yang berusaha memadukan *'irfān* dengan filsafat, khususnya neo-platonisme, sehingga melahirkan filsafat iluminatif atau *'irfān* teoretis, seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi (w. 1191 M.) lewat karyanya yang terkenal, *Hikmah al-Ishrāq*, Ibn 'Arabī (w. 1240 M.), 'Umar ibn Farīd (w. 1234 M.), dan Ibn Sābīn al-Miṣrī (w. 1270 M.). Mereka banyak memiliki teori mendalam tentang jiwa, moral, pengetahuan, wujud, dan lainnya yang sangat bernilai bagi kajian *'irfān* dan filsafat berikutnya. Bahkan, jika tokoh sebelumnya hanya menulis tentang bagaimana persiapan menerima pengetahuan, menurut Mehdi H. Yazdi, Suhrawardi dan Ibn Arabī di atas justru yang memelopori penulisan pengalaman mistik yang disebut pengetahuan *'irfān*.

Pada fase ini, secara epistemologis, *'irfān* telah terpecah (terspesifikasi) dalam dua aliran: (1) *'irfān* sunni yang menurut istilah Taftazani cenderung pada perilaku praktis (etika) dalam bentuk tarikat-

Junaid al-Baghdādī dan disampaikan di atas mimbar secara umum oleh al-Shiblī (w. 846 M.). Lihat Muthahari, *Menapak Jalan Spiritual ...*, h. 44-5.

²⁷ Nicholson, *Fī at-Taṣawwuf al-Islāmī wa Tarīkhuh*, ter. Afifi dari bahasa Inggris ke Bahasa Arab (Kairo: Lajnah at-Taklīf wa at-Tarjamah, 1974) h. 21.

tarikatan dan (2) *'irfān* teoretis yang didominasi pemikiran filsafat. *Keenam*, fase kemunduran yang terjadi sejak abad VIII H. Sejak abad VIII H. itu, *'irfān* sunni tidak mengalami perkembangan berarti. Pada masa itu *'irfān* sunni justru mengalami kemunduran. Para tokohnya lebih cenderung pada pemberian komentar dan ikhtisar atas karya-karya terdahulu. Sedangkan *'irfān* teoretis yang umumnya ada di kalangan Syiah dan bersatu dengan pemikiran filsafat tetap berkembang pesat.

C. *Maqāmāt* dan *Aḥwāl* dalam Tasawuf Akhlaki

1. *Maqāmāt* dalam Tasawuf Akhlaki

Berbicara tentang tasawuf, tidak terlepas dari kajian dan penjelesan tentang *maqām* (bentuk jamaknya *maqāmāt*), *stations* atau *stages*, dan *ḥāl* (bentuk jamaknya *aḥwāl*) atau *mystical states* yang oleh Ibn Taimiyah disebut sebagai *a'māl al-Qulūb* (perbuatan-perbuatan hati) yang merupakan dasar-dasar dari keimanan dan kaidah-kaidah keagamaan. Bahkan bisa dikatakan bahwa *maqāmāt* dan *aḥwāl* adalah jantung dari tasawuf itu sendiri. Jika tasawuf oleh Harun Nasution dimaknai sebagai jalan yang harus ditempuh oleh seorang hamba dalam rangka mendekati diri sedekat-dekatnya bahkan mungkin bersatu dengan Tuhan,²⁸ maka penjelasan tentang bagaimana caranya dalam menempuh perjalanan tersebut secara terinci dituangkan dalam konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Jadi, jelas betapa sangat sentral ajaran *maqāmāt* dan *aḥwāl* ini sehingga para ahli tasawuf harus merumuskan konsep tersebut sedemikian rupa sehingga kadang terdapat perbedaan antara satu dengan yang lainnya.

Sulit mengetahui dengan pasti siapa tokoh perumus awal tentang sistematisasi ajaran *maqāmāt* dan *aḥwāl* itu. Diduga kuat, penulis kitab *al-Luma'*, Abū Naṣr as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī adalah perintisnya. Dalam kitab tersebut as-Sarrāj menjelaskan secara sistematis tentang tasawuf sebagai jalan hidup dan sebagai kajian pemikiran, termasuk di dalamnya kajian tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Karya as-Sarrāj itu tampaknya menjadi model bagi karya-karya tasawuf lain yang muncul belakangan sebagaimana ditulis oleh as-Sulami, al-Kalābādhi, al-Qushairī, Abu Nu'aim al-Isfahānī, Abū Ḥamid al-Ghazālī, dan lain sebagainya.²⁹ Versi lain menyebut bahwa istilah *maqāmāt* dan *aḥwāl* telah muncul sejak abad III Hijriah di saat istilah *al-ma'rīfah*³⁰ menjadi wacana di kalangan ahli tasawuf. Al-Hujwiri meyakini

²⁸ Nasution, *Falsafat dan Mistisisme ...*, h. 56.

²⁹ Michael A. Sells (ed.), *Early Islamic Mysticism*, New Jersey: Paulist Press, 1996, h. 306.

³⁰ Dari segi bahasa *al-ma'rīfah* berasal dari kata *arafa-ya'rifu-'irfān wa al-ma'rīfah* yang artinya mengenal atau mengetahui. Dan dapat pula berarti pengetahuan tentang rahasia hakikat agama, yaitu ilmu yang lebih tinggi daripada ilmu yang biasa didapati oleh

bahwa Dhū an-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H.) adalah orang yang pertama kali membicarakan *maqāmāt* dan *aḥwāl*.

As-Sarrāj (w. 988 M), seorang sufi dari Nisyapur, mempunyai pandangan yang sistematis dan komprehensif mengenai konsep *maqāmāt*. Menurutnya, *maqāmāt* adalah kedudukan atau tingkatan seorang hamba di hadapan Allah yang diperoleh melalui serangkaian ibadah, kesungguhan melawan hawa nafsu dan penyakit-penyakit hati (*mujāhadah*),³¹ latihan-latihan spritual (*riyāḍah*),³² dan mengarahkan segenap jiwa raga semata-

orang-orang pada umumnya. *Al-ma'rīfah* adalah pengetahuan yang objeknya bukan pada hal-hal yang bersifat zahir, tetapi lebih mendalam terhadap batinnya dengan mengetahui rahasianya. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa akal manusia sanggup mengetahui hakikat ketuhanan, dan hakikat itu satu, dan segala yang maujud berasal dari yang satu. Selanjutnya *al-ma'rīfah* digunakan untuk menunjukkan pada salah satu tingkatan dalam tasawuf. Dalam arti sufistik ini, *al-ma'rīfah* diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Pengetahuan itu demikian lengkap dan jelas sehingga jiwanya merasa satu dengan yang diketahuinya itu, yaitu Tuhan. Selanjutnya, Harun Nasution mengatakan bahwa *al-ma'rīfah* menggambarkan hubungan rapat dalam bentuk gnosis, pengetahuan dengan hati sanubari. Lihat Jamil Saliba, *Mu'jam al-Falsafī*, Jilid III, Beirut: Dar al-Kitab, 1979, h. 72., Al-Kalābādī, *at-Ta'rūf li Mazhab at-Taṣawwuf*, Mesir: Dar al-Qahirah, 2000, 158-159 dan Nasution, *Falsafat dan Mistisisme ...*, h. 75-76.

³¹ Di kalangan para *sālikīn* atau pengamal tasawuf, istilah *mujāhadah* dan *riyāḍah* dikenal sebagai metode. *Mujāhadah* menurut bahasa artinya bersungguh-sungguh agar sampai kepada tujuan. Secara lebih luas, *mujāhadah* adalah suatu upaya yang sungguh-sungguh dalam memerangi hawa nafsu (keinginan-keinginan) serta segala macam ambisi pribadi supaya jiwa menjadi suci bersih bagaikan kaca yang segera dapat menangkap apa saja yang bersifat suci, sehingga ia berhak memperoleh pelbagai pengetahuan yang hakiki tentang Allah dan kebesaran-Nya. Dengan demikian, *mujāhadah* merupakan tindakan perlawanan terhadap nafsu, sebagaimana usaha memerangi semua sifat dan perilaku buruk yang ditimbulkan oleh nafsu amarahnya, yang lazim disebut *mujāhadah a-nafs*. Ujung dari keberhasilan *mujāhadah* adalah munculnya kebiasaan dari seorang *sālikīn* untuk menghiasi dirinya dengan zikrullah sebagai cara untuk membersihkan hatinya dan sebagai upaya untuk mencapai musyahadah (merasakan adanya kehadiran Allah). Lihat Achmad Suyuti, *Percik-Percik Kesufian*, Jakarta: Pustaka Amani, 2016, h. 125.

³² *Riyāḍah* artinya latihan, yaitu latihan rohaniyah untuk menyucikan jiwa dengan memerangi keinginan-keinginan jasad (badan). Proses yang dilakukan adalah dengan jalan melakukan pembersihan atau pengosongan jiwa dari segala sesuatu selain Allah, kemudian menghiasi jiwanya dengan zikir, ibadah, beramal saleh dan berakhlak mulia. Pekerjaan yang termasuk kedalam amalan *riyāḍah* adalah mengurangi makan, mengurangi tidur untuk salat malam, menghindari ucapan yang tidak berguna, dan *berkhalwat* yaitu menjauhi pergaulan dengan orang banyak diisi dengan ibadah, agar bisa terhindar dari perbuatan dosa. Tujuan *riyāḍah* bagi seorang sufi adalah untuk mengontrol diri, baik jiwanya maupun badannya, agar roh tetap suci. Karena itu, *riyāḍah* haruslah dilakukan secara sungguh-sungguh dan penuh dengan kerelaan. *Riyāḍah* yang dilakukan dengan kesungguhan dapat menjaga seorang *sālikīn* dari berbuat kesalahan, baik terhadap manusia ataupun makhluk lainnya, terutama terhadap Allah. Dan bagi seorang sufi *riyāḍah* merupakan sarana untuk mengantarkan dirinya lebih lanjut pada tingkat kesempurnaan, yaitu mencapai hakekat. Lihat Suyuti, *Percik-Percik Kesufian ...*, h. 126.

mata kepada Allah serta memutuskan pandangan dari selain Allah.³³ Sedangkan *aḥwāl* bagi as-Sarrāj adalah apa-apa yang bersemayam di dalam hati dengan sebab zikir yang tulus. As-Sarraḡ juga mengatakan bahwa pendapatnya sama dengan yang dikatakan oleh al-Junaid bahwa *aḥwāl* terletak di kalbu dan tidak kekal, artinya bisa ada dan bisa tidak ada. Senada dengan perkataan al-Qushairī di atas, as-Sarrāj menyatakan bahwa *aḥwāl* merupakan anugerah dari Allah, tidak diperoleh melalui ibadah, *riyāḡah* dan *mujāḡadah* sebagaimana yang terjadi pada *maqāmāt*.

Hampir senada dengan as-Sarrāj, al-Hujwīrī menyatakan bahwa *maqām* adalah kedudukan seorang hamba di dalam tarekat, jalan menuju Tuhan, dan pemenuhan kewajiban-kewajibannya disesuaikan dengan kedudukannya tersebut sampai menyadari kesempurnaannya sejauh kemampuan yang dimilikinya. Di pihak lain, *ḡāl* adalah sesuatu yang turun dari Tuhan ke dalam kalbu hamba tanpa ia mampu menolaknya jika datang dan menariknya jika pergi.³⁴

Al-Qushairī (w. 1027 M) dalam kitabnya *Ar-Risālah al-Qushairiyyah* menjelaskan bahwa *maqāmāt* adalah tahapan adab atau etika seorang hamba dalam rangka mencapai (*wushul*) kepada Allah dengan berbagai upaya. Al-Qushairī menyaratkan bahwa tidak boleh bagi seorang sufi melewati satu *maqām* sebelum *maqām* sebelumnya terpenuhi. Sedangkan *aḥwāl* dimaknai sebagai suatu keadaan yang dirasakan hati seorang sufi tanpa adanya kesengajaan dan usaha dari para sufi tersebut. *Aḥwāl* merupakan anugerah dari Allah kepada hamban-Nya.³⁵

Meskipun secara umum para sufi berpendapat sebagaimana yang disampaikan oleh as-Sarrāj, al-Hujwiri dan al-Qushairī di atas, namun ada juga beberapa sufi yang berbeda pandangan mengenai konsep ini. Al-Ḥaddād (w. 1720 M), misalnya menyebutkan bahwa *aḥwāl* adalah kondisi batin yang dialami oleh para sufi ketika hatinya belum mantap. Namun ketika ia sudah mantap maka *aḥwāl* ini akan berubah menjadi *maqāmāt*. Berbeda dengan sufi sebelumnya yang menyatakan bahwa *aḥwāl* merupakan anugerah Allah dan bukan usaha manusia, namun al-Ḥaddād menyatakan bahwa *aḥwāl* dapat diperoleh melalui perantara ilmu. Untuk menjelaskan ini al-Ḥaddad memberikan contoh mengenai zuhud yang merupakan salah satu dari sekian banyak *maqāmāt* dalam tasawuf. Bagi al-Ḥaddād, pencapaian *maqām* zuhud tidak akan bisa dilakukan bila manusia itu tidak mengetahui

³³ Abu Nasr as-Sarraḡ Aṡ-ṡūsī, *Al-Luma'*, Mesir: Dār al-Kitāb al-Ḥadīthah, 1960, h. 182.

³⁴ Abu al-Ḥasan 'Alī bin 'Uṡmān al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḡjūb*, Kairo: al-Majlis al-'A'la li ath-Thaqafah, 2007, h. 181.

³⁵ Abū al-Qāsīm 'Abd al-Karīm bin Hawazin al-Qushairī an-Naisabūrī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah fī 'Ilm at-Taṡawwuf*, Kairo: Dar Jawāmi' al-Kalim, 2000, h. 132.

ilmu tentang zuhud yang terkandung dalam al-Quran dan as-sunnah. Dengan demikian mencari ilmu adalah bagian yang paling penting dalam menapaki *maqāmāt* dan *aḥwāl*.

Mayoritas para tokoh sufi tidak menyatakan sebuah kesepakatan mengenai urutan dan jumlah *maqāmāt* yang ada dalam perjalanan menuju Allah. Terkadang seorang sufi tidak mencantumkan satu *maqām* sedangkan sufi lainnya mencantumkan *maqām* tersebut. Perbedaan mengenai jumlah dan urutan *maqāmāt* dapat dilihat dari pendapat para sufi.

Menurut as-Sarrāj (w. 988 M) *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *al-wara'*, *az-zuhd*, *al-faqr*, *aṣ-ṣabr*, *at-tawakkul* dan *ar-riḍā*. Sedangkan menurut al-Kalābadhī (w. 990 M) *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *az-zuhd*, *aṣ-ṣabr*, *al-faqr*, *at-tawāḍu'*, *at-taqwā*, *at-tawakkul*, *ar-riḍā*, *al-maḥabbah* dan *al-marifah*. Kemudian al-Qushairī (w. 1027 M) mengemukakan *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *al-wara'*, *az-zuhd*, *at-tawakkul*, *aṣ-ṣabr* dan *ar-riḍā*. Selanjutnya, al-Ghazālī (w. 1111 M) mengatakan *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *ash-shukr*, *al-faqr*, *az-zuhd*, *at-tawakkul*, *ar-riḍā* dan *al-maḥabbah*. Menurut Ibnu Qudāmah (w. 1147 M) *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *ash-shukr*, *az-zuhd*, *al-faqr*, *at-tawakkul* dan *ar-riḍā*. Kemudian menurut al-Jīlānī (w. 1166 M) *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *az-zuhd*, *at-tawakkul*, *ash-shukr*, *aṣ-ṣabr*, *ar-riḍā* dan *aṣ-ṣidq*. Ibnu 'Athāillah (w. 1309 M) mengatakan *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *az-zuhd*, *aṣ-ṣabr*, *ash-shukr*, *at-tawakkul*, *al-ḥubb* dan *ar-riḍā*. Sedangkan Hamzah al-Yamani (w. 1348 M) mengatakan *maqāmāt* terdiri dari *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *ash-shukr*, *az-zuhd*, *al-faqr*, *at-tawakkul* dan *aṣ-ṣidq*.

Perbedaan di antara para sufi dimungkinkan karena pengalaman pribadi para sufi dalam perjalanan menuju Tuhan yang berbeda-beda, sehingga merumuskan urutan *maqāmāt* juga berbeda-beda. Hal demikian merupakan suatu kewajaran dalam dunia tasawuf karena pengalaman mempunyai peranan yang penting dalam epistemologi tasawuf.

Dari berbagai macam *maqām* di atas, ada empat *maqām* yang disepakati oleh delapan tokoh sufi, yaitu *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *az-zuhd* dan *at-tawakkul*. Kemudian ada tiga *maqām* yang disepakati oleh mayoritas tokoh sufi, yaitu *ash-shukr*, *al-faqr* dan *ar-riḍā*. Selanjutnya, dalam penelitian ini penulis memfokuskan pembahasan pada tujuh *maqām*, yaitu *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *az-zuhd*, *at-tawakkul*, *ash-shukr*, *al-faqr* dan *ar-riḍā*. Karena tujuh *maqām* tersebutlah yang disepakati oleh mayoritas tokoh sufi.

a. Tobat (*at-Taubah*)

Secara etimologi kosa kata tobat berasal dari bahasa Arab yaitu *at-taubah*. Term *at-taubah* merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata kerja *tāba-yatūbu-tobatan*, yang berarti *ar-rujū'* (kembali) atau *an-nadmu* (menyesal).³⁶ Tobat menurut istilah para sufi adalah kembali kepada ketaatan dari perbuatan maksiat, kembali dari nafsu kepada jalan kebenaran.³⁷ Dalam kitab *at-Ta'rifāt* dijelaskan bahwa tobat adalah kembali kepada Allah dengan melepaskan ikatan yang membungkus hati (mengekan) kemudian bangkit menuju (memenuhi) hak Tuhan.³⁸

Menurut al-Qushairī, tobat merupakan tingkatan pertama bagi orang-orang yang menempuh jalan spiritual. Tobat diartikan dengan kembali dari sesuatu yang tercela menurut syariat Islam menuju sesuatu yang terpuji.³⁹ Dhū an-Nūn al-Miṣrī mengatakan bahwa tobat adalah benar-benar menyesal atas segala perbuatan dosa yang telah dilakukan. Oleh karena itu, istigfar tanpa dibarengi dengan usaha menghentikan perbuatan dosa dianggap tobat seorang pendusta. Selanjutnya, orang yang tobat disebut *at-tā'ib* (pelaku tobat). Karenanya, seorang *tā'ib* adalah orang yang kembali dari sifat-sifat tercela menuju sifat-sifat yang terpuji, orang yang kembali dari sesuatu yang dilarang Allah menuju apa yang diperintahkan-Nya, orang yang kembali dari sesuatu yang dibenci Allah menuju sesuatu yang diridhai-Nya, atau orang yang kembali kepada Allah setelah berpisah, menuju taat kepada-Nya, setelah melakukan pelanggaran atau kedurhakaan.⁴⁰

³⁶ Dalam pandangan Islam, penyesalan berkaitan dengan seseorang yang berbuat salah atau dosa kemudian ia menyadari. Ketika muncul kesadaran pasca berbuat dosa, saat itulah mengalami penyesalan. Namun penyesalan ini bukan sesuatu yang buruk, karena adanya penyesalan ia dapat memunculkan perilaku yang lebih baik untuk mengoreksi perilaku sebelumnya. Dalam konteks lain, penyesalan dimasukkan sebagai salah satu aspek tobat yang diterima Allah. Orang tobat harus mengalami perasaan penyesalan, tanpa penyesalan maka tobat hanyalah suatu kebohongan. Aspek tobat antara lain: *Pertama*, meninggalkan kemaksiatan yang pernah dilakukan. *Kedua*, mengalami penyesalan yang kuat. *Ketiga*, bertekad untuk tidak melakukannya lagi. Syarat terpenting dalam tobat adalah rasa menyesal. Rasulullah pernah bersabda bahwa *inti dari tobat adalah penyesalan*. Maka langkah pertama untuk tobat adalah mengakui bahwa dirinya telah melakukan kesalahan dan menyesali perbuatan itu. Lihat Yon Nofiar, *Qalbu quotient: Heart-Based Behavioral Management*, Jakarta: Griya Ilmu, 2015, h. 35.

³⁷ Anwar Fuad Abi Khazām, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt aṣ-ṣūfiyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1993, h. 64.

³⁸ Ash-Sharīf 'Alī bin Muḥammad al-Jurjāni, *Kitāb at-Ta'rifāt*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1988/1408 H, h. 70.

³⁹ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah ...*, h. 301.

⁴⁰ Abū Al-Faḍl Jamāl ad-Dīn Muḥammad bin Mukrim ibn Mandhūr al-Afrīqi al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, Vol. XII. Beirut: Dār as-Ṣadir, 1414 H/1993 M, cct. I, h. 226.

Al-Jilānī mengatakan tobat lebih merupakan komitmen untuk membangun atau memperbaiki jiwa yang kotor agar bersih dan suci kembali. Menurut dia, setiap manusia berkewajiban untuk bertobat sebab tidak seorang pun yang luput dari kesalahan dan dosa. Andaikan seseorang sudah bersih anggota badannya dari melakukan perbuatan dosa, belum tentu hatinya juga bersih dari berkeinginan untuk melakukan perbuatan dosa tersebut. Andaikan hatinya juga bersih dari keinginan tersebut, belum tentu ia bersih juga dari bisikan setan yang memalingkannya dari mengingat Allah, meskipun hanya sesaat. Andaikan hatinya juga bersih dari yang terakhir ini, belum tentu ia bersih dari kelalaian atau kekurangan dalam hal mengenal Allah. Semua orang pasti berdosa, sedikit atau banyak, kecil atau besar, tergantung kepada kadar iman, kedekatan dengan Allah, dan pengenalan masing-masing terhadap-Nya. Oleh karena itu, tobat amat mereka perlukan. Tidak ada seorangpun yang tidak memerlukannya walaupun kadar tobat masing-masing berlainan.⁴¹

Al-Ghazālī menjelaskan bahwa dosa manusia dapat dibagi menjadi dua bagian: (a) dosa hamba yang berkaitan dengan Tuhan, cara menebusnya dengan meninggalkan maksiat, menyesali perbuatannya dan bertekad untuk tidak mengulang dosa tersebut untuk selamanya, dan (b) dosa hamba yang berkaitan dengan hamba, cara untuk menebusnya selain dengan meninggalkan maksiat, menyesali perbuatannya dan bertekad untuk tidak mengulang dosa tersebut untuk selamanya, juga harus ditempuh dengan membersihkan diri dari hak orang lain.⁴²

Menurut an-Nawawi, tobat dari segala dosa adalah wajib, baik dosa itu berupa dosa kecil atau dosa besar, baik yang nampak atau tidak (seperti penyakit hati riya, ujub dan lain-lain).⁴³ Jika maksiat atau dosa itu terjadi hanya antara manusia dan Allah saja, tidak berhubungan dengan hak manusia, maka tobatnya harus memenuhi tiga syarat, yaitu (a) menyesali

⁴¹ Abd al-Qādir al-Jilānī, *Sirr al-Asrār wa Muḥḥir al-Anwār fīmā Yaḥtāju ilaih al-Abrār*, Damaskus: Dar Ibn al-Qayyim, 1993, h. 6.

⁴² Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawuf al-Islami* (Mesir: Dār al-Ma'arif, tt), h. 119.

⁴³ Tobat menurut tingkatan waktunya terbagi tiga. *Pertama*, yang berhubungan dengan masa lalu. Tobat jenis ini berkaitan dengan penyesalan terhadap dosa-dosa yang telah dilakukannya, dan perbuatan-perbuatan yang menunjukkan penyesalan tersebut. Perbuatan tersebut menyangkut tiga aspek, yaitu yang berhubungan dengan Allah, yang berhubungan dengan diri sendiri, dan yang berhubungan dengan orang lain. *Kedua*, yang berhubungan dengan masa kini. Aspek tobat yang berhubungan dengan masa kini yaitu menahan diri dari melakukan dosa dan memberikan kompensasi tertentu terhadap kesalahan yang telah dilakukan. *Ketiga*, yang berhubungan dengan masa depan yaitu bertekad untuk tidak melakukan dosa lagi di masa mendatang dan bersabar dengan tekadnya tersebut. Lihat Erba Rozalina, "Tobat Sebagai Sebuah Terapi: Kajian Psikoterapi Islam", dalam *Jurnal Syifa al-Qulub*, Volume 1 Januari 2017, h. 135.

semua perilaku yang menyimpang dari syariat Islam yang telah diperbuat, demi mencari rida Allah, (b) meninggalkan kesalahan dalam tingkahnya dan (c) bertekad untuk tidak mengulangi perbuatan maksiatnya. Namun, jika tobatnya berkaitan dengan hak manusia, masih harus ada satu syarat lagi, yaitu menyelesaikan haknya pada orang tersebut.⁴⁴

Amīr an-Najjār mengatakan bahwa tidak cukup bagi seseorang untuk bertobat dari perbuatan dosa lahiriah, akan tetapi ia juga harus menjaga diri dari dosa-dosa hatinya secara menyeluruh. Maka dari itu, tobat para sufi benar-benar bersih, sehingga tidak berbekas pada dirinya perbuatan maksiat, baik maksiat tersembunyi maupun maksiat terangan-angan.⁴⁵ Bagi para sufi, tobat bukan hanya sebagai penghapus dosa, tetapi lebih dari itu, yaitu sebagai syarat mutlak agar dapat dekat dengan Allah.

Secara garis besarnya tobat dapat dibedakan kepada tiga kategori, yaitu (a) tobat dalam pengertian meninggalkan segala kemaksiatan dan melakukan kebajikan secara terus-menerus, (b) keluar dari kejahatan dan memasuki kebaikan karena takut murka Allah dan (c) terus-menerus bertobat walaupun sudah tidak pernah lagi berbuat dosa. Menurut al-Miṣrī, tobat ada dua macam, tobat orang awam yaitu tobat dari salah dan dosa, dan tobat *al-khawwās*, yaitu tobat dari kelalaian dan kealpaan.⁴⁶ Karena itu menurut Simuh, yang membedakan antara tobat dalam konteks syariat dengan *maqām* tobat dalam konteks tasawuf adalah dengan diperdalam dan dibedakannya antara tobatnya orang awam dengan tobatnya orang khawash.⁴⁷ Sedangkan menurut Nasution, *maqām* tobat dapat dibagi menjadi tiga tingkatan: (a) bertobat dari dosa-dosa besar, (b) bertobat dari dosa-dosa kecil, dan (c) bertobat dari segala hal yang bersifat makruh dan syubhat. Karena itu, dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan tobat bagi seorang sufi adalah *taubat an-naṣūḥā*, yaitu berusaha semaksimal mungkin untuk tidak mengulangi dosa-dosa yang telah dilakukan, sekecil apapun dosa tersebut. Untuk menggapai tobat seperti itu kata Nasution, dibutuhkan waktu yang panjang, tidak hanya cukup sekali bertobat. Karena itu, tobat yang dilakukan oleh para sufi adalah tobat yang sesungguhnya, bahkan istilah tobat dalam kalangan sufi diartikan dengan lupa terhadap segala sesuatu selain Allah.

⁴⁴ Abū Zakariyā Muḥyuddīn Yaḥya bin Sharf an-Nawawī, *Riyāḍ aṣ-Ṣaliḥīn min Ḥadīṣ Sayyid al-Mursalin*, Beirut: Dār Ibn al-Jauzī, 1421 H/2000 M, cet. I, h. 24-25.

⁴⁵ Amir an-Najjār, *al-'Ilm an-Nafs aṣ-Ṣūfiyyah*, terj. Hasan Abrori, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf: Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001, h. 229.

⁴⁶ Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ...*, h. 115.

⁴⁷ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996, h. 51.

Selanjutnya, fondasi tobat bagi pemula adalah dengan meninggalkan semua perbuatan maksiat. Fondasi tobat bagi orang yang ingin memasuki dunia tasawuf adalah meninggalkan ucapan dan perbuatan mubah namun tidak bermanfaat, membersihkan jiwa dari kecenderungan terhadap hawa nafsu. Fondasi tobat dalam beribadah adalah tidak merasa telah beramal. Fondasi tobat dalam akhlak adalah meninggalkan semua perbuatan yang rendah dan hina yang bersumber dari nafsu. Fondasi tobat dalam mengobati ruhani adalah meninggalkan ilmunya dengan cara meleburkannya dengan ilmu Allah. Fondasi tobat dalam ilmu hakikat adalah bertobat dari menyaksikan selain Allah dan tobat dalam puncak pendakian adalah menganggap dirinya tidak ada karena keberadaan Allah yang Maha Ada.

Dalam kajian psikologi, penelitian yang dilakukan oleh Salam menyatakan bahwa ketika seseorang melakukan tobat, akan memberikan efek status mental yang lebih baik. Terapi tobat juga merupakan salah satu bentuk *tazkiyah an-nafs* (pensucian diri). Karena di dalamnya terdapat upaya untuk mensucikan dan membersihkan hati dari dosa dan penyakitnya. Suatu penelitian menjelaskan model psikoterapi Islami seperti *tazkiah an-nafs* dapat dijadikan sebagai metode pencegahan dini dalam mengatasi gangguan histeria.⁴⁸ Demikian juga hasil penelitian Dian Nugrahati yang menyatakan bahwa terapi tobat dan istighfar memberikan pengaruh terhadap penurunan tingkat kecemasan.⁴⁹

Menurut analisis penulis, tobat adalah pengakuan atas segala kesalahan yang telah dilakukan di masa lampau sekaligus berkomitmen untuk selalu menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah di masa yang akan datang. Pelaku tobat harus menyesali semua dosa dan kesalahannya, meninggalkan perbuatan maksiat dan bertekad untuk tidak mengulangi perbuatan maksiat. Hal ini sejalan dengan pendapat al-Ghazālī dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*.

b. Sabar (*aṣ-Ṣabr*)

Secara etimologi kosa kata sabar berasal dari bahasa Arab yaitu *aṣ-ṣabr*. Term *aṣ-ṣabr* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *ṣabara-yaṣbiru-ṣabran* yang berarti *al-habs* (menahan).⁵⁰ Selanjutnya, jika kata sabar dikaitkan dengan manusia, maka dapat berarti menahan jiwa dari hal-hal

⁴⁸ Ahmad Rusdi, “Efektivitas Salat Tobat dalam Meningkatkan Ketenangan Hati”, dalam *Psikis-Jurnal Psikologi Islami*, Volume 2 Nomor 2 Desember 2016, h. 96.

⁴⁹ Dian Nugrahati, “Pengaruh Terapi Tobat dan Istighfar dalam Menurunkan Kecemasan”, dalam *Jurnal Intervensi Psikologi*, Volume 10 Nomor 1 Juni 2018, h. 39.

⁵⁰ Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1430 H/2009 M, cet. IV, h 474-475.

yang dapat dibenarkan oleh logika dan wahyu.⁵¹ Menurut Ibn Faris term *aṣ-ṣabr* memiliki tiga makna, yaitu: membelenggu, ujung tertinggi dari sesuatu dan jenis batu-batuan.⁵² Menurut Hamka Hasan, sabar secara etimologi dapat dipahami sebagai proses yang aktif bukan pasif. Proses yang aktif adalah sebuah proses yang bergerak dalam satu ruang dan waktu. Sabar dapat terealisasikan jika ada proses yang aktif untuk menahan, membelenggu dan menutup. Jika hal ini dilakukan secara aktif, maka proses ini akan berujung pada sebuah hasil yang disebut sebagai sabar.⁵³

Kata sabar dengan aneka ragam derivasinya ditemukan makna yang beragam antara lain *ṣabara bih* yang berarti menjamin, *ṣabir* yang berarti pemuka masyarakat yang melindungi kaumnya. Dari akar kata tersebut terbentuk pula kata yang berarti gunung yang tegar dan kokoh, awan yang berada di atas awan lainnya sehingga melindungi apa yang terdapat di bawahnya, batu-batu yang kokoh, tanah yang gersang, sesuatu yang pahit atau menjadi pahit. Dengan pengertian-pengertian ini, penulis menyimpulkan bahwa sebuah kesabaran menuntut ketabahan menghadapi sesuatu yang sulit, berat, pahit, yang harus diterima dan dihadapi dengan penuh tanggung jawab.⁵⁴ Sabar artinya konsekwen dan konsisten dalam melakukan semua perintah Allah, berani menghadapi kesulitan dan tabah dalam menghadapi cobaan-cobaan selama perjuangan demi tercapainya tujuan. Dengan demikian, sabar terkait erat dengan pengendalian diri, pengendalian sikap dan pengendalian emosi.⁵⁵ Apabila seseorang telah

⁵¹ Sabar dengan pengertian “menahan” dapat berarti fisik material seperti menahan seseorang dalam tahanan/kurungan dan dapat berarti non fisik/immaterial seperti menahan diri/jiwa dalam menghadapi sesuatu yang diinginkannya.

⁵² Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā’ al-Qurwaini Ar-Rāzī, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikri, 1430 H/2009 M, cet. I, h. 329.

⁵³ Hamka Hasan, “Hakikat Sabar dalam Al-Quran: Kajian Tematik dalam Surah al-Baqarah”, dalam *Jurnal Bimas Islam*, Volume 6 Nomor 2, 2013, h. 215.

⁵⁴ Pembacaan lebih lanjut mengenai sabar dalam dijumpai pada beberapa kitab klasik, diantaranya al-Ghazālī, salah satu ulama klasik dalam agama Islam telah membahas masalah sabar dan kesabaran dalam kitab Sabar dan Syukur yang menjadi bagian dari kitab *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*. Demikian juga Ibn Qayyim al-Jauziyyah menulis kitab berjudul *‘Uddah aṣ-Ṣābirīn wa Dhakhīrah ash-Shākirīn*.

⁵⁵ Sabar memiliki faedah yang besar dalam mendidik jiwa dan menguatkan kepribadian muslim hingga menambah kekuatannya untuk dapat memikul beban kehidupan. Juga memperbaharui kembali semangat untuk menghadapi segala permasalahan hidup. Dengan demikian tingkah laku sabar dapat menjadi terapi bagi mental. Orang yang sabar jiwanya akan tenang. Ketenangan jiwa akan berpengaruh baik kepada pikiran dan kesehatan. Dengan jiwa yang tenang, hidup akan lebih nyaman karena dunia dan hawa nafsu telah ditaklukkan dan gemerlapnya dunia tak lagi mampu untuk menggoda berpindah dari jalan Allah yang telah menjadi pilihan. Hidup tenang dan nyaman serta mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat merupakan suatu kesuksesan bagi mereka yang sabar. Muhammad Usman Najati mengungkapkan bahwa diantara indikator penting terciptanya

mampu mengontrol dan mengendalikan nafsunya, maka sikap dan daya sabar itu akan tercipta.

Rabiah al-Adawiyah menyatakan bahwa sabar adalah keadaan seorang hamba menerima dengan senang hati tatkala ditimpa musibah sebagaimana ia merasa senang tatkala menerima nikmat. Untuk sampai pada *maqām* sabar, tidak datang dengan sendirinya, akan tetapi dibutuhkan latihan yang sungguh-sungguh dan sedikit demi sedikit. Apabila seseorang jiwanya telah dipenuhi oleh kesabaran, maka ia akan memperoleh cahaya yang selalu menuntun hidupnya. Sabar dalam menjalankan perintah Tuhan merupakan sumber dan wasilah dengan-Nya. Sedangkan sabar dalam menerima musibah yang ditimpakan Tuhan merupakan sumber rida dan puas menerima takdir-Nya. Begitu pentingnya sabar, Imam al-Sajjad mengatakan bahwa sesungguhnya sabar bagi iman merupakan kepala bagi tubuh, orang yang tidak sabar maka ia tidak dapat diklaim sebagai orang yang beriman.⁵⁶ Menurut al-Jīlānī ada tiga macam jenis kesabaran: (a) sabar kepada Allah dengan cara melaksanakan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya, (b) sabar bersama Allah dengan cara menerima segala macam cobaan dan musibah dari-Nya, dan (c) sabar atas Allah dengan cara menunggu dengan lapang dada atas janji-janji-Nya, seperti janji pertolongan, rizki, kelapangan pahala dan lain-lain.⁵⁷

Al-Jīlānī menamakan jenis orang-orang yang bersabar dengan tiga istilah: (a) *mutasābbir*, yaitu orang-orang yang masih dalam proses belajar untuk sabar, (b) *ṣābir*, yaitu orang yang sudah mencapai tingkat sabar, dan (c) *ṣabbār*, yaitu orang yang memiliki kesabaran yang mendalam atau penyabar.⁵⁸ Dengan demikian, sabar akhirnya menuntut adanya keyakinan dan pengharapan yang tinggi akan belas kasih Allah yang pasti akan datang asalkan manusia mau bersabar dengan penuh keimanan.

Achmad Mubarak mendefinisikan sabar sebagai tabah hati tanpa mengeluh dalam menghadapi godaan dan rintangan dalam jangka waktu tertentu dalam rangka mencapai tujuan.⁵⁹ Karena sabar bermakna

kesehatan mental pada diri seseorang adalah seseorang mampu menanggung beban berat kehidupan, tegar menghadapi berbagai krisis, dan sabar menanggung berbagai cobaan. Orang yang demikian merupakan orang yang berkepribadian mantap dan memiliki tingkat kesehatan mental yang mapan. Lihat Muhammad Usman Najati, *Psikologi dalam Tinjauan Hadits Nabi*, Jakarta: Mustaqim, 2003, h. 378.

⁵⁶ Mulyati, Sri. (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011, h. 117-118.

⁵⁷ Abd al-Qādir al-Jīlānī, *al-Ghunyah li Liṭālibi al-Ḥaqq 'Azza wa Jalla, fī al-Akhlāq wa at-Taṣawwuf wa al-Ādāb al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2016, h. 194.

⁵⁸ Al-Jīlānī, *al-Ghunyah ...*, h. 195.

⁵⁹ Ahmad Mubarak, *Psikologi Qurani*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, h. 73.

kemampuan mengendalikan emosi,⁶⁰ maka nama sabar berbeda-beda tergantung objeknya. Ketabahan menghadapi musibah disebut sabar, kebalikannya adalah gelisah dan keluh kesah. Kesabaran menghadapi godaan hidup nikmat disebut mampu menahan diri (*dābiṭ an-nafs*), kebalikannya adalah ketidaktahanan (*al-baṭar*). Kesabaran dalam peperangan disebut pemberani (*ash-shajā'ah*), kebalikannya disebut pengecut (*al-jubn*). Kesabaran dalam menahan marah disebut santun (*al-hilm*), kebalikannya disebut pemaarah (*at-tazammur*). Kesabaran dalam menghadapi bencana yang mencekam disebut lapang dada, kebalikannya disebut sempit dadanya. Kesabaran dalam mendengar gosip disebut mampu menyembunyikan rahasia. Kesabaran terhadap kemewahan disebut zuhud, kebalikannya disebut serakah. Kesabaran dalam menerima yang sedikit disebut kaya hati, kebalikannya disebut tamak atau rakus.

Dalam wacana tasawuf sabar diartikan dengan sikap tidak melakukan agitasi ketika menghadapi hal-hal yang tidak diinginkan, dan menahan diri untuk tidak mengeluh karena derita terpendam. Sabar tidak hanya dilakukan ketika menjalankan perintah Allah yang sangat berat atau menjauhi larangan-larangan-Nya yang penuh tantangan, akan tetapi juga sabar dalam menjalani cobaan dan ujian berat yang ditimpakan Tuhan kepada dirinya.⁶¹ Al-Ghazālī membagi sabar menjadi dua bagian, (a) *aṣ-ṣabr*

⁶⁰ Sikap sabar menunjukkan kepribadian yang sehat mental. Toto Tasmara mengungkapkan bahwa dalam wacana pengembangan diri, sabar dapat disetarakan dengan kecerdasan emosional (*emotional intelligence*), yaitu kemampuan untuk mengendalikan diri dalam menghadapi berbagai tekanan (stressor). Sikap sabar, menerima semua ketentuan dari Allah dan semakin mendekati diri kepada-Nya. Bila bersabar, diri akan kuat, meski bukan kuat secara fisik, tetapi kesabaran menjadikan diri kuat dalam menghadapi segala ketentuan Allah. Kemampuan menahan keinginan dan hawa nafsu mempunyai pengaruh yang baik bagi kecerdasan emosi seseorang. Orang yang memiliki kecerdasan emosi yang tinggi merupakan sosok pribadi yang matang. Lihat Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, h. 31. Lihat juga Ummu Asma, *Dahsyatnya Kekuatan Sabar*, Jakarta: Belanoor, 2010, h. 18.

⁶¹ Menurut Hasbi ash-Shiddiqiey, sesempurna-sempurna sabar ialah sabar atas mengerjakan syariat dengan terus-menerus, baik di kala senang maupun di kala susah. Maka di ketika berhembus badai syahwat menggoncangkan itikad, hanya sabar sajalah yang dapat; menetapkan iman dengan memaksakan diri supaya berhenti di perbatasan syara'. Sabar adalah suatu budi pekerti yang daripadanya memancar perangai utama yang lain-lain. Karena itu, tidak ada kerugian yang lebih besar daripada kerugian kehilangan kesabaran. Maka tiap-tiap bangsa yang telah lemah sifat sabarnya, maka lemahlah sifat-sifat utama yang lain-lain dan hilanglah kekuatannya. Harus dimaklumi bahwa mencari ketetapan pada sesuatu pekerjaan menimbang sesuatu urusan dengan sematang-matangnya sebelum diambil sesuatu keputusan, termasuk pula ke dalam kategori sabar.

an-nafs, yaitu pengekangan tuntutan nafsu dan amarah, dan (b) *aş-şabr al-badani*, yaitu menahan terhadap penyakit fisik.⁶²

Shihab dalam tafsir *Al-Misbah*, menjelaskan bahwa sabar artinya menahan diri dari sesuatu yang tidak berkenan di hati, sabar juga juga berarti ketabahan. Selain itu, ia menjelaskan bahwa kesabaran secara umum dibagi menjadi dua. *Pertama*, sabar jasmani yaitu kesabaran dalam menerima dan melaksanakan perintah-perintah keagamaan yang melibatkan anggota tubuh seperti sabar dalam menunaikan ibadah haji yang menyebabkan keletihan. Termasuk pula, sabar dalam menerima cobaan jasmaniyah seperti penyakit, penganiayaan dan sebagainya. *Kedua*, sabar rohani menyangkut kemampuan menahan kehendak nafsu yang dapat mengantar kepada kejelekan semisal sabar dalam menahan amarah, atau menahan nafsu seksual yang bukan pada tempatnya.

Masih menurut Shihab, sabar berdasarkan bentuknya terdiri dari dua macam, kesabaran jasmani dan kesabaran jiwa.⁶³ Kesabaran jasmani dibagi menjadi dua, yaitu (a) kesabaran jasmani secara sukarela, misalnya sabar dalam melakukan pekerjaan berat atas pilihan dan kehendaknya sendiri dan (b) kesabaran jasmani oleh faktor keterpaksaan, misalnya sabar dalam menahan rasa sakit akibat pukulan, sabar menahan penyakit, menahan dingin, panas dan sebagainya. Sebagaimana kesabaran jasmani, kesabaran jiwa juga dibagi menjadi dua macam, yaitu (a) kesabaran jiwa secara sukarela, misalnya kesabaran menahan diri untuk melakukan perbuatan yang tidak baik berdasarkan pertimbangan syariat agama dan akal, dan (b) kesabaran jiwa oleh faktor keterpaksaan, seperti kesabaran berpisah dengan orang yang dikasihi jika cinta terhalang.

Al-Quran menggambarkan beberapa cara untuk membiasakan sikap sabar. *Pertama*, menanamkan keyakinan adanya balasan yang baik bagi

⁶² Al-Ghazālī mengemukakan, sabar adalah suatu kondisi mental dalam mengendalikan nafsu yang tumbuhnya atas dorongan ajaran agama. Dengan kata lain, sabar ialah tetap tegaknya dorongan agama berhadapan dengan dorongan hawa nafsu. Al-Ghazālī juga mengemukakan bahwa sabar merupakan ciri khas manusia, sebab malaikat dan binatang tidak memerlukan sifat sabar. Malaikat tidak memerlukan sifat sabar, karena malaikat tidak memiliki nafsu, sehingga memang tidak ada hawa nafsu yang dihadapinya. Malaikat selalu cenderung kepada kesucian, sehingga tidak memerlukan sabar. Sedangkan binatang tidak memerlukan sifat sabar, karena binatang diciptakan tunduk sepenuhnya kepada hawa nafsu, bahkan hawa nafsu itulah satu-satunya yang mendorong binatang untuk bergerak atau diam. Dan binatang tidak memiliki kekuatan untuk menolak hawa nafsunya. Karena itu, hanya manusialah yang memiliki dan memerlukan sifat sabar.

⁶³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengemukakan, sabar adalah menahan jiwa untuk tidak berkeluh kesah, menahan lisan untuk tidak meratap dan menahan untuk tidak menampar pipi, merobek baju dan sebagainya. Lihat Muḥammad bin Abī Bakar bin Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *‘Uddah aṣ-Ṣābirīn wa Dhakhīrah aṣh-Shākirīn*, Kairo: Dar ‘Ilm al-Fawā’id, 1998, h. 30.

orang-orang yang sabar. Keyakinan semacam ini merupakan sesuatu hal yang sangat penting membantu seseorang agar dapat bersifat sabar. Dalam hal ini Abū Ṭālib al-Makkī, mengatakan bahwa penyebab utama kurangnya kesabaran seseorang itu adalah akibat lemahnya keyakinan akan adanya balasan yang baik bagi orang-orang yang sabar. *Kedua*, mengingatkan bahwa orang yang paling dekat dengan Allah pun, seperti Nabi dan Rasul senantiasa memperoleh cobaan, bahkan bentuk cobaannya lebih berat lagi dibandingkan dengan kebanyakan manusia, misalnya ketika Allah membesarkan hati Nabi Muhammad, sebagaimana dalam QS al-An'am/6:34, QS al-Aḥqāf/46:35 dan QS Ṣād/38:44. *Ketiga*, menanamkan keyakinan adanya kemudahan setelah kesusahan, dan janji-janji Allah tersebut sebagai suatu kepastian, misalnya firman Allah QS al-Inshirah/94:5-6. *Keempat*, menanamkan kesadaran, bahwa manusia itu milik Allah. Dialah yang memberi kehidupan, gerak, perasaan, pendengaran, penglihatan, hati, dan sebagainya, serta menganugerahkan kepadanya segala nikmat yang ada pada dirinya berupa harta, anak, keluarga, dan sebagainya, sebagaimana disebutkan dalam QS an-Naḥl/16:53. *Kelima*, mengingatkan adanya sunnatullah atau hukum alam yang berlaku di dunia ini seperti dalam firman-Nya QS Āli 'Imrān/3:140. *Keenam*, menanamkan keyakinan tentang qadha dan qadar Allah yang tidak mungkin dapat dihindari, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Ḥadīd/57:22-23.

Dalam kajian psikologi,⁶⁴ terdapat beberapa term yang berkaitan dengan sabar, yaitu *self-control*, *resiliensi*, *perseverence* dan *acceptence*. *Pertama*, *self-control*. Topik tentang *self control* atau kontrol diri merupakan aspek psikologis yang banyak dikaji dalam psikologi pada tahun 1980-an sebagai salah satu aspek kepribadian.⁶⁵ Psikologi Barat, dengan demikian telah lama melakukan kajian terhadap konsep kesabaran, meski menggunakan term yang berbeda. *Self control* atau kontrol diri, sebagaimana dikemukakan oleh Averill adalah variabel psikologis yang mencakup kemampuan individu untuk memodifikasi perilaku, kemampuan

⁶⁴ Konsep sabar bisa dikategorisasikan sebagai salah satu topik kajian dalam psikologi positif, seperti halnya kebersyukur (gratitude) dan pemaafan (forgiveness). Literatur yang berkaitan dengan pemaafan (forgiveness) telah cukup banyak berkembang di Barat. Di Indonesia topik pemaafan juga sudah mulai banyak dikaji. Konsep sabar pada umumnya dikaji dalam konteks moralitas dan religius. Misalnya orang harus sabar menghadapi cobaan, orang harus sabar dalam taat menjalankan perintah agama dan menjauhi larangan agama. Lihat M. Yusuf dan Dona Kahfi, "Sabar dalam Perspektif Islam dan Barat", dalam *Jurnal Al-Murabbi*, Volume 4 Nomor 2 Januari 2018, h. 234.

⁶⁵ Subandi, "Sabar: Sebuah Konsep Psikologi", dalam *Jurnal Psikologi*, Volume 38 Nomor 2 Tahun 2011, h. 224.

individu dalam mengelola informasi yang tidak penting atau penting dan kemampuan individu untuk memilih suatu tindakan yang diyakininya.⁶⁶

Kedua, resiliensi. Resiliensi atau ketabahan sering didefinisikan sebagai kemampuan adaptasi, koping, menghadapi kesulitan dan bangkit kembali dari situasi yang sulit. Al Siebert mendefinisikan resiliensi sebagai kemampuan individu untuk bangkit kembali dari keterpurukan yang terjadi dalam perkembangannya. Awalnya mungkin ada tekanan yang mengganggu. Namun orang-orang dengan resiliensi yang tinggi akan mudah untuk kembali ke keadaan normal. Mereka mampu mengelola emosi mereka secara sehat. Mereka punya hak dan berhak untuk merasa sedih, marah, merasa kehilangan, sakit hati dan tertekan tetapi mereka tak membiarkan perasaan itu menetap dalam waktu lama. Mereka cepat memutus perasaan yang tidak sehat, yang kemudian justru membantunya tumbuh menjadi orang yang lebih kuat.⁶⁷ Menghadapi musibah bencana alam, misalnya. Orang yang sabar dalam arti ini akan segera bangkit dan menghadapinya dengan lebih baik.

Ketiga, perseverance. Duckworth menemukan bahwa kegigihan, keuletan (*perseverance*) merupakan salah satu karakter kepribadian yang sangat dibutuhkan dalam mencapai suatu tujuan jangka panjang. Metamorfosis ulat menjadi kupu-kupu seringkali digunakan untuk menggambarkan makna sabar dalam arti *perseverance*. *Keempat, acceptance* yang selalu dikaitkan dengan *self-acceptance*. Makna yang terkandung mempunyai kemiripan dengan kesabaran dalam Islam, yaitu sejauh mana seseorang mampu untuk menerima keadaan dirinya. Dalam konteks budaya Timur, termasuk Indonesia penerimaan diri dapat berarti menerima takdir Tuhan dan menerima segala sesuatu yang tidak bisa dirubah. Konsep psikologis yang dekat dengan kategori ini adalah konsep kematangan emosi (*emotional maturity*) maupun kematangan pribadi.

Menurut analisis penulis, sabar adalah tabah hati tanpa mengeluh dalam menghadapi godaan dan rintangan dalam jangka waktu tertentu dalam rangka mencapai tujuan. Hal ini sejalan dengan pendapat Achmad Mubarak. Terdapat beberapa cara untuk membiasakan sikap sabar, di antaranya menanamkan keyakinan adanya balasan yang baik bagi orang-orang yang sabar, mengingatkan bahwa orang yang paling dekat dengan Allah pun, seperti Nabi dan Rasul senantiasa memperoleh cobaan, menanamkan keyakinan adanya kemudahan setelah kesusahan dan

⁶⁶ Ririn Anggreini, "Hubungan Kontrol Diri dan Perilaku Konsumtif Mahasiswa Universitas Esa Unggul", dalam *Jurnal Psikologi*, Volume 12 Nomor 1 Tahun 2014, h. 35.

⁶⁷ Umi Rahimah, "Resiliensi dan Sabar sebagai Respon Pertahanan Psikologis dalam Menghadapi Post-Traumatic", dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Volume 6 Nomor 20 Tahun 2012, h. 318-319.

menanamkan keyakinan tentang qadha dan qadar Allah yang tidak mungkin dapat dihindari.

c. Zuhud (*az-Zuhd*)

Secara etimologi kosa kata zuhud berasal dari bahasa Arab yaitu *az-zuhdu*. Term *az-zuhd* merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata kerja *zahida-yazhadu-zuhdan*, yang berarti *raghiba* ‘*anhu wa tarakahu* (benci kepadanya dan meninggalkannya), juga bermakna *al-i'raḍ* ‘*an as-shai*’ *ihtiḳāran lahu* (berpaling dari sesuatu karena sesuatu itu dipandang rendah).⁶⁸ Term zuhud dalam kajian tasawuf, dikaitkan dengan dunia atau hal-hal yang bersifat keduniaan, yang diartikan sebagai sikap menjauhkan diri dari kesenangan duniawi untuk beribadah. Dari pengertian secara bahasa dapat dipahami bahwa zuhud merupakan suatu sikap atau pola hidup dengan jalan meninggalkan dan menjauhkan diri dari kesenangan dunia dalam rangka mengkonsentrasikan segenap pikiran dan tingkah laku untuk mencapai kebahagiaan di akhirat, karena dunia dipandang dapat menjauhkan seorang hamba dari beribadah kepada Allah.

Zuhud menurut Ibn Qutābah al-Maqdisi adalah menghindari dari mencintai sesuatu yang menuju kepada sesuatu yang lebih baik darinya. Atau dengan istilah lain, menghindari dunia karena tahu kehinaannya bila dibandingkan dengan kemahalan akhirat.⁶⁹ Di sisi lain, zuhud sering diartikan sebagai suatu sikap untuk melepaskan diri dari ketergantungan kehidupan dunia dan lebih mengutamakan kehidupan akhirat. Sebab keterpikatan pada dunia atau materi seringkali menyebabkan lupa pada akhirat. Dengan demikian, zuhud pada dasarnya tidak tamak atau tidak mengutamakan kesenangan duniawi.⁷⁰

⁶⁸ Louis Ma'lūf al-Yasū'ī, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, Beirut: al-Maṭba'ah al-Kathūfikiyyah, 1973, h. 308.

⁶⁹ Mulyati, *Mengenal dan Memahami ...*, h. 39.

⁷⁰ Zuhud adalah menjauhkan diri dari segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia. Maksudnya, bahwa dunia dipandang sebagai penghalang antara seorang hamba (sufi) dengan Allah. Karena itulah menurut Harun Nasution bahwa zuhud adalah komitmen untuk menjauhi hidup duniawi dan kesenangan material. Dengan demikian zuhud tidak identik dengan miskin atau tidak memiliki sesuatu yang dibutuhkan akan tetapi zuhud adalah hati seorang sufi yang tidak dikuasai oleh dunia dan materi yang dimilikinya. Justru dialah yang mengendalikan materi. Zuhud tidak sama dengan fakir sebab eksistensi zuhud adalah tidak mencintai materi dan hal-hal keduniaan meskipun materi itu berada dalam kekuasaannya, sedangkan eksistensi fakir adalah tidak memiliki materi yang dibutuhkan dirinya. Dengan demikian zuhud dalam tataran ini dimanifestasikan dalam menjauhkan diri dari kenikmatan duniawi dan mengingkari kenikmatannya meskipun halal dengan cara berpuasa dengan tujuan untuk meraih kesuksesan hidup di akhirat serta bertemu dengan Allah (ma'rifat). Dengan demikian sebagai moral Islam, dan gerakan protes sosial, zuhud lebih berorientasi kepada upaya menghilangkan rasa cinta terhadap harta atau dunia tanpa meninggalkan

Al-Jīlānī meyakini bahwa zuhud merupakan ajaran penting yang dan dengan nyata telah dicontohkan oleh para Nabi dan Rasul serta para hamba yang saleh. Zuhud yang benar, menurutnya akan membawa cinta yang benar kepada Allah dan akan membawa manfaat baik secara lahir maupun batin.⁷¹

Selanjutnya Abū al-Wafā al-Ghanīmī at-Taftāzānī berpendapat bahwa zuhud bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi, tetapi memandang dunia dengan pandangan khusus, di mana seorang zahid tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan itu tidak menguasai kecenderungan kalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhan. Menurut at-Taftāzānī, zuhud adalah sikap menjauhkan diri dari hawa nafsu sehingga diri terbebas secara total dari segala hal yang menghalangi kebebasannya.⁷²

Nasution memberikan penjelasan tentang makna zuhud, yaitu keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Sementara itu, ‘Abd al-Qādir Maḥmūd melihat zuhud sebagai sikap menghindarkan diri dari kemewahan duniawi, menguasai hawa nafsu dalam segala jenisnya.⁷³ Zuhud di dunia bukan berarti membenci dan menolaknya secara total, sebagaimana yang dipahami oleh kebanyakan orang yang ingin mempraktekkannya, tetapi tidak mencintai dunia dan berlebih-lebihan dalam mendapatkan (kesenangannya) dan lebih mengutamakan dibanding perbuatan baik. Di sini yang dituntut bukanlah membenci dan menolak dunia dan segala kesenangannya, tetapi tidak mencintainya, sebab cinta dunia merupakan pangkal kesalahan dan zuhud di dunia merupakan pangkal segala kebaikan dan ketaatan.⁷⁴

Menurut Jalaluddin Rahmat zuhud meliputi dua karakteristik, yaitu tidak menggantungkan kebahagiaan pada apa yang dimilikinya dan kebahagiaan tidak terletak pada hal-hal yang materi namun pada tahapan

usaha-usaha atau kerja yang justru menunjang ibadah, dan mencapai rida Allah. Selaras dengan hal itu, Abdul Shamad al-Palembani seperti dikutip Alwi Shihab mengemukakan, bahwa sesungguhnya seseorang yang benar-benar telah menerapkan zuhud ialah orang yang hatinya kosong sekali dari ketergantungan kepada dunia, penuh rasa cinta kepada Allah dan tidak tergoyahkan sedikit pun dengan kekayaan dan gemerlapan sebesar apa pun di dunia meski semua itu berada dalam kekuasaannya. Lihat Alwi Shihab, *At-Tasawwuf al-Islami wa Atharuhu fi at-Tasawwuf al-Indunisi al-Mu'asir*, terj. Muhammad Nursamad, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001, h. 103.

⁷¹ Abd al-Qādir al-Jīlānī, *al-Fatḥ ar-Rabbānī wa al-Faiḍ ar-Raḥmānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2016, h. 10.

⁷² Abū al-Wafā al-Ghanīmī at-Taftāzānī, *Madkhal ila at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dār ath-Thaqāfah, 1979, h. 54.

⁷³ Abd al-Qādir Maḥmūd, *Al-Falsafat aṣ-Ṣūfiyyah fi al-Islām*, Beirut: Dar al-Fikr, 1966, h. 265.

⁷⁴ As-Sarraḯ, *Al-Luma' ...*, h. 72.

spiritual.⁷⁵ Zuhud adalah berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah, melatih dan mendidik jiwa, dan memerangi kesenangannya dengan jalan berkhawatir, berpuasa, mengurangi makan dan memperbanyak zikir.⁷⁶ Dalam pandangan hidup sufi, dunia dengan segala kehidupan materialnya adalah sumber kemaksiatan dan penyebab atau pendorong terjadinya perbuatan-perbuatan kejahatan yang menimbulkan kerusakan dan dosa. Dunia yang bersifat temporer ini dianggap sebagai penghalang untuk selalu ingat kepada Allah, sehingga seseorang akan semakin jauh dari-Nya.

Dalam ajaran tasawuf, para tokoh sufi membagi tingkatan zuhud menjadi tiga tingkatan. Tingkatan pertama adalah tahap pra zuhud. Pada tahap ini seseorang hatinya masih cenderung kepada kelezatan dunia kemudian berusaha memerangi dan menghentikan segala hawa nafsunya terhadap semua keinginan terhadap dunia. Sikap ini merupakan pangkal awal memasuki kezuhudan untuk menapak kepada derajat zuhud selanjutnya. Seseorang harus melatih dan memposisikan dirinya dalam ketaatan, dan melakukan berbagai macam riyadhah (latihan-latihan) dan bersabar terhadap semua godaan dan bisikan hati untuk tertarik pada dunia. Pada tahap ini seseorang harus membiasakan dirinya untuk

⁷⁵ Jalaludin Rahmat, *Renungan-Renungan Sufistik*, Bandung: Mizan, 1999, h. 114-115.

⁷⁶ Kezuhudan dalam Islam tidak harus hidup miskin karena makna zuhud yang esensial dalam Islam adalah tidak adanya ketergantungan kepada sesuatu yang dapat memalingkan hati kepada Allah. Relevan dengan hal itu Hamka mengemukakan bahwa zuhud berarti “tidak ingin dan tidak demam kepada dunia, kemegahan, harta benda dan pangkat.” Dan dengan kalimat singkat Abu Yaizd al-Bustami mendefinisikan zuhud dengan “tidak mempunyai apa-apa dan tidak dipunyai apa-apa.” Itu berarti, bahwa orang zuhud boleh kaya, namun hatinya tidak terpaut kepada harta kekayaannya itu. Begitu pula dia dapat tampil mengenakan pakaian dengan mode yang trendi sesuai zamannya, memakai kendaraan mewah namun fasilitas itu tidak menyebabkan bersarangnya penyakit-penyakit hati dalam dirinya. Dengan kata lain, zuhud yang dipraktikkan Nabi Muhammad beserta para sahabatnya, bukanlah mengisolasi diri dan sikap eksklusif terhadap dunia, akan tetapi mempunyai makna aktif menggeluti kehidupan dunia dalam rangka menuju kehidupan akhirat. Tidak ada dikotomi antara kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat, justru satu sama lain mempunyai hubungan yang erat apalagi dunia merupakan ladang melakukan amal saleh yang akan dinikmati di akhirat kelak. Dengan demikian zuhud bertujuan memalingkan jiwa dari segala inklinasi terhadap hal-hal yang berorientasi kekinian (dunia) menuju hal-hal yang besok berorientasi hari esok yang abadi (akhirat). Zuhud bukanlah berpaling dan meninggalkan dunia dalam arti materi, tetapi berpaling dari keinginan dan orientasi kekinian. Oleh karena itu, penampilan seorang zahid menuju kedekatan dengan Allah dapat dilakukan di tengah-tengah dunia modern. Ia adalah seorang mukmin lagi zahid, namun dapat tampil sekaligus seorang wiraswasta, birokrat, teknokrat bahkan seorang konglomerat sekalipun. Lihat, *Tasawuf Perkembangan dan Purnawarungnya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, h. 74.

memandang rendah dan hina terhadap semua kenikmatan dan kelezatan dunia.

Tingkatan kedua, yaitu seseorang yang sudah berada pada tingkatan zuhud di mana hatinya tidak tertarik lagi kepada kelezatan dunia, tetapi hatinya masih merasa takjub dengan kezuhudannya. Tidak tertarik kepada dunia karena ingin mendapat kelezatan dan kenikmatan yang lebih besar di akhirat. Sikap seperti ini menurut kaum sufi bukan merupakan tujuan zuhud yang sesungguhnya, dan dianggap masih memiliki kekurangan. Tingkatan ketiga, yaitu berzuhud dengan sukarela dan zuhud dalam kezuhudannya, bahkan sama sekali tidak memandang kezuhudannya. Karena di dalam dirinya tidak melihat bahwa ia telah meninggalkan sesuatu yang berharga, sebab ia tahu bahwa dunia bukanlah sesuatu yang berharga. Inilah yang sempurna dalam kezuhudan. Inilah puncak zuhud yang hakiki. Dan zahid yang seperti ini aman dari bahaya keberpalingan pada dunia. Hatinya tertuju penuh dan hanya fokus kepada Allah semata. Ini merupakan kezuhudan para pencinta yang arif (*al-muḥibbīn al-‘arīfīn*).

Ada tiga ciri seseorang dapat dikatakan telah melakukan zuhud. *Pertama*, tidak merasa gembira terhadap sesuatu yang ada dimilikinya, seperti harta, kekuasaan dan lain sebagainya. Demikian juga tidak merasa sedih jika sesuatu itu tidak dimilikinya. *Kedua*, seseorang tidak merasa resah apabila dihina dan tidak berbangga hati apabila dipuji. Baginya mendapatkan pujian atau hinaan sama saja. *Ketiga*, hatinya hanya semata-mata tertanam rasa takut, rindu dan cinta kepada Allah.⁷⁷

Dalam kajian psikologi, berbagai studi dalam psikologi telah membuktikan bahwa orientasi materialistis dan gaya hidup konsumeristis menimbulkan dampak negatif. Materialisme adalah suatu keyakinan yang menempatkan harta kekayaan dan barang milik sebagai yang terpenting, yang mana keyakinan tersebut menyebabkan meningkatnya sikap memperturutkan dan memuaskan hasrat material. Sebagai lawannya, anti-materialisme yaitu kemampuan mengendalikan dan menenangkan hasrat material menurut prinsip-prinsip dari nilai anti-materialisme (integrasi nilai agama, nilai sosial, dan nilai material yang fungsional-moderat) yang selanjutnya berperan membantu individu untuk mengaktualisasikan cara hidup tidak materialistis yang dicirikan dengan gaya hidup sederhana dan kedermawanan pada sesama.

Menurut analisis penulis, zuhud merupakan suatu sikap atau pola hidup dengan jalan meninggalkan dan menjauhkan diri dari kesenangan dunia dalam rangka mengkonsentrasikan segenap pikiran dan tingkah laku untuk mencapai kebahagiaan di akhirat, karena dunia dipandang dapat

⁷⁷ Yahya bin Hamzah al-Yamānī, *Taṣfiyah al-Qulūb min Adrān al-Auzār wa adh-Dhunūb*, Beirut: Dar al-Kutub ath-Thaqafiyah, 1995, h. 442.

menjauhkan seorang hamba dari beribadah kepada Allah. Zuhud bukan berarti membenci dan menolak dunia dan segala kesenangannya, tetapi tidak mencintainya, sebab cinta dunia merupakan pangkal kesalahan dan zuhud di dunia merupakan pangkal segala kebaikan dan ketaatan. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh as-Sarrāj.

d. Tawakal (*at-Tawakkul*)

Secara etimologi, kosa kata tawakal berasal dari bahasa Arab yaitu *at-tawakkul*. Term *at-tawakkul* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *tawakala-yatawakalu-tawakkulan* yang berarti menyerahkan atau mewakilkan.⁷⁸ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia tawakal berarti berserah diri kepada kehendak Allah dengan segenap hati percaya kepada Allah.⁷⁹ Secara terminologi, menurut al-Ghazālī tawakal adalah menyandarkan diri kepada Allah terhadap suatu urusan, menyandarkan diri kepada-Nya dalam kesukaran, teguh hati dan berjiwa tentang ketika ditimpa bencana.⁸⁰

Selanjutnya tawakal sering disalahartikan sebagai bersikap menyerah pada keadaan tanpa usaha sama sekali karena merasa suratan takdir telah menentukan demikian. Al-Jīlānī membantah pengertian tawakal seperti itu. Menurut beliau, tidak ada sesuatu yang datang kepada seseorang dengan sendirinya tanpa diiringi kerja keras.⁸¹ Dengan demikian, jelas sekali bahwa al-Jīlānī sangat menegaskan pentingnya bekerja secara sungguh-sungguh dan tidak mudah menyerah atau berputus asa sebagai ekspresi usaha manusia dalam rangka merebut takdir Tuhan. Setelah itu, barulah seseorang bertawakal dengan penuh keimanan. Al-Jīlānī mengatakan tawakal adalah seseorang menyerahkan segala urusannya kepada Allah dan membersihkan diri dari gelapnya pilihan, tunduk dan patuh kepada hukum dan takdir sehingga ia yakin bahwa apa pun yang Allah berikan kepadanya tidak akan berpindah ke tangan orang lain, sebaliknya apa pun yang tidak menjadi jatahnya tidak akan dapat ia terima walau bagaimanapun. Dengan demikian, jiwanya menjadi tenang dan merasa nyaman dengan janji-janji Tuhannya.⁸²

Al-Jīlānī menegaskan bahwa bertawakal itu bukan berarti seseorang melepaskan diri dari berusaha mencari karunia dan kebaikan-Nya. Ia harus

⁷⁸ Ibn Mandhūr, *Lisān al-‘Arab ...*, h. 734.

⁷⁹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008, h. 908.

⁸⁰ Abu Ḥamid Muhammad al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*, Jilid IV, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004, h. 259.

⁸¹ Al-Jīlānī, *al-Fatḥ ar-Rabbānī ...*, h. 125.

⁸² Al-Jīlānī, *al-Ghunyah ...*, h. 189.

berusaha terlebih dahulu, dan jika ia menemukan kesulitan ataupun kemudahan dalam menjalaninya, maka hendaklah ia meyakini bahwa semua itu berasal dari Allah sebagai ujian baginya. Setelah itu barulah ia bertawakal atau menyerahkan urusannya kepada-Nya. Dua langkah tersebut menurutnya harus sejalan dan tidak bisa dipisah-pisahkan. Barang siapa yang tidak mau berusaha, berarti ia telah mengingkari sunnah Rasul dan barang siapa yang tidak mau bertawakal, berarti ia telah mengingkari imannya sendiri.⁸³

Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengatakan bahwa tawakal merupakan amalan dan penghambaan hati dengan menyandarkan segala sesuatu itu hanya kepada Allah semata, percaya terhadap-Nya, berlindung hanya kepada-Nya dan rida atas sesuatu yang menimpa dirinya, berdasarkan keyakinan bahwa Allah akan memberikannya segala kecukupan bagi dirinya, dengan tetap melaksanakan sebab-sebab serta usaha keras untuk dapat memperolehnya.⁸⁴ Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī tawakal adalah bagian dari ibadah hati yang paling afdhal, ia juga merupakan akhlak yang paling agung dari sekian akhlak keimanan lainnya. Tawakal adalah memohon pertolongan, sedangkan penyerahan diri secara totalitas adalah salah satu bentuk ibadah.⁸⁵

Secara umum tawakal berarti pasrah bulat kepada Allah setelah melaksanakan suatu rencana atau usaha. Kita tidak boleh bersikap memastikan terhadap suatu rencana yang kita susun, tetapi harus bersikap menyerahkan kepada Allah manusia hanya merencanakan dan mengusahakan, tetapi Tuhan yang mentukan hasilnya. Tawakal merupakan gambaran keteguhan hati dalam menggantungkan diri kepada Allah. Dalam hal ini al-Ghazālī mengaitkan tawakal dengan tawhid, dengan penekanan tauhid sebagai landasan tawakal. Tawakal sering pula diartikan dengan sikap penyerahan diri secara total kepada Allah, artinya seorang calon sufi yang berada dalam tingkat tawakal selamanya dalam keadaan tentram, berterima kasih terhadap pemberian Tuhan serta bersikap sabar dan menyerah pada qadha dan qadar Tuhan.

Tawakal dapat dibagi menjadi tiga kategori: (a) tawakal orang awam, yaitu tawakal pada tingkat pernyataan verbal, maksudnya orang pada tingkatan ini menyelesaikan segala urusannya berdasarkan pada sebab-sebab lahiriyah dan material belaka, (b) tawakal pada tingkat akal, yaitu

⁸³ Al-Jilānī, *al-Ghunyah ...*, h. 115.

⁸⁴ Muḥammad bin Abī Bakar bin Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn Baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, Juz II, Kairo: Dār al-Hadith, 2003, h. 95.

⁸⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Tawakkal Jalan Menuju Keberhasilan dan Kebahagiaan Hakiki*, Jakarta: Mawardi Prima, 2004, h. 5.

membenarkan bahwa Allah-lah sang Maha Pencipta, dan (c) tawakal pada tingkat hati, yaitu segala sesuatu berdasar pada keyakinan dan keimanannya yang teguh terhadap kekuatan dan kekuasaan Allah atas segala sesuatu.

Kemudian menurut Shihab tawakal adalah pasrah diri kepada kehendak Allah dan percaya sepenuh hati kepada Allah. Tawakal dalam pengertian ini meliputi paling tidak dua unsur yaitu berserah diri pada Allah dan ikhtiar, inilah tawakal yang menjadi suatu keharusan. Tawakal bukan berarti penyerahan mutlak kepada Allah, tetapi penyerahan tersebut harus didahului dengan usaha manusiawi.⁸⁶ Seorang muslim dituntut untuk berusaha, tetapi pada saat yang sama, dia dituntut pula untuk berserah diri kepada Allah. Dia dituntut melaksanakan kewajibannya, kemudian menanti hasilnya sebagaimana kehendak dan ketetapan Allah. Manusia harus berusaha dalam batas-batas yang dibenarkan, disertai dengan ambisi yang meluap-luap untuk meraih sesuatu. Akan tetapi, ketika gagal meraihnya, tidak meronta atau berputus asa serta melupakan anugerah Tuhan yang selama ini telah diterima.⁸⁷

Shihab memandang bahwa iman, Islam, dan tawakal merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan, muncul satu timbul yang lain. Iman adalah kepercayaan hati dan Islam adalah pelaksanaan perbuatan. Kalau iman dan Islam telah ada, niscaya orang yang beriman dan berislam itu bertawakal kepada Tuhan. Dengan begitu, tawakal bukanlah berarti berdiam diri saja menunggu nasib, dengan tidak melakukan ikhtiar. Tawakal menyebabkan jiwa jadi kuat. Kalau jiwa telah kuat, akal dan pikiran pun terbuka untuk menghadapi dan mengatasi kesulitan. Tidak dinamakan tawakal, jika seseorang tidur di bawah pohon yang lebat buahnya, misalnya, durian. Sebab, sudah dapat diperkirakan sebelumnya bahwa pohon tersebut akan menjatuhkan buah-buahnya jika ditiup angin kencang.

Selanjutnya ditegaskan oleh Shihab, bahwa dengan menjadikan Allah sebagai wakil, maka jasmani dan rohani akan menjadi kuat dan teguh melakukan tugas, karena muncul perasaan bahwa dirinya tidak pernah jauh dari Tuhan. Pada gilirannya, bila tawakal telah jadi pendirian, maka orang tidak cemas dan takut lagi menghadapi segala kemungkinan. Di samping

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007, h. 173.

⁸⁷ Realita fenomena di masyarakat terjadi suatu kesenjangan antara teori yang mengharuskan ikhtiar maksimal dengan pasrah diri sepenuhnya tanpa usaha. Dengan kata lain kenyataan menunjukkan bahwa persepsi yang berkembang di sebagian masyarakat yaitu tawakal merupakan bentuk pasrah diri pada Allah namun tanpa ikhtiar. Persepsi yang keliru ini mengakibatkan umat Islam berada dalam kemunduran dan tidak mampu bersaing dengan dinamika zaman. Kenyataan ini dapat dijumpai dalam kehidupan sehari-hari. Sebaliknya ada pula anggapan bahwa jika manusia ingin maju tidak mesti bertawakkal. Lihat Shihab, *Secercah Cahaya ...*, h. 174.

itu, orang yang bertawakal, akan percaya secara total bahwa Allah-lah yang menjadi penjaminnya sebagaimana dijanjikan Allah dalam QS at-Ṭalāq/65:3.⁸⁸

Shihab menjelaskan ada tiga tujuan sikap tawakal. *Pertama*, mengembangkan potensi diri, bermanfaat untuk orang lain dan masyarakat. Tujuan ini sejalan dengan tujuan pendidikan Islam sebagaimana dikatakan oleh M. Arifin bahwa tujuan pendidikan Islam secara filosofis berorientasi kepada nilai-nilai Islami yang bersasaran pada tiga dimensi hubungan manusia selaku khalifah di muka bumi, yaitu (a) menanamkan sikap hubungan yang seimbang dan selaras dengan Tuhannya, (b) membentuk sikap hubungan yang harmonis, selaras dan seimbang dengan masyarakatnya dan (c) mengembangkan kemampuannya untuk menggali, mengelola, dan memanfaatkan kekayaan alam ciptaan Allah bagi kepentingan kesejahteraan hidupnya dan hidup sesamanya serta bagi kepentingan ubudiahnya kepada Allah, dengan dilandasi sikap hubungan yang harmonis pula.⁸⁹ Jadi berdasarkan pendapat M. Arifin, maka konsep tawakal dalam pandangan Shihab relevan dengan tujuan pendidikan Islam yaitu agar manusia memiliki kemampuan untuk mengembangkan potensi diri, bermanfaat untuk orang lain dan masyarakat.

Kedua, membentuk manusia yang berakhlak mulia. Tujuan yang kedua ini sesuai dengan penegasan Muhammad ‘Aṭīyah al-Abrāshī. Para pakar pendidikan Islam menurut ‘Aṭīyah al-Abrāshī telah sepakat bahwa tujuan dari pendidikan serta pengajaran bukanlah memenuhi otak anak didik dengan segala macam ilmu yang belum mereka ketahui, melainkan (a) mendidik akhlak dan jiwa mereka, (b) menanamkan rasa keutamaan, (c) membiasakan mereka dengan kesopanan yang tinggi, dan (d) mempersiapkan mereka untuk suatu kehidupan yang suci seluruhnya dengan penuh keikhlasan dan kejujuran.⁹⁰ Dengan demikian berdasarkan pendapat ‘Aṭīyah al-Abrāshī relevan dengan tujuan pendidikan Islam yaitu membentuk manusia yang berakhlak mulia. *Ketiga*, membentuk manusia yang cerdas dalam iman dan taqwa. Butir yang ketiga yang menjadi tujuan dari konsep tawakal Quraish Shihab ini senafas dengan pendapat Ahmad

⁸⁸ Dari uraian di atas, kesan yang bisa kita tangkap bahwa Shihab ingin menepis pemahaman yang salah dari makna tawakal yang selama ini dipahami oleh sebagian orang dengan pengertian pasif dan melarikan diri dari kenyataan. Orang bertawakal kepada Allah adalah orang yang aktif dan melakukan ikhtiar semaksimal mungkin dan tidak boleh putus asa. Segala sesuatu dipersiapkan, segala daya upaya, tenaga yang ada pada manusia, semuanya dilengkapkan. Tidak ada yang dikerjakan dengan acuh tak acuh, selalu siap dan sedia.

⁸⁹ Muzayyin Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2003, h. 121.

⁹⁰ Muhammad ‘Aṭīyah al-Abrāshī, *at-Tarbiyah al-Islāmiyyah*, terj. Abdullah Zakiy al-Kaaf, Prinsip-Prinsip Dasar Pendidikan Islam, Bandung: Pustaka Setia, 2003, h. 13.

Tafsir. Menurutnya, tujuan umum pendidikan Islam adalah mejadi manusia muslim yang sempurna, atau manusia yang takwa, atau manusia beriman, atau manusia yang beribadah kepada Allah.⁹¹

Dalam kajian psikologi, penelitian yang dilakukan Sri Andri Astuti menyatakan ada pengaruh antara sikap tawakal terhadap kestabilan emosi, sehingga dapat disimpulkan bahwa semakin tinggi sikap tawakal maka semakin tinggi kestabilan emosi. Sebaliknya semakin rendah sikap tawakal, maka semakin rendah kestabilan emosi. Sikap tawakal dapat mempengaruhi kestabilan emosi karena sikap tawakal memberi ketenangan jiwa dan ketenteraman hati. Sikap tawakal merupakan salah satu sikap keagamaan yang penting dimiliki oleh setiap muslim, terutama di masa sekarang, yaitu masa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang telah menyebabkan perubahan nilai-nilai kehidupan. Sikap tawakal ini penting dimiliki karena sikap tawakal yang mampu membawa seseorang kepada kepasrahan kepada Sang Khalik. Ketika seseorang telah memiliki sikap kepasrahan yang penuh kepada Allah karena yakin akan jaminan dari Allah maka dia akan rida terhadap segala sesuatu yang terjadi. Inilah yang disebut dengan sikap tawakal dan tentu saja bukannya suatu kepasrahan yang tanpa usaha melainkan kepasrahan yang disertai dengan suatu usaha (ikhtiar), Ketika orang bertawakal maka dengan keimanan yang teguh dan kuat serta berkeyakinan bahwa Allah memberikan jaminan tentu akan menimbulkan rasa optimis, berani, dan tenteram. Sehingga dia akan memunculkan sikap yang baik dan mampu menjadi anggota masyarakat yang baik. Dengan adanya sikap yang positif orang akan dapat mengendalikan emosi atau dapat menjaga kestabilan emosinya.⁹²

Menurut analisis penulis, tawakal adalah menyandarkan diri kepada Allah, setelah melakukan usaha maksimal dan meyakini sepenuh hati akan pertolongan Allah. Tawakal bukan berarti penyerahan mutlak kepada Allah, tetapi penyerahan tersebut harus didahului dengan usaha manusiawi. Hal ini sejalan dengan pendapat Shihab. Sikap tawakal dapat mempengaruhi kestabilan emosi karena sikap tawakal memberi ketenangan jiwa dan ketenteraman hati.

e. Syukur (*ash-Shukr*)

Secara etimologi kosa kata syukur berasal dari bahasa Arab yaitu *ash-shukr*. Term *ash-shukr* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *shakara-yashkuru-shukran-wa shukūran-wa shukrānan* yang berarti pujian

⁹¹ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004, h. 50-51.

⁹² Sri Andri Astuti, "Pengaruh Sikap Tawakkal Terhadap Kestabilan Emosi", dalam *Jurnal At-Tajid*, Volume 02 Nomor 01 Januari-Juni 2018, h. 13-14.

atas kebaikan dan penuhnya sesuatu. Syukur juga berarti menampakkan sesuatu kepermukaan (dalam hal ini menampakkan nikmat Allah).⁹³ Secara terminologi, syukur adalah pengakuan terhadap nikmat yang dikaruniakan Allah dan menggunakan nikmat tersebut sesuai dengan tuntunan dan kehendak Allah. Dalam hal ini, hakikat syukur adalah menampakkan nikmat. Menampakkan nikmat antara lain berarti menggunakannya pada tempat dan sesuai dengan yang dikehendaki oleh pemberinya, juga menyebut-nyebut nikmat dan pemberinya dengan lidah (memuji Tuhan).

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah syukur diartikan sebagai: (a) rasa terima kasih kepada Allah, dan (b) untunglah (menyatakan lega, senang dan sebagainya). Menurut Shihab, penjelasan dari pengertian syukur secara kebahasaan tersebut tentu saja tidak sepenuhnya sama dengan pengertiannya menurut asal kata itu (etimologi) maupun menurut penggunaan al-Quran atau istilah keagamaan.

Syukur lazimnya diartikan sebagai ekspresi rasa terima kasih atas nikmat yang diterima baik dengan lisan, perbuatan maupun dengan mengungkapkan dalam hati. Menurut al-Jilānī, hakekat syukur adalah mengakui nikmat pemberi nikmat (Allah) dengan penuh ketundukan.⁹⁴ Manusia diminta untuk mengakui nikmat Allah karena Dialah Pemilik karunia dan pemberian sehingga hati mengakui bahwa segala nikmat berasal dari Allah kemudian anggota badannya tunduk kepada Pemberi nikmat itu. Tunduk adalah mentaati dan patuh karena seseorang tidak disebut tunduk kecuali jika dia mentaati perintah Allah dan patuh kepada syariat-Nya.

Syukur itu sendiri menurut al-Jilānī dibagi menjadi tiga macam, yakni syukur dengan lisan, syukur dengan badan dan anggota badan serta syukur dengan hati. Syukur dengan lisan mengakui nikmat dan merasa tenang, lalu syukur dengan badan dan anggotanya dengan cara melaksanakan pengabdian secara fisik. Terakhir syukur dengan hati, yakni dengan beriktikaf di atas tikar Allah dengan selalu menjaga hak Allah yang wajib dikerjakan.⁹⁵ Al-Jilānī menjelaskan cara bersyukur dengan lisan adalah dengan mengakui bahwa nikmat itu berasal dari Allah dan tidak menyandarkannya kepada makhluk atau kepada diri sendiri, daya, kekuatan atau usaha sendiri. Tidak pula menyandarkan kepada orang lain sebab mereka hanyalah sebagai perantara, alat dan sarana terhadapnya, sedangkan penentu, pelaksana, pengada dan penyebabnya hanyalah Allah. Dialah yang menentukan dan menjalankan segala urusan sehingga Dia lebih berhak untuk disyukuri dibanding sesuatu apa pun selain-Nya.

⁹³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan*, Bandung: Mizan, 1997, h. 215-220.

⁹⁴ Al-Jilānī, *al-Ghunyah ...*, h. 168.

⁹⁵ Al-Jilānī, *al-Ghunyah ...*, h. 194.

Syukur dengan anggota badan adalah dengan menggerakkan anggota badan untuk taat kepada Allah dan bukan kepada selain-Nya dari makhluk. Tidak memenuhi panggilan seorang makhlukpun yang mengajak untuk menentang kepada Allah. Hal ini juga mencakup jiwa, hawa nafsu, cita-cita dan makhluk-makhluk lainnya. Menjadikan ketaatan kepada Allah sebagai dasar yang diikuti sedangkan lainnya dijadikan hamba, pengikut dan makmum. Kemudian syukur dengan hati adalah dengan menghidupkan keyakinan yang abadi, kuat, dan kokoh bahwa semua nikmat, manfaat dan kelezatan yang ada pada hamba baik lahir maupun batin adalah berasal dari Allah dan bukan selain-Nya. Dan kesyukuran dengan lisan merupakan ungkapan apa yang ada dalam hati.⁹⁶

Sebanding dengan pembagian syukur, maka orang-orang yang bersyukur pun menurut al-Jilānī dibagi menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama disebut dengan *al-Amīn*. Mereka adalah golongan terbesar dari umat manusia yang kesyukuran mereka biasanya hanya dalam batas kata-kata. Kelompok kedua dinamakan *al-'Ābidīn*. Mereka adalah orang-orang mukmin secara umum yang mampu melaksanakan ibadah yang diwajibkan atas mereka di mana rasa syukur mereka diekspresikan dalam bentuk perbuatan. Selanjutnya, kelompok ketiga adalah orang-orang yang dijuluki dengan *al-'Arifīn*. Mereka adalah orang-orang yang mendekatkan diri kepada Allah dalam segala keadaan dan rasa syukur mereka adalah dengan meyakini bahwa semua kebaikan yang mereka peroleh, ketaatan mereka dalam beribadah dan berzikir kepada Allah, semua itu bisa dilakukan dan terlaksana hanya karena berkat taufiq-Nya.⁹⁷ Dengan demikian al-Jilānī menghubungkan ajaran syukur kepada Allah dengan ketundukan dan ketaatan kepada-Nya. Menurutnya, adalah suatu kebohongan belaka orang yang mengaku bersyukur kepada Allah tetapi dia menentang segala perintah dan larangan-Nya.

Lebih lanjut Shihab mengutip pandangan Aḥmad Ibnu Fāris dalam bukunya *Maqāyis Al-Lughah* menyebutkan dua arti dasar dari kata tersebut yaitu (a) pujian karena adanya kebaikan yang diperoleh, dan (b) kepenuhan dan kelebatan. Makna-makna dasar tersebut, diungkap Shihab, dapat juga diartikan sebagai penyebab dan dampaknya sehingga kata syukur mengisyaratkan: siapa yang merasa puas dengan yang sedikit maka ia akan memperoleh banyak, lebat dan subur. Shihab menegaskan bahwa syukur mencakup tiga sisi. *Pertama*, syukur dengan hati yaitu dengan menyadari sepenuhnya bahwa nikmat yang diperoleh adalah semata-mata karena anugerah dan kemurahan Ilahi. *Kedua*, Syukur dengan lidah yaitu mengakui

⁹⁶ Abd al-Qādir al-Jilānī, *Futūḥ al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013, h. 134.

⁹⁷ Al-Jilānī, *al-Ghunyah* ..., h. 195.

dengan ucapan bahwa sumber nikmat adalah Allah sambil memuji-Nya. *Ketiga*, syukur dengan perbuatan, yakni dengan memanfaatkan anugerah yang diperoleh sesuai dengan tujuan penganugerahannya.

Dalam kajian psikologi, Peterson dan Seligman mendefinisikan bersyukur sebagai perasaan berterima kasih dan bahagia sebagai respon atas suatu pemberian, baik pemberian tersebut merupakan keuntungan yang nyata dari orang tertentu ataupun saat kedamaian yang diperoleh dari keindahan alamiah. Emmons dan Shelton mengemukakan bahwa bersyukur merupakan suatu rasa takjub, berterima kasih, dan apresiasi terhadap kehidupan yang dirasakan individu. Selain itu, bersyukur dapat diekspresikan kepada orang lain dan obyek impersonal (Tuhan, alam, hewan, dan sebagainya). Lebih lanjut McCullough menyatakan bahwa bersyukur merupakan afek moral karena berasal dari dan mendorong tingkah laku yang dimotivasi oleh kepedulian terhadap kesejahteraan orang lain. Afek moral disini adalah sesuatu yang subjektif dan bukan sesuatu yang mutlak karena penerima dapat mempersepsi sebuah pemberian sebagai sesuatu yang bisa meningkatkan kesejahteraannya walaupun hal tersebut belum tentu menjadi sesuatu yang menguntungkan bagi orang lain.

Fitzgerald mengatakan bahwa bersyukur terdiri dari tiga komponen, yaitu: (a) perasaan apresiasi yang hangat terhadap seseorang atau sesuatu, (b) keinginan atau kehendak baik (*goodwill*) yang ditujukan kepada seseorang atau sesuatu, dan (c) kecenderungan untuk bertindak positif berdasarkan rasa apresiasi dan kehendak baik yang dimilikinya. Menurut Fitzgerald, ketiga komponen ini merupakan komponen yang saling berkaitan dan tidak terpisahkan, karena seseorang tidak mungkin melakukan perilaku bersyukur tanpa merasakan apresiasi di dalam hatinya. Selain Fitzgerald, Watkins juga mengemukakan empat karakteristik orang yang bersyukur. Menurut Watkins, individu yang bersyukur memiliki ciri: (a) tidak merasa kekurangan dalam hidupnya, (b) mengapresiasi adanya kontribusi pihak lain terhadap kesejahteraan (*well-being*) dirinya, (c) memiliki kecenderungan untuk menghargai dan merasakan kesenangan yang sederhana (*simple pleasure*), yaitu kesenangan-kesenangan dalam hidup yang sudah tersedia pada kebanyakan orang, seperti udara untuk bernafas, air untuk hidup sehari-hari, dan sebagainya, serta (d) menyadari akan pentingnya mengalami dan mengekspresikan bersyukur.

Menurut Peterson dan Seligman⁹⁸ terdapat dua jenis bersyukur, yaitu bersyukur secara personal dan bersyukur secara transpersonal. Bersyukur

⁹⁸ Seligman mengungkapkan bahwa syukur (*gratitude*) merupakan salah satu dari kajian psikologi positif tersebut, yang berarti mengucapkan terima kasih atas anugerah yang diberikan. Beberapa penelitian membuktikan keterkaitan yang erat antara rasa syukur dengan emosi positif lainnya. Penelitian Sheldon dan Sonja menunjukkan bahwa

secara personal merupakan rasa berterimakasih yang ditujukan kepada orang lain yang khusus yang telah memberikan suatu kebaikan (baik berupa materi atau keberadaannya saja). Sementara itu, bersyukur secara transpersonal merupakan ungkapan berterimakasih yang ditujukan kepada Tuhan, kekuatan yang lebih besar dari dirinya, atau alam semesta.⁹⁹

Menurut Robert A. Emmons,¹⁰⁰ bersyukur bisa membuat orang merasa lebih bahagia dan tidak mudah depresi. Riset ini menunjukkan bahwa bersyukur secara teratur dapat meningkatkan kebahagiaan, kesehatan, *mood*, hingga hubungan dengan pasangan. Bahkan, rasa bersyukur juga dapat membawa efek yang luar biasa dari segi fisik, psikologi dan sosial. Emmons menjelaskan bahwa secara fisik, orang yang banyak bersyukur akan memiliki sistem kekebalan tubuh yang lebih kuat, kurang terganggu oleh sakit dan nyeri, dapat menurunkan tekanan darah dan tidur bisa lebih lama dan merasa lebih segar setelah bangun. Lalu, secara psikologis, orang yang banyak bersyukur memiliki tingkat emosi positifnya, lebih waspada, lebih hidup dan terjaga, lebih senang bersuka cita, lebih optimis dan mudah bahagia. Kemudian, secara sosial, orang bersyukur lebih

kebersyukuran dapat mengurangi emosi negatif pada diri seseorang. Penelitian Froh, Kashdan, dan Ozimkowski menemukan bahwa orang yang menuliskan surat. Emosi-emosi positif yang muncul karena rasa syukur diantaranya adalah kemurahan hati kepada orang lain perasaan optimis, menjalani kehidupan dan memiliki suasana hati yang lebih baik. Kebersyukuran juga mengarahkan seseorang untuk memandang dirinya lebih positif. Penelitian Froh, Yurkewicz, dan Kashdan membuktikan bahwa rasa syukur memiliki hubungan yang kuat dengan penghargaan terhadap diri, pandangan hidup positif, dan inisiatif. Penelitian Wood, Joseph, dan Linley juga menemukan bahwa syukur berkorelasi positif dengan reinterpretasi positif, perencanaan hidup dan berkorelasi negatif dengan perilaku menyalahkan. Rasa syukur dapat meningkatkan perilaku prososial merasa puas dengan pengalaman hidupnya dan rasa syukur adalah prediktor kuat kesejahteraan seseorang. Lihat Akmal, "Konsep Syukur (Gratefulness)", dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, Volume 7 Nomor 2 Desember 2018, h. 3.

⁹⁹ Ratih Arrum Listiyandini, "Mengukur Rasa Syukur: Pengembangan Model Awal Skala Bersyukur Versi Indonesia", dalam *Jurnal Psikologi Ulayat*, Volume 2 Nomor 2 Desember 2015, h. 476-477.

¹⁰⁰ Robert Emmons and Michael McCullough menggali beberapa cara untuk meningkatkan dan memelihara sikap kebersyukuran (*gratitude*) yaitu membuat jurnal diri tentang rasa bersyukur (*gratitude journal*) setiap minggu dengan membuat catatan tentang perbandingan kejadian kondisi diri dalam kondisi netral maupun negative (*life stresses*). Jurnal *gratitude* memberikan manfaat dalam hal jumlah aktivitas yang dilakukan, optimisme minggu mendatang, dan merasa lebih baik tentang kehidupan. Jurnal *gratitude* ini terbukti secara signifikan dapat memelihara tujuan hidup, kesehatan, hubungan interpersonal, dan kemampuan akademik. Penelitian selanjutnya melalui *diary condition* dengan mengontrol kondisi gratitude (*count blessing*), hasil penelitian menunjukkan bahwa orang yang mengontrol *gratitude* melalui jurnal *gratitude* akan lebih optimistis, lebih energik dan lebih mampu menjaga hubungan dengan orang lain. Lihat Akmal, *Konsep Syukur (Gratefulness) ...*, h. 6.

mudah dan suka membantu, murah hati dan penuh kasih kepada orang lain dan sedikit memiliki rasa kurang kesepian dan terisolasi.

Menurut analisis penulis, syukur adalah pengakuan terhadap nikmat yang diberikan Allah dan menggunakan nikmat tersebut sesuai dengan yang dikehendaki Allah yaitu melakukan amal-amal ketaatan dan meninggalkan hal-hal yang dilarang agama Islam. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad Quraish Shihab. Bersyukur bisa membuat orang merasa lebih bahagia dan tidak mudah depresi. Bersyukur secara teratur dapat meningkatkan kebahagiaan, kesehatan, *mood*, hingga hubungan dengan pasangan. Bahkan, rasa bersyukur juga dapat membawa efek yang luar biasa dari segi fisik, psikologi dan sosial. Hal ini sesuai dengan hasil penelitian Robert A. Emmons.

f. Fakir (*al-Faqr*)

Secara etimologi kosa kata fakir berasal dari bahasa Arab yaitu *al-faqr* yang berarti membutuhkan. Secara terminologi, fakir dalam tasawuf diartikan sebagai pribadi yang tidak lagi terpaut pada dunia. Keterpautannya semata-mata kepada Tuhan. Secara harfiah fakir biasanya diartikan sebagai orang yang berhajat, memerlukan sesuatu atau orang miskin.¹⁰¹ Sedangkan dalam pandangan sufi, fakir adalah tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada diri kita. Fakir berarti tidak meminta rezeki kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban kepadanya. Sifat ini juga bermakna bahwa kita tidak meminta sungguhpun hal itu tidak ada pada diri kita. Namun demikian kita menerima jika diberi, tidak meminta tetapi tidak menolak. Lebih dari itu, sikap ini adalah merasa cukup dengan apa yang telah ada.¹⁰²

Istilah fakir dalam tasawuf memiliki pandangan yang berbeda sesuai dengan pengalaman masing-masing sufi. Menurut Yahya bin Mu'adz fakir adalah tidak membutuhkan kecuali Allah semata dengan bentuk meniadakan semua sebab. Menurut al-Kalābādhī kefakiran adalah bahwa tiada sesuatu pun yang menjadi milikmu, atau jika memang ada sesuatu, itu tidak boleh menjadi milikmu. Kemudian menurut Ali Uthman al-Hujwiri dalam *Kashf al-Mahjūb* fakir bukan orang yang tak punya rezeki/penghasilan, melainkan yang pembawaan dirinya hampa dari nafsu rendah. Ciri fakir ialah hatinya terlindung dari kepentingan diri, dan jiwanya terjaga dari kecemaran serta tetap melaksanakan kewajiban agama.

Menurut as-Sarrāj, orang-orang yang fakir memiliki tiga tingkatan. *Pertama*, orang yang tidak memiliki apa-apa dan tidak meminta apapun kepada orang lain, baik secara lahir maupun batin. Ia tidak menunggu

¹⁰¹ Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, h. 327.

¹⁰² Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ...*, h. 19.

apapun dari seseorang. Jika diberi sesuatu dia tidak mengambilnya. Kedudukan maqam ini adalah kedudukan *al-muqarrabun* (orang-orang yang didekatkan kepada Allah). *Kedua*, orang yang tidak memiliki apapun. Namun ia tidak meminta kepada siapa pun, tidak mencari dan juga tidak memberi isyarat atas kefakirannya. Jika diberi sesuatu tanpa meminta lebih dahulu maka ia akan mengambilnya. *Ketiga*, orang yang tidak memiliki apa-apa. Jika ia membutuhkan sesuatu ia akan mengungkapkannya kepada sebagian teman yang ia kenal, yang mana bila mengungkapkan kepadanya ia akan merasa senang.¹⁰³ Hamzah Fansuri menyatakan fakir yang sejati ialah Nabi Muhammad dalam seluruh aspek kehidupannya beliau benar-benar hanya tergantung kepada Tuhan. Ini ditunjukkan pada keteguhan imannya.

Fakir pada prinsipnya mengandung makna sikap yang tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu. Sikap ini berarti tidak menuntut lebih banyak dari apa yang telah dipunyai dan merasa puas dengan apa yang sudah dimiliki sehingga tidak meminta sesuatu yang lain. Seorang sufi tidak menuntut lebih dari apa yang telah dimiliki atau melebihi dari kebutuhan bahan pokok. Hal ini sesuai dengan pandangan Abu Muhammad al-Jariri yang dikutip oleh al-Kalābādī, yaitu bahwa kefakiran adalah tidak menuntut rezeki kecuali ketika takut merasa lemah untuk melaksanakan kewajiban.¹⁰⁴ Sikap fakir dapat menghindarkan seseorang dari ketamakan dan keserakahan. Sikap fakir dapat memunculkan sikap wara' yaitu sikap berhati-hati dalam menghadapi segala sesuatu yang kurang jelas masalahnya.

Pendapat dari ahli tasawuf bahwa rukun kefakiran ada empat macam, yaitu ilmu yang membisikkan, wara' yang mengekangnya, keyakinan yang membebani dan zikir yang menyertainya.¹⁰⁵ Dasar dari ajaran fakir adalah QS al-Baqarah/2:273. Dalil tersebut memberikan penjelasan tentang status kehidupan dan semua apa yang ada pada manusia, baik kebaikan maupun keburukan, hal itu merupakan ujian dan cobaan dari Allah. Tetapi kehidupan manusia akan selalu diliputi oleh hawa nafsu jika sifatnya dominan dan tidak terkendali maka akan memalingkannya dari Allah kepada kesenangan duniawi. Demikian halnya yang diupayakan oleh para sufi dengan menerapkan pola hidup fakir.

Kefakiran pada dasarnya tidak terletak pada ketiadaan harta benda, tetapi ada pada perasaan atau kesadaran seseorang. Seorang yang fakir meskipun kaya harta namun hatinya tidak bergantung pada kekayaan yang dimilikinya. Kekayaan atau kenikmatan duniawi adalah sesuatu yang dapat

¹⁰³ As-Sarrāj, *Al-Luma' ...*, h. 87-89.

¹⁰⁴ Abū Bakar Muḥammad al-Kalābādī, *at-Ta'arruf li Mazhab ahl at-Taṣawwuf*, Kairo: al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969, h. 113.

¹⁰⁵ Al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn ...*, h. 315.

memalingkan seseorang dari Tuhannya.¹⁰⁶ Kefakiran adalah kebutuhan yang mendalam terhadap Allah semata. Seorang sufi hidup dalam kefakiran sebab tidak menginginkan sesuatu pun selain rida dari Allah. Mereka hanya menggantungkan kepada Allah oleh sebab itulah seorang fakir tidak sempat memikirkan apa pun selain Allah. Seorang sufi mengabaikan kepentingan duniawinya karena kefakirannya hanya kepada Allah. Inti dari kefakiran tersebut seorang sufi hanya tunduk kepada Allah dan hanya kepada Allah ia mengharapkan pertolongan.¹⁰⁷

g. Rida (*ar-Riḍā*)

Secara etimologi kosa kata rida berasal bahasa Arab yaitu *ar-riḍā*. Term *ar-riḍā* merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata kerja *raḍiya-yarḍā-riḍan* yang berarti menerima, memilih, mencukupi, rela, menyetujui dan puas.¹⁰⁸ Sedangkan antonimnya adalah kata *as-sukhtu* artinya kecewa, tidak puas, benci, melarang, marah dan murka.¹⁰⁹ Dalam kitab *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, rida berarti memilih (*al-ikhtiyār*). Jika dikatakan aku rida terhadap sesuatu, maka yang dimaksud adalah aku telah memilih sesuatu itu. Ar-Rāghib al-Aṣḥānī mengatakan keridaan seorang hamba kepada Allah adalah tidak membenci atas apa yang digariskan kepadanya atas semua ketentuan-Nya, sedangkan rida Allah terhadap hamba-Nya adalah melihat hamba-Nya patuh atas perintahnya serta menahan diri atas segala larangannya.¹¹⁰

Dhū an-Nūn al-Mishrī mengartikan rida dengan menerima qadha dan qadar dengan kerelaan hati. Menurut al-Jīlānī, rida merupakan suasana hati yang merasa bahagia dan tenteram dalam menerima ketetapan Allah. Menurut al-Qushairī, orang yang rida kepada Allah adalah orang yang tidak menentang takdirnya.¹¹¹ Abū Āli ad-Daḡāq mengatakan disebut rida apabila tidak menentang hukum dan keputusan Allah. Abū Sulaimān Ad-Darānī mengatakan jika seorang hamba meninggalkan syahwat (hawa nafsu), maka dia adalah orang yang rida. Kemudian menurut al-Muḥāsibī rida adalah tenangya hati di bawah ketetapan-ketetapan Allah yang berlaku dan

¹⁰⁶ Muhammad Hasyim, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h. 40-41.

¹⁰⁷ Hasyim, *Dialog antara Tasawuf...*, h. 172-173.

¹⁰⁸ 'Majma' al-Lughah Al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Kairo: Maktabah ash-Shurūq ad-Dauliyah, 2004, h. 381.

¹⁰⁹ Ibn Mandhūr, *Lisān al-'Arab...*, h. 312-313.

¹¹⁰ Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad ar-Rāghib al-Aṣḥānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2000, h. 197.

¹¹¹ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah...*, h. 274.

menurut Dhū an-Nūn al-Miṣrī rida adalah menerima qadha dan qadar dengan kerelaan hati.¹¹²

Selanjutnya, al-Ghazālī mengatakan hakikat rida adalah buah atau hasil dari mahabbah (cinta), sedangkan rida Allah terhadap hamba-Nya adalah pahala dari keridaan hamba kepada Allah.¹¹³ Menurut Ibn Nayf ash-Shuhūd rida adalah senangnya hati dan baiknya jiwa, antonimnya kecewa dan ketidaksukaan. Kemudian ash-Shaukānī menjelaskan bahwa rida adalah perasaan puas terhadap sesuatu. Menurut Ibnu ‘Abdullāh rida adalah senangnya hati sekalipun dengan ketentuan yang pahit. Menurut al-Jurjānī rida adalah kebahagiaan hati dengan ketentuan Allah. Kemudian al-Jauziyyah mengungkapkan rida adalah hilangnya keraguan dalam setiap menjalankan hukum apa pun.¹¹⁴

Al-Jīlānī menyebut hamba yang mampu menjalankan sikap rida ini sebagai mukmin hakiki. Al-Jīlānī mengkaitkan masalah rida dengan ajaran tawakal sebagai bagian dari pedoman hidup bagi orang-orang yang bertakwa. Dalam renungan lebih jauh, bersikap rida atas semua ketetapan-Nya ini mampu meringankan beban psikologis manusia yang kebetulan tengah dilanda gelisah sehingga dia akan tetap tenang bahkan mampu menikmati penderitaan hidup sebagai kebahagiaan tersendiri. Al-Jīlānī menyatakan siapa yang rida kepada taqdir maka dia akan merasa tenteram dan barang siapa yang tidak rida kepada taqdir maka penderitaan dan kepayahannya akan berkepanjangan sehingga di dunia ini dia tidak akan mendapatkan apa-apa kecuali apa yang ditetapkan untuknya. Beliau meyakini bahwa penyebab utama atas tidak ridanya manusia kepada takdir Ilahi adalah karena bujukan hawa nafsu. Selama manusia mengikuti hawa nafsu dan tidak berusaha mengendalikannya, maka dia tidak akan rida atas ketetapan Ilahi karena hawa nafsu selalu menentang Allah sehingga kepayahannya akan meningkat dan bertambah. Maka jika seorang hamba ingin mendapat ketenangan maka dia harus mengendalikan hawa nafsunya karena di dalamnya ada keridaan kepada takdir.¹¹⁵

Selanjutnya, al-Jīlānī menganjurkan agar manusia sabar terlebih dahulu baru kemudian bersikap rida. Mungkin rida adalah bagian terpenting dari kesabaran. Rida adalah berlapang hati untuk tidak mengeluh dalam setiap keadaan dan menerima dengan senang hati atas segala peristiwa yang terjadi. Dia mengingatkan bahwa apa pun yang telah menjadi bagian kita pasti mampu kita miliki dan jika bukan bagian kita maka niscaya kita tidak mampu menggapainya. Maka bersabar adalah awal dari proses mencapai

¹¹² Lihat Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ...*, h. 122.

¹¹³ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn ...*, h. 427-428.

¹¹⁴ Al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn ...*, h. 177.

¹¹⁵ Al-Jīlānī, *al-Ghunyah ...*, h. 197.

sikap rida. Menurutnya, refleksi dari rida itu sendiri secara lahiriah bisa nampak dalam ungkapan tahmid sehingga wajar jika sebagian ulama menilai ungkapan tahmid itu sebagai sikap rida kepada Allah dalam setiap keadaan, baik di saat suka maupun duka.

Ibn 'Ataillāh menjelaskan dua jenis rida, yaitu (a) rida dengan melaksanakan perintah Allah, menjauhi larangannya dan hanya mengerjakan yang dibolehkan-Nya, (b) rida terhadap musibah berupa kefakiran, sakit dan penghinaan. Hal ini juga dijelaskan oleh Ibn Taimiyah, rida yang pertama bersifat wajib dan rida yang kedua bersifat mustahab. Hal ini memperlihatkan bahwa rida tidak semuanya diwajibkan. Ada rida yang sulit dilakukan dan cukup berat untuk mencapainya. Dari sini terlihat Ibn Taimiyah secara bijak menempatkan hukum rida.¹¹⁶

Menurut al-Jauziyyah, sikap rida memiliki tiga tingkatan. *Pertama*, rida secara umum yaitu rida kepada Allah sebagai Rabb dan membenci ibadah kepada selain-Nya dan tidak meminta tolong kepada selain Allah. *Kedua*, rida terhadap Allah yaitu rida terhadap qadha dan qadar, hukum-hukum Allah dan ketetapan-Nya. *Ketiga*, rida pada rida Allah, derajat ini lebih tinggi dari tingkatan rida sebelumnya. Pada tingkatan ini, seorang hamba tidak akan melihat adanya hak untuk suka atau tidak, semua diserahkan kepada Allah, sekalipun seandainya dimasukkan ke dalam api neraka.

Selanjutnya, 'Abd al-Qādir 'Isā menyebutkan rida merupakan kondisi hati. Jika seorang mukmin dapat merealisasikannya, maka dia akan mampu menerima semua kejadian yang ada di dunia dan berbagai macam bencana dengan iman yang mantap, jiwa yang tenteram dan hati tenang. Bahkan, dia akan sampai pada tingkatan yang lebih tinggi dari itu, yaitu merasakan kebahagiaan dan kesenangan terhadap takdir yang pahit. Menurut 'Isā, sikap rida menjadikan seseorang untuk mencintai semua ketentuan Allah, sekalipun itu musibah. Dia melihat semua ketentuan Allah sebagai kebaikan dan rahmat dan menerimanya dengan rela sebagai karunia dan berkah.¹¹⁷

Rida adalah kebahagiaan hati dalam menerima ketetapan (takdir). Secara umum para tokoh sufi berpendapat bahwa orang yang rida adalah orang yang menerima ketetapan Allah dengan berserah diri, pasrah tanpa menunjukkan penentangan terhadap apa yang dilakukan oleh Allah.¹¹⁸ Rida

¹¹⁶ Al-Hujwiri, membagi ridha pada dua hal, yaitu ridha Allah terhadap hamba-Nya, dan ridha hamba terhadap Allah. Ridha Allah terhadap hamba-Nya adalah dengan memberikan pahala, nikmat, dan karamah-Nya, sedangkan untuk mendapatkan itu semua, seorang hamba harus ridha terhadap Allah yaitu dengan melaksanakan segala perintah-Nya dan tunduk pada semua hukum-hukum-Nya. Lihat Syukur, *Sufi Healing ...*, h. 63.

¹¹⁷ Abd al-Qādir 'Isā, *Haqāi'iq 'an at-Taṣawwuf*, terj. Khairul Amru Harahap, *Hakikat Tasawuf*, Jakarta: Qisthi Press, 2005, h. 260.

¹¹⁸ Mulyati, *Mengenal dan Memahami ...*, h. 42.

merupakan sifat wajib yang ada pada diri orang beriman, bahkan rida dianggap sebagai salah satu rukun ibadah. Orang yang rida harus rela berhukum dan melaksanakan syariat sesuai ketentuan Allah dengan menerima dan tunduk. Ini adalah bentuk rida terhadap hukum Allah. An-Nābulṣī menjelaskan bahwa ada dua jenis rida, yaitu rida secara takdir dan rida secara iman. Rida secara takdir adalah rida yang diberikan kepada manusia dengan takdir Allah atau disebut juga rida perolehan. Misalnya, merasakan ketenangan dan kedamaian karena situasi tertentu. Kemudian rida secara iman adalah rida atas sesuatu yang sedang dirasakan dan menerima qadha dan qadar dengan cara bersyukur melalui upayanya sendiri, atau disebut juga rida yang diusahakan. Rida secara iman didapatkan karena hasil usaha dari latihan jiwa dan meningkatkan keyakinan.¹¹⁹

Penulis lebih cenderung pada pendapat al-Jurjānī yang mengatakan rida adalah kebahagiaan hati dengan ketentuan Allah. Jika seorang mukmin dapat merealisasikan sikap rida, maka dia akan mampu menerima semua kejadian yang ada di dunia dan berbagai macam bencana dengan iman yang mantap, jiwa yang tenteram dan hati tenang. Bahkan, dia akan sampai pada tingkatan yang lebih tinggi dari itu, yaitu merasakan kebahagiaan dan kesenangan terhadap takdir yang pahit. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan ‘Abd al-Qādir ‘Isā.

2. *Aḥwāl* dalam Tasawuf Akhlaki

Selanjutnya, *aḥwāl* adalah keadaan atau kondisi psikologis yang dirasakan ketika seorang sufi mencapai *maqām* tertentu. *Aḥwāl* menurut para sufi adalah nilai atau rasa yang hadir dalam hati secara otomatis, tanpa unsur kesengajaan, upaya, latihan, dan pemaksaan, seperti rasa gembira, rindu, takut, dan sebagainya. Keadaan tersebut merupakan pemberian, sedangkan *maqām* adalah hasil usaha. *Aḥwāl* datang dari Allah dengan sendirinya, sementara *maqām* terjadi karena pencurahan perjuangan yang terus-menerus. Sebagaimana halnya dengan *maqāmāt*, dalam penentuan *aḥwāl* juga terdapat perbedaan pendapat di kalangan para tokoh sufi.

¹¹⁹ Rabiah Al-Adawiyah pernah ditanyai mengenai ridha, yakni kapan seorang hamba menjadi ridha. Rabiah menjawab, “*bila kegembiraannya di waktu ditimpa bencana sama dengan kegembiraannya di kala mendapat karunia*”. *Maqām* ridha lebih tinggi dari *maqām* sabar, karena dalam pengertian sabar masih terkandung pengakuan tentang adanya sesuatu yang menimbulkan penderitaan, sedangkan bagi seseorang yang telah berada pada *maqām* ridha, ia tidak lagi membedakan antara yang disebut musibah dan apa yang disebut nikmat, semua itu diterimanya dengan rasa senang. Ia mencintai segala sesuatu yang diridhai oleh Allah, sekalipun itu adalah musibah. Dia melihat semua itu sebagai kebaikan dan rahmat, dan dia akan menerimanya dengan rela, sebagai karunia dan berkah. Lihat M. Abdul Mujieb, *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali*, Jakarta: PT Mizan Publika, 2009, h. 367. Lihat juga Isa, *Hakekat Tasawuf ...*, h. 252.

Menurut as-Sarrāj *aḥwāl* terdiri dari *al-murāqabah*, *al-qurbah*, *al-maḥabbah*, *al-khauf*, *ar-rajā'*, *ash-shauq*, *al-unus*, *aṭ-ṭuma'nīnah*, *al-mushadah* dan *al-yaqīn*. Al-Ghazali mengatakan *aḥwāl* terdiri dari *al-khauf*, *ar-rajā'*, *al-maḥabbah*, *ash-shauq*, *al-unus*, *al-murāqabah* dan *al-muḥāsabah*. Kemudian menurut Ibnu Qudāmah yang termasuk bagian *aḥwāl* adalah *al-murāqabah*, *al-khauf*, *ar-rajā'* dan *al-muḥāsabah*. Selanjutnya menurut al-Jilānī *aḥwāl* terdiri dari *al-murāqabah*, *al-maḥabbah*, *al-khauf*, *ar-rajā'*, *ash-shauq*, *al-unus*, *aṭ-ṭuma'nīnah*, *al-mushadah* dan *al-yaqīn*. Menurut Ibnu 'Athāillah yang termasuk bagian *aḥwāl* adalah *al-khauf*, *ar-rajā'*, *at-tawaḍu'* dan *al-ikhḷāṣ*. Kemudian menurut al-Yamani yang termasuk bagian *aḥwāl* adalah *al-murāqabah*, *al-khauf*, *ar-rajā'* dan *al-muḥāsabah*.

Dari berbagai macam *aḥwāl* di atas, ada dua *aḥwāl* yang disepakati oleh enam tokoh sufi, yaitu *al-khauf* dan *ar-rajā'*. Kemudian ada tiga *aḥwāl* yang disepakati oleh mayoritas tokoh sufi, yaitu *al-maḥabbah*, *al-murāqabah* dan *al-muḥāsabah*. Selanjutnya, dalam penelitian ini penulis memfokuskan pembahasan pada lima *aḥwāl*, yaitu *al-khauf*, *ar-rajā'*, *al-maḥabbah*, *al-murāqabah* dan *al-muḥāsabah*. Karena lima *aḥwāl* tersebutlah yang disepakati oleh mayoritas tokoh sufi.

a. Perasaan Takut Pada Allah (*al-Khauf*)

Secara etimologi kosa kata *khauf* berasal bahasa Arab yaitu *al-khauf*. Term *al-khauf* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *khāfa-yakhāfu-khaufan* yang berarti takut, gentar atau khawatir. Ibn Manzūr mengatakan: *khauf* adalah kondisi (bisikan) kejiwaan yang timbul sebagai akibat dari dugaan akan munculnya sesuatu yang dibenci atau hilangnya sesuatu yang disenangi.¹²⁰ Al-Aṣfahānī menyatakan bahwa *khauf* adalah ketakutan atas suatu hal yang sudah diduga atau sudah diketahui dengan pasti, atau takut karena lemahnya orang yang takut itu, meskipun yang ditakuti adalah hal sepele. Lawan kata dari *khauf* adalah rasa aman. Ungkapan *khauf* bisa digunakan dalam urusan duniawiyah dan ukhrawiyah.¹²¹

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa kata *khauf* adalah kata benda yang memiliki arti ketakutan atau kekhawatiran. *Khawatir* adalah kata sifat yang bermakna takut, gelisah, atau cemas terhadap sesuatu yang belum diketahui dengan pasti. *Khauf* adalah perasaan takut yang muncul terhadap sesuatu yang mencelakakan, berbahaya atau mengganggu. Dengan demikian, *khauf* secara bahasa adalah rasa khawatir atau takut terhadap sesuatu di masa depan yang belum diketahui dengan pasti dan dianggap membawa suatu bahaya atau keburukan. Secara terminologi *khauf* merupakan suatu sikap mental yang merasa takut kepada

¹²⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* ..., h. 1290.

¹²¹ Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* ..., h. 180.

Allah karena kurang sempurnanya suatu pengabdian seorang hamba. Takut dan khawatir kalau-kalau Allah tidak senang kepadanya. Karena adanya perasaan seperti itu, maka ia selalu berusaha untuk memperbaiki dan lebih meningkatkan amal dan perbuatannya dan jangan sampai menyimpang dari apa yang dikehendaki oleh Allah. Perasaan khauf ini timbul karena pengenalan dan rasa kecintaan kepada Allah sudah mendalam sehingga ia khawatir kalau-kalau yang dicintainya itu melupakannya atau takut kepada siksa Allah.

Al-Kalābādhi mengatakan khauf adalah suatu perasaan takut kepada Allah yang dimiliki oleh seorang sufi. Sehingga dikatakan bahwa seorang sufi yang *kha'if*, memiliki perasaan takut akan dirinya jika tidak diperhatikan oleh Allah melebihi takutnya kepada musuh-musuhnya.¹²² Dengan keadaan semacam ini, maka seorang sufi akan selalu berbuat dan bertindak yang diperkirakannya tidak akan menyimpang dari kesenangan Allah kepadanya. Sikap mental khauf merangsang seseorang untuk melakukan hal-hal yang baik dan mendorongnya untuk menjauhi perbuatan jelek, jahat dan maksiat. Ibn Qudāmah mengemukakan bahwa khauf mendorong orang untuk lebih banyak beramal, karena hanya dengan ilmu dan amal orang dapat mendekati diri kepada Allah. Sementara itu Abū al-Katim al-Hakim menyatakan bahwa siapa yang takut akan sesuatu maka ia akan lari dari sesuatu yang ditakutinya itu. Namun siapa yang takut kepada Allah maka bertambah taatlah ia kepada-Nya dan selalu menjauhkan diri dari berbagai perbuatan yang tidak diridai-Nya.

Menurut al-Qushairī, khauf berkaitan dengan kejadian yang akan datang. Takut kepada Allah bermakna takut terhadap hukum-hukum Allah di dunia maupun di akhirat.¹²³ Khauf merupakan kegundahan hati karena takut akan sesuatu. Khauf juga merupakan upaya hati untuk menghindari dari datangnya sesuatu dari yang tidak disukainya. Al-Fallūjī berpendapat bahwa khauf adalah suatu bentuk kegelisahan ketika seseorang memperkirakan sesuatu yang ia benci akan menimpanya. Senada dengan pendapat di atas, Shihab menjelaskan, khauf adalah keguncangan hati karena menduga akan adanya bahaya. Kata khauf digunakan untuk menandakan adanya perasaan tentang bahaya yang dapat mengancam, sehingga yang bersangkutan mencari cara atau jalan keluar untuk mengindari atau mengatasinya. Khauf merupakan keadaan jiwa yang merasa takut akibat dari kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat dan kelalaiannya dalam mengingat Allah. Karenanya, timbullah rasa kecemasan dan kekhawatiran akan kemurkaan Allah pada dirinya. Menyikapi khauf secara

¹²² Al-Kalābādhi, *at-Ta'arruf...*, h. 116.

¹²³ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah ...*, h. 125.

baik dan benar, akan membawa dampak pada ketenangan jiwa karena adanya penawar yang datang dari sang Pemberi Ketenangan itu sendiri.

As-Sarrāj membagi khauf pada tiga tingkatan, yaitu (a) khauf yang dimiliki oleh orang-orang mulia (kelas tinggi) yang telah dibarengi oleh iman yang telah kuat, (b) perasaan takut akan terputusnya hubungan dengan Allah dan tercemarnya kejernihan makrifat, takut terhadap murka dan siksa Allah dan (c) khauf yang dimiliki orang-orang awam dimana rasa takut mereka dicerminkan pada kegelisahan dan kegoncangan hati mereka karena mengetahui betapa Mahakuasanya Allah yang disembahnya. Kemudian menurut al-Ghazālī khauf terdiri dari tiga macam, (a) khauf awam, yaitu takutnya orang awam terhadap hukuman dan keterlambatan pahala, (b) khauf *al-khāṣ*, yaitu takutnya orang khusus atas keterlambatan teguran dari Allah kepadanya, dan (c) khauf *khawwās al-khāṣ*, yaitu takutnya orang yang paling khusus yang takut akan ketertutupan dengan nampaknya keburukan budi pekerti.

Sedangkan tingkatan khauf menurut al-Ghazālī terdiri dari tingkatan, yaitu: (a) khauf yang singkat, yaitu perasaan takut yang biasa terjadi karena suatu sebab tertentu yang bersifat sementara. Seperti halnya apabila sebab itu hilang maka takut itu juga ikut hilang dan kembali pada kelupaan. Maka inilah rasa takut yang singkat dan rendah manfaatnya, (b) khauf yang berlebihan, yaitu takut yang sangat kuat dan melampaui batas sedang, sehingga dapat mengakibatkan putus asa dan hilang harapan. Khauf yang demikian ini mencegah dari amal perbuatan, dan (c) khauf sedang, yaitu khauf yang baik karena berada di tengah-tengah antara khauf yang singkat dan khauf yang berlebihan. Orang yang memiliki khauf ini tetap beramal dan menetapnya perasaan khauf itu sendiri.¹²⁴

Al-Jauziyah menyatakan bahwa takut kepada Allah hukumnya wajib. Karena takut kepada Allah dapat mengantarkan hamba untuk selalu beribadah kepada-Nya dengan penuh ketundukan dan kekhusyukan. Siapa

¹²⁴ Menurut al-Ghazālī, khauf yang mempengaruhi sifat seseorang akan menjadikan seseorang menahan hawa nafsu dan mengurangi berbagai kelezatan duniawi. Pada akhirnya, berbagai bentuk kemaksiatan yang semula disenanginya akan berubah menjadi kebencian terhadap segala macam bentuk kemaksiatan. Ini tidak ubahnya seperti seseorang yang tidak mau meminum madu manakala ia tahu bila di dalamnya terdapat racun yang membahayakan. Dengan demikian, maka terbakarlah segala bentuk hawa nafsu dengan rasa takut (*al-khauf*) dan menjadikan hati tunduk, khusyu', tenteram, menjauh dari kesombongan dan kedengkian, bahkan menjadikan seseorang, dengan rasa takutnya itu, melihat pada akibat-akibat buruk dari prilaku-prilaku yang tidak terpuji serta menjadikannya tidak menoleh kepada yang lain dan tidak ada kesibukan kecuali dengan evaluasi dan introspeksi diri dan pada akhirnya, lahir dan batin disibukkan dengan rasa takutnya. Kondisi ini (*hal*) adalah keadaan dimana seseorang telah dipenuhi dan dikuasai oleh rasa takutnya itu.

yang tidak takut kepada-Nya, berarti ia seorang pendosa dan pelaku maksiat. Karena tidak takut kepada Allah, koruptor semakin merajalela, semakin serakah, dan tidak lagi memiliki rasa malu. Khauf merupakan tingkatan takut yang paling rendah, sedangkan tingkatan yang lebih tinggi lagi disebut *khashyah*, yaitu takutnya orang-orang khusus yang disertai dengan makrifatullah, seperti Nabi dan para ulama.

Menurut Ibnu Qudāmah, rasa takut itu ada tiga macam, (a) rasa takut yang berlebihan, yaitu rasa takut yang melebihi batas kewajaran hingga bisa menjerumuskan kepada keputusan. Rasa takut seperti itu adalah rasa takut tercela atau negatif, karena yang demikian bisa membuatnya sakit, setres, dan bahkan bisa menyebabkan kematian, (b) rasa takut yang diremehkan atau kurangnya rasa takut. Rasa takut yang demikian juga adalah termasuk rasa takut yang negatif. Hal inilah yang sering menghinggapi manusia pada umumnya, sehingga seringkali membuatnya lalai, dan (c) rasa takut yang sedang (pertengahan) inilah takut yang terpuji atau takut positif. Diibaratkan seorang hamba Allah yang takut melanggar ketentuan Allah. Misalnya takut melalaikan shalat lima waktu walau hanya sekali saja.¹²⁵

Menurut Abū Laith, terdapat beberapa tanda-tanda khauf pada diri seseorang, di antaranya (a) lisan yang tidak berbohong, tidak mengghibah, tetap melanggengkan zikir kepada Allah, membaca al-Quran, dan mempelajari ilmu pengetahuan, (b) hatinya bersih dari hasad dan dengki, (c) penglihatannya tidak pernah digunakan untuk melihat hal-hal yang haram, (d) perutnya tidak dimasuki makanan-makanan yang haram, (e) tangannya tidak melakukan hal-hal yang haram dan menyakiti makhluk lain, melainkan digunakan untuk melaksanakan ketaatan kepada Allah, (f) kakinya tidak digunakan untuk kemaksiatan, melainkan digunakan dalam beribadah kepada Allah, dan (g) ketaatannya murni karena Allah.

Derajat khauf yang paling rendah yang nampak bekasnya dalam amal perbuatan adalah mencegah dari perbuatan-perbuatan yang terlarang. Pencegahan terhadap perbuatan-perbuatan terlarang tersebut apabila berhasil dinamakan wara'. Apabila bertambah kuat, niscaya akan mencegah untuk mendekati hal-hal yang diharamkan dan juga yang diharamkan keharamannya, yang demikian ini dinamakan takwa.

Berdasarkan berbagai uraian tentang pengertian khauf di atas, maka dapat dipahami khauf adalah perasaan takut, gelisah atau khawatir akan adanya sesuatu yang mengancam atau menimbulkan bahaya di masa mendatang, dan perasaan takut tersebut ada pada setiap muslim dan tingkatan takut yang lebih tinggi dari khauf disebut khashyah. Takut kepada

¹²⁵ Ibn Qudāmah, *Mukhtasar Minhāj al-Qāṣidīn*, terj. *Jalan Orang-orang Yang Mendapat Petunjuk*, Jakarta Pustaka al-Kautsar, 1997, h. 389-390.

Allah adalah penting dalam kehidupan seorang mukmin. Sebab rasa takut itu mendorongnya untuk takwa kepada Allah dan mencari rida-Nya, mengikuti ajaran-ajaran-Nya, meninggalkan larangan-Nya, dan melaksanakan perintah-Nya. Rasa takut kepada Allah dipandang sebagai salah satu tiang penyangga iman kepada-Nya dan merupakan landasan penting dalam pembentukan kepribadian seorang mukmin.

b. Perasaan Penuh Harap (*ar-Rajā'*)

Ibnu Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* mengatakan, term *ar-rajā'* berasal dari kata *rajā'-yarjū-rajā'an* yang bermakna menepis segala keputusan.¹²⁶ Louis Ma'lūf mengartikannya dengan berharap atau mengharap. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa pengharapan merupakan kata sifat yang memiliki arti berkeinginan, berharap, atau mengharap sesuatu yang diharapkan atau keinginan supaya menjadi kenyataan.¹²⁷ Secara terminologi, menurut Ahmad Musthafa al-Marāghī *ar-rajā'* adalah sesuatu yang mungkin terjadi. Selanjutnya, menurut al-Qushairī, *ar-rajā'* adalah keterkaitan hati terhadap sesuatu yang akan terjadi pada masa yang akan datang.¹²⁸ Tanda bukti dari orang yang bersifat *ar-rajā'* adalah bersemangat dalam perbuatan baik. Sebagaimana halnya khauf berkaitan dengan apa yang akan terjadi di masa datang. Al-Qushairī membedakan antara *ar-rajā'* (harapan) dengan *at-tamanni* (angan-angan). *Ar-Rajā'* sifatnya aktif dan *at-tamanni* sifatnya pasif.¹²⁹ Hal ini jelas berbeda, seseorang yang menginginkan sesuatu agar keinginannya terpenuhi maka akan melakukan segala sesuatu sampai semua terpenuhi, berbeda dengan orang yang hanya memiliki angan-angan. Seseorang akan hanya berdiam tanpa melakukan sesuatu apapun. *Ar-rajā'* (harapan) akan menjadikan seorang pada perasaan yang optimis dalam mengerjakan segala aktifitasnya, serta menghilangkan semua keraguan yang menyertainya.

¹²⁶ Ibn Mandhūr, *Lisān al-'Arab ...*, h. 408.

¹²⁷ Tim Penyusun, *Kamus Besar ...*, h. 340.

¹²⁸ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah ...*, h. 133.

¹²⁹ Pengertian *at-tamanni* secara istilah telah banyak dipaparkan oleh para ulama diantaranya: Ahmad Bachmid, menurutnya *at-tamanni* adalah menuntut terjadinya sesuatu yang diidamkan yang tidak diharap keberhasilannya karena mustahil terjadi atau sulit tercapai. Kemudian menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah *at-tamanni* adalah menginginkan sesuatu yang tidak mungkin dicapai atau sesuatu tidak akan pernah berusaha atau membulatkan tekad untuk mencapai apa yang diangankannya. Selanjutnya, Ahmad Musthafa al-Marāghī mengatakan *at-tamanni* adalah sesuatu yang tidak terdapat kemungkinan berhasil atau tercapai sesuatu yang diinginkan. Kemudian, Ali al-Jarim mengatakan *at-tamanni* adalah mengharap sesuatu yang diinginkan namun tidak dapat diharapkan keberhasilannya.

Ar-Rajā' yang arti dasarnya mengharap, oleh para sufi dimaknai sebagai suatu sikap mental yang optimis dalam memperoleh serta berharap pada karunia dan nikmat Allah yang disediakan bagi hamba-hamba-Nya yang saleh. Harapan penting lainnya adalah berupa diterimanya amal perbuatan yang dilakukannya.¹³⁰ Oleh karena Allah Maha Pengasih, Maha Pengampun dan Maha Penyayang, maka seorang hamba yang taat, merasa optimis akan memperoleh limpahan karunia ilahi. Jiwanya penuh pengharapan akan mendapat ampunan, merasa lapang dada penuh gairah menanti rahmat dan kasih sayang Allah. Perasaan optimis akan memberi semangat dan gairah dalam melakukan muja hadah, terus beribadah dalam upaya mewujudkan keinginan yang lebih tinggi.

Hakekat *ar-rajā'* adalah lapang hati (dada) dalam menantikan sesuatu yang diharapkan pada masa yang akan datang, dalam hal yang mungkin terjadi. Sebagai contoh, seorang petani yang selalu memilih tanah yang subur untuk bercocok tanam, kemudian menyiram tanamannya itu di kala diperlukan dan memeliharanya dengan memotong rumput, juga menghilangkan dari hal-hal yang membutnya rusak. Setelah itu, petani tersebut menunggu masa panennya, tidak lupa pula memohon kepada Allah agar tanamannya terpelihara dan mendapatkan hasil yang memuaskan. Sikap yang demikian dinamakan dengan *ar-rajā'*. Jadi sebenarnya kendati *ar-rajā'* ini merupakan sikap mental untuk berharap sesuatu, namun merupakan harapan kosong, jika tanpa disertai usaha dan doa untuk mendapatkan sesuatu yang menjadi harapan tersebut, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:218. Di kalangan sufi harapan utama bagi mereka adalah agar menjadi orang yang mencintai dan dicintai Allah, dapat mendekatkan diri kepada-Nya dan dapat bertemu dengan-Nya di akhirat kelak, sebagaimana dijelaskan dalam QS al-'Ankabūt/29:5.

Menurut al-Jauziyah, *ar-rajā'* memiliki tiga komponen, yaitu (a) cinta kepada apa yang diharapkannya, (b) takut harapannya hilang dan (c) berusaha untuk mencapai apa yang diharapkan. Al-Jauziyah juga mengatakan bahwa *ar-rajā'* tidak akan sah kecuali jika dibarengi dengan amalan. Oleh karena itu, tidaklah seseorang dianggap mengharap apabila tidak beramal. Dengan demikian, *ar-rajā'* kepada Allah akan tercapai dengan beberapa hal, diantaranya: (a) senantiasa menyaksikan karunia-Nya, kenikmatan-Nya, dan kebaikan-kebaikan-Nya terhadap hamba, (b) mengharap apa yang ada di sisi Allah dari pahala dan kenikmatan, dan (c)

¹³⁰ Qomar Kailani, *Fī at-Taṣawwuf al-Islām*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969, h. 64.

membentengi diri dengan amal saleh dan bergegas dalam kebaikan.¹³¹ Selanjutnya, al-Jauziyah membedakan *ar-rajā'* dalam tiga macam, yaitu (a) harapan seseorang untuk taat kepada Allah berdasarkan hidayah dari Allah kemudian ia mengharap pahala-Nya, (b) seseorang yang berbuat dosa kemudian ia bertobat dan mengharap ampunan Allah, kemurahan serta kasih sayang-Nya, dan (c) seseorang yang pernah melakukan kesalahan lalu mengharap rahmat Allah tanpa disertai usaha, hal ini merupakan sesuatu yang menipu dan harapan yang tak berguna.¹³² Selanjutnya, Ibn Khubaiq menjelaskan tiga macam harapan, yaitu: (a) orang yang berharap amal baiknya diterima Allah, (b) orang yang berharap tobatnya diterima Allah, dan memperoleh pengampunan, dan (c) orang yang berharap memperoleh pengampunan tetapi terus melakukan dosa.¹³³ Seseorang yang benar mengharapkan surga, maka ia akan berusaha keras melakukan aktivitas yang dapat menghantarkan dirinya menuju surga.

Ḥīsa mengatakan tatkala seorang hamba mendekatkan diri dan bermunajat kepada Allah, sebaiknya menyeimbangkan antara khauf dan *ar-rajā'*.¹³⁴ Jangan sampai khaufnya mengalahkan *ar-rajā'*, sehingga menimbulkan rasa putus asa akan rahmat Allah. Demikian pula jangan sampai *ar-rajā'* mendahului khauf sehingga terjerumus dalam maksiat. Keduanya ibarat dua sayap burung yang denganya ia dapat menjalani kehidupannya dengan sempurna.¹³⁵

c. Perasaan Cinta (*al-Maḥabbah*)

Secara etimologi kosa mahabbah berasal dari bahasa Arab yaitu *al-maḥabbah*. Term *al-maḥabbah* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *aḥabba-yuḥibbu-maḥabbatan*, yang secara harfiah berarti mencintai secara mendalam, atau kecintaan atau cinta yang mendalam.¹³⁶ Dalam *Mu'jam al-Falsafi*, Jamil Shaliba mengatakan *al-maḥabbah* adalah lawan dari *al-bagḥḍ*, yakni cinta lawan dari benci.¹³⁷ *Al-Maḥabbah* dapat pula berarti *al-wadūd*, yakni yang sangat kasih atau penyayang. Selain itu *al-Maḥabbah* dapat pula berarti kecenderungan kepada sesuatu yang sedang berjalan, dengan tujuan

¹³¹ Muzakkir, *Tasawuf Jalan Mudah Menuju Tuhan*, Medan: Perdana Publising, 2012, h. 104.

¹³² Al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn ...*, h. 159.

¹³³ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah ...*, h. 134.

¹³⁴ Ḥīsa, *Ḥaqāiq 'an at-Taṣawwuf ...*, h. 212-213.

¹³⁵ Muzakkir, *Tasawuf Jalan Mudah ...*, h. 106-107.

¹³⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya, 1990, h. 96.

¹³⁷ Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Jilid II, Mesir: Dar al-Kitab, 1978, h. 439.

untuk memperoleh kebutuhan yang bersifat material maupun spiritual, seperti cintanya seseorang yang kasmaran pada sesuatu yang dicintainya, orang tua pada anaknya, seseorang pada sahabatnya, suatu bangsa terhadap tanah airnya, atau seorang pekerja kepada pekerjaannya. Mahabbah pada tingkat selanjutnya dapat pula berarti suatu usaha sungguh-sungguh dari seseorang untuk mencapai tingkat rohaniah tertinggi dengan tercapainya gambaran yang mutlak, yaitu cinta kepada Tuhan.

Kata mahabbah tersebut selanjutnya digunakan untuk menunjukkan pada suatu paham atau aliran dalam tasawuf. Dalam hubungan ini mahabbah obyeknya lebih ditujukan pada Tuhan. Dari sekian banyak arti mahabbah yang dikemukakan di atas, tampaknya ada juga yang cocok dengan arti mahabbah yang dikehendaki dalam tasawuf, yaitu mahabbah yang artinya kecintaan yang mendalam secara ruhiyah pada Tuhan.

Kamil Muhammad mengemukakan pandangan Dhū an-Nūn al-Miṣrī tentang mahabbah yaitu mencintai apa yang dicintai oleh Allah dan membenci apa yang dibenci oleh-Nya. Melakukan semua kebaikan dan menolak semua yang menyebabkan lalai kepada-Nya, tidak takut terhadap celaan selama berada dalam keimanan dan mengikuti Rasulullah serta menjauhi orang-orang kafir.¹³⁸

Suhrawardi (w. 578 H.) menjelaskan bahwa mahabbah adalah suatu mata rantai keselarasan yang mengikat sang pecinta kepada kekasihnya, suatu ketertarikan kepada kekasih, yang menarik sang pecinta kepadanya, sehingga ia melenyapkan sifat yang tidak sesuai dengan kekasihnya agar dapat menangkap sifat sang kekasih. Apa yang dikemukakan oleh Suhrawardi merupakan pengalaman yang dialami dalam perjalanan kerohaniannya menuju Tuhan, yakni dimulai dengan pembersihan diri, yaitu mengosongkan diri dari sifat-sifat nasut yang dimiliki, kemudian mengisi dengan sifat-sifat lahut agar terjadi kesesuaian antara pencinta dengan sang kekasih, sehingga memudahkan bersatu.¹³⁹

Mahabbah (kecintaan) Allah kepada hamba yang mencintai-Nya itu selanjutnya dapat mengambil bentuk *irādah* dan *rahmah* Allah yang diberikan kepada hamba-Nya dalam bentuk pahala dan nikmat yang melimpah.¹⁴⁰ Mahabbah berbeda dengan *ar-rahbah*, karena mahabbah adalah cinta yang tanpa dibarengi dengan harapan pada hal-hal yang bersifat

¹³⁸ Kamil Muhammad 'Uwaidah, *Dhū an-Nūn al-Miṣrī al-Hakīm az-Zāhid*, Beirut: Dar al-'Ilmiyah, 1996, h. 86.

¹³⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, h. 98.

¹⁴⁰ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah ...*, h. 319.

duniawi, sedangkan *ar-raghbah* cinta yang disertai perasaan rakus, keinginan yang kuat dan ingin mendapatkan sesuatu, walaupun harus mengorbankan segalanya.¹⁴¹

Selanjutnya, Nasution mengatakan bahwa mahabbah adalah cinta, yang dimaksudkan adalah cinta kepada Allah. Lebih lanjut Nasution mengatakan, pengertian yang diberikan kepada mahabbah antara lain yang berikut: (a) memeluk kepatuhan pada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya, (b) menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihi dan (c) mengosongkan hati dari segala-galanya kecuali dari yang dikasihi, yaitu Tuhan.¹⁴²

Dilihat dari segi tingkatannya, mahabbah yang dikemukakan oleh as-Sarrāj, sebagaimana dikutip Nasution, ada tiga macam, yaitu mahabbah orang biasa, mahabbah orang shidiq dan mahabbah orang yang arif. Mahabbah orang biasa mengambil bentuk selalu mengingat Allah dengan zikir, suka menyebut nama-nama Allah dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan dan senantiasa memuji Tuhan. Mahabbah orang shidiq adalah cinta orang yang kenal pada Tuhan, pada kebesaran-Nya, pada kekuasaan-Nya, pada ilmu-Nya dan lain-lain. Cinta yang dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seorang dari Tuhan dan dengan demikian dapat melihat rahasia-rahasia yang ada pada Tuhan. Ia mengadakan dialog dengan Tuhan dan memperoleh kesenangan dari dialog itu. Cinta tingkat kedua ini membuat orangnya sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifatnya sendiri, sedang hatinya penuh dengan perasaan cinta pada Tuhan dan Selalu rindu pada-Nya. Mahabbah orang arif adalah cinta orang yang tahu betul pada Tuhan. Cinta serupa ini timbul karena telah tahu betul pada Tuhan, yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta, tetapi diri yang dicintai. Akhirnya sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai.

Ketiga tingkat mahabbah tersebut tampak menunjukkan suatu proses mencintai, yaitu mulai dari mengenal sifat-sifat Tuhan dengan menyebut-Nya melalui zikir, dilanjutkan dengan leburnya diri (*fana*) pada sifat-sifat Tuhan itu, dan akhirnya menyatu kekal (*baqa*) dalam sifat Tuhan. Dari ketiga tingkatan ini tampaknya cinta yang terakhirlah yang ingin dituju oleh mahabbah.

Dengan uraian tersebut kita dipahami bahwa mahabbah adalah suatu keadaan jiwa yang mencintai Tuhan sepenuh hati, sehingga yang sifat-sifat

¹⁴¹ Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi ...*, h. 617.

¹⁴² Nasution, *Falsafah dan Mistisisme ...*, h. 70.

yang dicintai (Tuhan) masuk ke dalam diri yang dicintai. Tujuannya adalah untuk memperoleh kesenangan batiniah yang sulit dilukiskan dengan kata-kata, tetapi hanya dapat dirasakan oleh jiwa. Selain itu uraian di atas juga menggambarkan bahwa mahabbah adalah merupakan *ḥāl* yaitu keadaan mental, seperti perasaan senang, perasaan sedih, perasaan takut dan sebagainya. Hal berkaitan dengan maqam, karena hal bukan diperoleh atas usaha manusia, tetapi terdapat sebagai anugerah dan rahmat dari Tuhan. Dan berlainan pula dengan maqam, hal bersifat sementara, datang dan pergi, datang dan pergi bagi seorang sufi dalam perjalanannya mendekati Tuhan.

Sementara itu ada pula pendapat yang mengatakan bahwa mahabbah adalah satu istilah yang hampir selalu berdampingan dengan makrifah, baik dalam kedudukannya maupun dalam pengertiannya. Kalau makrifah adalah merupakan tingkat pengetahuan kepada Tuhan melalui mata hati (*al-qalb*), maka mahabbah adalah perasaan kedekatan dengan Tuhan melalui cinta (roh). Seluruh jiwanya terisi oleh rasa kasih dan cinta kepada Allah. Rasa cinta itu tumbuh karena pengetahuan dan pengenalan kepada Tuhan sudah sangat jelas dan mendalam, sehingga yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta, tetapi diri yang dicintai. Oleh karena itu, menurut al-Ghazālī, mahabbah itu manifestasi dari makrifah kepada Tuhan.

Dengan keterangan tersebut, dapat diketahui bahwa alat untuk mencintai Tuhan adalah roh, yaitu roh yang sudah dibersihkan dari dosa dan maksiat, serta dikosongkan dari kecintaan kepada segala sesuatu, melainkan hanya diisi oleh cinta kepada Tuhan. Roh yang digunakan untuk mencintai Tuhan itu telah dianugerahkan Tuhan kepada manusia sejak kehidupannya dalam kandungan ketika umur empat bulan. Dengan demikian alat untuk mahabbah itu sebenarnya telah diberikan Tuhan.

d. Merasa dalam Pengawasan Allah (*al-Murāqabah*)

Term *al-murāqabah* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *rāqaba-yurāqibu-murāqabatan* yang secara harfiah berarti penjagaan, pengawasan atau pengontrolan.¹⁴³ *Murāqabah* merupakan sikap mawas diri dalam rangka menghindarkan diri dari perbuatan dosa. Sikap ini biasanya dilakukan oleh sufi yang sudah sampai pada tingkat mengetahui dan meyakini bahwa Allah menguasai dan menguasai seluruh hati dan perasaannya. Kesadaran itu akan mendorong sufi untuk selalu bersikap

¹⁴³ Achmad Sunarto, *Kamus Indonesia-Arab, Arab-Indonesia*, Rembang: Halim Jaya, Rembang, 2002, h. 259

mawas diri terhadap segala bisikan tercela yang dapat memalingkannya dari mengingat Allah.

Menurut istilah, *murāqabah* adalah sikap mawas diri dalam rangka menghindarkan diri dari perbuatan dosa. *Murāqabah* diartikan sebagai kesadaran (sikap) diri/mental bahwa kita selalu dalam pengawasan Allah.¹⁴⁴ Ja'far bin Nāsir menjelaskan *murāqabah* adalah kewaspadaan batin karena adanya kesadaran atas intaian Allah terhadap setiap gerak-geriknya.¹⁴⁵ Lebih jauh lagi, *murāqabah* merupakan manifestasi perasaan takut, buah dari ketakwaan dan ketaatan kepada Allah, yang muncul seiring semakin dekat hamba dengan Sang Khaliq. Ibn 'Aṭā' mengatakan bahwa ketaatan yang paling utama adalah selalu melanggengkan sikap *murāqabah* kepada Allah setiap waktu. *Murāqabah* mempunyai beberapa tingkatan, di antaranya: (a) menjaga hati, perasaan dan pikiran, (b) menjaga yang benar (*haqq*) dengan kebenaran dan mengikuti teladan Nabi Muhammad dalam semua perbuatan serta akhlaknya, dan (c) selalu bersikap mawas diri terhadap Allah dan selalu memohon kepada-Nya agar menjaganya dalam keadaan *murāqabah*. Tingkatan ketiga ini merupakan derajat orang-orang sufi yang telah mencapai puncak tertinggi dari *murāqabah*.¹⁴⁶

Al-Ḥaddād menjelaskan bahwa *murāqabah* layaknya maqam ihsan.¹⁴⁷ Senada dengan al-Ḥaddād, Al-Ghazālī juga mensejajarkan *murāqabah* dengan *al-ḥayā'* (malu), karena menurutnya kedua hal tersebut saling berhubungan dan dapat membentuk ihsan. Seorang salik tidak bisa disebut sebagai *murāqib* (pelaku *murāqabah*) sampai ia benar-benar mengetahui, sifat dan asma Allah, serta yakin bahwa Dia adalah sumber dari setiap yang ada di hatinya dan selalu diawasi oleh-Nya.

Mustafa Zahri dalam bukunya membagi *murāqabah* menjadi tiga jenis, (a) *murāqabah qalbi*, yaitu kewaspadaan hati/jiwa seorang hamba agar selalu menjaga hati dan segala yang berhubungan dengannya agar selalu merasakan kebersamaan dengan Allah. Melatih hati agar tidak lalai dengan Zat yang maha mengawasi segalanya. Sehingga hati akan senantiasa hidup untuk terus melestarikan ketakwaan kepada Allah, (b) *murāqabah rūhi*, yaitu kewaspadaan roh agar selalu mesra dalam pengawasan dan

¹⁴⁴ Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, at-Taṣawwuf Baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyah, Beirut: Dār al-Wafā', 2000, h. 104.

¹⁴⁵ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah ...*, h. 334.

¹⁴⁶ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996, h. 301.

¹⁴⁷ Al-Ḥabīb 'Abd Allāh bin 'Alawī al-Ḥaddād al-Ḥadramī, *Risālah al-Mu'āwanah*, Hadramaut: Dār al-Ḥawī, 1999, h. 30-31.

pengintiaan Allah, kemudian menumbuhkan sikap berhati-hati dalam berperilaku, baik pada sesama makhluk, lebih-lebih kepada Allah, dan (c) *muraqabah sirri*, yaitu kewaspadaan terhadap rahasia seorang hamba agar selalu meningkatkan amal dan perbuatannya.¹⁴⁸

Dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, al-Ghazālī juga membagi *muraqabah* menjadi tiga bagian: (a) *muraqabah* pada ketaatan, yakni senantiasa menjaga diri pada ketaatan, memperbaiki akhlak serta melakukan sesuatu dengan ikhlas dan hanya disandarkan kepada Allah, (b) *muraqabah* pada kemaksiatan, yakni senantiasa menjaga diri dari perbuatan maksiat kepada Allah. Memperbanyak tobat, malu, dan menyesali kesalahan-kesalahan di masa lalu, dan (c) *muraqabah* pada perbuatan mubah, yakni senantiasa menjaga perilaku/akhlak kepada sesama makhluk dan Tuhan. Selalu bersyukur atas nikmat dan karunia yang diberikan-Nya kepada kita. Karena hanya Dialah sang Maha Pemberi segala.¹⁴⁹

Menurut al-Jauziyah, *muraqabah* adalah kesinambungan/kontinuitas ilmu dan keyakinan seorang hamba akan pengawasan Allah yang meliputi seluruh perbuatan zahir dan batinnya. Allah akan mendengar ucapan-ucapannya, melihat dirinya, serta mengetahui apa yang terbesit di dalam hatinya. Sehingga dapat disimpulkan bahwa *muraqabah* merupakan usaha seorang hamba, untuk selalu menjaga kesadaran dan keyakinan akan pengawasan dan kekuasaan Allah.¹⁵⁰

Dalam defisininya, *muraqabah* merupakan hasil atas dawamnya seorang hamba dengan ilmu dan yakinnya kepada Allah. Proses yang berkelanjutan antara sisi zahir melalui ilmu, dan sisi batin melalui yakin, yang kemudian menumbuhkan kewaspadaan tertinggi, atau yang disebut *muraqabah*. Artinya, seseorang yang benar-benar ingin menggapai *muraqabah*, maka mutlak ia harus memiliki ilmu dan keyakinan yang kuat. Al-Jauziyah juga menjelaskan bahwa ilmu adalah salah satu syarat pokok yang harus dimiliki oleh salik jika ingin sampai kepada Allah. Karena ilmu dapat membantunya untuk mengenali serta membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Ilmu yang dikehendaki di sini adalah pengetahuan yang bersumber dari al-Quran dan al-hadis, seperti ilmu syariat, fikih, tauhid, tasawuf dan sebagainya.

¹⁴⁸ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979, h. 218.

¹⁴⁹ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn ...*, . 386.

¹⁵⁰ Al-Jauziyah, *Madārij as-Sālikīn ...*, h. 482.

e. Introspeksi Diri (*al-Muḥāsabah*)

Secara etimologi kosa muhasabah berasal dari bahasa Arab yaitu *al-muḥāsabah*. Term *al-muḥāsabah* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *ḥāsiba-yuḥāsibu-muḥāsabatan* yang secara harfiah berarti menghitung.¹⁵¹ Secara terminologi, muhasabah menurut al-Ghazālī adalah perhitungan seorang hamba terhadap setiap gerak gerik dan diam yang telah dilaluinya, seperti seorang pedagang yang memperhitingkan modal, untung dan rugi. Modal hamba pada agama adalah ibadah-ibadah fardhu, keuntungannya adalah ibadah-ibadah sunnah, dan kerugiannya pada perbuatan-perbuatan maksiat.¹⁵²

Pengertian muhasabah secara lebih komprehensif diungkapkan oleh Abu Bakar Jabir al-Jazair, menurutnya muhasabah adalah kesempatan diri untuk menghitung amal setiap hari. Apabila seseorang melihat kekurangan pada amal yang menjadi kewajibannya, maka hendaknya ia mengecam dan memperoloknya, kemudian saat itu pula ia berusaha untuk memperbaikinya. Jika termasuk amal yang harus diqadha, maka sudah seharusnya diqadha atau diganti, walaupun tidak bisa diganti maka ia harus berusaha melakukan amal-amal nawafil (sunnat). Namun sekiranya kesalahan tersebut disebabkan karena perbuatan terlarang, maka harus segera memohon ampun dan menyesali, kemudian kembali mengerjakan kebaikankebaikan yang dianggap dapat memperbaiki amal yang telah rusak.

Muhasabah menurut Amin Syukur adalah introspeksi, mawas atau meneliti diri, yakni menghitung-hitung perbuatan pada setiap tahun, setiap bulan, setiap hari bahkan setiap saat.¹⁵³ Oleh karena itu muhasabah tidak hanya dilakukan pada akhir tahun atau bulan, namun perlu juga dilakukan setiap hari bahkan setiap saat. Selanjutnya Syafi'i Masykur mengungkapkan bahwa muhasabah adalah kegiatan mengevaluasi diri atau menghisab diri sendiri serta tidak menuruti kemauan-kemauan nafsu.

Dalam kajian psikologi, muhasabah disebut dengan instropeksi, yaitu cara untuk menelaah diri agar lebih bertambah baik dalam berperilaku dan bertindak, atau merupakan cara berpikir terhadap segala perbuatan, tingkah laku, kehidupan kehidupan batin, pikiran, perasaan, keinginan,

¹⁵¹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, h. 102.

¹⁵² Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, h. 132.

¹⁵³ Amin Syukur, *Tasawuf Bagi Orang Awam: Menjawab Problematika Kehidupan*, Yogyakarta: LPK-2, Suara Merdeka, 2006, h. 83.

pendengaran, penglihatan dan segenap unsur kejiwaan lainnya.¹⁵⁴ Dengan demikian, muhasabah, dapat digunakan untuk mendapatkan gambaran tentang: (a) ketenangan dan kedamaian yang hadir dalam jiwa, (b) sugesti yang mendorong kearah hidup yang bermakna, dan (c) rasa cinta dan dekat kepada Allah. Dengan muhasabah, selain dapat mendorong orang yang menyadari kekhilafannya, dapat juga memotivasi orang mendekatkan diri kepada Allah, mendorong kearah hidup bermakna dan bermanfaat.¹⁵⁵

Al-Jauziyah, membagi muhasabah menjadi dua kategori. *Pertama*, sebelum beramal, yaitu dengan berfikir sejenak ketika hendak melakukan sesuatu, tidak langsung mengerjakannya sampai terlihat kemaslahatan pada perbuatan tersebut. *Kedua*, setelah beramal yang terdiri dari tiga hal: (a) mengintrospeksi ketaatan berkaitan dengan hak Allah yang belum sepenuhnya dilaksanakan, (b) introspeksi terhadap setiap perbuatan yang lebih baik ditinggalkan daripada dikerjakan, dan (c) introspeksi terhadap perkara yang mubah dan sudah menjadi kebiasaan, mengapa mesti dilakukan dan apakah sudah ikhlas hanya karena Allah semata. Menurut al-Jauziyah muhasabah memiliki pengaruh dan manfaat yang sangat besar bagi seorang hamba, antara lain: (a) mengetahui aib sendiri, (b) kritis pada dirinya dalam menunaikan hak Allah, (c) membantu untuk muraqabah, (d) memperbaiki hubungan sesama manusia, (e) menjauhkan diri dari sifat munafik, (f) semakin tunduk kepada Allah, (g) dan (h) memperoleh keberuntungan dunia akhirat.

Bagi al-Ghazali, muhasabah yang sempurna terdiri dari enam tahapan. *Pertama, musyarathah* (penetapan syarat) dari akal kepada jiwa, lalu memberikan berbagai tugas, menetapkan berbagai syarat, mengarahkan ke jalan kemenangan dan mewajibkannya agar menempuh jalan tersebut. Kemudian tidak pernah lupa diawasi, setelah itu akal harus menghisab dan menuntut jiwa agar memenuhi syarat yang telah ditetapkan. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa langkah pertama dalam muhasabah adalah akal menetapkan syarat kepada jiwa untuk senantiasa berada pada jalan yang diridai oleh Allah dan Rasul-Nya. Hal ini penting, mengingat pada akhirnya nanti syarat inilah yang akan menjadi alat evaluasi, apakah jiwa benar-benar mengikuti tuntunan Allah dan Rasul atau sebaliknya.

Kedua, muraqabah, yaitu perhatian yang terjaga dan terarah hanya kepada Allah. Adapun tujuannya adalah keadaan hati yang terarah hanya

¹⁵⁴ Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: Rasail, 2005, h. 30.

¹⁵⁵ Hadziq, *Rekonsiliasi Psikologi ...*, h. 32.

kepada Allah, yang dihasilkan oleh makrifah. Dengan keadaan hati seperti ini, maka akan menjadi sebab dilakukannya kebaikan oleh hati itu sendiri dan anggota tubuh lainnya. Muraqabah sangat dibutuhkan dalam mengarahkan perbuatan seorang hamba agar selalu diniatkan karena Allah dan ditujukan kepada Allah. Kesadaran akan kehadiran Tuhan di alam raya ini serta pengetahuan-Nya akan gerak langkah serta detak hati manusia akan mengantar kepada kesadaran akan jati diri manusia serta peran yang harus diembannya dalam kehidupan ini.

Ketiga, muhasabah yaitu perhitungan seorang hamba terhadap setiap gerak-gerik dan diam yang telah dilaluinya, seperti seorang pedagang yang memperhitungkan modal, untung dan rugi. Modal hamba pada agama adalah ibadah-ibadah fardhu, keuntungannya adalah ibadah-ibadah sunnah, dan kerugiannya pada perbuatan-perbuatan maksiat. Maka untuk menyempurnakan ibadahnya, seorang hamba hendaknya selalu mengadakan perhitungan bagi diri sendiri. Jika ibadah-ibadah fardhu telah dilaksanakan dengan baik, hendaknya seorang hamba senantiasa bersyukur kepada Allah. Akan tetapi bila terdapat kekurangan, maka harus segera diperbaiki dengan ibadah-ibadah sunnah. Namun, jika seorang hamba melakukan perbuatan maksiat, maka hendaknya ia sibuk berpikir akan siksa dan azabnya, serta melakukan *taubat an-naṣūhā*.

Keempat, mu'aqabah, yaitu memberi sanksi kepada diri sendiri atas kemaksiatan. Setelah manusia menghisab dirinya, kemudian ia menemukan kemaksiatan dan kelalaian berkaitan dengan hak Allah, maka hal ini tidak boleh diabaikan. Jika diabaikan, maka kemaksiatan akan mudah dilakukan kembali. Maka apabila seseorang makan sesuap makanan yang syubhat dengan nafsu syahwat, maka hendaknya perut dihukum dengan rasa lapar. Begitu pula jika mata melihat seseorang yang bukan muhrimnya, maka mata tersebut harus dihukum dengan larangan melihat, dan hal ini berlaku pula untuk anggota tubuh lainnya.

Kelima, mujahadah (bersungguh-sungguh). Apabila manusia telah menghisab dirinya, kemudian menemukan kemaksiatan di dalam amalnya, maka sudah seharusnya ia memberikan sanksi bagi dirinya sendiri seperti telah disebutkan sebelumnya. Begitu pula jika seseorang malas melaksanakan amal-amal salih dan merutinkan wirid, maka sebaiknya mengganti amal atau wirid tersebut dengan amal salih yang lainnya. Dengan demikian *mujahadah* adalah kesungguhan seorang hamba dalam melakukan berbagai amal ibadah dengan perasaan khawatir amal-amal tersebut tidak diterima Allah, sehingga ia berusaha melakukannya dengan sebaik mungkin,

dan berusaha mengganti dengan ibadah lain ketika ditemukan kekurangan dalam amal ibadah yang telah dikerjakan.

Keenam, mu'atabah (mencela nafsu). Nafsu adalah musuh bebuyutan jiwa di dalam diri manusia, diciptakan dengan karakter suka memerintah kepada keburukan, cenderung kepada kejahatan, dan lari dari kebaikan. Manusia diperintah untuk menyucikan, meluruskan dan menuntunnya bahkan dengan paksaan untuk beribadah kepada Allah, serta mencegahnya dari berbagai syahwat dan berbagai kelezatan. Bila nafsu tersebut diabaikan, maka ia akan menjadi liar dan tidak dapat dikendalikan. Namun bila selalu dicela dan ditegur, terkadang ia akan tunduk dan menjadi *nafsu lawwamah* (yang amat menyesali dirinya) dan pada akhirnya ia diharapkan menjadi *nafsu mutmainnah* (yang tenang) yang mengajak untuk masuk ke dalam kelompok hamba-hamba Allah yang rida dan diridai.¹⁵⁶

D. Integrasi Tasawuf Akhlaki dengan Syariat

Seyyed Hossein Nasr menegaskan, sebagai agama yang lengkap dan utuh Islam memiliki dua dimensi, dimensi luar (eksoterik, lahir) yang mengambil bentuk syariat dan dimensi dalam (esoterik, batin) yang kemudian mengambil bentuk tasawuf. Jalan spiritual yang dikenal lebih populer dengan nama tasawuf adalah dimensi batin dan esoterik Islam. Tanpa menjalani syariat kehidupan tasawuf adalah mustahil dan sesungguhnya di dalam tasawuf terjalin hal-hal yang diterangkan dalam syariat. Baik tasawuf maupun syariat kedua-duanya bersumber dari al-Quran dan sunnah Nabi.¹⁵⁷

Ar-Randi dalam hal ini menjelaskan, kaum muslimin dalam ibadah mereka terbagi menjadi dua: kelompok pertama adalah mereka yang orientasi keislamannya lebih menitikberatkan pada hukum-hukum luar (*al-aḥkām az-ẓawāhir*) yakni segi-segi lahiriah, sedangkan kelompok kedua adalah mereka yang lebih menitikberatkan pada hukum-hukum dalam (*al-aḥkām aḍ-ḍamā'ir*), yakni segi-segi batiniah.

Seorang penganut Islam yang benar adalah mereka yang menghayati dan melaksanakan kedua dimensi tersebut secara seimbang. Akan tetapi dalam kenyataannya terdapat sekelompok masyarakat muslim yang penghayatan keislamannya lebih mengutamakan dimensi luar atau lahirnya saja, yang kemudian terkenal dengan sebutan *ahl az-ẓāhir* atau kaum syariat. Kelompok ini dalam keberagamaannya lebih menitikberatkan perhatian pada segi-segi syariat atau hukum yang bersifat formal legalistik. Selain itu

¹⁵⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn ...*, h. 403.

¹⁵⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London: George Allen and Unwin, 1975, h. 121.

banyak pula di antara masyarakat Islam yang penghayatan keislamannya lebih mengutamakan dimensi dalam atau batinnya, yang kemudian dikenal kaum batini, kaum tarikat (*ahl al-bāṭin*).

Al-Ḥarīth ibn Asad al-Muḥāsibī adalah salah seorang sufi yang berusaha mengintegrasikan tasawuf dan syariat.¹⁵⁸ Bagian terbesar tulisan Al-Muḥāsibī berkenaan dengan disiplin diri.¹⁵⁹ Ulama lain yang berusaha melakukan rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat adalah Abū Naṣr As-Sarrāj yang menulis buku *al-Luma'*. Untuk menolak kesan negatif terhadap tasawuf, dalam buku tersebut As-Sarrāj memberikan suatu uraian panjang bahwa tasawuf yang benar itu tidak menyimpang, bahkan tasawuf itu adalah inti dan jiwa dari ajaran Islam itu sendiri. Di samping itu, ia juga menjelaskan bermacam-macam kesesatan yang terdapat di kalangan orang-orang yang disebut sufi itu, sebagai akibat dari kesalahpahaman. As-Sarrāj berusaha keras membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Quran dan as-sunnah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Sufi lainnya yang berusaha

¹⁵⁸ Rintisan untuk memadukan fikih dengan tasawuf dimulai oleh Imam Mālik ibn Anas (w. 179 H). Beliau seorang *faqīh*, ulama fikih, mujtahid, dan imam mazhab, *'ālim*, seorang yang berpengetahuan luas, dan termasuk salah seorang sufi, pengamal tasawuf. Imam Mālik berpendapat siapa yang mengamalkan tasawuf tanpa dilandasi pemahaman fikih, maka sungguh ia telah menyimpang. Beliau memandang bahwa ilmu itu bukan karena menguasai banyak sumber rujukan (*ar-riwāyah*), akan tetapi berdasarkan *nūr* yang disimpan oleh Allah di dalam kalbu seseorang. Pandangan Imam Mālik ibn Anas ini memadukan *'ilm al-'aql* dan *'ilm al-qalb*, pengetahuan akal dan pengetahuan kalbu, yang merupakan landasan tasawuf *sunnī*. Berdasarkan pemikiran di atas, Imam Mālik berhasil memperkuat ketokohan dirinya dalam bidang fikih dan tasawuf dengan melahirkan dua langkah operasional sebagai berikut: *Pertama*, menekankan pentingnya mempelajari fikih sebelum mempelajari tasawuf agar tidak menjadi *zindiq* (kelompok penyimpangan agama). Kedua, keyakinan beliau bahwa pengetahuan yang sejatinya (*al-ḥikmah*) adalah *nūr* yang ditiupkan Allah ke dalam kalbu. Menurut Imam Mālik, *al-ḥikmah* adalah *al-fiqh*, pemahaman yang mendalam tentang agama Allah yang diperoleh melalui cara Allah memasukkan *al-ḥikmah* ke dalam sanubari. Dapat pula ditambahkan bahwa *al-ḥikmah* adalah menaati Allah, mengikuti bimbingan Allah, memahami agama Allah, dan memiliki pengetahuan tentang agama Allah. Perjuangan Imam Mālik ibn Anas untuk memadukan fikih dengan tasawuf diteruskan oleh beberapa ulama terkemuka seperti Abū 'Abd Allāh al-Ḥarīth ibn Asad al-Muḥāsibī (w. 243 H), Abū Bakr Muhammad al-Kalābādī (w.380 H), Abū Thālib al-Makkī (w.386 H), dan Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin ibn 'Abd al-Mālik al-Qushairī (w. 465 H), serta mencapai puncaknya pada masa Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H). Beliau berhasil memadukan kedua corak orientasi keberagaman lahiriah dan batiniah itu dalam suatu simpóni indah yang dikenal sebagai tasawuf *sunnī*, yakni pengamalan tasawuf berdasarkan bimbingan al-Quran dan Sunah Nabi. Lihat 'Abd al-Qādir Mahmūd, *Al-Falsafah aṣ-Ṣūfiyyah fī al-Islām*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1966, h. 92.

¹⁵⁹ Lihat A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mysticof Islam*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1979, h. 46-47.

mengkompromikan tasawuf dan syariat adalah Abū Ṭālib al-Makkī. Dalam bukunya, *Qūt al-Qulūb*, yang mengandung lebih banyak argumen yang berhati-hati dan lebih sedikit kutipan yang aneh, al-Makkī telah berhasil membangun desain menyeluruh untuk tasawuf sunni.¹⁶⁰ Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī juga berupaya menemukan jalan tengah dan mendamaikan ortodoksi dengan tasawuf dengan menulis buku yang berjudul *At-Ta'arruf li Madhhab Ahl at-Taṣawwuf*.

Selanjutnya sufi yang berusaha mendamaikan tasawuf dan syariat adalah Abū al-Qāsim al-Qushairī. Sufi ini memandang tasawuf pada masanya telah menyimpang dari perkembangannya yang pertama, baik dari segi akidah maupun moral. Dalam rangka menanggapi hal itu, ia menulis buku yang berjudul *Ar-Risālah* untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar, seperti tasawuf para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-prinsip tauhid yang benar. Mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid'ah dan dekat dengan tauhid kaum salaf dan ahli sunnah.¹⁶¹ Al-Qushairī menjelaskan setiap pengamalan syariat yang tidak didukung dengan pengamalan tasawuf, maka amal ibadahnya tidak diterima, dan setiap pengamalan tasawuf yang tidak didukung dengan pengamalan syariat, maka amal ibadahnya tidak dapat mencapai tujuan yang dikehendaki.

Demikian juga Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Uthmān al-Hujwīrī, lewat karyanya yang terkenal *Kashf al-Mahjūb*, dia berusaha mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya menghimpun sejumlah ajaran para guru sufi juga mendiskusikan dan menjelaskan doktrin-doktrin dan praktik-praktik para sufi. Ia tetap bersikap moderat dan menghindari kecenderungan panteis. Lewat bukunya, dia memperingatkan para pembacanya agar tetap menaati syariat (hukum Islam) sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.¹⁶² Demikianlah, para ulama tersebut telah memainkan peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syariat dan mempertahankan ortodoksi ahli sunnah wal jamaah. Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia sunni sangat besar.¹⁶³

¹⁶⁰ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*, h. 68

¹⁶¹ Al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah ...*, h. 42.

¹⁶² Al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb*, h. 20.

¹⁶³ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: Serambi, 2002), h. 190. Ditegaskan lebih lanjut oleh Kautsar, Islam adalah agama yang menekankan keseimbangan memanifestasikan dirinya dalam kesatuan *syariat* (hukum Tuhan) dan tasawuf, yang sering disebut tasawuf). Apabila syariat adalah dimensi eksoterik Islam, yang lebih banyak berurusan dengan aspek lahiriah, maka tarikat adalah dimensi esoterik Islam, yang lebih banyak berurusan dengan aspek batiniah. Pentingnya menjaga

Bagi al-Ghazālī, tasawuf tidak untuk mengabaikan syariat, tetapi justru sebaliknya untuk menghidupkan dan menggairahkan pengamalan syariat. Pandangan tersebut tercermin dari struktur kitabnya itu. Pada juz pertama dan kedua, Al-Ghazālī mengajarkan proses pematangan ilmu syariat dan akidah. Pada masa al-Ghazālī, nuansa ketegangan antara tasawuf dan syariat masih ada, sehingga ia juga meneruskan usaha penyesuaian itu. Tampaknya, al-Ghazālī memiliki modal yang lebih besar daripada apa yang dimiliki oleh para penulis sufi sebelumnya, sehingga usahanya mencapai hasil yang lebih gemilang dalam melakukan rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat. Dalam kitabnya, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, ia berusaha menghidupkan pengalaman ilmu-ilmu agama dengan pendalaman spiritualisme tasawuf. Al-Ghazālī mengatakan tidak akan sampai ke tingkat terakhir (menghadap Allah dengan benar, yaitu hakikat) kecuali setelah menyempurnakan tingkat pertamanya (memperkokoh awal perjalanan ibadah, yaitu syariat). Al-Ghazālī juga mengatakan tidak bisa menembus ke dalam batinnya (tujuan ibadah) kecuali setelah menyempurnakan lahirnya (syarat dan rukun ibadah).

Ulama lain yang berusaha melakukan rekonsiliasi tasawuf dengan syariat adalah Aḥmad Sirhindī. Beliau mengkritik keras terhadap tasawuf yang dipraktekkan tanpa syariat. Menurut Sirhindī, syariat bukan semata-mata sistem aturan lahiriah (eksoterik) belaka, dan para sufi yang mencari kenyataan di luar syariat sebenarnya sedang mengejar impian. Demikianlah Sirhindī berupaya mempertemukan nilai-nilai tasawuf dengan nilai-nilai syariat. Ibn 'Ujaibah al-Ḥasanī mengatakan tiada tasawuf kecuali dengan fiqh, karena hukum-hukum Allah tidak dapat diketahui kecuali dengan ilmu fiqh dan tiada fiqh kecuali dengan tasawuf, karena tiada amal yang diterima melainkan disertai dengan *tawajjuh* yang benar dan keduanya (baik tasawuf maupun fiqh) tidak sah kecuali disertai dengan iman.

Ahmad Rifā'i berpendapat bahwa syariat dan tasawuf merupakan dua ilmu yang saling berhubungan sangat erat. Pengamalan keduanya merupakan perwujudan kesadaran iman yang mendalam, yakni syariat mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek lahiriah sedangkan tasawuf mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek batiniyah.¹⁶⁴ Dengan demikian seseorang baru dapat dipandang sebagai muslim sejati, jika ia telah mampu mengamalkan tuntunan ilmu syariah dan

kesatuan syariat dan tasawuf dituntut oleh kenyataan bahwa segala sesuatu di alam ini, termasuk manusia, mempunyai aspek lahiriah dan aspek batiniyah. Aspek lahiriah adalah manifestasi aspek batiniyah. Menekankan salah satu aspek dan mengabaikan aspek lain akan menimbulkan ketidakseimbangan dan kekacauan.

¹⁶⁴ Alwan Khoiri, *K.H. Ahmad Rifā'i Sang Kiayi yang Nyufi*, Yogyakarta, Adab Press, 2004, h. 75.

tasawuf secara serempak. Oleh karena itu, merupakan suatu kewajiban setiap muslim mukallaf untuk mengamalkan tuntunan syariah dan tasawuf.¹⁶⁵

Selanjutnya, Seyyed Hosein Nasr mengatakan tasawuf tidak bisa dipraktekkan oleh seorang muslim tanpa terlebih dahulu mempraktekkan ajaran-ajaran syariat secara benar. Dalam hal ini, Nasr juga menganggap penting untuk melakukan rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat. Ia menegaskan, dalam hal yang sama dimensi batin (tasawuf) sangat erat hubungannya dengan dimensi lahir (syariat), dan dimensi lahir diperlukan sebagai dasar pijakan untuk menggapai dimensi batin. Sehingga, pengalaman Ilahiah yang selalu bergantung pada kondisi batin seseorang selalu berada dalam ikatan transendental.¹⁶⁶

Hubungan integral dan dinamis antara aspek batin dengan aspek lahir, antara tasawuf dan syariat inilah yang menjadi ciri khas tasawuf Islam (mistisime dalam Islam) yang membedakannya dari mistisisme-mistisisme di luar Islam. Karena itu, peranan tasawuf sebagai dimensi batin syariat telah diakui pula oleh otoritas dan pendiri mazhab Maliki dalam fikih, yang menekankan pentingnya peranan tasawuf dalam pemurnian etika muslim. Imam Malik pernah mengatakan, orang yang mempelajari syariat dan menolak tasawuf menjadi orang yang fasik (*tafassaqa*), orang yang bertasawuf dengan menolak fikih (syariat) akan menjadi zindiq (*tazandaqa*),

¹⁶⁵ Substansi syariah atau fikih adalah aturan-aturan dan norma-norma hukum yang memberikan arah dan tujuan agar ibadah, pengabdian dan penyerahan diri manusia kepada Allah dilakukan dengan benar sesuai dengan kehendak Allah sebagaimana digariskan di dalam al-Quran dan Sunah Nabi Muhammad., serta membawa dampak pada penyucian jiwa dan pendekatan diri kepada Allah. Syariah atau hukum Islam tidak dapat dipisahkan dari dimensi akhlak. Bahkan dalam keadaan tertentu dituntut untuk mengedepankan akhlak atas hukum. Dalam Islam pada dasarnya akhlak mendasari hukum dan hukum ditegakkan di atas landasan akhlak. Al-Quran banyak mengajarkan semangat mendahulukan kemurahan hati dan kebajikan daripada menuntut hak dan mempertahankannya sebagaimana tercermin pada QS ash-Shurā/42:39-43. Lihat Asep Usman Ismail, "Integrasi Syariah dengan Tasawuf", dalam *Jurnal Ahkam*, Volume 12 Nomor 1 Januari 2012, h. 135.

¹⁶⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: Allen and Unwin, 1981), 193. Seyyed Hossein Nasr mengibaratkan, syariat tanpa tasawuf ibarat tubuh tanpa jiwa, dan tasawuf tanpa syariat tidak mempunyai bentuk lahiriah dan tidak akan mampu bertahan serta memantapkan dirinya dalam dunia ini. Untuk keutuhan dan kesempurnaan Islam tradisi keduanya mutlak diperlukan. Nasr berkesimpulan, hanya dengan menerima dan menjalankan syariat seseorang akan dapat menelusuri jalan tasawuf sehingga ia akan berhasil mencapai kebenaran (*al-ḥaqīqat*) yang menjadi jantung segala sesuatu.

dan yang menerima serta mempelajari keduanya (tasawuf dan syariat) akan menjadi orang yang benar (*tahaqqaqa*).¹⁶⁷

Menurut analisis penulis, syariat dan tasawuf merupakan dua ilmu yang saling berhubungan sangat erat. Pengamalan keduanya merupakan perwujudan kesadaran iman yang mendalam, yakni syariat mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek lahiriah sedangkan tasawuf mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek batiniah. Seseorang baru dapat dipandang sebagai muslim sejati, jika ia telah mampu mengamalkan tuntunan ilmu syariah dan tasawuf secara integral. Hal ini sejalan dengan pemikiran Seyyed Hosein Nasr.

E. Titik Temu Tasawuf Akhlaki dengan Psikologi

Dalam pandangan tasawuf, jika manusia ingin meraih derajat keparipurnaan (*al-insān al-kāmil*), manusia harus melalui proses latihan spiritual yang disebut *takhallī* atau *zero mind process* (mengosongkan diri dari segala keburukan atau kejahatan), *taḥallī* atau *character building* (menghiasi diri dengan perilaku baik) dan *tajallī* atau *God spot* (kondisi di mana kualitas ketuhanan termanifestasikan). Konsep ini sejalan dengan firman Allah QS ash-Shams/9:8-10. Dengan kata lain, jika manusia menginginkan aktualisasi diri maka ia harus senantiasa memilih potensi kebaikan yang ada dalam dirinya dan menghindarkan diri sejauh mungkin dari potensi kejahatan. Jika pilihan-pilihan baik ini dapat secara konsisten dilakukan, ia akan semakin mendekati derajat kesempurnaan. Begitu pula sebaliknya, jika ia selalu memilih kejahatan, ia akan semakin jauh dari kesempurnaan.

Pandangan tasawuf ini sesungguhnya tidak jauh dari pandangan psikologi transpersonal¹⁶⁸ yang juga mengungkapkan konsep yang kurang

¹⁶⁷ Muḥammad Zakī Ibrāhīm, *Abjādiyyāt at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Al-‘Asyīrah al-Muhammadiyyah, 1989, h 146. Imam ash-Shāfi‘ī berkata, ada tiga hal yang berarti bagiku di dunia ini: kejujuran, kelakuan yang baik, dan mengikuti jejak para sufi. Bukan saja al-Ghazālī yang menjadi ahli hukum, teolog dan sufi, yang menganggap jalan para sufi sebagai jalan yang terbaik, tetapi juga teolog Asy‘ariyah seperti Fakh al-Dīn al-Rāzī yang bukan sufi menganggap pengikut tarikat sebagai orang-orang yang melakukan pemurnian jiwa dengan melepaskannya dari ikatan kebendaan, ia menyebut mereka sebagai kelompok terbaik di antara manusia.

¹⁶⁸ *Transpersonal psychology* (psikologi transpersonal) adalah istilah yang digunakan dalam mazhab psikologi yang digagas oleh, terutama, para psikolog maupun ilmuwan dalam bidang lainnya yang menekankan penjelasan tentang kemampuan dan potensi puncak manusia di mana istilah ini secara sistematis tidak memiliki tempat dalam teori positivistik atau behavioristik (mazhab pertama), psikoanalisa klasik (mazhab kedua), maupun psikologi humanistik (mazhab ketiga). Menurut Anthoni Sutich, sebagaimana dikutip oleh Charles T. Tart, bahwa kemunculan psikologi transpersonal secara khusus bertitik tolak pada kajian empiris terhadap fenomena perkembangan jiwa manusia yang

lebih sama. Kecenderungan untuk meraih kesempurnaan atau aktualisasi diri disebut oleh Maslow, salah seorang tokoh psikologi humanistik, sebagai motivasi pertumbuhan (*growth motivation*), di mana manusia secara konsisten menentukan pilihan baik (*progressive choice*). Sementara kecenderungan untuk menentukan pilihan buruk disebut motivasi kemunduran (*deficiency motivation*) di mana seseorang senantiasa menentukan pilihan mundur (*regressive choice*) yang berarti semakin menjauhkannya dari aktualisasi diri (*self actualization*).¹⁶⁹

Sedangkan Allport, salah satu psikolog humanistik lainnya, menyebut bahwa proses aktualisasi diri sebagai proses menjadi (*process of becoming*). Menurutnya, hidup merupakan proses aktif di mana manusia berupaya mewujudkan diri. Kepribadian memang bersifat tetap namun pada hakikatnya ia terus menerus berubah, sebagai konsekuensi dari turunan biologis, pengaruh budaya, dan pencarian spiritual.¹⁷⁰ Allport menempatkan pencarian spiritual sebagai tujuan akhir dari *process of becoming*. Menurut penulis, hal ini menarik untuk dikaji lebih jauh. Bagi seorang salik, yang menempuh jalan tasawuf, pencapaian derajat tertinggi dalam *al-maqāmāt* yang dilaluinya, yaitu berada dekat dengan Allah Sang Mahakasih, merupakan tujuan akhir. Dalam disiplin psikologi transpersonal, individu yang berhasil menemukan nilai spiritualitas berarti telah berhasil pula dalam *process of becoming*. Dengan demikian ia menjadi individu paripurna (*al-insān al-kāmil*). Pada titik ini psikologi transpersonal memiliki titik temu dengan tasawuf.

menghasilkan teori-teori spesifik, antara lain: *nilai-nilai puncak, pengalaman puncak, pengalaman mistik, aktualisasi diri, transdensi diri, esensi kesatuan wujud*, dan lain-lain. Secara definitif teori-teori ini dipahami beragam oleh berbagai kalangan di mana ada yang memahaminya sebagai sesuatu yang bersifat alamiah, bersifat ketuhanan, supranatural, dan berbagai kategori lainnya. Aliran ini secara tidak langsung telah meng-*counter* aliran sebelumnya yang cenderung menafikan hal-hal yang bersifat supra natural dan adikodrati. Selanjutnya, aliran ini juga menjadi wacana baru dalam dunia psikologi. Munculnya psikologi transpersonal berawal dari kesadaran para psikolog akan problem-problem kemanusiaan yang diakibatkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dan juga kehancuran peradaban, serta hal-hal lain yang belum terjawab oleh teori-teori sebelumnya. Spiritualitas sebagai pengalaman dasar kemanusiaan dalam hubungannya dengan hal-hal seperti Tuhan, ketinggian kodrat, cinta, tujuan dan idealitas, secara nyata gagal diurai oleh rasionalitas yang tercerahkan (*enlightened rationalism*) yang telah sukses dalam pengembangan sains dan teknologi (*physical science*), namun gagal dalam menyelesaikan problem-problem psikologis. Lihat Khadijah, "Titik Temu Transpersonal Psychology dan Tasawuf", dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 4 Nomor 2 Desember 2014, h. 382.

¹⁶⁹ Abraham Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Canada: Penguin Books, 1971, h. 44.

¹⁷⁰ Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, h. 174.

Pencapaian derajat spiritualitas manusia sangat bergantung pada upaya manusia memertahankan identitas (keluhuran dan kesempurnaan) yang dimiliki dengan mengarah pada tujuan jangka panjang secara konsisten. Dalam hal ini, para psikolog humanistik pada umumnya sepakat bahwa manusia dalam meraih keluhuran pribadinya sangat dipengaruhi oleh motivasi dan faktor-faktor eksternal yang melingkupinya, termasuk agama. Sebagai makhluk yang memiliki potensi kebaikan, ia harus mampu mengalahkan kekuatan-kekuatan negatif dan menolak segala tekanan budaya destruktif yang memengaruhinya. Lebih jauh, manusia harus mampu menyadap sumber kekuatan pribadi dan berusaha mengaturnya sesuai dengan prinsip kebaikan yang dipilihnya.

Psikologi transpersonal dan tasawuf dapat dijadikan sebagai media memaksimalkan potensi kebaikan yang dimiliki oleh setiap manusia dan pada saat yang sama keduanya dijadikan sebagai perisai yang melindungi manusia dari hal-hal negatif yang bisa merusak jiwa dan nilai-nilai kemanusiaan. Sebagai ilustrasi, dalam disiplin psikologi transpersonal dikenal konsep *religious experience* yang menekankan pentingnya pemahaman keagamaan yang komprehensif di mana aspek pengalaman luar keagamaan seharusnya ditransformasikan ke dalam aspek spiritualitas untuk memperkaya nilai-nilai kejiwaan. Selanjutnya, nilai-nilai tersebut dimanifestasikan lagi dalam bentuk perbuatan individu yang mencerminkan kesalehan sosial.

Hal yang sama juga berlaku dalam dunia tasawuf di mana seorang salik, selain mengamalkan aspek eksoteris ajaran Islam, juga menekankan aspek esoteris, yaitu spiritualitas. Pengalaman keagamaan dalam pencarian spiritual tersebut kemudian diimplementasikan oleh seorang salik dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, pengalaman keagamaan semacam ini akan menciptakan pemahaman agama yang inklusif dan penuh penghayatan. Dengan kata lain, pengalaman keagamaan yang diinginkan oleh psikologi transpersonal dan tasawuf adalah pengalaman yang tidak dilakukan hanya atas dasar formalitas dan rutinitas belaka. Model pengalaman keagamaan yang jauh dari formalitas dan rutinitas akan semakin mendekatkan seorang penganut agama dengan nilai substansial dari tuntutan agamanya itu.

Sebagaimana diketahui, dimensi ketuhanan (*ar-rūḥ al-ilahiyah*) merupakan sumber kekuatan pribadi manusia. Jika seseorang konsisten untuk mengaktualisasikan asma Allah atau dengan kata lain *at-takhalluq bi asma' Allāh* (mengambil nama-nama Allah sebagai sumber inspirasi segala perilakunya), ia akan meraih kesempurnaan yang didambakan. *Takhalluq*, menurut Ibn 'Arabi, adalah jalan spiritual menuju Allah yang melahirkan akhlak mulia sesuai dengan kehendak-Nya. Dengan *takhalluq* berarti

mengukuhkan pandangannya bahwa tidak ada suatu realitas pun yang wujud kecuali Allah, nama-nama-Nya dan perbuatan-perbuatan-Nya.¹⁷¹

Menurut analisis penulis, terdapat titik temu antara psikologi transpersonal dan tasawuf. Dua entitas ini bahkan memungkinkan untuk saling bekerjasama. Dengan demikian, penulis menyimpulkan bahwa terdapat kesamaan dan titik temu antara psikologi transpersonal dengan tasawuf. Titik temua keduanya adalah bahwa masing-masing memfokuskan usaha mengolah dan meningkatkan potensi keruhanian (spiritualitas) manusia. Adanya titik temu antara psikologi transpersonal dan tasawuf, menurut hemat penulis, bisa menjadi sebuah pendekatan baru dalam dunia psiko-sufistik.¹⁷²

F. Relasi Tasawuf Akhlaki dengan Kesehatan Mental

Kesehatan mental sering disebut juga dengan istilah *mental health* dan atau *mental hygiene*.¹⁷³ Sehat mental secara umum dapat diartikan sebagai kondisi mental yang tumbuh dan didasari motivasi yang kuat ingin meraih kualitas diri yang lebih baik, baik dalam kehidupan keluarga, kehidupan kerja/profesi, maupun sisi kehidupan lainnya.¹⁷⁴ Hakikat kesehatan mental adalah terwujudnya keserasian, keharmonisan, dan integralitas kepribadian yang mencakup seluruh potensi manusia secara optimal dan wajar.¹⁷⁵

Menurut Zakiah Daradjat kesehatan mental adalah terwujudnya keserasian yang sungguh-sungguh antara fungsi-fungsi kejiwaan dan terciptanya penyesuaian diri antara manusia dengan dirinya dan lingkungannya, berlandaskan keimanan dan ketakwaan, serta bertujuan untuk mencapai hidup yang bermakna dan bahagia di dunia dan bahagia di akhirat.¹⁷⁶ Definisi ini memasukkan unsur agama yang sangat penting dan

¹⁷¹ Muhy ad-Dīn Ibn Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Vol. 3, Mesir: Dār al-Kutub al-Arabiyah, 1997, h. 68.

¹⁷² Meskipun begitu ada hal penting yang perlu digarisbawahi yaitu kenyataan bahwa masing-masing dari dua disiplin tersebut berangkat dan berpijak pada sumber yang berbeda. Jika tasawuf berpijak pada al-Quran, hadis Nabi dan ajaran para sahabat Nabi, psikologi transpersonal adalah *human-made knowledge* yang didasari oleh pengamatan dan penelitian empiris dan ilmiah-akademis. Psikologi transpersonal bisa membantu tasawuf dalam usaha memberikan pencerahan spiritual bagi manusia modern yang cenderung mengedepankan rasionalitas dan kritik serta membutuhkan penjelasan-penjelasan ilmiah-empiris.

¹⁷³ Lihat Zakiah Daradjat, *Kesehatan Mental*, Jakarta: PT. Gunung Agung, 1983, h. 10.

¹⁷⁴ Lihat Iin Tri Rahayu, *Psikoterapi: Perspektif Islam dan Psikologi Kontemporer*. Malang: UIN-Malang Press, 2009, h. 283.

¹⁷⁵ Tamami HAG, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2011, h. 87-88.

¹⁷⁶ Daradjat, *Kesehatan Mental ...*, h. 11-13.

harus diupayakan penerapannya dalam kehidupan, sejalan dengan penerapan prinsip-prinsip kesehatan mental dan pengembangan hubungan baik dengan sesama manusia. Dilibatkannya unsur iman dan takwa dalam teori kesehatan mental itu bertopang pada suatu kenyataan, bahwa tidak sedikit ditemukan orang yang tampaknya hidup sejahtera dan bahagia, kepribadiannya menarik, sosialitasnya sangat baik, hidupnya tampak tenang, akan tetapi sebenarnya jiwanya sakit, hampa dan stress, lantaran kurangnya nilai keagamaannya, atau setidaknya kurang taat dalam beragama. Hal ini tergolong kesehatan mental yang semu. Secara nyata, orang tersebut tampak sehat mentalnya, perilakunya dianggap sesuai dengan norma masyarakat. Namun sebenarnya orang tersebut tidak sehat mental, lantaran gagal dalam berhubungan dengan Tuhannya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hakekat kesehatan mental adalah terwujudnya keserasian, keharmonisan, dan integralitas kepribadian yang mencakup seluruh potensi manusia secara optimal dan wajar.

Menurut Marie Jahoda orang yang sehat mentalnya memiliki ciri-ciri utama, yaitu (a) sikap kepribadian yang baik terhadap diri sendiri dalam arti dapat mengenal diri sendiri dengan baik, (b) pertumbuhan, perkembangan, dan perwujudan diri yang baik, (c) integrasi diri yang meliputi keseimbangan mental, kesatuan pandangan, dan tahan terhadap tekanan-tekanan yang terjadi, (d) otonomi diri yang mencakup unsur-unsur pengatur kelakuan dari dalam atau kelakuan-kelakuan bebas, (e) persepsi mengenai realitas, bebas dari penyimpangan kebutuhan, serta memiliki empati dan kepekaan sosial dan (f) kemampuan untuk menguasai lingkungan dan berintegrasi dengannya secara baik.¹⁷⁷

Hanna Djumhana Bastaman berpandangan bahwa agama/kerohanian memiliki daya yang dapat menunjang kesehatan jiwa. Kesehatan jiwa

¹⁷⁷ Lihat A.F Jaelani, *Penyucian Jiwa dan Kesehatan Mental*, Jakarta: Penerbit Amzah, 2000, h. 75-77. Sementara itu, menurut Killander seperti dikutip oleh Rahayu ciri-ciri individu yang memiliki sehat mental ada empat. *Pertama*, kematangan emosional. Terdapat tiga ciri perilaku dan pemikiran pada orang yang emosinya disebut matang, yaitu memiliki disiplin diri, determinasi diri dan kemandirian. *Kedua*, kemampuan menerima realitas. Orang yang memiliki kemampuan untuk menerima realitas antara lain memperlihatkan perilaku mampu memecahkan masalah dengan segera dan menerima tanggung jawab. *Ketiga*, hidup bersama dan bekerja sama dengan orang lain. Ciri normal secara sosial ini antara lain terlihat pada adanya kemampuan dan kemauan untuk mempertimbangkan minat dan keinginan orang lain dalam tindakan-tindakan sosialnya, mampu menemukan dan memanfaatkan perbedaan pandangan dengan orang lain dan mempunyai tanggung jawab sosial serta merasa bertanggung jawab terhadap nasib orang lain. *Keempat*, memiliki filsafat atau pandangan hidup yang dapat senantiasa membimbingnya untuk berada dalam jalan yang benar, terutama saat menghadapi atau berada dalam situasi yang mengganggu atau membebani. Lihat Rahayu, *Psikoterapi ...*, 287-289.

diperoleh sebagai akibat dari keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan, serta menerapkan tuntunan-tuntunan keagamaan dalam hidup. Menurutnya tolok ukur kesehatan jiwa atau kondisi jiwa yang sehat adalah (a) bebas dari gangguan dan penyakit-penyakit kejiwaan, (b) mampu secara luwes menyesuaikan diri dan menciptakan hubungan antar pribadi yang bermanfaat dan menyenangkan, (c) mengembangkan potensi-potensi pribadi (bakat, kemampuan, sikap, sifat, dan sebagainya) yang baik dan bermanfaat bagi diri sendiri dan lingkungan, dan (d) beriman dan bertakwa kepada Tuhan, dan berupaya menerapkan tuntunan agama dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷⁸

Tasawuf berpandangan bahwa penyebab utama manusia mengalami gangguan kesehatan mental adalah karena kekosongan spiritual, pola hidup konsumtivisme dan individualisme yang semakin menggejala di banyak dunia modern. Manusia yang mengalami kehampaan spiritual, mengakibatkan munculnya gangguan kejiwaan, seperti galau dan stres. Penyakit ini pada umumnya sukar sekali disembuhkan dengan penyembuhan medis. Tentunya penyakit batin hanya bisa disembuhkan dengan metode rohaniah ataupun dengan pengobatan sufistik.¹⁷⁹

Amin Syukur memaparkan bahwa terdapat beberapa alasan tasawuf dapat dijadikan sebagai terapi atas gangguan kesehatan mental, yaitu (a) tasawuf secara psikologis, merupakan hasil dari berbagai pengalaman spiritual dan merupakan bentuk dari pengetahuan langsung mengenai realitas-realitas ketuhanan yang cenderung menjadi indikator dalam agama, (b) kehadiran Tuhan dalam bentuk pengalaman tasawuf dapat menimbulkan keyakinan yang sangat kuat, (c) dalam tasawuf, hubungan seorang dengan Allah dijalani atas rasa kecintaan, Allah bagi sufi, bukanlah Dzat yang menakutkan, tetapi Dia adalah Dzat yang sempurna, indah, penyayang, pengasih, kekal, *al-Haqq*, serta selalu hadir kapanpun dan di manapun.¹⁸⁰

Mustafa Zahri mengemukakan bahwa metode dan fase-fase yang harus dilalui untuk mencapai pengisian diri menuju jiwa yang sehat yaitu melalui *takhalli* (membersihkan diri dari sifat-sifat tercela), *tahalli* (mengisi diri dengan sifat-sifat yang terpuji), dan *tajalli* (memperoleh kenyataan Tuhan).¹⁸¹ Pendapat Mustafa Zahri sejalan dengan pandangan Amin Syukur

¹⁷⁸ Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, h. 133-135.

¹⁷⁹ H.M. Amin Syukur, *Sufi Healing: Terapi dengan Metode Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2012, h. 37.

¹⁸⁰ Syukur, *Sufi Healing ...*, h. 25-26.

¹⁸¹ Zahri, *Kunci Memahami ...*, h. 65.

yang menyatakan sistem pembinaan kerohanian adalah melalui jenjang *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli*.¹⁸²

Menurut analisis penulis, titik temu antara kesehatan mental dan tasawuf dapat dilihat pada makna kesehatan mental itu sendiri. Ajaran kesehatan mental menurut pandangan Islam sebenarnya ajaran tasawuf itu sendiri. Kesehatan mental yang biasa diartikan sebagai terbentuknya individu yang terhindar dari gangguan dan penyakit kejiwaan dapat ditemukan dalam kehidupan kaum sufi. Ketika ajaran tasawuf dimaknai sebagai proses penyucian jiwa. Kondisi sehat mental rasanya sulit diwujudkan jika jiwa seseorang kotor. Seseorang yang ingin memperoleh kesehatan mental, sementara dirinya banyak berlumuran dosa, maka jalan satu-satu untuk itu hanyalah dengan “menyucikan jiwa”. Membersihkan jiwanya dari seluruh dosa dan perbuatan buruk merupakan jalan untuk memperoleh kesehatan mental.

Secara umum, analisis penulis terhadap pembahasan bab ketiga ini dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 3.1
Analisis Pembahasan Bab Ketiga

No	Sub Bahasan	Analisis Penulis
1.	Tasawuf	Upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri dari pengaruh kehidupan dunia, sehingga tercermin akhlak yang mulia dan dekat dengan Allah. Tasawuf bertujuan untuk membina diri dengan berbagai amal ibadah, sehingga menjadi manusia berakhlak mulia dan dapat mendekatkan diri kepada Allah
2.	Tasawuf akhlaki	Tasawuf yang berwawasan moral praktis dan bersandarkan pada al-Quran dan as-sunnah dengan penuh disiplin mengikuti batas-batas dan ketentuannya.
3.	<i>Maqāmāt</i>	Tahapan atau tingkatan spiritual yang dijalani seseorang dalam proses bertasawuf.
4.	<i>Aḥwāl</i>	Keadaan mental (<i>mental states</i>) yang dialami oleh para sufi di sela-sela perjalanan spiritualnya
5.	<i>at-Taubah</i>	Pengakuan atas segala kesalahan yang telah dilakukan di masa lampau sekaligus berkomitmen

¹⁸² H.M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, h. 156.

		untuk selalu menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah di masa yang akan datang.
6.	<i>aş-Sabr</i>	Tabah hati tanpa mengeluh dalam menghadapi godaan dan rintangan dalam jangka waktu tertentu dalam rangka mencapai tujuan.
7.	<i>az-Zuhd</i>	Suatu sikap atau pola hidup dengan jalan meninggalkan dan menjauhkan diri dari kesenangan dunia dalam rangka mengkonsentrasikan segenap pikiran dan tingkah laku untuk mencapai kebahagiaan di akhirat, karena dunia dipandang dapat menjauhkan seorang hamba dari beribadah kepada Allah.
8.	<i>at-Tawakkul</i>	Menyandarkan diri kepada Allah, setelah melakukan usaha maksimal dan meyakini sepenuh hati akan pertolongan Allah.
9.	<i>ash-Shukr</i>	Pengakuan terhadap nikmat yang diberikan Allah dan menggunakan nikmat tersebut sesuai dengan yang dikehendaki Allah yaitu melakukan amal-amal ketaatan dan meninggalkan hal-hal yang dilarang agama Islam.
10.	<i>al-Faqr</i>	Sikap yang tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu. Tidak menuntut lebih banyak dari apa yang telah dipunyai dan merasa puas dengan apa yang sudah dimiliki sehingga tidak meminta sesuatu yang lain.
11.	<i>ar-Riḍa</i>	Kebahagiaan hati dengan ketentuan Allah. Jika seorang mukmin dapat merealisasikan sikap rida, maka dia akan mampu menerima semua kejadian yang ada di dunia dan berbagai macam bencana dengan iman yang mantap, jiwa yang tenteram dan hati tenang.
12.	<i>al-Khauf</i>	Merupakan suatu sikap mental yang merasa takut kepada Allah karena kurang sempurnanya suatu pengabdian seorang hamba.
13.	<i>ar-Rajā'</i>	Sikap mental yang optimis dalam memperoleh serta berharap pada karunia dan nikmat Allah yang disediakan bagi hamba-hamba-Nya yang saleh.
14.	<i>al-Mahabbah</i>	Keadaan jiwa yang mencintai Tuhan sepenuh hati
15.	<i>al-Murāqabah</i>	Sikap mawas diri dalam rangka menghindarkan diri dari perbuatan dosa. Kesadaran (sikap) diri/mental

		bahwa kita selalu dalam pengawasan Allah.
16.	<i>al-Muḥāsabah</i>	Kegiatan mengevaluasi diri atau menghisab diri sendiri serta tidak menuruti kemauan-kemauan nafsu.
17.	Integrasi tasawuf akhlaki dengan syariat	Syariat mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek lahiriah sedangkan tasawuf mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek batiniah. Seseorang baru dapat dipandang sebagai muslim sejati, jika ia telah mampu mengamalkan tuntunan syariah dan tasawuf secara integral.
18.	Titik temu tasawuf akhlaki dengan psikologi	Terdapat kesamaan dan titik temu antara psikologi transpersonal dengan tasawuf. Titik temua keduanya adalah bahwa masing-masing memfokuskan usaha mengolah dan meningkatkan potensi keruhanian (spiritualitas) manusia.
19.	Relasi tasawuf akhlaki dengan kesehatan mental	Relasi antara kesehatan mental dan tasawuf dapat dilihat pada makna kesehatan mental itu sendiri. Ajaran kesehatan mental menurut pandangan Islam sebenarnya ajaran tasawuf itu sendiri.

Dari uraian-uraian di atas, penulis berkesimpulan bahwa tasawuf bertujuan untuk membina diri dengan berbagai amal ibadah, sehingga menjadi manusia berakhlak mulia dan dapat mendekatkan diri kepada Allah. Para calon sufi akan mencapai hakikat bertawasuf dengan cara mengamalkan dengan sungguh-sungguh *maqāmāt* dalam tasawuf akhlaki, yaitu tahapan atau tingkatan spiritual yang dijalani seseorang dalam proses bertasawuf. Selanjutnya, *maqāmāt* akan menghasilkan *aḥwāl* yaitu keadaan mental (*mental states*) yang dialami oleh para sufi di sela-sela perjalanan spiritualnya.

BAB IV TASAWUF AKHLAKI PERSPEKTIF AL-QURAN

Tasawuf akhlaki merupakan tasawuf yang berfokus pada perbaikan akhlak/budi pekerti, tasawuf yang berupaya mewujudkan perilaku yang baik (akhlak mahmudah) serta menghindarkan diri dari sifat-sifat tercela (akhlak mazmumah). Berbicara tentang tasawuf, tidak terlepas dari kajian dan penjelesan tentang *maqām* (bentuk jamaknya *maqāmāt*), *stations* atau *stages*, dan *ḥāl* (bentuk jamaknya *aḥwāl*) atau *mystical states* yang oleh Ibn Taimiyah disebut sebagai *a'māl al-Qulūb* (perbuatan-perbuatan hati) yang merupakan dasar-dasar dari keimanan dan kaidah-kaidah keagamaan. Bahkan bisa dikatakan bahwa *maqāmāt* dan *aḥwāl* adalah jantung dari tasawuf itu sendiri. Jika tasawuf oleh Harun Nasution dimaknai sebagai jalan yang harus ditempuh oleh seorang hamba dalam rangka mendekatkan diri sedekat-dekatnya dengan Tuhan, maka penjelasan tentang bagaimana caranya dalam menempuh perjalanan tersebut secara terinci dituangkan dalam konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Jadi, jelas betapa sangat sentral ajaran *maqāmāt* dan *aḥwāl* ini sehingga para ahli tasawuf harus merumuskan konsep tersebut sedemikian rupa sehingga kadang terdapat perbedaan antara satu dengan yang lainnya. *Maqāmāt* adalah kedudukan atau tingkatan seorang hamba di hadapan Allah yang diperoleh melalui serangkaian ibadah, kesungguhan melawan hawa nafsu dan penyakit-penyakit hati (*mujāhadah*), latihan-latihan spritual (*riyāḍah*), dan mengarahkan segenap jiwa raga

semata-mata kepada Allah serta memutuskan pandangan dari selain Allah.¹ Sedangkan *aḥwāl* adalah apa-apa yang bersemayam di dalam hati dengan sebab zikir yang tulus dan merupakan anugerah dari Allah. *Aḥwāl* terletak di kalbu dan tidak kekal, artinya bisa ada dan bisa tidak ada.

Pembahasan dalam bab keempat ini menguraikan tentang konsep tasawuf akhlaki perspektif al-Quran yang diuraikan dalam dua pembahasan utama, yaitu tahapan spiritual (*maqāmāt*) dalam tasawuf akhlaki dan kondisi spiritual (*aḥwāl*) dalam tasawuf akhlaki. *Maqāmāt* difokuskan pada tujuh pembahasan, yakni *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *az-zuhd*, *at-tawakkul*, *ash-shukr*, *al-faqr* dan *ar-riqā*. Dan *aḥwāl* difokuskan pada lima pembahasan, yakni *al-khauf*, *ar-rajā*, *al-maḥabbah*, *al-murāqabah* dan *al-muḥāsabah*.

A. Tahapan Spiritual (*Maqāmāt*) dalam Tasawuf Akhlaki

1. Tobat (*at-Taubah*)

Tobat dalam perspektif al-Quran adalah pengakuan atas segala kesalahan yang telah dilakukan di masa lampau sekaligus berkomitmen untuk selalu menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah di masa yang akan datang. Dalam al-Quran, kata *at-taubah* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 71 kali. Dalam bentuk *fi'il māḍī* 18 kali, dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 21 kali, dalam bentuk *fi'il amar* 8 kali, dalam bentuk *maṣdar* 8 kali, dalam bentuk *isim fā'il* 2 kali, dalam bentuk *mubālaghah* 12 kali dan dalam bentuk *isim makān* 2 kali,² sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.1

Kata *at-Taubah* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	تَابَ	58/13, 73/20
2.	تَابَا	4/16
3.	تَابُوا	2/160, 3/89, 4/146, 5/34, 7/153, 9/5, 9/11, 16/119, 24/5, 40/7
4.	تُبْتُ	4/18, 7/143, 46/15
5.	تُبْتُمْ	2/279, 9/3
6.	أَتُوبُ	2/160

¹ Abu Nasr as-Sarraj Aṭ-Ṭūsī, *Al-Luma'*, Mesir: Dār al-Kitāb al-Hadīthah, 1960, h. 182.

² Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufaḥras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H/2015 M, h. 157-158.

7.	تَتُوبَا	66/4
8.	يَتُوبُ	49/11
9.	يَتُوبُ	3/128, 4/17, 4/26, 4/27, 5/39, 9/15, 9/27, 9/102, 9/106, 25/71, 33/24, 33/73
10.	يَتُوبُوا	9/74, 9/118, 85/10
11.	يَتُوبُونَ	4/17, 5/74, 9/126
12.	تُوبُ	2/128
13.	تُوبُوا	2/54, 11/3, 11/52, 11/61, 11/90, 24/31, 66/8
14.	التُّوبِ	40/3
15.	التُّوبَةُ	4/17, 4/18, 4/92, 9/104, 42/25, 66/8
16.	تَوْبَتُهُمْ	3/90
17.	تَائِبَاتٍ	66/5
18.	التَّائِبُونَ	9/112
19.	التَّوَابِ	2/37, 2/54, 2/128, 2/160, 9/104, 9/118, 24/10, 49/12
20.	تَوَابًا	4/16, 4/64, 110/3
21.	التَّوَابِينَ	2/222
22.	مَتَابٍ	13/30
23.	مَتَابًا	25/71

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang tobat berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) perintah untuk bertobat, (b) kriteria tobat yang diterima Allah, (c) tobat yang tidak diterima Allah dan (d) tobat membutuhkan integritas. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Perintah untuk bertobat

Perintah untuk bertobat disebutkan dalam QS at-Tahrim/66:8 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُجْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ
أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا آتِنَا لَنَا نُورَنَا وَاعْفُزْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ۸

Wahai orang-orang yang beriman! Bertobatlah kepada Allah dengan tobat yang semurni-murninya, mudah-mudahan Tuhan kamu akan menghapus

kesalahan-kesalahanmu dan memasukkan kamu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak mengecewakan Nabi dan orang-orang yang beriman bersama dengannya; sedang cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka berkata, “Ya Tuhan kami, sempurnakanlah untuk kami cahaya kami dan ampunilah kami; Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.

Al-Qurtubī menyatakan ayat di atas adalah perintah untuk bertobat dan menurutnya bertobat wajib dilakukan oleh setiap orang beriman.³ Tobat menurut al-Baiḍāwī adalah *خرج عن المعاصي ودخل في الطاعة* (meninggalkan berbagai macam kemaksiatan dan melakukan amal-amal ketaatan).⁴ At-Tustarī mengatakan *لا تصح التوبة لأحدكم حتى يدع الكثير من المباح* (tobat dianggap tidak sah atau tidak sempurna kecuali setelah menghindari hal-hal yang mubah).⁵ Yang dimaksud perkara mubah dalam hal ini adalah hal-hal yang pada dasarnya boleh dilakukan, namun lebih baik ditinggalkan karena tidak mengandung manfaat, bahkan bisa mengakibatkan kelalaian pada Allah. Makna *ارجعوا من ذنوبكم إلى طاعة الله، وإلى ما يرضيه* menurut aṭ-Ṭabarī adalah *توبوا إلى الله عنكم* (meninggalkan berbagai bentuk dosa dan melakukan amal-amal ketaatan untuk menggapai keridaan Allah). Selanjutnya, term *توبة نصوحا* menurut Abū Bakar al-Jazāirī adalah *توبة صادقة بأن لا يعاد الى الذنب ولا يراد العود إليه* (tobat yang jujur, tidak mengulangi perbuatan dosa dan tidak berkeinginan untuk kembali melakukannya).⁶ Ibnu Kathīr mengatakan *taubat an-naṣūḥā* dapat menghilangkan kesalahan pelaku dosa.⁷

Menurut Shihab, kata *naṣūḥā* berarti yang bercirikan *nusḥ*. Dari kata ini lahir kata *naṣīḥat*, yaitu upaya untuk melakukan sesuatu—baik perbuatan maupun ucapan—yang membawa manfaat untuk yang dinasehati. Kata ini juga bermakna *tulus/ikhlas*. Tobat disifati dengan kata tersebut mengilustrasikan tobat itu sebagai sesuatu yang secara ikhlas menasihati

³ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid XII, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2006, h. 200.

⁴ Nāsir ad-Dīn Abū al-Khair 'Abd Allāh bin 'Umar bin Muḥammad Al-Baiḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Jilid IV, Kairo: Dār al-Fikri al-'Arabī, 1429 H/2008, h. 410.

⁵ Sahl bin 'Abdillāh at-Tustarī, *Tafsīr at-Tustarī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2015, h. 367.

⁶ Abd al-Qādir Abū Bakar al-Jazāirī, *Aisar at-Tafāsīr li Kalām al-'Aliyyi al-Kabīr*, Jilid II, Madinah al-Munawarah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 2003, h. 282.

⁷ Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar Ibn Kathīr al-Qurasi ad-Dimishqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid XVII, Kairo: Dār al-Fikri, 1994, h. 264.

seorang agar ia tidak mengulangi kesalahannya. Karena tobat yang *naṣūḥā* adalah pelakunya tidak terbetik lagi dalam benaknya keinginan untuk mengulangi perbuatannya karena setiap saat ini diingatkan dan dinasihati oleh tobatnya itu.⁸ Al-Qurtubī mengatakan tobat yang *naṣūḥā* adalah yang memenuhi empat syarat, yaitu istigfar dengan lisan, meninggalkan dosa dengan anggota badan, memantapkan niat untuk tidak mengulanginya, dan meninggalkan semua teman buruk.⁹

Istilah *taubat an-naṣūḥā* dalam ayat di atas dimaknai oleh Sa'īd Ḥawwa sebagai tobat *ṣādiqah* (jujur, benar) dan *khāliṣah* (murni, bersih, tulus).¹⁰ Menurut Sa'īd Ḥawwa tobat yang paling tinggi adalah yang dilakukan secara *istimrār* (berkelanjutan) sampai berpisah dengan dunia. Tidak saja terhadap dosa yang lewat, bahkan untuk berbuat dosa yang baru tidak ada celah lagi karena dalam pikiran selalu ingat dosa.¹¹ Menurutnya, *naṣūḥā* dalam hal ini adalah tobat yang dilakukan sepanjang hayat. Sebab dengan *taubat an-naṣūḥā* seseorang dapat merasakan hubungan yang dekat dengan Allah.¹²

Dalam al-Quran, selain kata *at-taubah* terdapat juga kata *at-tawwāb*. Kata *at-tawwāb* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ta*, *waw* dan *ba*. Maknanya hanya satu yaitu kembali. Kata ini mengandung makna bahwa yang kembali pernah berada pada satu posisi—baik tempat maupun kedudukan—kemudian meninggalkan posisi itu, selanjutnya dengan “kembali” ia menuju kepada posisi semula. Kata kerja yang

⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Volume XIV, Tangerang: PT Lentera Hati, 2017, h. 179.

⁹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid XVIII ..., h. 174.

¹⁰ Sa'īd Ḥawwa, *al-Asās fī at-Tafsīr*, Jilid X, Kairo: Dār as-Salām, 2003, h. 2532.

¹¹ At-Tustarī, *Tafsīr at-Tustarī* ..., h. 74.

¹² Dalam al-Quran, selain kata *at-taubah* terdapat juga kata *at-tawwāb*. Kata *at-tawwāb* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ta*, *waw* dan *ba*. Maknanya hanya satu yaitu kembali. Kata ini mengandung makna bahwa yang kembali pernah berada pada satu posisi—baik tempat maupun kedudukan—kemudian meninggalkan posisi itu, selanjutnya dengan “kembali” ia menuju kepada posisi semula. Kata kerja yang menggunakan akar kata yang terangkai oleh ketiga huruf di atas beraneka macam bentuknya, sedang pelakunya adalah, sekali Allah dan di kali lain manusia. Jika demikian, Allah pun “bertobat” dalam arti *kembali*. Kata *at-tawwāb* sering kali diartikan dengan Penerima tobat. Tetapi makna ini belum mencerminkan secara penuh kandungan kata *tawwāb*, walaupun kita tidak dapat menilainya keliru. Imam al-Ghazali mengartikan *tawwāb* sebagai Dia (Allah) yang kembali berkali-kali menuju cara yang memudahkan tobat untuk hamba-hamba-Nya, dengan jalan menampakkan tanda-tanda kebesaran-Nya, menggiring kepada mereka peringatan-peringatan-Nya, serta mengingatkan ancaman-ancaman-Nya sehingga, bila mereka telah sadar akan akibat buruk dari dosa-dosa dan merasa takut dari ancaman-ancaman-Nya, mereka kembali (bertobat) dan Allah pun kembali kepada mereka dengan anugerah pengabulan. Lihat Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I ..., h. 197.

menggunakan akar kata yang terangkai oleh ketiga huruf di atas beraneka macam bentuknya, sedang pelakunya adalah, sekali Allah dan di kali lain manusia. Jika demikian, Allah pun “bertobat” dalam arti *kembali*. Kata *at-tawwāb* sering kali diartikan dengan Penerima tobat. Tetapi makna ini belum mencerminkan secara penuh kandungan kata *tawwāb*, walaupun kita tidak dapat menilainya keliru. Imam al-Ghazali mengartikan *tawwāb* sebagai Dia (Allah) yang kembali berkali-kali menuju cara yang memudahkan tobat untuk hamba-hamba-Nya, dengan jalan menampakkan tanda-tanda kebesaran-Nya, menggiring kepada mereka peringatan-peringatan-Nya, serta mengingatkan ancaman-ancaman-Nya sehingga, bila mereka telah sadar akan akibat buruk dari dosa-dosa dan merasa takut dari ancaman-ancaman-Nya, mereka kembali (bertobat) dan Allah pun kembali kepada mereka dengan anugerah pengabulan.¹³

Dalam tafsirnya, Sa‘īd Ḥawwa mengemukakan pandangan ulama terkait dengan proses bertobat: (a) harus meninggalkan perbuatan dosa, (b) menyesali perbuatan dosa pada masa lalu dan bertekad untuk tidak melakukannya pada masa datang, dan (c) berkenaan dengan hak dan kesalahan terhadap manusia harus diselesaikan haknya.¹⁴ Dijelaskan juga dalam tafsir Ibnu ‘Arabī bahwa *taubat an-naṣūḥā* berfungsi memperbaiki jiwa yang rusak, membetulkan yang salah atau menutup yang cacat, sebab hal yang rusak, salah atau cacat tersebut tidak dapat baik kembali kecuali dengan tobat. Tobat inilah yang disebut dengan tobat *khālīṣah* yaitu murni dari ketercampuran atau tidak tercemar dengan hal-hal yang mengandung dosa.¹⁵ Yusuf al-Qardhawi menjelaskan *taubat an-naṣūḥā* menghimpun empat perkara, yaitu (a) memohon ampun dengan lisan, (b) membebaskan diri dari dosa dengan badan, (c) bertekad untuk tidak melakukannya lagi dengan sepenuh perasaan dan (d) menghindari teman-teman yang buruk.¹⁶

¹³ Lihat Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I ..., h. 197.

¹⁴ Ḥawwa, *al-Asās fi at-Tafsir ...*, h. 6014.

¹⁵ Muḥyi ad-Dīn Ibnu ‘Arabī, *Tafsir Ibnu ‘Arabī*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2006, h. 333.

¹⁶ Yusuf Al-Qardhawi menyebutkan dosa-dosa yang meminta tobat adalah sebagai berikut. *Pertama*, dosa karena meninggalkan perintah dan mengerjakan larangan. *Kedua*, dosa anggota tubuh dan dosa hati. Kedurhakaan mata adalah memandang apa yang diharamkan Allah. Kedurhakaan telinga adalah mendengar apa yang diharamkan oleh Allah, seperti kata-kata yang menyimpang yang diucapkan lisan. Kedurhakaan lisan adalah mengucapkan perkataan yang diharamkan oleh Allah, yang menurut Imam al-Ghazali ada dua puluh macam, seperti, dusta, ghibah, adu domba, olok-olok, sumpah palsu, janji dusta, kata-kata batil, omong kosong, tuduhan terhadap wanita-wanita muslimah yang lalai, ratap tangis, kutukan, caci maki dan sebagainya. *Ketiga*, yang berkaitan dengan hak hamba, terutama hak material, maka tobat darinya, tetapi harus mengembalikan hak itu kepada pemiliknya atau meminta pembebasan darinya atau minta maaf dan memohon pembebasan

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *taubat an-naṣūḥā* adalah kembalinya seseorang dari perilaku dosa kepada perilaku yang baik yang dianjurkan Allah. *Taubat an-naṣūḥā* adalah tobat yang betul-betul dilakukan dengan serius atas dosa-dosa besar yang pernah dilakukan di masa lalu. Pelaku *taubat an-naṣūḥā* betul-betul menyesali dosa yang telah dilakukannya, tidak ada keinginan untuk mengulangi apalagi berbuat lagi, serta menggantinya dengan amal perbuatan yang baik dalam bentuk ibadah kepada Allah dan amal kebaikan kepada sesama manusia.

Penulis berkesimpulan bahwa seruan pada ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang percaya kepada Allah dan para Rasul-Nya. Mereka diperintahkan bertobat kepada Allah dari dosa-dosa mereka dengan tobat yang sebenar-benarnya (*taubat an-naṣūḥā*), yakni tobat yang memenuhi tiga syarat, yaitu (a) berhenti dari maksiat yang dilakukannya, (b) menyesali perbuatannya, dan (c) berketetapan hati tidak akan mengulangi perbuatan maksiat tersebut. Bila syarat-syarat itu terpenuhi, Allah menghapuskan semua kesalahan dan kejahatan yang telah lalu dan memasukkan mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai.

b. Kriteria tobat yang diterima Allah

Tobat yang diterima Allah disebutkan dalam QS an-Nisā'/4:17 yang berbunyi:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۙ ١٧

Sesungguhnya bertobat kepada Allah itu hanya (pantas) bagi mereka yang melakukan kejahatan karena tidak mengerti, kemudian segera bertobat. Tobat mereka itulah yang diterima Allah. Allah Mahamengetahui, Mahabijaksana.

Firman-Nya اللَّهُ عَلِيٌّ dengan menggunakan kata عَلِيٌّ yang biasanya mengandung makna kewajiban, dipahami oleh banyak ulama bukan dalam arti adanya sesuatu yang wajib bagi Allah, atau bahwa penerimaan tobat itu menjadi keharusan bagi-Nya, tetapi kata tersebut digunakan untuk menggambarkan kepastian penerimaan tobat itu, sehingga

dari pemenuhan hak karena Allah semata. Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Tobat*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998, h. 36-37.

seakan-akan ia merupakan kewajiban bagi Allah.¹⁷ Allah sendiri yang telah berjanji untuk mengabulkan doa dan Dia sekali-kali tidak mungkin mengingkari janji-Nya.¹⁸

Sementara ulama menguraikan bahwa kata *jahl* pada mulanya berarti gerak. Ia adalah gerak yang mengantar manusia kepada satu sikap atau aktivitas yang menjauhkannya dari kebenaran, kesabaran dan kelapangan dada. Atas dasar itu, al-Biqā'ī memahami ayat tersebut dalam arti melakukan dosa dalam keadaan kelemahan akal, atau gerak yang menjadikan dia bagaikan tidak tahu. Karena itu, seorang yang melakukan dosa walau dengan sengaja, dan mengetahui bahwa yang dilakukannya itu dosa, pastilah itu dilakukannya lantaran kejahilan, yakni didorong oleh kelemahan dalam akalnya sehingga tidak menyadari dampak buruk dari kejahatan itu, serta memiliki kelemahan gerak sehingga tidak segera meninggalkan tempat kejahatan atau kejahatan itu sendiri.¹⁹ Karena itu pula semua yang berdosa, baik dengan sengaja maupun tidak, pastilah seorang yang disentuh sedikit atau banyak oleh *jahālah* itu. Sebaliknya, orang yang terhindari dari *jahālah* akan terhindari dari dosa.

Kata *مِنْ قَرِيبٍ* sebagaimana dikemukakan di atas, berarti sesuatu sebelum kematian karena, betapapun lamanya seseorang hidup di dunia ini, waktu itu pada hakikatnya singkat dan jarak antara hidupnya di dunia dan kematian sangatlah dekat. Ada juga ulama yang memahami kata tersebut dalam arti jarak antara dosa yang dilakukannya dan tobat yang dimohonkannya. Singkat, dalam arti tidak lama setelah melakukan dosa, dia

¹⁷ Hal ini sejalan dengan sifat Allah Yang Maha Penerima tobat, sebagaimana disebutkan, antara dalam QS al-Baqarah/2:37 yang berbunyi: *تَتَلَوْنِي آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ* التَّوَابُ الرَّحِيمُ artinya: Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, lalu Dia pun menerima tobatnya. Sungguh, Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang. Allah Yang Maha Penerima tobat disebutkan juga dalam QS 2/54, 2/128, 2/160, 9/104, 9/118, 24/10, 49/12, 4/16, 4/64, dan 110/3.

¹⁸ Dari ayat di atas, sedikitnya ada dua hal yang perlu dipahami yaitu maksud “dengan kebodohan” dan “dalam waktu dekat.” Menurut Ibnu Kathir arti “dengan kebodohan” dalam ayat di atas adalah semua insan yang melakukan kemaksiatan kepada Tuhan baik disengaja maupun tidak itu dianggap sebagai orang yang bodoh. Dengan demikian, bentuk tobat dari perbuatan tercela yang diterima bukan berarti amal keburukan yang dilakukan insan dalam keadaan bodoh, melainkan semua perbuatan dosa dapat diampuni dengan bertobat kepada-Nya sebagai bentuk belas kasihnya Tuhan untuk tidak menyakiti kepada mereka yang bertobat. Selanjutnya, maksud tobat “dalam waktu dekat” menurut Ibnu Kathir adalah pemberian batas waktu bertobat bagi para pendosa, yaitu sebelum ruh berada pada tenggorokan. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid III ..., h. 284.

¹⁹ Ibrāhīm bin ‘Umar bin Ḥasan ar-Ribāt bin ‘Ali bin Abi Bakr al-Biqā’ī, *Naẓm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*, Jilid II, Kairo: Dār al-Fikri al-‘Arabi, 1996, h. 182

segera bertobat. Pendapat ulama yang memahaminya dalam arti sebelum kematian adalah ditinjau dari segi batas akhir penerimaan tobat, sedang yang memahaminya dalam arti segera setelah melakukan dosa adalah ditinjau dari sisi sebaiknya, bahkan seharusnya, karena tidak ada makhluk yang dapat menjamin kelanjutan usianya walau sesaat.

Firman-Nya menurut ayat ini dengan *وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا* Allah Mahamengetahui lagi Mahabijaksana bukan, misalnya, Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang adalah mengisyaratkan bahwa pintu tobat dibuka oleh-Nya atas dasar pengetahuan-Nya tentang keadaan yang bertobat, baik dari segi kelemahan mereka sehingga terjerumus dalam dosa maupun ketulusan tobatnya, dan atas dasar itu Allah menempatkan masing-masing dalam tempatnya yang wajar. Allah berdasar ilmu dan hikmah-Nya itu tidak terperdaya oleh keadaan lahiriah, tetapi melihat kepada kedalaman batiniah yang bertobat. Karena itu, hendaklah dia bertobat sebenar-benar tobat agar diterima tobatnya dengan penerimaan yang penuh.²⁰

Penulis berkesimpulan bahwa tobat seseorang dapat diterima apabila dia melakukan perbuatan maksiat yakni durhaka kepada Allah baik dengan sengaja atau tidak, atau dilakukan karena kurang pengetahuannya, atau karena kurang kesabarannya atau karena benar-benar tidak mengetahui bahwa perbuatan itu terlarang, kemudian datanglah kesadarannya, lalu ia menyesal atas perbuatannya dan ia segera bertobat meminta ampun atas segala kesalahannya dan berjanji dengan sepenuh hatinya tidak akan mengulangi lagi perbuatan tersebut. Orang-orang yang demikianlah yang tobatnya diterima Allah, karena Allah Mahamengetahui akan kelemahan hamba-Nya dan mengetahui pula keadaan hamba-Nya yang dalam keadaan lemah, tidak terlepas dari berbuat salah dengan sengaja atau tidak.

c. Tobat yang tidak diterima Allah

Tobat yang tidak diterima Allah disebutkan dalam QS an-Nisā’/4:18 yang berbunyi:

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ إِلَّٰهَ
وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۗ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۙ ١٨

Dan tobat itu tidaklah (diterima Allah) dari mereka yang melakukan kejahatan hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) dia mengatakan, “Saya benar-benar bertobat sekarang.” Dan tidak

²⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., h. 454-455.

(pula diterima tobat) dari orang-orang yang meninggal sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu telah Kami sediakan azab yang pedih.

Firman-Nya *يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ* diterjemahkan mengerjakan kejahatan-kejahatan. Penggunaan bentuk *fi'il muḍāri'* (kara kerja masa kini) pada kata *يَعْمَلُونَ* adalah sebagai isyarat bahwa itu dilakukan secara bersinambungan dan terus-menerus. Sedang, bentuk jamak pada kata *السَّيِّئَاتِ* mengisyaratkan banyaknya jenis kejahatan yang dilakukan. Dari gabungan kedua—jamak (banyak) dan bersinambung—semoga dapat dipahami bahwa yang tidak mengerjakan banyak dosa atau yang tidak silih berganti melakukan aneka kejahatan serta tidak juga melakukan satu dosa secaa terus menerus, insya Allah mereka akan menerima pengampunan Allah, karena amal-amal kebaikan yang mereka lakukan.

Tobat tidak lagi diterima saat ruh sudah akan berpisah dengan badan, karena ketika itu masa ujian telah selesai, tidak ada lagi waktu untuk beramal. Bahkan, ketika itu manusia telah menyadari benar kesalahan-kesalahannya tetapi kesadaran itu lahir dari keterpaksaan karena, ketika itu, sebagian tabir gaib telah dibuka baginya. Seseorang yang dalam sakaratul maut telah dapat melihat tempatnya di surga atau di neraka, sehingga pastilah yang berdosa—akan dapat melihat tempat di mana dia akan disiksa dan ini mengantar dia untuk percaya dan bertobat, sebagaimana disebutkan dalam QS Ghāfir/40:85.²¹ Seperti halnya Firaun yang ketika telah hampir tenggelam di laut Merah dia mengaku percaya kepada Tuhan. Pengakuannya itu disambut dengan kecaman dari Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS Yūnus/10:91.²²

Ayat di atas dipahami bahwa ada dua kelompok manusia yang diancam oleh Allah tidak akan diberi pengampunan. *Pertama*, orang yang terus-menerus bergelimang dalam dosa tanpa bertobat. *Kedua*, non-muslim yang mati dalam kekafiran, walau amal kebajikannya banyak. Dari sini dipahami bahwa pengakuan iman tanpa menghindari kejahatan tidak akan membantu, demikian juga amal-amal kebajikan yang tidak disertai dengan iman tidak bermanfaat. Kendati demikian, pembagian dua kelompok di atas memberi kesan bahwa Allah tetap menghargai iman. Nilai keimanan yang

²¹ QS Ghāfir/40:85 berbunyi: *قَلَّمَ نَاكَ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَيْرَ* *هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ* artinya: Maka iman mereka ketika mereka telah melihat azab Kami tidak berguna lagi bagi mereka. Itulah ketentuan Allah yang telah berlaku terhadap hamba-hamba-Nya. Dan ketika itu rugilah orang-orang kafir.

²² QS Yūnus/10:91 berbunyi: *وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ* artinya: Mengapa baru sekarang (kamu beriman), padahal sesungguhnya engkau telah durhaka sejak dahulu, dan engkau termasuk orang yang berbuat kerusakan.

menghiasi jiwa seorang yang bergelimang dalam dosa sekalipun menjadikan dia berada dalam kelompok yang berbeda dengan kelompok orang-orang kafir. Allah memang akan menyiksa keduanya, tetapi Dia tidak akan menganiaya dan tidak menyalahkan amal baik seseorang betapapun kecilnya. Karena itu, seorang yang memiliki iman tetapi dosanya tidak diampuni Allah akan disiksa Allah. Setelah setimpal dosa dan siksa yang diterimanya, dia akan diselamatkan Allah oleh karena imannya itu. Karena itu, ayat di atas tidak menyebutkan kekekalan di neraka dan hanya menyatakan *أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا* itulah orang-orang yang telah Kami sediakan siksa yang pedih.²³

Penulis berkesimpulan tobat tidak akan diterima Allah jika datangnya dari orang yang selalu bergelimang dosa sehingga ajalnya datang barulah ia bertobat. Orang semacam ini seluruh kehidupannya penuh dengan noda dan dosa, tidak terdapat padanya amal kebajikan walau sedikit pun. Bertobat pada waktu seseorang telah mendekati ajalnya sebenarnya bukanlah penyesalan atas dosa dan kesalahan, melainkan karena ia telah putus asa untuk menikmati hidup selanjutnya. Jadi tobatnya hanyalah suatu kebohongan belaka. Begitu pula Allah tidak akan menerima tobat dari orang yang mati dalam keadaan kafir, ingkar kepada agama Allah. Kepada mereka ini yakni orang yang baru bertobat setelah maut berada di hadapannya atau orang yang mati dalam keingkarannya, Allah mengancam akan memberikan azab yang pedih nanti di hari perhitungan sesuai dengan apa yang telah diperbuatnya semasa hidupnya di dunia.

d. Tobat membutuhkan integritas

Dalam melakukan tobat tidak cukup hanya kembali kepada Allah, tapi tobat membutuhkan integritas dalam bentuk beramal saleh, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Furqān/25:70 yang berbunyi:

إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا
رَّحِيمًا ٧٠

Kecuali orang-orang yang bertobat dan beriman dan mengerjakan kebajikan; maka kejahatan mereka diganti Allah dengan kebaikan. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Makna tobat pada ayat di atas menurut Sa'īd Ḥawwa adalah tobat yang bersih dari hati pelakunya, sehingga tobat demikianlah yang bisa

²³ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II, h. 456-458.

menghapus dosa-dosa yang pernah diperbuat. Sebagai indikator dari tobat *an-naṣūḥa* (bersih, murni) yaitu pelaku tobat mendapatkan taufik dari Allah yang mendorongnya untuk mengerjakan yang baik sebagai penghapus kesalahan masa lalu.²⁴ Ibnu 'Arabī menafsirkan orang bertobat dalam ayat di atas dengan kembali kepada Allah dan membebaskan diri dari maksiat maka Dia mengganti syirik dengan keimanan begitu juga keburukan diganti dengan kebaikan. Dengan demikian keadaan diri sebelumnya yang berdosa terhapus dan tetaplah iman padanya. Inilah yang disebut dengan tobat hakiki.²⁵ Sehubungan dengan ini, Sa'īd Ḥawwa menambahkan bahwa tobat harus diiringi dengan amal saleh dan komitmen dalam beramal saleh merupakan realisasi dari tobat.²⁶

Ayat di atas menyebut kata '*amal* dua kali, sekali dalam bentuk kata kerja masa lampau '*amila/telah mengamalkan* untuk menunjukkan telah terlaksananya amal itu, dan yang kedua menggunakan bentuk *maṣḍar* yaitu dengan kata '*amalan*. Penggunaan kata ini mengandung makna kesempurnaan. Para ulama berbeda pendapat tentang makna firman-Nya *يبدل سيئاتهم حسنات* *الله سيئاتهم حسنات akan diganti oleh Allah dosa-dosa mereka dengan kebajikan*. Yang jelas, ia bukan berarti bahwa amal-amal buruk yang pernah mereka lakukan akan dijadikan baik oleh Allah dan diberi ganjaran. Karena, jika demikian, bisa saja seorang yang selama hidupnya berbuat kejahatan lalu bertobat, memperoleh kedudukan yang lebih tinggi daripada orang yang tidak banyak berdosa.

Ada ulama yang memahami penggalan ayat ini dalam arti Allah mengganti aktivitas mereka—yakni yang tadinya merupakan amal-amal buruk—setelah mereka bertobat menjadi aktivitas yang berkisar pada amal-amal baik. Dengan kata lain, kalau tadinya yang bersangkutan akibat dosa-dosa yang dilakukannya bagaikan mengasah dan mengembangkan potensi negatifnya sehingga selalu terdorong untuk melakukan dosa, dengan bertobat secara tulus, ia mengasah, mengasuh, dan mengembangkan potensi positifnya sehingga pada akhirnya dia selalu terdorong untuk melakukan amal-amal saleh.²⁷

²⁴ Taufik bagi para sufi merupakan anugerah yang diperoleh oleh orang yang berhati suci sehingga perbuatannya senantiasa mendapat bimbingan Tuhan. Makna taufik demikian akan selalu memberikan banyak kemudahan hidup bagi orang yang betul-betul menjalani tobat yang murni. Taufik yang diperoleh juga merupakan cerminan bagi orang yang merasakan hubungan yang dekat dengan Tuhan. Kedekatan inilah yang membimbing dalam perbuatannya.

²⁵ Ibnu 'Arabī, *Tafsīr Ibnu 'Arabī ...*, h. 85.

²⁶ Ḥawwa, *al-Asās fī at-Tafsīr ...*, h. 3879.

²⁷ شرائع الإسلام atau amal-amal saleh menurut Ibnu 'Ashūr adalah *شرائع الإسلام* yaitu ajaran-ajaran Islam mulai dari perkara yang fardhu sampai perkara yang sunnah. Lihat Muḥammad

Ada juga yang memahaminya dalam arti kenangan mereka terhadap amal-amal buruk itu membuahkan kebajikan. Ini terjadi karena, begitu mereka mengenangnya, mereka bertobat. Tobat pertama ini diterima oleh Allah sehingga terhapuslah dosa itu. Namun yang bersangkutan masih terus mengenangnya dan takut jangan sampai Allah belum menerima tobatnya, maka dia bertobat lagi untuk kedua kalinya. Nah, di sini—karena dosanya telah terhapus oleh tobat pertama—maka tobat kedua ini dicatat sebagai amal saleh. Demikian seterusnya, bertambah amal baiknya setiap dia mengenang dosa tersebut sambil bertobat.²⁸

Sementara itu, menurut Jalāl ad-Dīn as-Sayūṭī dalam tafsir *ad-Durrur al-Manthūr*, makna *فأبدلهم الله بالكفر الإسلام* adalah *فأبدل الله سيئاتهم حسنات وبالانكار المعرفة وبالجهالة العلم* (Allah mengganti sifat-sifat kekafiran dengan keislaman, mengganti sifat pengingkaran dengan pemahaman yang benar dan mengganti sifat kejahilan dengan ilmu pengetahuan).²⁹ Hal senada disampaikan oleh az-Zamakhsharī dalam kitabnya *al-Kashshāf* وابدال (Allah mengganti perbuatan-perbuatan buruk dengan kebaikan, menghapus dosa-dosa perbuatan buruk melalui *taubat an-naṣūḥā* dan menjadikan pelaku tobat komitmen dalam kebaikan, yaitu selalu dalam keimanan, ketaatan dan ketakwaan).³⁰ Demikian juga menurut al-Jazāirī, pelaku *taubat an-naṣūḥā* akan mendapatkan ampunan dosa-dosa yang telah dilakukan dan akan semakin komitmen dalam ketaatan.³¹

Dari beberapa uraian di atas, dapat dipahami bahwa orang-orang yang mengerjakan perbuatan dosa seperti tersebut pada ayat di atas, lalu bertobat dengan sebenar-benar tobat, kembali beriman, serta selalu berbuat amal saleh, perbuatan mereka yang jahat itu akan diganti dengan kebaikan dan pahala yang berlipat ganda karena Allah adalah Maha Pengampun, Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Tobat dimulai dengan penyesalan atas perbuatan jahat yang telah dilaksanakan, dan berhenti dari berbuat maksiat, diiringi dengan perbuatan baik untuk menjadi bukti bahwa tobat itu adalah tobat yang sebenarnya dan dilakukan dengan sungguh-sungguh (*naṣūḥā*).

Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Jilid X, Tunis: Dār at-Tūnisīyah li an-Nashr, 1405 H/1984 M, h. 197.

²⁸ Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Volume IX, h. 156-158.

²⁹ Jalāl ad-Dīn As-Suyūṭī, *ad-Durr al-Manthūr fī at-Ta’wīl bi al-Ma’thūr*, Jilid VII, Kairo: Dār al-Fikri al-‘Arabi, 1419 H/1998 M, h. 373.

³⁰ Maḥmud Ibn ‘Umar az-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ at-Tanzīl*, Jilid IV, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1407 H, h. 483.

³¹ Al-Jazāirī, *Aisar at-Tafsīr*, Jilid III ..., h. 95.

Penulis berkesimpulan bahwa orang-orang yang mengerjakan perbuatan dosa seperti tersebut pada ayat di atas, lalu bertobat dengan sebenar-benar tobat, kembali beriman, serta selalu berbuat amal saleh, perbuatan mereka yang jahat itu akan diganti dengan kebaikan dan pahala yang berlipat ganda karena Allah adalah Maha Pengampun, Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Penggantian dosa kejahatan dengan pahala kebaikan itu adalah dengan menghapuskan segala dosa yang telah dikerjakan di masa yang lalu karena tobat yang benar, kemudian amal kebaikan yang dikerjakannya sesudah bertobat dilipatgandakan pahalanya sehingga bisa menghapus dosa yang telah dilakukan.

2. Sabar (*aş-Şabr*)

Sabar dalam perspektif al-Quran adalah tabah hati tanpa mengeluh dalam menghadapi godaan dan rintangan dalam jangka waktu tertentu dalam rangka mencapai tujuan. Dalam al-Quran, kata *aş-şabr* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 104 kali. Dalam bentuk *fi'il māḍī* 21 kali, dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 11 kali, dalam bentuk *fi'il amar* 30 kali, dalam bentuk *ta'ajjub* 1 kali, dalam bentuk *maṣdar* 15 kali, dalam bentuk *isim fā'il* 22 kali, dan dalam bentuk *mubālaghah* 4 kali,³² sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.2
Kata *aş-Şabr* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	صَبَرَ	42/43, 46/35
2.	صَبَرْتُمْ	13/24, 16/126
3.	صَبَرْنَا	14/21, 25/42
4.	صَبَرُوا	6/34, 7/137, 11/11, 13/22, 16/42, 16/96, 16/110, 23/111, 25/75, 28/54, 29/59, 32/24, 41/35, 49/5, 76/13
5.	تَصَبَّرَ	18/68
6.	تَصَبَّرُوا	3/120, 3/125, 3/186, 4/25, 52/16
7.	أَتَصَبَّرُونَ	25/20
8.	نَصِيرَ	2/61
9.	نَصِيرًا	14/12
10.	يَصْبِرُ	12/90
11.	يَصْبِرُوا	41/24

³² Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras ...*, h. 399-401.

12.	اصْبِرْ	10/109, 11/115, 16/127, 18/28, 20/130, 30/60, 30/60, 31/17, 38/17, 40/55, 40/77, 46/35, 46/35, 50/39, 52/48, 68/48, 70/5, 73/10, 74/7, 76/24
13.	اصْبِرُوا	3/200, 7/87, 7/128, 8/46, 38/6, 52/16
14.	صَابِرُوا	3/200
15.	مَا أَصْبِرْتُمْ	2/175
16.	اصْطَبِرْ	19/65, 20/132, 54/27
17.	الصَّبْر	2/45, 2/153, 12/18, 12/83, 90/17, 103/3
18.	صَبْرًا	2/250, 7/126, 18/67, 18/72, 18/75, 18/78, 18/82, 70/5
19.	صَبْرَكَ	16/127
20.	صَابِرًا	18/69, 38/44
21.	الصَّابِرُونَ	8/65, 28/80, 39/10
22.	الصَّابِرِينَ	2/153, 2/155, 2/177, 2/349, 3/17, 3/142, 3/146, 8/46, 8/66, 16/126, 21/85, 22/35, 33/35, 37/102, 47/31
23.	صَابِرَةً	8/66
24.	الصَّابِرَاتِ	33/35
25.	صَبَارٍ	14/5, 31/31, 34/19, 42/33

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang sabar berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) sabar karena Allah, (b) kesungguhan dalam bersabar dan (c) menjadikan sabar sebagai penolong. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Bersabar karena Allah

Perintah bersabar karena Allah disebutkan dalam QS al-Muddathir/74:7 yang berbunyi:

وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ³³

Dan karena Tuhanmu, bersabarlah.

Kalimat *وَلِرَبِّكَ* *wa lirabbika* yang diterjemahkan dengan karena Tuhanmu saja. Kalimat ini menuntut agar kesabaran dilaksanakan semata-mata karena Allah, bukan karena sesuatu yang lain. Misalnya, karena diiming-imingi oleh pencapaian target. Ayat ini—melalui kalimat *wa*

³³ Artinya: Dan karena Tuhanmu, bersabarlah. (QS al-Muddathir/74:7).

lirabbika—ingin menegaskan bahwa yang dituntut adalah melaksanakan perintah Allah dengan penuh ketabahan dan kesabaran tersebut.³⁴ Ketabahan dalam perjuangan dapat memudar apabila dinilai bahwa hasil yang ditargetkan terlalu besar bila dibandingkan dengan sarana dan prasarana yang dimiliki. Tetapi, apabila yang menjadi tujuan adalah perjuangan itu sendiri—terlepas dari apapun hasilnya—maka ia akan terus berlanjut, baik apa yang diharapkan itu tercapai ataupun tidak. Ini karena sejak semula telah dinyatakan bahwa yang dituntut adalah “ketabahan dalam perjuangan”, bukan “hasil perjuangan”. Inilah sebabnya sehingga berulang kali al-Quran mengingatkan bahwa “tidak ada tugas yang dibebankan kepada Nabi kecuali sekedar menyampaikan”³⁵ (antara lain disebutkan dalam QS an-Naḥl/16:35).³⁶

Ar-Raghīb al-Asfahanī, seorang ahli bidang tafsir dan bahasa al-Quran, menjadikan QS al-Baqarah/2:177 sebagai kesimpulan dari segala macam bentuk kesabaran atau kebatahan yang dituntut oleh al-Quran. Ayat tersebut berbicara tentang *al-birr* (kebaikan) dan orang-orang yang melakukannya adalah mereka yang digambarkan sebagai orang-orang yang bersabar dalam *الْبَأْسِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ* *al-ba'sa, ad-darrā'* dan *هَيِّنَا* *al-ba'sa*. Menurut ar-Raghīb, sabar (tabah) dalam menghadapi keperluan mengakibatkan kesulitan tergambar dalam kata *الْبَأْسِ* *al-ba'sa*, sabar menghadapi kesulitan (malapetaka) yang telah menimpa dicakup oleh kata *الضَّرَّاءِ* *ad-darrā'* sedangkan sabar dalam peperangan atau menghadapi musuh tergambar dalam *هَيِّنَا* *al-ba'sa*.³⁷

Penulis berkesimpulan bahwa kesabaran yang dituntut oleh al-Quran adalah, *pertama*, dalam usaha mencapai yang diperlukan. *Kedua*, dalam menghadapi malapetaka sehingga menerimanya dengan jiwa yang bersabar dan lapang guna memperoleh imbalan dan hikmahnya. Dan yang terakhir, yang secara khusus ditekankan adalah sabar dalam peperangan dan

³⁴ Pemaknaan ini sejalan dengan apa yang dikemukakan az-Zamakhsharī. Beliau mengatakan makna *وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ* adalah *فاستعمل الصبر* dan karena *wajh Allāh* maka bersabarlah. Lihat az-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Jilid VII, h. 177.

³⁵ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XIV, h. 462.

³⁶ QS an-Naḥl/16:35 berbunyi: *وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَزْمْنَا* artinya: Dan orang musyrik berkata, “Jika Allah menghendaki, niscaya kami tidak akan menyembah sesuatu apa pun selain Dia, baik kami maupun bapak-bapak kami, dan tidak (pula) kami mengharamkan sesuatu pun tanpa (izin)-Nya.” Demikianlah yang diperbuat oleh orang sebelum mereka. Bukankah kewajiban para Rasul hanya menyampaikan (amanat Allah) dengan jelas.

³⁷ Pemaknaan ini sejalan dengan al-Jazāiri yang mengatakan *هَيِّنَا* *al-ba'sa* digunakan dalam konteks peperangan. Lihat al-Jazāiri, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid I, h. 75.

perjuangan, walaupun hal yang terakhir sudah dapat tercakup oleh kedua hal sebelumnya.

b. Kesungguhan dalam bersabar

Selanjutnya, kesungguhan dalam bersabar disebutkan dalam QS Maryam/19:65 yang berbunyi:

رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ٦٥

(Dialah) Tuhan (yang menguasai) langit dan bumi dan segala yang ada di antara keduanya, maka sembahlah Dia dan berteguhhatillah dalam beribadah kepada-Nya. Apakah engkau mengetahui ada sesuatu yang sama dengan-Nya?

Firman-Nya *اصْطَبِرْ* *waṣṭabir* terambil dari kata *ṣabr* dengan penambahan huruf *ṭa*. Dengan penambahan itu, ia mengandung makna kesungguhan, yakni bersabarlah secara bersungguh-sungguh.³⁸ Huruf *lam* pada kata *لِعِبَادَتِهِ* *li 'ibādatihi* mengandung makna kemantapan serta keteguhan. Dengan demikian, perintah tersebut bukan saja menuntut kesabaran/keteguhan hati serta kesungguhan dalam beribadah, tapi juga menuntut kemantapan dan kesinambungannya.³⁹ Boleh jadi ada yang mampu melakukan sesuatu yang sangat berkualitas tetapi dia tidak mampu mempertahankannya disertai dengan kemantapan dan kesinambungan. Ibadah yang tulus, walau sedikit tetapi mantap dan berkesinambungan, lebih disukai Allah daripada yang tidak berkesinambungan, walau banyak dan berkualitas tinggi. Kesabaran dan ketabahan hati dalam melaksanakan ibadah adalah “harga” dari kedudukan yang tinggi di sisi-Nya. Itu adalah adalah harga kelezatan ruhani yang diperoleh setelah berkali-kali berhasil

³⁸ Hal senada disebutkan dalam QS Taha/20:132 yang berbunyi: وَأَمُرُّكُمْ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرُوا artinya: Dan perintahkanlah keluargamu melaksanakan salat dan lebih sabar dalam mengerjakannya. Kami tidak meminta rezeki kepadamu, Kamilah yang memberi rezeki kepadamu. Dan akibat (yang baik di akhirat) adalah bagi orang yang bertakwa. Demikian juga QS al-Qamar/54:27 yang berbunyi: إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِطْ بِهَا وَاصْطَبِرْ artinya: Sesungguhnya Kami akan mengirimkan unta betina sebagai cobaan bagi mereka, maka tunggulah mereka dan bersabarlah (Saleh).

³⁹ Hal senada juga disampaikan oleh al-Jazāiri dengan makna أصبر وتحمل الصبر في عبادته حتى الموت bersabar dan menggandakan kesabaran dalam beribadah kepada-Nya sampai mati. Lihat al-Jazāiri, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid II, h. 420.

mengalahkan nafsu yang selalu mengajak pada kemudahan dan kenikmatan jasmani.⁴⁰

Ibadah yang dimaksud bukan terbatas pada apa yang dinamai ibadah mahdah/ibadah murni, yakni yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya cara, kadar, dan waktunya—seperti shalat dan puasa—tetapi ia mencakup segala macam aktivitas manusia yang sejalan dengan tuntutan Ilahi serta yang dilakukan demi karena Allah. Menurut Sayyid Quṭb, ibadah dalam Islam bukan sekedar syiar-syiar ritual, tetapi ia mencakup semua aktivitas, semua gerak, semua lintasan pikiran, niat dan arah. Memang, adalah sesuatu yang sulit bagi manusia untuk mengarahkan semua itu kepada Allah semata—bukan kepada selain-Nya. Kesulitan yang memerlukan kesungguhan dan keteguhan hati agar semua kegiatan di bumi mengarah “ke langit”, suci murni dari segala kekeruhan bumi, syahwat nafsu dan kerendahan duniawi.⁴¹

Dalam al-Quran terdapat juga kata *ṣabbār*. Kata *ṣabbār* adalah orang yang sangat banyak bersabar. Sementara kaum sufi memperkenalkan tiga istilah, yaitu *mutaṣabbir*, *ṣābir* dan *ṣabbār*. yang pertama adalah yang bersabar *fillāh*, yaitu yang sekali sabar dan sekali bersedih. Yang kedua adalah bersabar *fillāh* dan *lillāh*, yaitu yang tidak bersedih, tetapi boleh jadi muncul darinya keluhan. Sedangkan yang ketiga yang merupakan istilah ayat ini, adalah dia yang disabarkan oleh Allah *fillāh*, *lillāh*, dan *billāh*. Yang dinamai *ṣabbār* bila seandainya ditimpa oleh Allah aneka musibah, dia tidak akan bersedih dan tidak pula bergeming atau bergumam mengeluh. Ada juga yang berpendapat bahwa kesabaran orang kebanyakan (awam) adalah *lillāh* dalam arti mengharapkan ganjaran-Nya dan menghindari murka-Nya. Kesabaran para pemuladi jalan tasawuf (*murīd*) adalah *billāh*, yakni dengan kekuatan dan pertolongan Allah. Mereka sadar bahwa kalau terpulang kepada diri mereka, sesungguhnya mereka tidak memiliki kemampuan untuk sabar. Di atas peringkat ini adalah *aṣ-ṣabr 'alallāh*, yakni sabar memikul ketetapan-ketetapan-Nya yang berlaku atasnya, apapun akibatnya menyenangkan atau tidak. Ibnu al-Qayyim menggarisbawahi bahwa *aṣ-ṣabr lillāh* peringkatnya lebih tinggi daripada *aṣ-ṣabr billāh* karena *aṣ-ṣabr lillāh* berkaitan dengan sifat *ulūhiyah*-Nya (Ketuhanan Allah) sedang *aṣ-ṣabr billāh* berkaitan dengan *rubūbiyah*-Nya, yakni pendidikan dan pemeliharaan-Nya. Sifat *ulūhiyah* lebih agung daripada sifat *rubūbiyah*. Juga karena *aṣ-ṣabr lahu* adalah ibadah sedang *aṣ-ṣabr bihi* adalah permohonan pertolongan. Ibadah adalah tujuan sedang permohonan

⁴⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume VII, h. 492.

⁴¹ Sayyid bin Quṭb bin Ibrāhīm ash-Shādhifi, *Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid V, Kairo: Dār ash-Shurūq, 1430 H/2009 M, h. 98.

pertolongan adalah sarana, dan tentu saja tujuan lebih utama daripada sarana.⁴²

c. Menjadikan sabar sebagai penolong

Selanjutnya, perintah untuk menjadikan sabar sebagai penolong disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:45 yang berbunyi:

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَأَنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ٤٥

Dan mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Dan (salat) itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.

Kata *aş-şabr* artinya menahan diri dari sesuatu yang tidak berkenan di hati.⁴³ Ia juga berarti ketabahan. Al-Ghazali mendefinisikan sabar sebagai ketetapan hati melaksanakan tuntunan agama menghadapi rayuan nafsu. Secara umum, kesabaran dapat dibagi dalam dua bagian pokok, *pertama*, sabar jasmani yaitu kesabaran dalam menerima dan melaksanakan perintah-perintah keagamaan yang melibatkan anggota tubuh, seperti sabar dalam melaksanakan ibadah haji yang mengakibatkan keletihan atau sabar dalam peperangan membela kebenaran. Termasuk pula dalam kategori ini, sabar dalam menerima coba-cobaan yang menimpa jasmani, seperti penyakit, penganiayaan, dan semacamnya. *Kedua* adalah sabar ruhani menyangkut kemampuan menahan kehendak nafsu yang dapat mengantarkan kepada kejelekan, seperti sabar menahan amarah atau menahan nafsu seksual yang bukan pada tempatnya.

Kata *aş-şalāt*, dari segi bahasa adalah doa dan dari segi pengertian syariat Islam, ia adalah ucapan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Shalat juga mengandung pujian kepada Allah atas limpahan karunia-Nya, mengingat Allah dan mengingat karunia-Nya mengantarkan seseorang terdorong untuk melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya serta mengantarnya tabah menerima cobaan atau tugas yang berat. Demikian, shalat membantu manusia menghadapi segala tugas dan bahkan petaka.

Ayat di atas dapat bermakna: mintalah pertolongan kepada Allah dengan jalan sabar menghadapi segala tantangan serta dengan melaksanakan shalat. Bisa juga bermakna: jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolong

⁴² Lihat Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume IV, h. 319.

⁴³ Makna sabar dalam konteks ini sejalan dengan al-Jazāiri yang menyatakan sabar adalah حبس النفس على ما تكره menahan diri dari sesuatu yang dibenci/tidak berkenan di hati. Lihat al-Jazāiri, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid I, h. 25.

kamu, dalam arti jadikanlah ketabahan menghadapi segala tantangan bersama dengan shalat, yakni doa dan permohonan kepada Allah sebagai sarana untuk meraih segala macam kebajikan.⁴⁴

Didahulukannya kesabaran, baru shalat, bukan saja karena shalat pun membutuhkan kesabaran, tetapi juga karena syarat utama bagi tercapainya yang dikehendaki adalah kesabaran dan ketabahan dalam memperjuangkannya. Tanpa sabar, setiap orang akan rugi total. Itu sebabnya, salah satu yang diperintahkan untuk diwariskan adalah kesabaran, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Aṣr/103:3.

Firmannya وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ *sesungguhnya ia amat berat kecuali bagi orang-orang yang khusyuk* mengandung arti bahwa keduanya—sabar dan shalat—tidak mudah dipraktikkan kecuali oleh mereka yang khusyuk. Ia juga berarti bahwa sabar dan shalat harus menyatu, sebagaimana diisyaratkan oleh penggunaan bentuk tunggal untuk menunjuk keduanya (*innahā*), sesungguhnya ia, bukan (*innahumā*) sesungguhnya keduanya. Ini berarti ketika shalat atau bermohon dibutuhkan kesabaran, ketika menghadapi kesulitan dibutuhkan kesabaran, dan kesabaran itu harus dibarengi dengan doa kepada-Nya.⁴⁵

Selanjutnya, khusyuk menurut Ibnu 'Ashūr adalah ketenangan hati dan keengganannya mengarah kepada kedurhakaan. Yang dimaksud dengan orang-orang yang khusyuk oleh ayat ini adalah mereka yang menekan kehendak nafsunya dan membiasakan dirinya menerima dan merasa tenang menghadapi ketentuan Allah serta selalu mengharap kesudahan yang baik. Ia bukanlah orang yang terperdaya oleh rayuan nafsu. Orang-orang khusyuk yang dimaksud oleh ayat ini adalah mereka yang takut lagi mengarahkan pandangannya kepada kesudahan segala sesuatu sehingga dengan demikian mudah baginya meminta bantuan sabar yang membutuhkan penekanan gejolak nafsu dan mudah juga baginya

⁴⁴ Perintah untuk menjadikan sabar sebagai penolong juga disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:153 yang berbunyi: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ artinya: Wahai orang-orang yang beriman! Mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Sungguh, Allah beserta orang-orang yang sabar. Penutup ayat ini menyatakan sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang bersabar mengisyaratkan bahwa jika seseorang ingin teratasi penyebab kesedihan atau kesulitannya, jika ia ingin berhasil memperjuangkan kebenaran dan keadilan, ia harus menyertakan Allah dalam setiap langkahnya. Ia harus bersama Allah dalam kesulitan dan perjuangannya. Ketika itu, Allah yang Mahamengetahui, Mahaperkasa, lagi Mahakuasa pasti membantunya karena Dia pun telah bersama hamba-Nya. Karena kesabaran membawa kepada kebaikan dan kebahagiaan, manusia tidak boleh berpangku tangan atau terbawa kesedihan oleh petaka yang dialaminya, ia harus berjuang dan berjuang. Lihat Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I, h. 434.

⁴⁵ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I, h. 221-222.

melaksanakan shalat kendati kewajiban ini mengharuskan disiplin waktu serta kesucian jasmani, padahal ketika itu boleh jadi ia sedang disibukkan oleh aktivitas yang menghasilkan harta atau kelezatan.⁴⁶ Ayat ini bukannya membatasi kekhusyukan hanya dalam shalat, tetapi menyangkut segala aktivitas manusia.⁴⁷

Penulis berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan sabar di sini adalah (a) sikap dan perilaku tabah menghadapi kenyataan yang terjadi, tidak panik, tetapi tetap mampu mengendalikan emosi, (b) tenang menerima kenyataan dan memikirkan mengapa hal itu terjadi, apa sebabnya dan bagaimana cara mengatasinya dengan sebaik-baiknya, dan (c) dengan tenang dan penuh perhitungan serta tawakal melakukan perbaikan dengan menghindari sebab-sebab kegagalan dan melakukan antisipasi secara lebih tepat berdasar pengalaman. Bersikap sabar berarti mengikuti perintah-perintah Allah dan menjauhkan diri dari larangan-larangan-Nya, dengan cara mengekang syahwat dan hawa nafsu dari semua perbuatan yang terlarang.

3. Zuhud (*az-Zuhd*)

Zuhud perspektif al-Quran adalah sikap untuk melepaskan diri dari ketergantungan kehidupan dunia dan lebih mengutamakan kehidupan akhirat. Sebab keterpikatan pada dunia atau materi seringkali menyebabkan lupa pada akhirat. Dalam al-Quran, kata *az-zuhd* disebutkan hanya satu kali, yaitu dalam bentuk *isim fā'il*,⁴⁸ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.3
Kata *az-Zuhd* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	الزَّاهِدِينَ	13/20

Sekalipun dalam al-Quran disebutkan hanya pada ayat tersebut bukan berarti perilaku zuhud tidak ada anjuran dalam petunjuk ajaran agama. Bahkan melihat dari pengertian pokok dari zuhud banyak ayat-ayat al-Quran digunakan sebagai dasar untuk mendukung tentang perilaku zuhud. Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang perilaku zuhud

⁴⁶ Ibn 'Āshūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Jilid I ..., h. 351.

⁴⁷ Khusyuk menurut al-Jazāiri adalah الخضوع لله والطاعة لأمره ونهيه kerendahan hati di hadapan Allah dan menaati perintah-Nya serta menjauhi larangan-Nya. Lihat al-Jazāiri, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid I, h. 25.

⁴⁸ Al-Bāqi, *al-Mu'jam al-Mufahras ...*, h. 332.

berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) mengutamakan kehidupan akhirat daripada dunia, (b) mencari kebahagiaan negeri akhirat, (c) mengutamakan *al-bāqiyāt aṣ-ṣālihāt* daripada perhiasan dunia dan (d) dunia sebagai tempat kesenangan palsu. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Mengutamakan kehidupan akhirat daripada dunia

Isyarat untuk mengutamakan kehidupan akhirat daripada dunia disebutkan dalam QS al-A'lā/87:17 yang berbunyi:

وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ مِّمَّا بَقِيَ ۗ ۝ ١٧⁴⁹

Padahal kehidupan akhirat itu lebih baik dan lebih kekal.

Ar-Rāzī⁵⁰ dan aṣ-Ṣabūnī⁵¹ mengatakan maksud ayat وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ مِّمَّا بَقِيَ adalah أن الآخرة خيرٌ من الدنيا وأبقى لأن الدنيا فانية ، والآخرة باقية والباقي خيرٌ من الفاني (sesungguhnya kehidupan akhirat lebih baik dan lebih kekal daripada kehidupan dunia, karena dunia pasti sirna dan akhirat pasti kekal, sesuatu yang kekal lebih baik daripada yang sirna). Kemudian yang dimaksud dengan negeri akhirat menurut al-Qurtubī⁵² adalah *al-jannah/surga* yang sifatnya kekal.

Menurut Sa'īd Ḥawwa, ayat di atas mendorong manusia agar lebih memperhatikan urusan akhirat daripada kehidupan dunia. Orang yang mengutamakan kepentingan akhirat senantiasa berusaha untuk menyucikan diri dan merasakan supaya dekat dengan Allah. Untuk selalu merasakan dekat dengan Allah ditunjukkan dengan berzikir dan shalat.⁵³ Bila manusia lalai dari hal ini dan lebih disibukkan dengan dunia, berarti ia menghibab dirinya dengan Tuhan. Sifat yang dijelaskan di atas merupakan cerminan dari sikap zuhud. Zuhud dalam hal ini salah satu pembuka untuk dapat

⁴⁹ Artinya: Padahal kehidupan akhirat itu lebih baik dan lebih kekal. (QS al-A'lā/87:17). Dalam ayat ini, Allah menerangkan bahwa orang kafir lebih mengutamakan kesenangan di dunia daripada kesenangan di akhirat. Padahal, semestinya mereka memilih kesenangan akhirat, sesuai dengan yang dikehendaki oleh agama Allah. Kesenangan akhirat itu lebih baik dan kekal abadi, sedangkan kesenangan di dunia akan lenyap diliputi oleh kekotoran dan kesedihan.

⁵⁰ Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid XVI ..., h. 474.

⁵¹ Muhammad 'Ali aṣ-Ṣabūnī, Jilid III, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Makkah al-Mukarramah: Dār aṣ-Ṣabūnī, 1999, h. 192.

⁵² Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid XX ..., h. 24.

⁵³ Ḥasan Sharqāwī, *Mu'jam Alfāz aṣ-Ṣufiyyah*, Kairo: Muassasah Muhktar, 1987, h. 143.

berhubungan lebih dekat dengan Allah karena hati dan rohani telah disucikan seperti penjelasan Sa'īd Ḥawwa. Kalau rohani telah suci maka untuk berhubungan langsung dengan yang Mahasuci lebih terbuka.⁵⁴ Karena Tuhan itu suci maka ia dapat didekati oleh yang suci pula.⁵⁵

Menurut Shihab, kata *khairun/lebih baik* dan *abqa/lebih kekal*, keduanya berbentuk *superlatif*. Ini memberikan kesan perbandingan dengan kehidupan duniawi, surga lebih baik dan kekal dibanding dengan kenikmatan dunia. Ini berarti bahwa kenikmatan dunia pun mempunyai segi kebaikannya, namun kehidupan di akhirat kelak jauh lebih baik dan lebih kekal.⁵⁶

Penulis berkesimpulan bahwa kesenangan akhirat itu lebih baik dan kekal abadi, sedangkan kesenangan di dunia akan lenyap. Meskipun begitu, secara umum manusia perlu proporsional dalam mengatur porsi waktu untuk kepentingan dunia dan akhirat.

b. Mencari kebahagiaan negeri akhirat

Isyarat untuk mencari kebahagiaan negeri akhirat disebutkan dalam QS al-Qaṣaṣ/28:77 yang berbunyi:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ
وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ⁵⁷

⁵⁴ Surat al-A'lā/87:17 di atas tentang orang yang memilih kehidupan dunia lalu tentang keutamaan akhirat dari dunia ditafsirkan oleh Ibnu Arabi dengan orang yang lalai dan terhalang (terhijab) hatinya dari mengingat Allah dan shalat. Mereka dilalaikan oleh kehidupan lahir (dunia), kenikmatan dan keindahannya karena rohani mereka tidak bersih (*li'adami at-tazkiyah*). Kecenderungan mereka pada dunia melebihi kecintaan pada kehidupan ruhaniyah yang hakiki dan kekal di akhirat. Ibnu 'Arabi mengatakan ada dua jenis kehidupan, yaitu kehidupan *ḥissiyyah* (lahir/dunia) berhadapan dengan kehidupan *rūḥāniyyah* (akhirat/kekal). Dalam penafsirannya bahwa kehidupan di akhirat bersifat rohani dan kekal dan inilah kehidupan yang sesungguhnya bagi rohani yang suci. Lihat Ibnu 'Arabi, *Tafsīr Ibnu 'Arabi*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1427 H/2006 M, h. 398.

⁵⁵ Budhi Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 161.

⁵⁶ Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Volume XV ..., h. 257.

⁵⁷ Artinya: Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan. (QS al-Qaṣaṣ/28:77). Pada ayat ini, Allah menerangkan empat macam nasihat dan petunjuk yang ditujukan kepada Karun oleh kaumnya. Orang yang mengamalkan nasihat dan petunjuk itu akan memperoleh kesejahteraan di dunia dan akhirat. *Pertama*, orang yang dianugerahi oleh Allah kekayaan yang berlimpah ruah,

Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia dan berbuatbaiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan.

Menurut Ibnu Kathīr, maksud firman-Nya *وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ* adalah *استعمل ما وهبك الله من هذا المال الجزيل والنعمة الطائلة، في طاعة ربك والتقرب إليه بأنواع القربات،* (menggunakan nikmat yang diberikan Allah untuk ketaatan dan mendekatkan diri kepada Allah dengan cara melakukan berbagai macam ibadah untuk mendapatkan balasan kebaikan di dunia dan di akhirat). Hal senada juga dinyatakan oleh az-Zamakhsharī: *بأن تفعل فيه أفعال* (menggunakan nikmat yang Allah berikan untuk melakukan amal-amal ketaatan baik yang fardhu maupun yang sunnah sebagai bekal menuju negeri akhirat). Demikian juga Ali aṣ-Ṣabūnī memberikan penjelasan: *وذلك أي اطلب فيما أعطاك الله من الأموال رضى الله،* (mencari karunia Allah berupa harta benda dengan cara-cara yang diridai Allah kemudian menggunakannya untuk kebaikan seperti bersedekah dan berinfak).

Firman-Nya *وَلَا تَنْسَ نَفْسِكَ مِنَ الدُّنْيَا* menurut Ibnu Kathīr adalah *مما أباح الله فيها من المآكل والمشارب والملابس والمسكن والمناجح، فإن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك* (menggunakan nikmat yang Allah berikan untuk keperluan sehari-hari seperti sandang, pangan dan papan untuk menunaikan kewajiban terhadap Allah, kewajiban terhadap diri sendiri, dan kewajiban terhadap keluarga). Sementara itu, al-Baghawī mengatakan: *لا تنس صحتك وقوتك وشبابك وغناك أن تطلب بها* (jangan melupakan nikmat sehat, kekuatan, masa muda, dan harta bendamu untuk keperluan akhirat).

perbendaharaan harta yang bertumpuk-tumpuk, serta nikmat yang banyak, hendaklah ia memanfaatkan di jalan Allah, patuh dan taat pada perintah-Nya, mendekatkan diri kepada-Nya untuk memperoleh pahala sebanyak-banyaknya di dunia dan akhirat. *Kedua*, setiap orang dipersilakan untuk tidak meninggalkan sama sekali kesenangan dunia baik berupa makanan, minuman, pakaian, serta kesenangan-kesenangan yang lain sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran yang telah digariskan oleh Allah. Baik Allah, diri sendiri, maupun keluarga, mempunyai hak atas seseorang yang harus dilaksanakannya. *Ketiga*, setiap orang harus berbuat baik sebagaimana Allah berbuat baik kepadanya, misalnya membantu orang-orang yang memerlukan, menyambung tali silaturahmi, dan lain sebagainya. *Kempat*, setiap orang dilarang berbuat kerusakan di atas bumi, dan berbuat jahat kepada sesama makhluk, karena Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.

Sa'īd Ḥawwa menjelaskan bahwa di antara yang dikaruniakan Allah yaitu kekayaan dan perbendaharaan harta digunakan untuk kepentingan hidup akhirat. Dengan demikian kekayaan yang dimiliki dapat dirasakan juga oleh orang lain ditambah dengan menyambung hubungan persaudaraan merupakan upaya membuat orang lain bahagia. Tindakan seperti ini sebagai sarana meraih kebahagiaan untuk negeri akhirat.

Allah mendorong manusia untuk bekerja memperhatikan keperluan dunia disamping perintah untuk bekerja untuk kepentingan kehidupan akhirat. Sa'īd Ḥawwa menafsirkan perintah ayat tersebut dengan segala bentuk karunia Allah seperti nikmat yang luas digunakan sebagai perwujudan ketaatan dan *taqarrub* (berusaha merasa dekat) kepada Allah. Hal demikian akan membawa kepada kebahagiaan dunia dan akhirat.⁵⁸ Di samping itu jangan lupa memperhatikan keperluan terkait dengan urusan dunia bahwa ada bermacam-macam hak yang harus dipenuhi seperti bagi Tuhan ada haknya, diri sendiri ada haknya, keluarga ada haknya, suami/isteri ada haknya karena itu setiap hak tersebut harus ditunaikan masing-masingnya. Dari ayat tersebut ada dua hal pokok yang dikemukakan yaitu perintah untuk mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat dan larangan agar tidak mengabaikan keperluan kehidupan dunia dengan melaksanakan masing-masing hak secara seimbang.⁵⁹

Shihab mengatakan: Berusahalah sekuat tenaga dan pikranmu dalam batas yang dibenarkan Allah untuk memperoleh harta dan hiasan duniawi dan carilah secara bersungguh-sungguh melalui apa yang dianugerahkan Allah kepadamu dari hasil usahamu itu kebahagiaan negeri akhirat, dengan menginfakkan dan menggunakannya sesuai petunjuk Allah dan dalam saat yang sama janganlah melupakan, yakni mengabaikan bagianmu dari kenikmatan dunia dan berbuat baiklah kepada semua pihak, sebagaimana atau disebabkan karena Allah telah berbuat baik kepadamu dengan aneka nikmat-Nya, dan janganlah engkau berbuat kerusakan dalam bentuk apapun di bagian manapun di bumi ini.⁶⁰

Firman-Nya *وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا* merupakan larangan melupakan atau mengabaikan bagian seseorang dari kenikmatan duniawi. Larangan ini dipahami oleh sementara ulama bukan dalam arti haram mengabaikannya,

⁵⁸ Ḥawwa, *al-Asās fi at-Tafsīr*, Jilid VII ..., h. 4113.

⁵⁹ Penafsiran Sa'īd Ḥawwa di atas prinsipnya mendorong manusia untuk selalu mendekatkan diri kepada Allah baik itu menyangkut aktifitas perkara dunia yang bisa langsung dirasakan hasilnya di dunia ini atau menyangkut ibadah formal yang ganjarannya di akhirat nanti. Ini merupakan dasar dari proses tasawuf yaitu membentuk kesadaran diri agar merasa dekat dengan Allah dalam segala aktifitas yang dilakukan.

⁶⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume IX ..., h. 665-668.

tetapi dalam arti mubah (boleh untuk mengambilnya) dan dengan demikian, ayat ini merupakan salah satu penggunaan redaksi larangan untuk makna mubah atau boleh. Ibnu 'Ashūr memahami kalimat di atas dalam arti Allah tidak mengecammu jika engkau mengambil bagianmu dari kenikmatan duniawi selama bagian itu tidak atas resiko kehilangan bagian kenikmatan ukhrawi. Ṭabaṭabā'i memahami penggalan ayat ini dalam arti: Jangan engkau mengabaikan apa yang dianugerahkan Allah kepadamu dari kenikmatan duniawi, dan gunakanlah nikmat itu untuk kepentingan akhiratmu, karena hakikat nasib dan perolehan seseorang dari kehidupan dunia adalah apa yang dia lakukan untuk akhiratnya karena itulah yang kekal untuknya.⁶¹

Ada beberapa catatan penting yang perlu digarisbawahi tentang ayat ini agar tidak terjerumus dalam kekeliruan. *Pertama*, dalam pandangan Islam, hidup duniawi dan ukhrawi merupakan satu kesatuan. Dunia adalah tempat menanam dan akhirat adalah tempat menuai. Islam tidak mengenal amal dunia dan amal akhirat. Kalaupun ingin menggunakan istilah, kita harus berkata bahwa: Semua amal dapat menjadi amal dunia—walau shalat dan sedekah—bila tidak tulus. Semua amalpun dapat menjadi amal akhirat jika ia disertai dengan keimanan dan ketulusan demi untuk mendekatkan diri kepada Allah. *Kedua*, ayat di atas menggarisbawahi pentingnya mengarahkan pandangan kepada akhirat sebagai tujuan dan kepada dunia sebagai sarana mencapai tujuan. Ini terlihat dengan jelas dengan firman-Nya yang memerintahkan mencari dengan penuh kesungguhan kebahagiaan akhirat. Dengan demikian, semakin banyak yang diperoleh—secara halal—dalam kehidupan dunia ini, semakin terbuka kesempatan untuk memperoleh kebahagiaan ukhrawi selama itu diperoleh dan digunakan sesuai petunjuk Allah. Itu juga berarti ayat ini memang menggarisbawahi pentingnya dunia, tetapi ia penting bukan sebagai tujuan namun sebagai sarana untuk mencapai tujuan. *Ketiga*, ayat di atas menggunakan redaksi yang bersifat aktif ketika berbicara tentang kebahagiaan akhirat, bahkan menekankannya dengan perintah untuk bersungguh-sungguh dan dengan sekuat tenaga berupaya meraihnya. Sedang, perintahnya menyangkut kebahagiaan duniawi berbentuk pasif, yakni *jangan lupakan*. Ini menegaskan perbedaan antar-keduanya. Dan harus diakui memang keduanya sangat berbeda.

⁶¹ Banyak pendapat menyangkut kandungan pesan ayat di atas. Ada yang memahaminya secara tidak seimbang dengan menyatakan bahwa ini adalah anjuran untuk meninggalkan kenikmatan duniawi dengan membatasi diri pada kebutuhan pokok saja, seperti makan, minum dan pakaian. Ada juga yang memahaminya sebagai tuntutan untuk menyeimbangkan kepentingan hidup duniawi dan ukhrawi. Penganut ini tidak jarang mengemukakan riwayat yang mengatakan: Bekerjalah untuk duniawi seakan-akan engkau tidak akan mati, dan bekerjalah untuk akhiratmu seakan-akan engkau akan mati esok.

Berulangkali Allah menekankan hakikat tersebut dalam berbagai ayat, antara lain QS at-Taubha/9:38 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ
الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ۝ ٣٨

Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa apabila dikatakan kepada kamu, “Berangkatlah (untuk berperang) di jalan Allah,” kamu merasa berat dan ingin tinggal di tempatmu? Apakah kamu lebih menyenangi kehidupan di dunia daripada kehidupan di akhirat? Padahal kenikmatan hidup di dunia ini (dibandingkan dengan kehidupan) di akhirat hanyalah sedikit.

Penulis berkesimpulan bahwa, kehidupan dunia tidaklah seimbang dengan kehidupan akhirat. Perhatian pun semestinya lebih banyak diarahkan kepada akhirat sebagai tujuan, bukan kepada dunia karena ia hanya sarana yang dapat mengantarkan ke sana.

c. Mengutamakan *al-bāqiyāt aṣ-ṣālihāt* daripada perhiasan dunia

Isyarat untuk mengutamakan *al-bāqiyāt aṣ-ṣālihāt* daripada perhiasan dunia disebutkan dalam QS al-Kahfi/18:45-46 yang berbunyi:

وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ
هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ۝ ٤٥ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَالْبَقِيَّةُ الصَّلْحَةُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ۝ ٤٦

Dan buatlah untuk mereka (manusia) perumpamaan kehidupan dunia ini, ibarat air (hujan) yang Kami turunkan dari langit, sehingga menyuburkan tumbuh-tumbuhan di bumi, kemudian (tumbuh-tumbuhan) itu menjadi kering yang diterbangkan oleh angin. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu. Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amal kebajikan yang terus-menerus adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan.

Menurut Shihab, yang dimaksud dengan *الْحَيَاةِ الدُّنْيَا al-ḥayāt ad-dunya/kehidupan dunia* dapat berarti masa wujud, daya tarik, dan keindahan hidup duniawi, dapat juga dalam arti masa yang dilalui setiap orang serta kenikmatan maksimal yang dapat diraihnya. Ibnu 'Ashūr memahami kata *اِخْتَلَطَ ikhtalaṭa/menyuburkan* dalam arti tumbuh subur dan berkembang dan dengan demikian, kata *bihi* dipahami dalam arti *disebabkan oleh air*, yakni

air hujan yang diturunkan Allah dari langit, menyebabkan tumbuh subur dan berkembangnya tumbuh-tumbuhan.

Ayat di atas mempersamakan kehadiran nikmat duniawi yang dinikmati pada masa muda, kemudian sedikit demi sedikit berkurang dan berkurang, hingga akhirnya punah dan hilang sama sekali, dengan kehadiran hujan yang menumbuhkan tumbuhan serta memekarkannya dengan sangat indah dan subur, kemudian layu dan mati sehingga hancur diterbangkan angin.

Ayat di atas menggambarkan singkat dan cepatnya berlalu kehidupan duniawi. Air yang turun dari langit, tidak lagi dilukiskan bahwa ia “mengalir di sungai kemudian mengairi tumbuhan”. Benih pun tidak digambarkan “ditanam” tetapi air itu dikatakan sebagai “sudah bercampur dengan tanah” tanaman yang tumbuh pun tidak lagi digambarkan bahwa “ia tumbuh menghijau atau buahnya matang” tetapi langsung dilukiskan bahwa “ia layu dan hancur diterbangkan angin”. Demikian hidup ini berlalu, dilukiskan dengan tiga kalimat, yaitu (a) *مَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ mā'in anzalnāhu min as-samā'i*/air yang Kami turunkan dari langit, (b) *فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ fakhtalata bihi nabat al-arḍ*/maka bercampurlah dengannya tumbuh-tumbuhan dan (c) *فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ asbaḥa hashīman taduruḥu ar-riyāḥ*/menjadi kering kerontang yang diterbangkan angin.

Kata *الْمَالُ al-mal/harta benda* mencakup segala sesuatu yang memiliki nilai material, baik uang, bangunan, binatang, sawah, ladang, kendaraan dan lain-lain. Ayat di atas menamai *harta dan anak* adalah *زِينَةٌ zīnah*, yakni *hiasan* atau sesuatu yang dianggap baik dan indah. Ini memang demikian, karena ada unsur kehidupan pada harta di samping manfaat, demikian juga pada anak, di samping anak dapat membela dan membantu orangtuanya. Penamaan keduanya sebagai *zīnah/hiasan* jauh lebih tepat daripada menamainya *qīmah/sesuatu yang berharga*, karena pemilikan harta dan kehadiran anak tidak dapat menjadikan seseorang berharga atau menjadi mulia. Kemuliaan dan penghargaan hanya diperoleh melalui iman dan amal soleh.

Kata *الْبَقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ al-bāqiyāt aṣ-ṣāliḥāt* secara harfiah bermakna amal-amal yang kekal dan saleh. Sementara ulama menyatakan *al-bāqiyāt aṣ-ṣāliḥāt* adalah ucapan *subḥānallāh wa al-ḥamdulillāh wa lāilāha illa Allāh wa Allāhu akbar*. Menurut al-Jazairi *al-bāqiyāt aṣ-ṣāliḥāt* adalah *الأعمال الصالحة* من سائر العبادات والقربات amal-amal saleh dalam berbagai bentuk ibadah dan hal-hal yang dapat mendekatkan diri kepada Allah.⁶² Ada juga yang

⁶² Al-Jazairī, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid II ..., h. 386.

berpendapat bahwa *al-bāqiyāt aṣ-ṣaliḥāt* adalah shalat lima waktu. Agaknya, pendapat yang lebih baik adalah yang memahaminya dalam pengertian umum sesuai dengan bentuk jamak kata tersebut sehingga mencakup aneka amal saleh. Amal-amal saleh itu berada di sisi Allah, ganjarannya menanti pelakunya dan akan ditemuinya di akhirat kelak, dan ini berarti dia kekal dan abadi.⁶³

Penulis berkesimpulan bahwa ayat di atas bukannya meremehkan harta dan anak-anak. Hanya saja, ia membandingkan harta dan anak-anak yang sekedar difungsikan sebagai hiasan duniawi dengan amal-amal saleh. Amal saleh menjadi sangat lebih baik daripada harta dan anak jika amal-amal yang baik dan bermanfaat untuk masyarakat umum atau pribadi itu dilakukan sesuai dengan tuntunan Allah, atau dengan kata lain, jika benar-benar ia adalah amal saleh. Di sisi lain, benar juga harta dan anak dapat diandalkan untuk memenuhi harapan, tetapi amal-amal saleh lebih dapat diandalkan. Karena, amal saleh dipelihara oleh Allah dan menjadi penyebab aneka anugerahnya di dunia dan di akhirat, sedang harta dan anak-anak yang hanya berfungsi sebagai hiasan, hanya memberi dampak baik yang sementara, itupun kalau ia menghasilkan dampak yang baik karena tidak jarang pula harta dan anak mengakibatkan dampak buruk di dunia dan di akhirat.

d. Dunia sebagai tempat kesenangan palsu

Selanjutnya, tentang dunia sebagai tempat kesenangan palsu disebutkan dalam QS al-Ḥadīd/57:20 yang berbunyi:

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَهُ مُضْفَرًا ثُمَّ يُكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ
وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ⁶⁴

Ketahuiilah, sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sendagurauan, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu serta berlomba dalam kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-

⁶³ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume VII ..., h. 305-308.

⁶⁴ Artinya: Ketahuiilah, sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sendagurauan, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu serta berlomba dalam kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian (tanaman) itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. Dan kehidupan dunia tidak lain hanyalah kesenangan yang palsu. (QS al-Ḥadīd/57:20).

tanamannya mengagumkan para petani; kemudian (tanaman) itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. Dan kehidupan dunia tidak lain hanyalah kesenangan yang palsu.

Shihab menjelaskan, kehidupan dunia dan gemerlapannya yang menggiurkan tidak lain hanyalah permainan, yakni aktivitas yang sia-sia dan tanpa tujuan. Apa yang dihasilkannya tidak lain hanyalah hal-hal yang menyenangkan hati tetapi menghabiskan waktu dan mengantarkan kepada kelengahan, yakni melakukan kegiatan yang menyenangkan hati tetapi tidak atau kurang penting sehingga melengahkan pelakunya dari hal-hal yang penting atau yang lebih penting, serta ia juga merupakan perhiasan dan megah-megah antara kamu yang mengantarkan kepada dengki dan iri hati serta berbangga-bangga tentang banyaknya harta yang mengakibatkan persaingan tidak sehat dan juga berbangga tentang kesuksesan anak-anak keturunan, padahal itu semua hanya bersifat sementara dan tidak kekal.⁶⁵

Kata *لَعِبْتُ* *la'ib* yang biasa diterjemahkan permainan digunakan oleh al-Quran dalam arti suatu perbuatan yang dilakukan oleh pelakunya bukan untuk suatu tujuan yang wajar dalam arti membawa manfaat atau mencegah mudharat. Ia dilakukan tanpa tujuan, bahkan kalau ada hanya menghabiskan waktu. Sedangkan kata *لَهْوٌ* *lahwu* adalah suatu perbuatan yang mengakibatkan kelengahan pelakunya dari pekerjaan yang bermanfaat atau lebih bermanfaat dan penting daripada yang sedang dilakukannya itu.⁶⁶

Penulis berkesimpulan bahwa pada ayat ini Allah menjelaskan kepada manusia, kehidupan dan kesenangan dunia hanyalah seperti mainan dan sesuatu yang lucu dan manusia berbangga-bangga dengan harta dan keturunan yang dianugerahkan kepada mereka. Dunia yang sifatnya sementara, hanya berlangsung beberapa saat lalu hilang lenyap dan berakhirilah wujudnya. Keadaan ini tidak beda dengan bumi yang kena hujan lebat lalu menumbuhkan tanaman-tanaman yang mengagumkan para petani,

⁶⁵ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XIII ..., h. 442-443.

⁶⁶ Susunan kegiatan-kegiatan yang disebut di atas, menurut Rashīd Riḍā merupakan gambaran dari awal perkembangan manusia hingga mencapai kedewasaan dan kematangan serta ketuannya. *Al-la'ib* (permainan) merupakan gambaran keadaan bayi yang merasakan lezatnya permainan walau ia sendiri melakukannya tanpa tujuan apa-apa kecuali bermain. Disusul dengan *al-lahwu*, karena ini tidak dapat dilakukan kecuali bagi mereka yang telah memiliki –walau sedikit pikiran, bukan semacam bayi. Setelah itu disebutkan *az-zīnah*, yakni perhiasan, karena berhias adalah adat kebiasaan remaja, lalu disusul dengan *tafākhur* (berbangga-bangga) karena inilah sifat pemuda dan diakhiri dengan *takāthur fī al-amwāl* (memperbanyak harta dan anak) karena itulah sifat orang tua (dewasa). Lihat Muhammad Rashīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1990.

menyebabkan mereka riang bermuka cerah dan merasa gembira. Kemudian berubah menjadi kering dan layu, hancur berguguran diterbangkan angin. Ayat 20 ini, ditutup dengan satu ketegasan bahwa kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang akan lenyap dan hilang serta menipu. Orang-orang yang condong kepada dunia akan tertipu dan teperdaya. Mereka menyangka bahwa kehidupan hanyalah di dunia ini, dan tidak ada lagi kehidupan sesudahnya.

4. Tawakal (*at-Tawakkul*)

Tawakal dalam perspektif al-Quran adalah menyandarkan diri kepada Allah, setelah melakukan usaha maksimal dan meyakini sepenuh hati akan pertolongan Allah. Dalam al-Quran, kata *at-tawakkul* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 53 kali. Dalam bentuk *fi'il maḍī* 11 kali, dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 8 kali, dan dalam bentuk *fi'il amar* 11 kali, dalam bentuk *isim mubālaghah* 23 kali, dan dalam bentuk *isim fā'il* 4 kali,⁶⁷ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.4
Kata *at-Tawakkul* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	تَوَكَّلْتُ	9/129, 10/71, 11/65, 11/88, 12/67, 13/30, 42/10
2.	تَوَكَّلْنَا	7/89, 10/85, 60/4, 67/29
3.	نَتَوَكَّلْ	14/12
4.	يَتَوَكَّلْ	3/122, 3/160, 5/11, 8/49, 9/51, 12/67, 14/11, 14/12, 39/38, 58/10, 64/13, 65/3
5.	يَتَوَكَّلُونَ	8/2, 16/42, 16/99, 29/59, 42/36
6.	تَوَكَّلْ	3/159, 4/81, 8/61, 11/123, 25/58, 26/217, 27/79, 33/3, 33/48
7.	تَوَكَّلُوا	5/23, 10/84
8.	وَكَيْلٌ	3/173, 6/66, 6/102, 6/107, 10/108, 11/12, 12/66, 28/28, 39/41, 42/6
9.	وَكَيْلًا	4/81, 4/109, 4/132, 4/171, 17/12, 17/54, 17/65, 17/68, 17/86, 25/43, 33/3, 33/48, 73/9
10.	الْمُتَوَكِّلُونَ	12/67, 14/12, 39/38
11.	الْمُتَوَكِّلِينَ	3/159

⁶⁷ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras* ..., h. 762-763.

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang tawakal berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) tawakal dilakukan setelah membulatkan tekad, (b) tawakal harus diiringi dengan tasbih dan tahmid dan (c) tawakal mendidik sikap percaya diri. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Tawakal dilakukan setelah membulatkan tekad

Tawakal dilakukan setelah membulatkan tekad disebutkan dalam QS *Āli 'Imrān*/3:159 yang berbunyi:

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 berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.

Tawakal yang diperintahkan dalam ayat ini dilakukan setelah ada *'azam* sebagai wujud dari harapan dan tekad yang kuat. Keputusan yang diambil sebelum bertawakal sudah melalui berbagai usaha pemikiran dan pertimbangan.⁶⁸ Selanjutnya dijelaskan Sa'īd Ḥawwa bahwa orang yang betul-betul bertawakal adalah orang-orang yang menyandarkan dan

⁶⁸ Adapun perintah tawakal dalam ayat, dijelaskan Sa'īd Ḥawwa bahwa contoh dalam menjalankan tawakal yaitu tentang musyawarah. Ketetapan berbagai pendapat mengenai sesuatu yang telah diputuskan setelah musyawarah, maka kesudahan hasilnya diserahkan (tawakal) kepada Allah. Ini merupakan hasil sebagai konsekuensi keputusan tersebut. Keputusan dalam musyawarah merupakan salah satu upaya (*'azam*) yang dilakukan dalam bertawakal. Dalam tawakal tersimpan makna pengakuan bahwa Allah sebagai tumpuan yang menguasai hal gaib termasuk hasil akhir dari apa yang diusahakan. Penyerahan total kepada Allah mengikat diri untuk tidak bergantung kepada selainnya. Tidak ada yang bisa menentukan apa yang akan berlaku masa berikut, manusia hanya bisa mengambil sebab seperti disebut Sa'īd Ḥawwa. Mengenai tawakal ini at-Tustarī juga memahami bahwa musyawarah dalam ayat tersebut sebagai contoh bentuk *'azam*. Adapun keputusan yang telah diambil dalam musyawarah maka diserahkan kepada Allah sebagai konsekuensi. Lihat Ḥawwa, *al-Asās fi at-Tafsīr ...*, h. 916.

menyerahkan segala urusan mereka kepada Allah. Mereka memahami hukum sebab-akibat, melaksanakan (memenuhi) hak Allah, melaksanakan perintahnya dengan maksimal, mengerahkan segala kemampuan dan mereka hanya bersandar kepada Allah. Inti tawakal menurut Sa'īd Ḥawwa adalah hanya kepada Allah bersandar dan menyerahkan segala urusan yang dikehendaki.⁶⁹ Pengertian ini sejalan dengan at-Tustarī, yang mengatakan tawakal sebagai sikap menyerahkan segala urusan kepada Allah dan hanya kepada-Nya berkehendak tidak kepada selainnya.⁷⁰

Firman-Nya *اللَّهُ عَلَىٰ فَتَوَكَّلْ* kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Artinya jika kamu telah bermusyawarah⁷¹ dengan mereka mengenai suatu masalah, lalu kamu telah benar-benar bulat terhadap keputusan yang dihasilkan maka berawakkallah kepada Allah. Shihab menjelaskan pesan terakhir dalam ayat ini setelah musyawarah selesai adalah bertawakal kepada Allah.⁷²

⁶⁹ Menurut Sa'īd Ḥawwa beberapa hal seperti disebut di atas harus dipenuhi dalam menjalankan tawakal. Dalam bertawakal menunjukkan akan hubungan yang dekat dengan Allah. Maknanya, adanya pengakuan yang tulus dalam menjalankan kewajiban-kewajiban kepada Allah. Seseorang yang bertawakal, akan selalu merasakan kehadiran Tuhan dalam kondisi apapun ia berada. Ibadah-ibadah yang dilakukan menjadi pengikat batin antara ia dan Tuhan. Seperti ditegaskan al-Ghazali bahwa dalam bertawakal mengandung unsur tauhid yang harus dirasakan. Hal itu dapat menyucikan jiwa dari pengaruh syirik sekecil apapun, apabila jiwa suci maka hidayah Allah mudah diserap. Lihat Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Jilid IV ..., h. 240

⁷⁰ Anwar Fuad Abi Khazām, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt aṣ-Ṣūfiyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1993, h. 65.

⁷¹ Pengertian musyawarah dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah pembahasan bersama dengan maksud memperoleh keputusan atas penyelesaian suatu masalah. Al-Alūsī menulis dalam kitabnya, bahwa ar-Raghīb berkata, musyawarah adalah mengeluarkan pendapat dengan mengembalikan sebagiannya pada sebagian yang lain, yakni menimbang satu pendapat dengan pendapat yang lain untuk mendapat satu pendapat yang disepakati. Dengan demikian musyawarah adalah berkumpulnya manusia untuk membicarakan suatu perkara agar masing-masing mengeluarkan pendapatnya kemudian diambil pendapat yang disepakati bersama. Secara istilah, Ibn 'Arabi berkata, sebagian ulama berpendapat bahwa musyawarah adalah berkumpul untuk membicarakan suatu perkara agar masing-masing meminta pendapat yang lain dan mengeluarkan apa saja yang ada dalam dirinya. Musyawarah pada dasarnya hanya dapat digunakan untuk hal-hal yang baik. Oleh karena itu unsur-unsur musyawarah yang harus dipenuhi adalah (a) *al-ḥaq*, yang dimusyawarahkan adalah kebenaran, (b) *al-'adl*, dalam musyawarah mengandung nilai keadilan, dan (c) *al-hikmah*, dalam musyawarah dilakukan dengan bijaksana. Lihat M. Ali Rusid, "Wawasan Al-Quran Tentang Musyawarah", dalam *Jurnal Tafseer*, Volume 2 Nomor 1 Tahun 2014, h. 19-20.

⁷² Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., h. 314.

Penulis berkesimpulan bahwa setelah adanya azam atau tekad yang bulat, maka orang beriman dianjurkan untuk bertawakal kepada Allah serta tidak mengandalkan kemampuannya saja.

b. Tawakal harus diiringi dengan tasbih dan tahmid

Kemudian, tawakal harus diiringi dengan tasbih dan tahmid disebutkan dalam QS al-Furqān/25:58 yang berbunyi:

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بُدُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا ۝٥٨

Dan bertawakallah kepada Allah Yang Hidup, Yang tidak mati, danertasbihlah dengan memuji-Nya. Dan cukuplah Dia Mahamengetahui dosa hamba-hamba-Nya.

Kandungan ayat ini menuntun untuk menguatkan keyakinan supaya bertawakal kepada Allah semata dalam hal apa saja. Makna tawakal dijelaskan Sa'īd Ḥawwa di sini adalah menyandarkan semua urusan kepada Allah. Ada dua hal yang ditekankan dalam pengertian tersebut, yaitu (a) menjadikan Allah sebagai tempat bersandar, dan (b) tawakal menyangkut segala macam persoalan.

Penafsiran di atas, memiliki makna tauhid yang tegas yaitu agar manusia jangan sampai rusak akidah dalam menghadapi urusan dunia sehingga menodai nilai ketauhidan. Orang yang kuat keyakinan dalam bertawakal dan tawakal menjadi sifat yang melekat pada dirinya (*mutawakkil*) sehingga ia merasa dekat dengan Tuhan. Keadaan orang yang bertawakal kepada Allah digambarkan oleh Sharqāwī seperti anak bayi bersama ibunya. Ia tidak mengenal selain ibunya, ia hanya berlindung dan menyandarkan kebutuhan sama ibunya.⁷³ Dengan demikian orang yang bertawakal keterikatannya hanya kepada Allah.

Penjelasan Sa'īd Ḥawwa di atas mengkritisi perilaku manusia yang salah dalam bertawakal atau mencampurkan dengan hal lain seperti menggantungkan harapan, nasib kepada benda-benda atau manusia yang sudah pasti akan mati (hancur). Perilaku seperti ini akan menjauhkan seseorang dari Tuhan dan membuat jiwa jauh dari kesucian.

Menurut Shihab, kata *tawakal* terambil dari kata *wakala* yang pada dasarnya bermakna pengendalian pihak lain dalam hal urusan yang seharusnya ditangani oleh satu pihak. Ayat di atas memerintahkan bertawakal kepada Allah atau dengan kata lain menjadikan Allah sebagai *wakil*, yakni mewakilkan-Nya dalam segala urusan. Siapa yang diwakilkan

⁷³ Ḥawwa, *al-Asās fi at-Tafsīr*, Jilid VII ..., h. 3876.

atau diandalkan peranannya dalam satu urusan, perwakilan tersebut boleh jadi menyangkut hal-hal tertentu dan boleh jadi juga dalam segala hal, sesuai dengan QS al-An'am/6:102 yang berbunyi:

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ١٠٢

Itulah Allah, Tuhan kamu; tidak ada tuhan selain Dia; pencipta segala sesuatu, maka sembahlah Dia; Dialah pemelihara segala sesuatu.

Yang diwakilkan boleh jadi wajar untuk diandalkan karena sifat-sifat dan kemampuan yang dimilikinya sehingga menjadi tenang hati yang mengandalkannya, dan boleh jadi juga yang diandalkan itu tidak sepenuhnya memiliki kemampuan bahwa dia sendiri pada dasarnya masih memerlukan kemampuan dari pihak lain agar dapat diandalkan. Allah adalah *Wakil* yang paling dapat diandalkan karena Dia Mahakuasa atas segala sesuatu lagi Mahamengetahui. Selanjutnya yang diwakilkan boleh jadi berhasil memenuhi semua harapan yang mewakilkannya sehingga ia merasa cukup dengan yang diwakilkannya itu, dan boleh jadi juga tidak ada jaminan keberhasilan, bahkan tidak berhasil seluruhnya, maka ketika itu yang mewakilkan menunjuk wakil lain. Allah Mahakuasa memenuhi semua harapan yang mewakilkan-Nya. Karena itu, Allah menegaskan dalam QS an-Nisā'/4:81 yang berbunyi:

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَّرُوا مِنَ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ ۗ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبْتَغُونَ ۖ فَاعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ٨١

Dan mereka (orang-orang munafik) mengatakan, “(Kewajiban kami hanyalah) taat.” Tetapi, apabila mereka telah pergi dari sisimu (Muhammad), sebagian dari mereka mengatur siasat di malam hari (mengambil keputusan) lain dari yang telah mereka katakan tadi. Allah mencatat siasat yang mereka atur di malam hari itu, maka berpalinglah dari mereka dan bertawakallah kepada Allah. Cukuplah Allah yang menjadi pelindung.

Bila seseorang mewakilkan orang lain (untuk suatu persoalan), ia telah menjadikannya sebagai dirinya sendiri dalam persoalan tersebut sehingga yang diwakilkan (wakil) melaksanakan apa yang dikehendaki oleh yang menyerahkan kepadanya perwakilan. Menjadikan Allah sebagai wakil, dengan makna digambarkan di atas, berarti menyerahkan kepada-Nya segala

persoalan. Dialah yang berkehendak dan bertindak sesuai dengan “kehendak”, yakni kemaslahatan manusia yang menyerahkan perwakilan itu kepadanya.

Penulis berkesimpulan bahwa QS al-Furqān/25:58 ini memerintahkan manusia agar bertawakal kepada Allah yang Hidup Kekal tidak mati, Tuhan seru sekalian alam, berserah diri kepada-Nya, dan bersabar dalam segala musibah yang menimpa dirinya. Tuhanlah yang memberi kecukupan kepada manusia, yang menyampaikan kepada tujuan kebahagiaan. Manusia juga diperintahkan untuk bertasbih dengan memuji Allah, mensucikan-Nya dari segala sekutu, anak, istri, dan segala sifat yang tidak pantas, seperti yang dituduhkan oleh kaum musyrikin kepada-Nya. Perintah Allah bertawakal kepada-Nya itu bukan berarti bahwa manusia tidak perlu berusaha lagi, atau tidak perlu memikirkan sebab-sebab yang menimbulkan usaha itu, tetapi maksudnya ialah agar manusia menyerahkan kepada Allah segala sesuatu yang telah diusahakannya.

c. Tawakal mendidik sikap percaya diri

Selanjutnya, mendidik sikap percaya diri disebutkan dalam disebutkan dalam QS at-Ṭalāq/65:3 yang berbunyi:

وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ
اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ۝ ٣

Dan Dia memberinya rezeki dari arah yang tidak disangka-sangkanya. Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan-Nya. Sungguh, Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap sesuatu.

Bentuk penyerahan urusan yang dihadapi kepada Allah sebagai wujud tawakal, dijelaskan oleh Saʿīd Ḥawwa mencakup padanya keyakinan bahwa dirinya juga dalam pengaturan-Nya. Ini bentuk penyerahan diri yang seutuhnya kepada Allah. Artinya tidak saja mengakui hasil tawakal terkait dengan persoalan yang dihadapi melainkan segala proses kehidupan dirinya juga diyakini bahwa Allah yang mengatur. Sesuai dengan yang dijelaskan Sharqāwī bahwa dalam bertawakal wajib bagi hamba menyerahkan pengaturan diri kepada Allah sehingga dalam hatinya tidak ada syak dan kelalaian. Selain itu orang bertawakal percaya kuat kepada Allah sebagai wakilnya.⁷⁴ Makna yang sama dikemukakan at-Tustarī dalam tafsirnya

⁷⁴ Hasan Sharqāwī, *Muʿjam Alfāz aṣ-Ṣufiyyah*, Kairo: Muassasah Muhktar, 1987, h. 94.

yakni siapa yang menyerahkan segala urusannya kepada Tuhannya maka sesungguhnya Dia cukupkan baginya keperluan, harapan di dunia dan akhirat.⁷⁵

Selanjutnya ditegaskan oleh Shihab, bahwa dengan menjadikan Allah sebagai wakil, maka jasmani dan rohani akan menjadi kuat dan teguh melakukan tugas, karena muncul perasaan bahwa dirinya tidak pernah jauh dari Tuhan. Pada gilirannya, bila tawakal telah jadi pendirian, maka orang tidak cemas dan takut lagi menghadapi segala kemungkinan, [termasuk] menghilangkan rasa takut akan mati. Di samping itu, orang yang bertawakal, akan percaya secara total bahwa Allah-lah yang menjadi penjaminnya sebagaimana disebutkan dalam QS at-Ṭalāq/65:3.

Penulis berkesimpulan bahwa, tawakal bukanlah seperti yang dipahami oleh sebagian orang dengan pengertian pasif dan melarikan diri dari kenyataan. Orang bertawakal kepada Allah adalah orang yang aktif dan melakukan ikhtiar semaksimal mungkin dan tidak boleh putus asa. Segala sesuatu dipersiapkan, segala daya upaya dan sumber daya yang ada pada manusia, semuanya dilengkapkan. Tidak ada yang dikerjakan dengan acuh tak acuh, selalu siap dan sedia.

5. Syukur (*ash-Shukr*)

Syukur perspektif al-Quran adalah adalah pengakuan terhadap nikmat yang diberikan Allah dan menggunakan nikmat tersebut sesuai dengan yang dikehendaki Allah yaitu melakukan amal-amal ketaatan dan meninggalkan hal-hal yang dilarang agama Islam. Dalam al-Quran, kata *ash-shukr* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 72 kali. Dalam bentuk *fi'il māḍī* 4 kali, dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 33 kali, dalam bentuk *fi'il amar* 7 kali, dalam bentuk *maṣdar* 3 kali, dalam bentuk *isim fā'il* 14 kali, dalam bentuk *mubālaghah* 9 kali dan dalam bentuk *isim maf'ūl* 2 kali,⁷⁶ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.5
Kata *ash-Shukr* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	شَكَرَ	27/40, 54/35
2.	شَكَرْتُمْ	4/147, 14/7
3.	أَشْكُرُ	27/19, 27/40, 46/15

⁷⁵ At-Tustarī, *Tafsīr at-Tustarī* ..., h. 170.

⁷⁶ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras* ..., h. 385-286.

4.	تَشْكُرُوا	39/7
5.	تَشْكُرُونَ	2/52, 2/56, 2/185, 3/123, 5/6, 5/89, 7/10, 8/26, 16/14, 16/78, 22/36, 23/78, 30/40, 33/9, 33/55, 12/12, 45/12, 56/70, 67/23
6.	يَشْكُرُ	27/40, 31/12, 2/23, 7/58, 10/60, 12/38, 14/37, 27/73, 36/35, 36/73, 40/61
7.	اشْكُرْ	31/12, 31/14,
8.	اشْكُرُوا	2/152, 2/172, 16/114, 29/17, 24/15
9.	شُكْرًا	34/13
10.	شُكُورًا	25/62, 76/9
11.	شَاكِرٍ	2/158, 4/147, 16/1211, 21/80, 3/144, 3/145, 6/53, 6/63, 7/17, 7/144, 7/189, 10/22, 39/66
12.	شُكُور	14/5, 31/31, 34/13, 34/19, 35/30, 35/34, 42/23, 64/17
13.	شُكُورًا	17/3
14.	مَشْكُورًا	17/19, 76/22

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang *ash-shukr* berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) perintah bersyukur, (b) kriteria hamba yang bersyukur/ *'abdan shakūrā*, (c) syukur menambah nikmat dan (d) Allah adalah zat yang Mahamensyukuri. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Perintah untuk bersyukur

Perintah untuk bersyukur disebutkan dalam QS Luqmān/31:12 yang berbunyi:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ۖ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ
عَنِّي حَمِيدٌ ۙ ۱۲

Dan sungguh, telah Kami berikan hikmah kepada Lukman, yaitu, "Bersyukurlah kepada Allah! Dan barangsiapa bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya dia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa tidak bersyukur (kufur), maka sesungguhnya Allah Mahakaya, Mahaterpuji."

Kata syukur terambil dari kata *shakara* yang maknanya berkisar antara lain pada pujian atas kebaikan serta penuhnya sesuatu. Syukur manusia kepada Allah dimulai dengan menyadari dari lubuk hatinya yang

terdalam betapa besar nikmat dan anugerah-Nya disertai dengan ketundukan dan kekaguman yang melahirkan rasa cinta kepada-Nya serta dorongan untuk memuji-Nya dengan ucapan sambil melaksanakan apa yang dikehendaki-Nya dari penganugerahan itu.⁷⁷ Syukur didefenisikan oleh sementara ulama dengan memfungsikan anugerah yang diterima sesuai dengan tujuan penganugerahannya. Ia adalah menggunakan nikmat sebagaimana yang dikehendaki oleh penganugerahnya sehingga penggunaannya itu mengarah sekaligus menunjuk penganugerah. Tentu saja, untuk maksud ini, yang bersyukur perlu mengenal siapa penganugerah (dalam hal ini Allah), mengetahui nikmat yang dinaugerahkan kepadanya, serta fungsi dan cara menggunakan nikmat itu sebagaimana dikehendaki-Nya sehingga yang dianugerahi nikmat itu benar-benar menggunakannya sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Penganugerah. Hanya dengan demikian anugerah dapat berfungsi sekaligus menunjuk kepada Allah sehingga ini pada gilirannya mengantar kepada pujian kepada-Nya yang lahir dari rasa kekaguman atas diri-Nya dan kesyukuran atas anugerah-Nya.

Ayat di atas menggunakan bentuk *fi'il muḍāri'* untuk menunjuk kesyukuran (*yashkuru*) dan menggunakan bentuk *fi'il māḍī* untuk menunjuk kekufuran (*kafara*). Al-Biqā'i, memperoleh kesan dari penggunaan bentuk *fi'il muḍāri'* itu bahwa siapa yang datang kepada Allah pada masa apa pun, Allah menyambut-Nya dan anugerah-Nya akan senantiasa tercurah kepada-Nya sepanjang amal yang dilakukannya. Di sisi lain, kesyukuran itu hendaknya ditampilkan secara bersinambung dari saat ke saat. Sebaliknya, penggunaan bentuk *fi'il māḍī* pada kekufuran/ketiadaan syukur (*kafara*) adalah untuk mengisyaratkan bahwa jiwa itu terjadi, walau sekali, maka Allah akan berpaling dan tidak menghiraukannya.⁷⁸

Kata *ghaniyyun*/Mahakaya terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *ghain*, *nun* dan *ya* yang maknanya berkisar pada dua hal, yaitu kecukupan, baik menyangkut harta maupun selainnya. Dari sini lahir kata *ghaniyah*, yaitu wanita yang tida kawin dan merasa berkecukupan hidup di rumah orang tuanya, atau merasa cukup hidup sendirian tanpa suami, dan yang kedua adalah suara. Dari sini, lahir kata *mughanniyy* dalam arti penarik suara atau penyanyi. Yang sebenar-benarnya “kaya” adalah yang tidak butuh kepada sesuatu. Allah menyatakan dirinya dalam dua ayat bahwa: “Dia tidak butuh kepada seluruh alam raya” (QS Āli 'Imrān/3:97)⁷⁹ dan QS

⁷⁷ Al-Jazāiri mengatakan makna syukur dalam konteks ini adalah melakukan amal-amal ketaatan dan banyak berzikir. Al-Jazāiri, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid III ..., h. 248.

⁷⁸ Al-Biqā'i, *Naẓm ad-Durar*, Jilid VI ..., h. 341.

⁷⁹ QS Āli 'Imrān/3:97 berbunyi: فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ فَتْرَةٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفِيرٌ غَنِيٌّ عَنْ الْعَالَمِينَ artinya: Di sana terdapat tanda-tanda yang jelas, (di antaranya) maqam Ibrahim. Barangsiapa memasukinya (Baitullah) amanlah dia. Dan (di

al-Ankabūt/29:6.⁸⁰ Manusia betapapun kayanya, dia tetap butuh, paling tidak kebutuhan kepada yang memberinya kekayaan, yaitu Allah.

Kata *Ḥamīd*/Mahaterpuji terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ha*, *mim* dan *dal*, yang makanya adalah antonim tercela. Kata *ḥamd*/pujian digunakan untuk memuji yang Anda peroleh maupun yang diperoleh selain anda. Berbeda dengan kata *shukr* yang digunakan dalam konteks nikmat yang anda peroleh saja. Dengan demikian, jika dikatakan Allah *Ḥamīd*/Mahaterpuji, ini adalah pujian kepada-Nya, baik seseorang menerima nikmat maupun orang lain yang menerimanya. Sedang, bila anda menyukurinya, itu karena seseorang merasakan adanya anugerah yang diperoleh.

Ada tiga unsur dalam perbuatan yang harus dipenuhi oleh pelaku agar apa yang dilakukannya dapat terpuji. *Pertama*, pebuatannya indah/baik. *Kedua*, dilakukannya secara sadar dan *ketiga*, tidak atas dasar terpaksa/dipaksa.

Allah *Ḥamīd* berarti bahwa Dia yang menciptakan segala sesuatu, dan segalanya diciptakan dengan baik, serta atas dasar kehendak-Nya, tanpa paksaan. Kalau demikian, segala perbuatan-Nya terpuji dan segala yang terpuji merupakan perbuatan-Nya jua sehingga wajar dia menyandang sifat *Ḥamīd*, dan wajar juga kita mengucapkan al-hamdulillah/segala puji bagi hanya bagi Allah.

Kata *Ghaniy* yang merupakan sifat Allah pada umumnya—di dalam al-Quran—dirangkai dengan kata *Ḥamīd*. Ini untuk mengisyaratkan bahwa bukan saja pada sifat-Nya yang terpuji, tetapi juga jenis dan kadar bantuan/anugerah kekayaan-Nya. Itupun terjadi karena tepatnya anugerah itu dengan kemaslahatan yang diberi. Di sisi lain, pujian yang disampaikan oleh siapa pun tidak dibutuhkan-Nya karena Dia Mahakaya, tidak membutuhkan suatu apa pun.⁸¹

Penulis berkesimpulan bahwa orang yang bersyukur kepada Allah, berarti ia bersyukur untuk kepentingan dirinya sendiri. Sebab, Allah akan menganugerahkan kepadanya pahala yang banyak karena syukurnya itu, sebagaimana disebutkan dalam QS an-Naml/27:40. Selanjutnya, orang-orang yang mengingkari nikmat Allah dan tidak bersyukur kepada-Nya

antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana. Barangsiapa mengingkari (kewajiban) haji, maka ketahuilah bahwa Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam.

⁸⁰ QS al-Ankabūt/29:6 berbunyi: وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ artinya: Dan barangsiapa berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri. Sungguh, Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam.

⁸¹ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume X ..., h. 292-295.

berarti ia telah berbuat aniaya terhadap dirinya sendiri. Allah sendiri tidak memerlukan syukur hamba-Nya karena syukur hamba-Nya itu tidak akan memberikan keuntungan kepada-Nya sedikit pun, dan tidak pula akan menambah kemuliaan-Nya. Dia Mahakuasa lagi Mahaterpuji.

b. Kriteria hamba yang bersyukur/'*abdan shakūrā*

Kriteria hamba yang bersyukur/'*abdan shakūrā* diisyaratkan dalam QS al-Isrā'/17:3 yang berbunyi:

ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ۝۳

(Wahai) keturunan orang yang Kami bawa bersama Nuh. Sesungguhnya dia (Nuh) adalah hamba (Allah) yang banyak bersyukur.

Kata '*abdan shakūrā* (hamba yang bersyukur) menurut al-Jīlānī adalah seperti para umat Nabi Nuh yang mau mengikuti jejaknya dengan penuh ketulusan naik dalam perahu yang telah disiapkan. Mereka adalah orang-orang yang beriman dan membenarkan perkataan Nuh. Maka sebagai umat Muhammad, seharusnya kita beriman kepadanya dengan berbuat baik dan mengikuti jejaknya.⁸² Mengikuti sunnah Nabi Muhammad termasuk bentuk kesyukuran kita kepada Allah atas karunia yang diberikan. Karena kenikmatan yang paling utama adalah diutusnya seorang Rasul kepada umat manusia yang memberikan petunjuk pada jalan yang benar. Karena petunjuk tersebutlah maka seorang hamba bisa mendapatkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Dalam al-Quran, terdapat beberapa nikmat yang secara eksplisit mengharuskan adanya syukur. Nikmat-nikmat tersebut antara lain adalah (a) nikmat kehidupan dan kematian, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:28, (b) nikmat hidayah Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:185, (c) nikmat pengampunan Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:52, (d) nikmat panca indera dan akal, sebagaimana disebutkan dalam QS an-Naḥl/16:78, (e) nikmat rezeki, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Anfāl/8:26, (f) nikmat sarana dan prasarana Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS an-Naḥl/16:14, (g) nikmat kemerdekaan, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Mā'idah/5:20 dan berbagai nikmat lainnya, sebagaimana disebutkan dalam QS ar-Raḥmān/55:13.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa di antara sebab yang menjadikan manusia harus bersyukur adalah karena adanya

⁸² Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsir al-Jīlānī*, Jilid III, Istambul-Turki: al-Markaz Jīlānī li al-Buḥūth al-Ilmiyah, 2009, h. 106.

penciptaan manusia, adanya pergantian siang dan malam yang menjadikan manusia bisa beristirahat di malam hari dan menjadikan siang hari sebagai sarana untuk mencari karunia-Nya di muka bumi. Selain itu, Allah pula yang memberikan petunjuk, rezeki, serta nikmat yang tiada henti kepada setiap hamba-Nya, bahkan Allah senantiasa selalu terbuka untuk mengampuni hamba-Nya, memberi maaf dan mengampuni mereka yang berbuat dosa. Bersyukur dapat dilakukan dengan cara menyembah Allah semata, berbuat baik kepada sesama, mengingat nikmat-nikmat yang Allah berikan dengan melalui lisan, pikiran, hati dan anggota badan lainnya, bersabar saat ditimpa ujian maupun saat mendapatkan kenikmatan dan dengan cara berbuat baik kepada kedua orang tua.

Penulis berkesimpulan bahwa pada dasarnya, mensyukuri nikmat Allah dapat dilakukan baik melalui ucapan maupun perbuatan, yakni ucapan dan perbuatan yang baik dan dilakukan dengan niat yang tulus untuk kebaikan, serta dilakukan dengan cara-cara yang baik. Syukur tidak berarti ucapan atau perasaan saja, tetapi tindakan kebaikan dalam rangka menggunakan kenikmatan atau karunia yang diberikan oleh Allah. Syukur diperlukan untuk memelihara nikmat yang diberikan oleh Allah. Ibarat Tumbuhan yang perlu disiram agar tumbuh subur, kenikmatan juga butuh disyukuri agar bisa tumbuh dan berkembang dengan subur. Inilah makna dari bertambahnya kenikmatan karena syukur.

c. Syukur menambah nikmat

Sikap syukur menambah nikmat disebutkan QS Ibrāhīm/14:7 yang berbunyi:

وَاذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۝٧

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu memaklumkan, “Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu, tetapi jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka pasti azab-Ku sangat berat.”

Ayat di atas secara tegas menyatakan bahwa jika bersyukur maka pasti nikmat Allah akan ditambahnya, tetapi ketika berbicara tentang kufur nikmat. Tidak ada penegasan bahwa pasti siksanya akan jatuh. Ayat ini hanya menegaskan bahwa siksa Allah pedih. Jika demikian, penggalan ayat ini dapat dipahami sekedar sebagai ancaman. Di sisi lain, tidak tertutup kemungkinan keterhindaran dari siksa duniawi bagi yang mengukuri nikmat Allah, bahkan boleh jadi nikmat tersebut ditambah-Nya dalam

rangka mengulur kedurhakaan. Dalam konteks inilah, Allah mengingatkan dalam QS al-A'rāf/7:182-183.⁸³

Hakikat syukur adalah menampakkan nikmat antara lain menggunakannya pada tempatnya dan sesuai dengan yang dikehendaki oleh pemberinya juga menyebut-nyebut pemberinya dengan baik. Ini berarti setiap nikmat yang dianugerahkan Allah menuntut perenungan untuk apa ia dianugerahkan-Nya, lalu menggunakan nikmat tersebut sesuai dengan tujuan penganugerahannya. Ambillah sebagai contoh *laut*. Allah menciptakan laut dan menundukkannya untuk digunakan manusia dengan tujuan yang digambarkan dalam QS an-Nahl/16:14 yang berbunyi:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ
مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ١٤

Dan Dialah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daging yang segar (ikan) darinya, dan (dari lautan itu) kamu mengeluarkan perhiasan yang kamu pakai. Kamu (juga) melihat perahu berlayar padanya, dan agar kamu mencari sebagian karunia-Nya, dan agar kamu bersyukur.

Jika ini dipahami, mensyukuti nikmat laut menuntut kerja keras, sehingga apa yang disebut di atas akan dapat diraih. Dan perlu diingat bahwa semakin giat seseorang bekerja, dan semakin bersahabat dia dengan lingkungannya, semakin banyak pula yang dapat dinikmatinya. Demikianlah syukur menambah nikmat. Di sisi lain, di alam raya, termasuk di perut bumi, terdapat sekian banyak nikmat Allah yang terpendam. Ia harus disyukuri dalam arti “digali” dan ditampakkan.⁸⁴ Menutupinya atau dengan kata lain *mengkufurinya* dapat mengundang kekurangan yang melahirkan kemiskinan, penyakit, rasa lapar, cemas dan takut.⁸⁵

⁸³ QS al-A'rāf/7:182-183 berbunyi: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ artinya: Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, akan Kami biarkan mereka berangsur-angsur (ke arah kebinasaan), dengan cara yang tidak mereka ketahui. Dan Aku akan memberikan tenggang waktu kepada mereka. Sungguh, rencana-Ku sangat teguh.

⁸⁴ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume VI ..., h. 330-331.

⁸⁵ Al-Jilānī menafsirkan bahwa orang yang bersyukur adalah mereka yang berterima kasih atas banyaknya karunia Allah yang telah diberikan dan menggunakannya sesuai haknya. Kenikmatan yang diberikan oleh Allah seharusnya digunakan untuk kebaikan sesuai dengan fungsinya dan tidak menggunakan kenikmatan itu untuk hal-hal yang dilarang oleh Allah. Dengan demikian, kesyukuran bukan semata dengan ucapan, tetapi adalah tindakan kebaikan sesuai dengan kadar yang Allah berikan. Menghargai segala kenikmatan dan fasilitas yang Allah berikan untuk kebaikan, sesuai apa yang

d. Allah adalah zat yang Mahamensyukuri

Kemudian Allah adalah zat yang Mahamensyukuri disebutkan dalam QS an-Nisā’/4:147 yang berbunyi:

مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَائِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَأَمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا - ١٤٧

Allah tidak akan menyiksamu, jika kamu bersyukur dan beriman. Dan Allah Mahamensyukuri, Mahamengetahui.

Ayat ini mendahulukan syukur atas iman karena syukur dapat mengantar seseorang kepada iman. Seorang yang melihat alam raya terbentang dengan segala manfaat yang telah dan dapat diraihinya, akan mengantar dia untuk beriman dan percaya kepada Allah. selanjutnya, bila iman itu terus ia asah dan asuh, yang bersangkutan akan mencapai tingkat tertinggi dari kesyukuran.

Kata *shākir* terambil dari akar kata *shakara*. Pakar-pakar bahasa mengungkapkan bahwa tumbuhan yang tumbuh walau dengan sedikit air, atau binatang yang gemuk walau dengan sedikit rumput, keduanya dinamai *shakūr*. Dari kemudian mereka berkata bahwa Allah yang bersifat *shākir* berarti antara lain *Dia yang mengembangkan walau sedikit dari amalannya hamba-Nya dan melipatgandakannya*. Pelipatgandaan itu dapat mencapai 700, bahkan lebih dan tanpa batas, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:261.⁸⁶ Allah *Shākir* dalam arti “Dia yang memberi balasan banyak terhadap pelaku kebaikan/ketaatan yang sedikit, Dia yang menganugerahkan kenikmatan yang tidak terbatas waktunya untuk amal-amal yang terhitung dengan hari-hari tertentu yang terbatas.”⁸⁷

Menurut penulis, Allah tidak akan menyiksa seseorang secara semena-mena. Allah menyiksa orang-orang munafik, hanyalah karena perbuatan mereka sendiri. Kepada mereka telah diberi akal, panca indera dan perasaan tetapi tidak mereka pergunakan sebagaimana mestinya sehingga mereka tidak mau menerima petunjuk-petunjuk Allah, dan jiwa

diperintahkan oleh Allah. Orang yang tidak menggunakan kenikmatan dan fasilitas yang diberi oleh Allah, seperti rejeki, kesehatan, kekuatan, peluang, dan lain-lain untuk kebaikan berarti ia adalah orang yang tidak bersyukur, atau kufur terhadap nikmat Allah. Lihat Al-Filānī, *Tafsir al-Filānī*, Jilid II ..., h. 519.

⁸⁶ QS al-Baqarah/2:261 berbunyi: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ ۖ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ ۖ artinya: Perumpamaan orang yang menginfakkan hartanya di jalan Allah seperti sebutir biji yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada setiap tangkai ada seratus biji. Allah melipatgandakan bagi siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Mahaluas, Mahamengetahui.

⁸⁷ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., h. 147.

mereka menjadi kotor serta penyakit kemunafikan bersemi di dalam diri mereka. Apabila Allah memberikan pahala kepada mereka, sesudah mereka bertobat adalah karena kesadaran dan keikhlasan yang timbul dari hati mereka sendiri, dan telah melakukan amal saleh yang didasarkan kepada iman yang benar. Kemudian Allah menegaskan bahwa Dia Maha Pembalas jasa kepada hamba-Nya yang mau bersyukur dan Mahamengetahui setiap amal perbuatan yang dilakukannya, dengan memberikan pahala yang tidak terhingga.

6. Fakir (*al-Faqr*)

Fakir dalam perspektif al-Quran adalah sikap yang tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu, dan merasa puas dengan apa yang sudah dimiliki sehingga tidak meminta sesuatu yang lain. Dalam al-Quran, kata *al-faqr* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 14 kali dan semuanya dalam bentuk *maṣḍar* 14,⁸⁸ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.6
Kata *al-Faqr* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	الْفَقْرُ	2/268
2.	فَقِيرٌ	3/181, 22/28, 28/24
3.	فَقِيرًا	4/6, 4/135
4.	الْفُقَرَاءُ	2/271, 2/273, 9/60, 24/32, 35/15, 47/38, 47/38, 59/8

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang fakir berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) manusia sangat fakir, (b) manusia membutuhkan karunia Allah, (c) manusia membutuhkan keridaan Allah. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Manusia sangat fakir

Keberadaan manusia sangat fakir disebutkan dalam QS Fāṭir/35:15 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ⁸⁹

⁸⁸ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras* ..., h. 524-525.

⁸⁹ Artinya: Wahai manusia! Kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu), Mahaterpuji. (QS Fāṭir/35:15).

Pada ayat ini diterangkan bahwa manusia sangat berkepentingan kepada Penciptanya yaitu Allah karena semua manusia membutuhkan pertolongan-Nya dalam seluruh aspek kehidupan, seperti kekuatan, rezeki, menolak bahaya, mendapat kenikmatan, ilmu dan sebagainya, baik urusan dunia maupun akhirat. Semua itu tidak akan terjadi kecuali dengan rahmat dan taufik Allah. Hanya Allah yang wajib disembah dan diharapkan ridanya. Ia Mahakaya, tidak memerlukan sesuatu. Mahaterpuji atas nikmat yang telah dianugerahkan kepada para hamba-Nya. Setiap nikmat yang dimiliki oleh manusia berasal dari sisi-Nya. Dialah yang seharusnya dipuji dan disyukuri dalam segala hal. Dalam QS al-Hajj/22:64 Allah menegaskan:

لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ٦٤

Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan Allah benar-benar Mahakaya, Mahaterpuji.

Hanya Allah yang memiliki segala apa yang di langit dan segala apa yang di bumi, tidak ada sesuatu pun yang berserikat dengan-Nya dalam pemilikan itu. Karena itu hanya Dia pulalah yang menentukan apa yang dilakukan-Nya terhadap makhluk-Nya itu, tidak ada sesuatu pun yang menghalangi kehendak-Nya. Dia tidak memerlukan sesuatu, hanya makhluk-Nyalah yang memerlukan-Nya. Dia Mahaterpuji karena kebaikan dan nikmat yang tiada terhingga yang telah diberikan kepada makhluk-Nya.

Menurut Shihab,⁹⁰ kata النَّاسُ *an-nās* yang dimaksud dalam QS Fāṭir/35:15 adalah kaum musyrikin, kendati semua manusia –muslim atau kafir—butuh kepada Allah. Ayat di atas menyebutkan terlebih dahulu kebutuhan manusia kepada Allah baru menegaskan bahwa Allah sama sekali tidak butuh kepada mereka. Ini untuk lebih menanamkan rasa kerendahan dalam diri manusia guna mencapai apa yang dikehendaki dari pernyataan di atas. Kaum musyrikin boleh jadi menyadari kebutuhan mereka kepada Tuhan, tetapi kesadaran akan kebutuhan tersebut tidak tercermin dalam sikap hidup mereka. Karena itu, ayat di atas menekankan hal tersebut, namun bukan dengan untuk menginformasikan kandungan ayat, tetapi untuk mengetuk telinga dan hati mereka sehingga kebutuhan kepada Yang Mahakuasa itu menjelma dalam perilaku mereka.

Firman-Nya أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ *antum al-fuqarā'* mengandung makna pembatasan, yakni kamu saja yang benar-benar butuh kepada Allah. pembatasan ini tentu saja tidak harus dipahami sebagai bermakna “selain

⁹⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XI ..., h. 42-44.

kamu tidak butuh” karena semua makhluk membutuhkan Allah dalam wujud dan kesinambungan wujud-Nya, sedang Allah tidak membutuhkan apapun karena wujud-Nya bersumber dari zat-Nya sendiri. Mereka yang dimaksud ayat di atas –walau konteks ayatnya tertuju kepada manusia yang kafir—mencakup semua manusia, bahkan seluruh makhluk, karena sifat kemakhlukan melekat pada setiap makhluk sehingga kaum musyrikin, manusia demikian juga makhluk yang lain adalah sangat butuh kepada Allah.

Dapat juga dikatakan bahwa kebutuhan manusia kepada Allah sedemikian besar, jauh lebih besar daripada kebutuhan makhluk-makhluk lainnya sehingga seakan-akan hanya manusia yang butuh –apalagi kaum musyrikin yang bergelimang dosa, sedang selain mereka—karena kebutuhannya tidak sebanyak kebutuhan manusia, seakan-akan mereka dinilai tidak membutuhkan-Nya. Bahwa manusia memiliki kebutuhan yang banyak kepada Allah karena manusia memiliki banyak kebutuhan, apalagi karena potensinya mengantarnya mampu meraih pengetahuan yang luas dan ambisi yang besar. Ini pada gilirannya semakin memperbanyak kebutuhan dan keinginannya. Manusia yang berada di lingkungan yang sederhana, kebutuhannya terbatas. Semakin maju suatu masyarakat, semakin banyak pengetahuannya, semakin banyak pula kebutuhannya. Demikian manusia berbeda dengan binatang. Itu semua dibarengi dengan aneka kelemahan sehingga kebutuhan manusia dibandingkan dengan makhluk-makhluk lain yang tidak banyak tahu serta tidak memiliki ambisi dan imajinasi sebagaimana halnya manusia menjadi berlipat ganda pula.

Menurut Ibnu Faris kata *al-Ghaniyyu* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ghain*, *nun* dan *ya*. Maknanya adalah kecukupan, baik menyangkut harta maupun selainnya. Dari makna pertama, lahir kata *ghaniyah*, yaitu wanita yang tidak kawin dan merasa berkecukupan hidup di rumah orang tuanya atau merasa cukup hidup sendirian tanpa suami. Dan dari makna yang kedua, lahir kata *mughannī* dalam arti penarik suara atau penyanyi.⁹¹ Menurut al-Ghazali, Allah *al-Ghaniyyu* adalah Dia yang tidak memerlukan hubungan dengan selain-Nya, tidak dalam zat-Nya, tidak pula dalam sifat-Nya, bahkan Dia Mahasuci dalam segala macam hubungan ketergantungan.

Kata *Ghaniyyu* yang merupakan sifat Allah pada umumnya oleh al-Quran dirangkai dengan kata *Ḥamīd*. Perangkaian sifat *Ghaniyyu* dengan *Ḥamīd* menunjukkan bahwa dalam kekayaan-Nya Dia amat terpuji, bukan saja pada sifat-Nya, tetapi juga jenis dan kadar bantuan/anugerah kekayaan-Nya itu. Sebaliknya, dapat juga dikatakan bahwa perangkaian sifat *Ḥamīd*

⁹¹ Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā’ al-Qurwaini ar-Rāzī, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikri, 1430 H/2009 M, h. 746.

dengan *Ghaniyyu* mengisyaratkan bahwa pujian kepada Allah sama sekali tidak dibutuhkan oleh-Nya, pujian tidak menambah keagungan dan kesempurnaan-Nya, cercaan dan kedurhakaan pun tidak mengurangi keperkasaan dan kemutlakan-Nya. Karena itu, ditegaskan-Nya dalam QS Luqmān/31:12 yang berbunyi:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ
عَنِّي حَمِيدٌ ۱۲

Dan sungguh, telah Kami berikan hikmah kepada Lukman, yaitu, "Bersyukurlah kepada Allah! Dan barangsiapa bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya dia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa tidak bersyukur (kufur), maka sesungguhnya Allah Mahakaya, Mahaterpuji."

Ibnu 'Ashūr berpendapat bahwa penyebutan sifat *Hamīd* setelah sifat *Ghaniyyu* sebagai penyempurnaan sekaligus bertujuan menampik dugaan yang menyatakan bahwa selama Dia tidak butuh kepada ibadah dan keimanan kaum musyirikin, itu berarti kedurhakaan manusia dapat ditoleransi-Nya. Dugaan ini ditampik dengan kata *Hamīd* itu, yakni bahwa Dia disifati dengan pujian bagi yang menyebah-Nya dan menyambut ajaran-Nya.

Penulis berkesimpulan bahwa manusia sangat berkepentingan kepada Penciptanya yaitu Allah karena semua manusia membutuhkan pertolongan-Nya dalam seluruh aspek kehidupan, seperti kekuatan, rezeki, menolak bahaya, mendapat kenikmatan, ilmu dan sebagainya, baik urusan dunia maupun akhirat. Semua itu tidak akan terjadi kecuali dengan rahmat dan taufik Allah. Hanya Allah yang wajib disembah dan diharapkan rida-Nya. Ia Mahakaya, tidak memerlukan sesuatu. Mahaterpuji atas nikmat yang telah dianugerahkan kepada para hamba-Nya. Setiap nikmat yang dimiliki oleh manusia berasal dari sisi-Nya.

b. Kebutuhan manusia terhadap karunia Allah

Kebutuhan manusia terhadap karunia Allah disebutkan dalam QS Muḥammad/47:38 yang berbunyi:

هَاتِمٌ هَؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِنَفْسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنِ
نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْعَنِي وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ۳۸

Ingatlah, kamu adalah orang-orang yang diajak untuk menginfakkan (hartamu) di jalan Allah. Lalu di antara kamu ada orang yang kikir, dan barangsiapa kikir maka sesungguhnya dia kikir terhadap dirinya sendiri. Dan Allah-lah Yang Mahakaya dan kamulah yang membutuhkan (karunia-Nya). Dan jika kamu berpaling (dari jalan yang benar) Dia akan menggantikan (kamu) dengan kaum yang lain, dan mereka tidak akan (durhaka) seperti kamu (ini).

Ayat ini menerangkan bahwa Allah memanggil mereka untuk menghilangkan sifat kikir. Mereka diminta menginfakkan harta mereka di jalan Allah. Dijelaskan bahwa siapa yang kikir, tidak mau menafkahkan harta di jalan Allah, maka kekikiran mereka itu akan merugikan diri sendiri karena kikir itu akan mengganggu hubungan dalam masyarakat dan akan menghapuskan pahala mereka, menjauhkan diri mereka dari Allah dan surga. Bila manusia berinfak, itu bukan untuk Allah karena Ia tidak memerlukan harta mereka, sebab Dia Mahakaya, tidak memerlukan apa pun. Infak itu justru untuk keuntungan mereka karena Allah akan membalasnya berlipat ganda, ditambah lagi dengan pahala yang balasannya adalah surga. Kemudian Allah mengancam mereka dengan mengatakan bahwa jika mereka berpaling, yaitu tidak beriman dan tidak mau memenuhi perintah-Nya dengan berinfak, maka Allah akan menghancurkan mereka, kemudian mengganti mereka dengan kaum yang lain yang tidak seperti mereka, yaitu kaum yang mau berinfak, berjihad, melaksanakan perintah-Nya, dan menjauhi larangan-Nya.

Shihab menjelaskan, penggalan ayat ini bagaikan menyatakan bahwa ajaran agama yang ditugaskan kepada setiap muslim untuk melaksanakan dan memperjuangkannya adalah sesuatu yang sangat berharga dan penugasan itu adalah suatu kemuliaan. Jika ajaran agama itu tidak dilaksanakan dan tidak siap menanggung konsekuensinya, Allah Mahakaya. Dia tidak akan membutuhkan ibadah dari seseorang dan akan menganugerahkan kemuliaan itu pada kaum lain dan menugaskan mereka melaksanakan dan memikul konsekuensinya, dan ketika itu mereka tidak akan sama dengan orang yang menyia-nyiakannya.⁹²

c. Kebutuhan manusia terhadap keridaan Allah

Kebutuhan manusia terhadap keridaan Allah disebutkan dalam QS al-Hashr/59:8 yang berbunyi:

⁹² Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XII ..., h. 492.

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا
وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۝۸

(Harta rampasan itu juga) untuk orang-orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halamannya dan meninggalkan harta bendanya demi mencari karunia dari Allah dan keridaan(-Nya) dan (demi) menolong (agama) Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar.

Ayat ini menerangkan bahwa orang yang berhak memperoleh pembagian harta *fai'* adalah orang-orang Muhajirin karena mereka dianggap kerabat Rasulullah. Mereka sebagai Muhajirin telah datang ke Madinah mengikuti Rasulullah berhijrah dengan meninggalkan kampung halaman, sanak keluarga, harta benda, dan handai tolan yang biasa membantu mereka. Di Madinah mereka hidup dalam keadaan miskin, tetapi mereka adalah pembela Rasul dan pejuang di jalan Allah. Seakan-akan dengan ayat ini, Allah memerintahkan Nabi Muhammad agar memperhatikan mereka dengan menyerahkan sebagian *fai'* ini untuk mereka. Kemudian Allah menerangkan sifat-sifat orang-orang Muhajirin itu sebagai berikut: (a) orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, mereka menunjukkan ketaatan mereka hanya kepada Allah saja dengan mengorbankan semua yang mereka miliki hanya untuk mencari keridaan-Nya, (b) orang-orang yang rela meninggalkan rumah dan harta bendanya untuk melaksanakan perintah Allah dan Rasul-Nya, dan (c) orang-orang yang berani mengorbankan jiwa dan raganya untuk membela Allah dan Rasul-Nya.

Menurut Shihab, yang dimaksud dengan *fuqarā'* pada ayat ini adalah kaum Muhajirin yang menyandang sifat-sifat terpuji. Mereka adalah orang-orang yang terpaksa pindah ke Madinah karena diusir dari negeri tempat kediaman mereka di Makkah dan sekitarnya, yakni dihalangi melaksanakan tuntunan agama yang mereka yakini, dan terpaksa pula meninggalkan harta benda mereka di sana. Mereka terpaksa keluar karena dari lubuk hati mereka yang terdalam senantiasa mencari dan mengharapkan karunia dari Allah, yakni surga dan karunia-Nya. Dan di samping itu, dalam pengalaman lahiriah, mereka terlihat senantiasa membela dengan segala kemampuan mereka demi tegaknya agama Allah dan tuntunan Rasul-Nya. Mereka itulah yang sungguh tinggi dan luhur kepribadiannya, mereka juga orang-orang benar yang telah mendarah daging kebenaran dan keimanan dalam jiwa mereka.⁹³

⁹³ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XIII ..., h. 534-535.

7. Rida (*ar-Riḍā*)

Rida dalam perspektif al-Quran adalah suasana hati yang merasa bahagia dan tenteram dalam menerima ketetapan Allah. Dalam al-Quran, kata *ar-riḍā* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 70 kali. Dalam bentuk *fi'il māḍī* 21 kali, dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 22 kali, dalam bentuk *maṣḍar* 21 kali, dalam bentuk *isim fā'il* 4 kali dan dalam bentuk *isim maf'ūl* 2 kali,⁹⁴ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.7
Kata *ar-Riḍā* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	رَضِيَ	5/119, 9/100, 20/109, 48/18, 58/22, 98/8
2.	وَرَضِيَتْ	5/3
3.	رَضِيْتُمْ	9/38, 9/83
4.	رَضُوا	5/119, 9/58, 9/59, 9/87, 9/93, 9/100, 10/7, 98/8
5.	تَرْضَى	2/120, 20/84, 20/130, 93/5
6.	تَرْضَاهُ	27/19, 46/15
7.	تَرْضَاهَا	2/144
8.	تَرْضَوُا	9/96
9.	تَرْضَوْنَ	2/283
10.	تَرْضَوْنَهَا	9/24
11.	يَرْضَى	4/108, 9/96, 39/7, 53/26, 92/21
12.	يَرْضَاهُ	39/7
13.	يَرْضَوْنَهُ	22/59
14.	يَرْضَوُهُ	6/113
15.	يَرْضَيْنَ	33/51
16.	يَرْضَوُكُمْ	9/62
17.	يَرْضَوْنَكُمْ	9/8
18.	يَرْضَوُهُ	9/62
19.	تَرْضَاوُا	2/232
20.	تَرْضَايْتُمْ	4/24

⁹⁴ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras* ..., h. 321-322.

21.	ارْتَضَى	21/28, 24/55
22.	تَرَضَى	2/233, 4/29
23.	رَاضِيَةً	69/21, 88/9, 89/28, 101/7
24.	رَضِيًّا	19/6
25.	رِضْوَانٌ	3/15, 3/162, 3/174, 9/21, 9/72, 9/109, 57/20, 57/27
26.	رِضْوَانًا	5/2, 48/29, 59/8
27.	رِضْوَانَهُ	5/16, 47/28
28.	مَرْضِيًّا	19/55
29.	مَرْضِيَّةً	89/28
30.	مَرْضَاتٍ	2/207, 2/265, 4/114, 66/1
31.	مَرْضَاتِي	60/1

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang rida berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) keridaan Allah terhadap orang-orang beriman, (b) takut pada Tuhan (*khashiya rabbah*) sebagai kriteria rida, dan (c) banyak bertasbih mengantarkan kepada sikap rida. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Keridaan Allah terhadap orang-orang beriman

Keridaan Allah terhadap orang-orang beriman disebutkan dalam QS al-Mujādalah/58:22 yang berbunyi:

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ
 أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ
 جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ
 أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٢٢

Engkau (Muhammad) tidak akan mendapatkan suatu kaum yang beriman kepada Allah dan hari akhirat saling berkasih sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, sekalipun orang-orang itu bapaknya, anaknya, saudaranya atau keluarganya. Mereka itulah orang-orang yang dalam hatinya telah ditanamkan Allah keimanan dan Allah telah menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang dari Dia. Lalu dimasukkan-Nya mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Allah rida terhadap mereka dan mereka

pun merasa puas terhadap (limpahan rahmat)-Nya. Merekalah golongan Allah. Ingatlah, sesungguhnya golongan Allah itulah yang beruntung.

Keberadaan orang beriman di surga seperti digambarkan ayat ini terkait dengan sikap rida mereka terhadap ketentuan Allah. Mereka puas dengan balasan amalnya, sedangkan nikmat yang dirasakannya sebagai cerminan bahwa Allah rida kepada mereka. Ayat ini menerangkan kondisi penghuni surga yang sangat damai dan disebutkan keadaan mereka kekal di dalamnya, Allah rida kepada mereka dan mereka rida pada-Nya. Keridaan Allah pada mereka dijelaskan Sa'īd Ḥawwa yaitu disebabkan tauhid mereka yang murni dan ketaatan mereka kepada Allah. Penafsiran yang sama dikemukakan at-Tustarī bahwa mengenai keridaan Allah adalah disebabkan keikhlasan mereka dalam beramal.⁹⁵

Keridaan Allah kepada orang-orang yang beriman dijelaskan juga dalam QS at-Taubah/9:21 yang berbunyi:

يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَّئْتِ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ۚ

Tuhan menggembirakan mereka dengan memberikan rahmat, keridaan dan surga, mereka memperoleh kesenangan yang kekal di dalamnya.

Ayat ini menerangkan bahwa Allah memberi kabar gembira kepada orang-orang mukmin yang hijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka akan mendapat balasan rahmat yang luas, keridaan yang sempurna dan surga yang menjadi tempat tinggal mereka selama-lamanya. Pahala terbesar adalah memperoleh rida Allah. Orang-orang yang beriman digembirakan dengan keridaan yang sempurna dan surga -surga yang dijanjikan Allah bagi hamba-hamba-Nya yang taat, dan bagi mereka di dalamnya kesenangan yang agung, lagi terus menerus tanpa henti-hentinya.

Kata *riḍwān* terambil dari kata *riḍā*. Bagi manusia rida adalah kepuasan hati. Kata tersebut pada intinya menggunakan patron kata yang mengandung makna kesempurnaan. Ini berarti bahwa keridaan Allah sedemikian besar, agung dan beraneka ragam, sehingga tidak terjangkau besar dan agungnya oleh manusia.⁹⁶ Keridaan dimaksud bersumber dari Allah sehingga otomatis yang memperolehnya pun rida secara sempurna kepada Allah.⁹⁷

⁹⁵ At-Tustarī, *Tafsīr at-Tustarī* ..., h. 164.

⁹⁶ Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Volume V ..., h. 165.

⁹⁷ Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Volume V..., h. 49.

b. Takut pada Tuhan (*khashiya rabbah*) sebagai kriteria rida

Takut pada Tuhan (*khashiya rabbah*) sebagai kriteria rida diisyaratkan dalam QS al-Bayyinah/98:8 yang berbunyi:

جَزَاءُ لَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ۝ ۸

Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah surga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah rida terhadap mereka dan mereka pun rida kepada-Nya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya.

Menurut Shihab, orang-orang yang beriman secara benar, dan membuktikan kebenaran iman mereka dengan mengerjakan amal saleh, itulah yang sungguh tinggi dan jauh kedudukan mereka yang secara khusus adalah sebaik-baik makhluk. Balasan mereka di sisi Tuhan adalah surga 'Adn yang senantiasa mengalir di bawah pepohonan dan istana-istananya sungai-sungai, setiap orang memperoleh satu surga atau beberapa surga, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah rida terhadap mereka, yakni menerima amal dan pengabdian mereka serta memberikannya ganjaran yang memuaskan, dan merekapun rida kepada-Nya atas ganjaran yang diberikannya itu. Yang demikian itulah ganjaran bagi orang yang takut lagi kagum kepada Tuhannya.

Sementara ulama memahami rida seorang hamba terhadap Tuhan adalah bahwa hatinya tidak merasa keluh atau tidak enak menerima ketetapan Allah, apapun bentuknya. Sedang, rida Allah kepada hamba-Nya tercermin dalam keberadaan hamba itu di tempat dan situasi yang dikehendaki Allah.⁹⁸

Dalam ayat ini, Allah menerangkan bahwa yang akan mereka terima dari Tuhan mereka adalah surga 'Adn yang di dalamnya terdapat bermacam-macam kesenangan dan kelezatan, lebih lengkap dan sempurna dari kesenangan dan kelezatan dunia, dan di bawahnya mengalir sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Mereka berhak menerima balasan tersebut karena mereka berada dalam keridaan Allah dan tetap dalam ketentuan-ketentuan-Nya. Mereka mendapat pujian dan mencapai apa yang mereka inginkan dari kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Mereka diridai Allah dan mereka pun rida kepadanya. Ganjaran-ganjaran

⁹⁸ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XV ..., h. 522.

yang merupakan kebahagiaan dunia dan akhirat hanya diperoleh orang-orang yang jiwanya penuh dengan takwa kepada Allah.

c. Banyak bertasbih mengantarkan kepada sikap rida

Banyak bertasbih mengantarkan kepada sikap rida diisyaratkan dalam QS Ṭāhā/20:130 yang berbunyi:

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ ۙ ۱۳۰

Maka sabarlah engkau (Muhammad) atas apa yang mereka katakan, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum matahari terbit, dan sebelum terbenam; dan bertasbihlah (pula) pada waktu tengah malam dan di ujung siang hari, agar engkau merasa tenang.

Ayat di atas menjadikan tasbih dan tahmid atau shalat guna menghadapi kesulitan yang mengantarkan kepada keridaan dan kepuasan hati. Ini karena mengulang-ulangi menyucikan Allah dan memuji-Nya atau mendekatkan diri kepadanya melalui shalat akan menciptakan rasa tenang dalam jiwa pelakunya. Yang bersangkutan dengan menyucikan Allah dari segala kekurangan akan sadar bahwa tidak ada sesuatu apapun yang buruk bila bersumber dari Allah, dia pun akan menyadari keindahan dan kebaikan segala perbuatan-Nya, di samping merasakan kebesaran dan kekuasaan-Nya, dan ini, bila berulang-ulang dilakukan akan menghasilkan ketenangan dan kepuasan hati. Ini lebih-lebih bila disadari bahwa setiap muslim yang ditimpa bencana atau kesulitan akan memperoleh ganjaran dari Allah selama dia sabar dan tabah menerima cobaan itu.⁹⁹

B. Kondisi Spiritual (*Aḥwāl*) dalam Tasawuf Akhlaki

1. Perasaan Takut pada Allah (*al-Khauf*)

Khauf dalam perspektif al-Quran adalah sikap mental yang merasa takut kepada Allah karena kurang sempurnanya suatu pengabdian kepada-Nya, sehingga mendorong seseorang untuk memperbaiki dan lebih meningkatkan amal dan perbuatannya serta tidak menyimpang dari apa yang dikehendaki oleh Allah. Dalam al-Quran, kata *al-khauf* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 122 kali. Dalam bentuk *fi'il māḍī* 16 kali, dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 59 kali, dalam bentuk *fi'il amar* 11 kali,

⁹⁹ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume VII ..., h. 710.

dalam bentuk bentuk *maṣdar* 33 kali dan dalam bentuk *isim fā'il* 3 kali,¹⁰⁰ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.8
Kata *al-Khauf* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	خَافَ	2/182, 11/103, 14/14, 55/46, 79/40
2.	خَافَتْ	4/128
3.	خَافُوا	4/9
4.	خِيفَتْ	19/5, 28/7
5.	خِيفْتُكُمْ	26/21
6.	خِيفْتُمْ	2/229, 2/239, 4/3, 4/35, 4/101, 9/28
7.	أَخَافُ	5/28, 6/15, 6/80, 6/81, 7/59, 8/48, 10/15, 11/3, 11/26, 11/84, 12/13, 19/45, 26/12, 26/14, 26/135, 28/33, 28/34, 39/13, 40/26, 40/30, 40/32, 46/21, 59/16.
8.	تَخَافُ	20/77
9.	تَخَافَا	20/46
10.	تَخَافَنَّ	8/58
11.	تَخَافُوا	41/30
12.	تَخَافُونَ	4/34, 6/81, 8/26, 48/27
13.	تَخَافُونَهُمْ	30/28
14.	تَخَافُوهُمْ	3/175
15.	تَخَافِي	28/7
16.	تَخَفُ	11/70, 20/21, 20/68, 27/20, 28/25, 28/31, 29/33, 38/22, 51/28
17.	تَخَافُ	20/45, 76/10
18.	يَخَافُ	20/112, 27/10, 50/45, 72/13, 91/15
19.	يَخَافَا	2/229
20.	يَخَافُهُ	5/94
21.	يَخَافُوا	5/108
22.	يَخَافُونَ	5/23, 5/45, 6/51, 13/21, 16/50, 17/57, 17/24, 17/37, 24/50, 51/37, 74/53, 76/7

¹⁰⁰ Al-Bāqi, *al-Muʿjam al-Mufaḥras ...*, h. 346-248.

23.	خَافُونَ	3/175
24.	نُحَوِّفُهُمْ	17/60
25.	يُخَوِّفُ	39/16, 39/16
26.	يُخَوِّفُونَكَ	39/36
27.	خَوْفٌ	2/38, 2/62, 2/112, 2/155, 2/262, 2/274, 2/277, 3/170, 4/83, 5/69, 6/48, 7/35, 7/49, 10/62, 10/83, 16/112, 33/19, 43/68, 46/13, 106/4
28.	خَوْفًا	7/65, 13/12, 30/24, 32/16
29.	خَوْفِهِمْ	24/55
30.	خَائِفًا	28/18, 28/21
31.	خَائِفِينَ	2/114
32.	خِيفَةً	7/305, 11/70, 20/67, 51/28
33.	خِيفَتِكُمْ	30/28
34.	خِيفَتِهِ	13/13
35.	تَخْوِيفًا	17/59
36.	تَخَوُّفٍ	16/47

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang khauf berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) makna khauf berdasarkan subjeknya, (b) kriteria *al-khā'ifīn*, (c) balasan yang diberikan Allah kepada *al-khā'ifīn*, dan (d) wali-wali Allah tidak merasakan kegundahan hati. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Makna khauf berdasarkan subjeknya

Terdapat beberapa makna khauf berdasarkan subjeknya. Jika kata *al-khauf* ditujukan kepada para Nabi dan Rasul, biasanya dimaknai dengan seruan atau ajakan untuk mengabdikan dan taat hanya kepada Allah, sebagaimana dijelaskan dalam QS an-Nisā'/4:83 yang berbunyi:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ^١ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ
مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَلْبِطُونَهُ مِنْهُمْ^٢ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا
قَلِيلًا ٨٣

Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. (Padahal) apabila mereka

menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan Ulil Amri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, tentulah kamu mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu).

Jika kata *al-khauf* ditujukan kepada orang-orang yang beriman dan malaikat, maka dipahami bahwa kata ini sebagai bentuk perintah dari Allah untuk kebaikan. Dengan kata lain, *al-khauf* (takut) dalam makna yang positif, sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Baqarah/2:38 yang berbunyi:

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۚ فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٣٨

Kami berfirman, “Turunlah kamu semua dari surga! Kemudian jika benar-benar datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barangsiapa mengikuti petunjuk-Ku, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.”

Jika kata *al-khauf* ditujukan kepada orang-orang munafik, orang kafir, Firaun dan setan, maka *al-khauf* dimaknai dengan ancaman. Dengan kata lain, *al-khauf* yang berkonotasi negatif, sebagaimana dijelaskan dalam QS an-Nūr/24:50 yang berbunyi:

أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ۖ أَمْ اِرْتَابُوا ۚ أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِيَفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ ۚ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٥٠

Apakah (ketidakhadiran mereka karena) dalam hati mereka ada penyakit, atau (karena) mereka ragu-ragu atautkah (karena) takut kalau-kalau Allah dan Rasul-Nya berlaku zalim kepada mereka? Sebenarnya, mereka itulah orang-orang yang zalim.

Al-Khauf (takut) kepada Allah berbeda dengan takut kepada binatang. Takut kepada Allah diaplikasikan dengan cara manjauhkan diri dari perbuatan maksiat dan melakukan ketaatan kepada-Nya.¹⁰¹ Dengan kata lain, seorang hamba tidak disebut takut apabila tidak meninggalkan

¹⁰¹ Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad ar-Rāghib al-Aṣḥāhānī, *Mufradāt Alfāz al-Qurʿān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1430 H/2009 M, h. 161.

kemaksiatan. Sedangkan takut kepada makhluk atau selain Allah, seperti manusia, bencana alam dan sebagainya adalah dengan cara berusaha menghindarkan diri darinya.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa spesifikasi kata *al-khauf* adalah kondisi kejiwaan dari seseorang yang takut oleh sebab perkiraan atau keyakinan darinya akan datangnya sesuatu yang menghimpit dalam jiwanya yang mengakibatkan lemahnya perasaan dan tidak adanya keberanian untuk menentang sesuatu yang ditakuti tersebut. Dengan kata lain, takut yang disebabkan lemahnya diri dibandingkan dengan objek yang ditakuti.

b. Kriteria *al-khā'ifin*

Kriteria *al-khā'ifin* disebutkan dalam QS as-Sajdah/32:16 yang berbunyi:

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ١٦

Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya, mereka berdoa kepada Tuhannya dengan rasa takut dan penuh harap, dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Pada ayat ini, Allah menerangkan tanda-tanda bagi orang-orang yang beriman. Di antaranya adalah mereka mengurangi tidur, dan sering bangun di pertengahan malam untuk melakukan shalat dan berdoa kepada Allah agar dihindarkan dari siksaan-Nya. Mereka juga menginfakkan sebagian dari rezeki yang telah mereka peroleh dari Allah. Al-Jīlānī dalam tafsirnya mengemukakan bahwa orang-orang yang memohon kepada Allah dengan rasa takut, menginginkan rida, rahmat dan ampunan dari Allah, mereka menjalaninya dengan penuh ketulusan dengan menjauhi kelezatan duniawi kecuali untuk hal-hal yang dibutuhkan dalam rangka mengharap rida Allah dan beramal kebajikan untuk Allah semata.

Menurut Shihab, kata *tatajāfā* terambil dari kata *al-jafā* yang berarti menjauh, meninggikan sehingga tidak menyentuh. Bentuk *fi'il muḍāri'* yang digunakan di sini mengisyaratkan berulang-ulangnya hal tersebut terjadi pada diri siapa yang dibicarakan ini. Kemudian kata *junūbuhum* adalah bentuk jamak dari kata *janb* yaitu sisi. Sedangkan kata *al-maḍāji'* merupakan bentuk jamak dari kata *maḍja'a* yakni kasur atau tempat pembaringan untuk beristirahat atau tidur. Penggalan ayat ini menggambarkan keadaan kaum mukminin itu seperti firman-Nya dalam QS adh-Dhāriyāt/51:17-18 yang berbunyi:

كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ۖ ۱٧ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ۗ ۱٨

Mereka sedikit sekali tidur pada waktu malam. Dan pada akhir malam mereka memohon ampunan (kepada Allah).

Penggunaan kata *junūb* juga melukiskan cara tidur/berbaring yang baik, yakni tidur pada sisi badan sebelah kanan sebagaimana kebiasaan yang dianjurkan Nabi Muhammad. Hal tersebut dimaksudkan agar tidak terjadi tekanan terhadap jantung yang berada di bagian dada sebelah kiri seseorang dan agar seseorang sambil berbaring dapat menghadap ke arah kiblat.

Menurut penulis, ayat ini menerangkan tentang sifat-sifat orang yang takut pada Allah, yaitu sedikit sekali tidur di waktu malam karena mengisi waktu dengan salat Tahajud. Mereka dalam melakukan ibadah tahajudnya merasa tenang dan penuh dengan kerinduan dan dalam munajatnya kepada Allah sengaja memilih waktu yang sunyi dari gangguan makhluk lain. Di akhir-akhir malam (pada waktu sahur) mereka memohon ampun kepada Allah. Sengaja dipilihnya waktu sahur itu oleh karena kebanyakan orang sedang tidur nyenyak, keadaan sunyi dari segala kesibukan sehingga mudah menjalin hubungan dengan Tuhannya.

c. Balasan yang diberikan Allah kepada *al-khā'ifīn*

Balasan yang diberikan Allah kepada *al-khā'ifīn* adalah surga, sebagaimana disebutkan dalam QS ar-Raḥmān/55:46 yang berbunyi:

وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ۖ ٤٦

Dan bagi siapa yang takut akan saat menghadap Tuhannya ada dua surga.

Ayat ini menerangkan bahwa Allah menyediakan dua surga bagi orang yang takut akan Tuhannya dan berkeyakinan bahwa mereka akan mendapat balasan atas perbuatannya. Bila tergerak hatinya akan berbuat maksiat, maka ia ingat akan Tuhan yang mengetahui segala sesuatu baik yang kelihatan maupun yang tersembunyi. Karena itu ia meninggalkan perbuatan itu, takut akan azab dan hukuman yang akan diterimanya. Mereka berbuat baik dan mengajak manusia berbuat baik pula. Al-Jīlānī menafsirkan ayat ini dengan pernyataannya, bahwa orang-orang yang takut akan balasan dari Allah atas perbuatan buruk mereka akan berupaya menjalankan amal kebajikan yang disyariatkan dan menghindari larangan

Allah, memperbaiki akhlak dan ibadah kepada Allah. Mereka akan mendapatkan balasan surga, baik jasmani maupun ruhani.¹⁰²

Balasan yang diberikan Allah kepada *al-khā'ifin* juga disebutkan dalam QS an-Nāzi'āt/79:40-41 yang berbunyi:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ٤٠ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ۗ ٤١

Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya. Maka sungguh, surgalah tempat tinggalnya.

Al-Jilānī menafsirkan ayat ini dengan pernyataannya bahwa orang-orang yang takut akan balasan dari Allah akan menahan diri dari kehendak nafsu yang bisa membinasakan dan merusak dirinya.¹⁰³ Pernyataan al-Jilānī ini tentu saja didasarkan pada kenyataan bahwa dorongan hawa nafsu bisa mengarahkan seseorang pada perbuatan buruk dan kejahatan. Nafsu duniawi juga akan dapat menjauhkan diri seseorang dari kebaikan dan kebenaran karena tertutupnya jalan kebenaran oleh nafsu. Untuk itu seorang sufi menjalani riyadhah dengan penuh kesungguhan dan pengorbanan.

Menurut Shihab, takut yang dimaksud pada ayat ini bukanlah takut kepada siksa Allah karena beribadah yang didorong oleh rasa takut bukanlah ibadah yang mencapai puncak pengabdian. Itu adalah ibadah hamba sahaya—tidak sepenuhnya tulus kepada Allah. Demikian juga ibadah yang motivasinya mengharap ganjarannya dan perolehan apa yang disenangi oleh jiwa seseorang. Ibadah semacam ini adalah ibadah para pedagang, yakni serupa dengan para pedagang yang baru melakukan aktivitas jika memperoleh keuntungan. Rasa takut yang dimaksud di sini adalah ketundukan kepada Allah karena Dia adalah yang wajar dicintai selaku Rabb, yakni Tuhan yang membimbing, menganugerahkan aneka rahmat, serta yang menyandang sifat-sifat Yang Mahaterpuji.¹⁰⁴

Hawa nafsu adalah keinginan nafsu yang bertentangan dengan tuntunan agama. Ia dilukiskan al-Quran sebagai selalu mendorong kepada hal-hal yang bersifat buruk kecuali mereka yang dipelihara Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS Yūsuf/12:53,¹⁰⁵ dan ini mendorong

¹⁰² Al-Jilānī, *Tafsir al-Jilānī*, Jilid V ..., h. 485.

¹⁰³ Al-Jilānī, *Tafsir al-Jilānī*, Jilid VI ..., h. 287.

¹⁰⁴ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XV ..., h. 58-60.

¹⁰⁵ QS Yūsuf/12:53 berbunyi: وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمْتَنِي وَإِنِّي مِنَ الْمُرْسَلِينَ. Artinya: Dan aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan), karena sesungguhnya

pelindung, yang mencintai, lebih utama, dan lain-lain yang semuanya diikat oleh benang merah kedekatan. Kedekatan Allah kepada makhluk-Nya dapat berarti pengetahuan-Nya yang menyeluruh tentang mereka dan dapat juga, di samping itu, dalam arti cinta, pembelaan dan bantuan-Nya. Yang pertama berlaku terhadap segala sesuatu. Sedang yang berarti cinta, bantuan, perlindungan dan rahmat-Nya adalah kepada hamba-hamba-Nya yang taat lagi mendekat kepada-Nya. Penggunaan kata *waliy*, jika menjadi sifat Allah hanya ditujukan kepada orang-orang beriman. Karena itu, kata *waliy* bagi Allah diartikan dengan pembela, pendukung dan sejenisnya, tetapi pembelaan dan dukungan yang berakibat positif serta berkesudahan baik, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:257.¹⁰⁷

Kata *waliy* juga dapat disandang oleh manusia dalam arti ia menjadi pecinta Allah, pecinta Rasul, dan pendukung serta pembela ajaran-ajarannya, sebagaimana dipahami dari QS Āli 'Imrān/3:31.¹⁰⁸ Kedekatan kepada Allah baru tercapai apabila kalbu telah dipenuhi oleh cahaya makrifat Ilahi. Sehingga, ketika itu, apabila ia melihat, ia melihat bukti-bukti kekuasaan-Nya, apabila ia mendengar, ia mendengar ayat-ayat keesaan-Nya, apabila ia bercakap, percakapannya adalah pujian kepada-Nya, apabila bergerak, gerakannya adalah untuk memperjuangkan agama-Nya dan kalau ia bersungguh-sungguh, kesungguhannya dalam ketaatan kepada-Nya. Ketika itulah dia menjadi dekat kepada Allah dan ia menjadi wali Allah.¹⁰⁹

Kata *al-khauf*/takut adalah keguncangan hati menyangkut sesuatu yang negatif di masa akan datang, dan sedih adalah kegelisahan menyangkut sesuatu yang negatif yang pernah terjadi. Firman-Nya لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ *la khaufun alaihim*/tidak ada ketakutan atas mereka dan seterusnya bukan berarti bahwa rasa takut mereka hilang sama sekali. Karena, ini adalah naluri manusia sehingga mustahil terjadi walau pada diri Nabi sekalipun. Demikian juga dengan kesedihan. Sebagai manusia, mereka tentu saja tidak dapat luput dari kesedihan, tetapi kesedihan itu tidak akan berlanjut.

¹⁰⁷ QS al-Baqarah/2:257 berbunyi: اللَّهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُم فِيهَا خَالِدُونَ artinya: Allah pelindung orang yang beriman. Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya adalah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan. Mereka adalah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

¹⁰⁸ QS Āli 'Imrān/3:31 berbunyi: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ artinya: Katakanlah (Muhammad), “Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

¹⁰⁹ Ar-Rāzi, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid VIII ..., h. 313.

Takut dirasakan oleh mereka yang menduga akan menghadapi bahaya atau sesuatu yang negatif yang akan menimpanya, sedang kesedihan muncul karena luput atau hilangnya sesuatu yang menyenangkan atau datangnya sesuatu yang dinilai buruk. Mereka yang menyadari bahwa segala sesuatu milik Allah, bahkan dirinya sendiri adalah milik-Nya, menyadari pula bahwa tiada yang terjadi kecuali atas kehendak-Nya. Selanjutnya, dia sadar dan percaya bahwa segala yang bersumber dari Allah pasti berakibat baik. Kesadaran itulah yang menjadikan hatinya tidak disentuh oleh rasa takut yang mencekam maupun kesedihan yang berlarut. Dengan demikian, tiadanya rasa takut dan sedih itu merupakan salah satu sifat-sifat utama wali-wali Allah sejak dalam kehidupan dunia ini, bukan hanya nanti di akhirat sebagaimana dipahami oleh sementara ulama.¹¹⁰

Pada ayat ini, Allah mengarahkan perhatian kaum muslimin agar mereka mempunyai kesadaran penuh, bahwa sesungguhnya wali-wali Allah, tidak akan merasakan kekhawatiran dan gundah hati. Wali-wali Allah dalam ayat ini adalah orang-orang yang beriman dan bertakwa, sebagai sebutan bagi orang-orang yang membela agama Allah dan orang-orang yang menegakkan hukum-hukum-Nya di tengah-tengah masyarakat, dan sebagai lawan kata dari orang-orang yang memusuhi agama-Nya, seperti orang-orang musyrik dan orang kafir, sebagaimana disebutkan dalam QS al-An'ām/6:51. Dikatakan tidak ada rasa takut bagi mereka, karena mereka yakin bahwa janji Allah pasti akan datang, dan pertolongan-Nya tentu akan tiba, serta petunjuk-Nya tentu membimbing mereka ke jalan yang lurus. Dan apabila ada bencana menimpa mereka, mereka tetap sabar menghadapi dan mengatasinya dengan penuh ketabahan dan tawakal kepada Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:249. Hati mereka tidak pula gundah, karena mereka telah meyakini dan rela bahwa segala sesuatu yang terjadi di bawah hukum-hukum Allah berada dalam genggamannya. Mereka tidak gundah hati lantaran berpisah dengan dunia, dengan semua kenikmatan yang besar. Mereka tidak takut akan menerima azab Allah di hari pembalasan karena mereka dan seluruh sanubarinya telah dipasrahkan kepada kepentingan agama. Mereka tidak merasa kehilangan sesuatu apapun, karena telah mendapatkan petunjuk yang tak ternilai besarnya, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:2 dan QS al-Anfal/8:29.

¹¹⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume V ..., h. 448-452.

2. Perasaan Penuh Harap (*ar-Rajā'*)

Ar-Rajā' dalam perspektif al-Quran adalah sikap mental yang optimis akan diterimanya amal ketaatan yang dilakukan dan optimis dalam memperoleh karunia dan nikmat Allah yang disediakan bagi hamba-hambanya yang saleh. Dalam al-Quran, kata *ar-rajā'* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 23 kali. Dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 21 kali, dalam bentuk *fi'il amar* 1 kali dan dalam bentuk *isim maf'ūl* 1 kali,¹¹¹ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.9
Kata *ar-Rajā'* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	تَرْجُو	28/86
2.	تَرْجُونَ	4/104, 71/13
3.	تَرْجُوهَا	17/28
4.	يَرْجُوا	29/5, 33/21, 29/9, 60/6
5.	يَرْجُونَ	2/218, 4/104, 10/7, 10/11, 10/15, 17/57, 24/60, 25/21, 25/40, 35/29, 45/14, 78/27
6.	ارْجُوا	29/36
7.	تُرْجِي	33/51
8.	مَرْجُوءًا	11/62

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang *ar-rajā'* berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) *ar-rajā'* sebagai pendorong ketaatan, (b) profil orang yang mengharapkan rahmat Allah (*yarjūna rahmata Allāh*), (c) kepastiaan perjumpaan dengan Allah (*liqā' Allāh*), (d) amal saleh dan tauhid sebagai syarat mengharapkan perjumpaan dengan Allah (*yarjū liqā'a rabbih*), (e) meneladani Rasul sebagai bukti mengharapkan Allah (*yarjū Allāh wa al-yaum al-ākhir*) dan (f) *ar-rajā'* membentuk sikap kewaspadaan. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai menjadi fokus kajian.

a. *Ar-rajā'* sebagai pendorong ketaatan

Ar-rajā' sebagai pendorong ketaatan diisyaratkan dalam QS an-Nisā'/4:104 yang berbunyi:

¹¹¹ Al-Bāqi, *al-Mu'jam al-Mufāhras ...*, h. 304.

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْنَاءِ الْقَوْمِ ۗ لَنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ١٠٤

Dan janganlah kamu berhati lemah dalam mengejar mereka (musuhmu). Jika kamu menderita kesakitan, maka ketahuilah mereka pun menderita kesakitan (pula), sebagaimana kamu rasakan, sedang kamu masih dapat mengharapkan dari Allah apa yang tidak dapat mereka harapkan. Allah Mahamengetahui, Mahabijaksana.

Menurut Shihab, ayat ini berkaitan erat dengan perintah bersiap siaga menghadapi serangan musuh, jangan berhati lemah, takut atau patah semangat dalam menghadapi musuh meskipun jumlah mereka lebih banyak dan persenjataannya lebih kuat. Jika kalian cedera atau kesakitan, musuh-musuh kalian juga cedera dan kesakitan. Maka, jangan kesakitan menjadikan kamu lemah atau mundur untuk tidak berjuang, apalagi kamu mengharap dari Allah kemenangan, surga, ganjaran serta rida-Nya. Sedangkan mereka berjuang untuk memenuhi ambisi, syahwat dan didorong oleh setan, bukan mengharap rida-Nya.¹¹²

Ibnu Kathīr menjelaskan, meskipun kalian sama-sama mengalami penderitaan, namun sesungguhnya kalian lebih utama daripada mereka karena kalian yakin akan mendapatkan balasan yang baik. Di samping itu Allah telah menjanjikan kalian salah satu di antara dua kebaikan yaitu, kemenangan atau surga, karena kalian gugur sebagai syuhada apabila kalian membela agama-Nya. Janji dari Allah yang Maha Pengasih dan keikhlasan iman merupakan dua faktor pendorong untuk mempunyai harapan, menguatkan tekad dan meneguhkan hati. Karena kamu berjihad menegakkan jalan Allah bukan jalan setan.¹¹³ Sayyid Qutb menjelaskan kata *tarjūna* sebagai orang-orang mukmin yang berjihad di jalan Allah serta mengharapkan kemenangan dan surga dari Allah, sedangkan kaum kafir tidak mengharapkan apapun dari Allah. Walaupun mereka sama-sama menderita luka dan kesakitan, namun kedua golongan ini terdapat perbedaan jauh.¹¹⁴

¹¹² Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., h. 694.

¹¹³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid IV ..., h. 28.

¹¹⁴ Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid II ..., h. 217.

b. Profil orang yang mengharapakan rahmat Allah

Profil orang yang mengharapakan rahmat Allah (*yarjūna raḥmata Allāh*) diisyaratkan dalam QS al-Baqarah/2:218 yang berbunyi:

لِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوَّلِيكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢١٨

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itulah yang mengharapakan rahmat Allah. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Menurut Shihab, orang-orang yang beriman dengan benar, orang-orang yang berhijrah (yakni yang meninggalkan satu tempat atau keadaan didorong oleh karena ketidaksenangan terhadap tempat atau keadaan itu menuju tempat atau keadaan lain guna meraih yang baik atau yang lebih baik) dan orang-orang yang berjihad di jalan Allah (yakni berjuang tiada henti dengan mencurahkan segala yang dimilikinya hingga tercapai apa yang diperjuangkan, perjuangan dengan nyawa, harta, atau apapun yang dimiliki, dengan niat melakukannya di jalan Allah, yang mengantar kepada rida-Nya) adalah golongan yang senantiasa mengharapakan rahmat Allah,¹¹⁵

¹¹⁵ Kata *rahmat/rahmah* terdiri dari tiga huruf *ra*, *ha* dan *mim*. Menurut Ibnu Faris dalam *Maqāyis al-Lughah* setiap kata Arab yang berakar dari tiga huruf *ra*, *ha* dan *mim* memiliki arti dasar ‘kelembutan, kehalusan dan kasih sayang’. Sedangkan menurut al-Ashfahanī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qurān*, kata *rahmat* berarti ‘kelembutan yang menuntut berbuat baik kepada yang disayangi’. Terkadang rahmat bermakna kelembutan dan terkadang bermakna berbuat baik. Pada dasarnya rahmat (kasih sayang) itu berasal dari Tuhan Maha Pengasih Penyayang (*ar-Raḥmān ar-Raḥīm*). Allah adalah sumber rahmat (kasih sayang) yang tersebar di alam semesta ini. Allah mewajibkan bagi diri-Nya sendiri sifat rahmat (kasih sayang) sebagaimana disebutkan QS al-An‘ām/6:12. Sebagaimana umumnya sejumlah kata-kata yang termuat al-Quran mempunyai makna lebih dari satu atau sering disebut dalam ilmu tafsir dan al-Quran sebagai *mushtarak lafzī*. Dalam al-Quran, kata rahmat disebutkan sebanyak 145 kali. Kesemuanya mempunyai beragam makna sesuai dengan konteks pembicaraannya. Setidaknya tidak kurang dari 14 makna bagi rahmat. Di antaranya (a) rahmat bermakna agama Islam. Makna ini bisa kita dapati dalam QS al-Insān/76:31, ash-Shūra/31:42, al-Fath/48:25, al-Baqarah/2:105 dan Āli ‘Imrān/3:74. Arti pertama ini secara langsung menyiratkan sebuah pesan bahwa agama Islam itu ada untuk rahmat ‘kasih sayang’ terhadap alam semesta. Menariknya kata rahmat yang berarti Islam ini pasti bersandar pada kata ganti orang ketiga yang kembali kepada Allah, sehingga pasti berarti rahmat-Nya. Jadi agama Islam adalah salah satu bentuk kasih sayang-Nya, (b) rahmat bermakna surga. Salah satu kasih sayang (rahmat) Allah adalah surga. Kata rahmat dalam al-Quran yang berarti surga bisa kita jumpai dalam QS Āli ‘Imrān/3:107, an-Nisā’/4:175, al-Jāthiyah/45:30, al-Baqarah/2:218 dan al-‘Ankabūt/29:23, (c) rahmat bermakna nikmat. Senada dengan keterangan al-Ashfahanī, jika rahmat disandarkan pada

sebagaimana dipahami dari bentuk kata kerja (*fi'il muḍāri'*) pada kata *yarjūna*/mengharap. Harapan itu mengisyaratkan bahwa walau mereka telah beriman dan mencurahkan segala yang mereka miliki, hati mereka tetap diliputi oleh kecemasan yang disertai harapan memperoleh rahmat-Nya. Memang demikian itulah hakikat keberagamaan yang benar. Ia adalah himpunan antara cemas dan harap. Walau telah berhijrah dan berjuang, ia belum yakin amalan-amalannya diterima oleh Allah sehingga ia masih hidup dalam harap-harap cemas. Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa curahan rahmat Allah merupakan wewenang Allah sendiri. Dia menganugerahkan rahmat-Nya bukan sebagai imbalan amal-amal baik manusia karena, jika demikian, pastilah orang kafir tidak memperoleh rahmat. Sebaliknya, pasti juga orang beriman dan bertakwa meraih surga.¹¹⁶

Ibnu Kathīr mengatakan mereka yang berjuang melawan orang-orang kafir untuk membela Agama dan meninggikan kalimatullah, mereka itulah orang-orang yang mengharap rahmat dan rida dari Allah dan mereka tersebutlah yang pantas memperoleh semua itu. Sebab mereka telah mengeluarkan segala kemampuan dan kekuatan yang ada pada mereka serta tidak pernah mengabaikan jalan menuju keridaan Allah. Semua yang mereka lakukan benar-benar berhak mendapatkan kemenangan dan keridaan dari-Nya.¹¹⁷ Al-Qurtubī mengatakan ganjaran orang-orang yang beriman dan berhijrah adalah memperoleh kemenangan, kebahagiaan dan rahmat. Allah menyebut ganjaran yang baik ini dengan ungkapan *mereka mengharapkan*, karena siapapun di dunia ini tidak ada yang tahu apakah ia akan masuk surga meski ia sudah beribadah sebaik mungkin.¹¹⁸

Menurut penulis, ayat ini menegaskan bahwa orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan orang-orang yang berjihad di jalan Allah adalah golongan yang mengharapkan rahmat Allah. Karena harapan mereka dilandasi ketaatan kepada Allah sehingga menimbulkan rasa takut hanya kepada Allah. Dengan demikian, *yarjū* disini bukanlah angan-angan biasa (*tamannā*), tetapi harapan yang sangat besar untuk mendapat rahmat Allah disertai dengan usaha maksimal untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan yang lebih tinggi.

Allah maka berarti nikmat dan karunia-Nya. Sedangkan jika disandarkan pada manusia dan makhluk berarti kelembutan dan kasih sayang, sebagaimana ditemukan dalam QS Maryam/19:2, dan al-Kahfi/18:65, dan (d) rahmat berarti pertolongan dan kemenangan, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Aḥzāb/33:17. Lihat Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad ar-Rāghib al-Aṣḥāhāni, *Al-Mufradāt fi Ghārīb al-Qurān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2000, h. 196.

¹¹⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I ..., h. 562-563.

¹¹⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I ..., h. 199.

¹¹⁸ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid III ..., h. 49.

c. Kepastian perjumpaan dengan Allah

Kepastian perjumpaan dengan Allah (*liqā' Allah*) disebutkan dalam QS al-Ankabūt/29:5 yang berbunyi:

مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ٥

Barangsiapa mengharap pertemuan dengan Allah, maka sesungguhnya waktu (yang dijanjikan) Allah pasti datang. Dan Dia Yang Mahamendengar, Mahamengetahui.

Firman-Nya *لِقَاءَ اللَّهِ مَنْ كَانَ يَرْجُو* *man kāna yarjū liqā'allāh*/barang siapa *mengharapkan perjumpaan dengan Allah*, yakni ganjarannya, atau mengkhawatirkan siksa-Nya, maka sesungguhnya batas waktu yang dijanjikan Allah memberi ganjaran dan menjatuhkan siksa pasti akan datang. Dan Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. Kata *liqā'*/perjumpaan dipahami oleh banyak ulama dalam arti perjumpaan dengan ganjaran atau sanksi-Nya. Ada juga memahaminya dalam arti menghadap Allah di hari Kemudian untuk diperiksa dan dimintai pertanggungjawaban. Kata *ajal* berarti batas akhir dari sesuatu. Kematian dinamai ajal karena ia adalah batas akhir dari waktu keberadaan hidup di dunia ini. Batas akhir dari masa kontrak pun dinamai ajal sebagaimana disebutkan dalam QS al-Qaṣaṣ/28:28.¹¹⁹ Kata ajal pada ayat ini ada yang memahaminya dalam arti hari Kiamat. Penamaan ajal itu dengan ajal Allah untuk menegaskan bahwa ia pasti datang karena yang menjanjikannya serta yang memiliki wewenang atasnya adalah Allah.¹²⁰

Menurut penulis, ayat ini menjelaskan bahwa orang yang sangat menginginkan untuk bertemu dengan Allah dan memperoleh balasan amal dari-Nya di hari Kiamat, sepatutnya beramal dan menjauhi segala larangan yang mungkin menimbulkan kemurkaan-Nya. Sebab balasan untuk amal seseorang pasti akan datang. Allah Mahamendengar dan Mahamengetahui niat dan amal seseorang. Oleh karena itu, ayat ini merupakan peringatan agar setiap orang senantiasa berniat untuk mencapai apa yang diinginkannya, yakni keridaan Allah dan menanamkan rasa takut dalam hati sanubarinya akan azab dan siksa-Nya. Maksud "menemui Allah" dalam ayat ini adalah "memperoleh nikmat dalam surga sebagai balasan amal perbuatan

¹¹⁹ QS al-Qaṣaṣ/28:28 berbunyi: *قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ* artinya: Dia (Musa) berkata, "Itu (perjanjian) antara aku dan engkau. Yang mana saja dari kedua waktu yang ditentukan itu yang aku sempurnakan, maka tidak ada tuntutan (tambahan) atas diriku (lagi). Dan Allah menjadi saksi atas apa yang kita ucapkan."

¹²⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume X ..., h. 16.

baik", di mana puncak dari kenikmatan itu adalah dengan melihat Zat Allah itu sendiri.

d. Amal saleh dan tauhid merupakan syarat mengharapakan perjumpaan dengan Allah (*yarjū liqā'a rabbih*)

Amal saleh dan tauhid merupakan syarat mengharapakan perjumpaan dengan Allah (*yarjū liqā'a rabbih*) diisyaratkan dalam QS al-Kahfi/18:110 yang berbunyi:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ۝ ١١٠

Katakanlah (Muhammad), "Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu, yang telah menerima wahyu, bahwa sesungguhnya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa." Maka barangsiapa mengharap pertemuan dengan Tuhannya maka hendaklah dia mengerjakan kebajikan dan janganlah dia mempersekutukan dengan sesuatu pun dalam beribadah kepada Tuhannya."

Menurut Shihab, ayat ini menjelaskan bawah orang yang mengharapakan pertemuan dengan Allah hendaklah beramal saleh¹²¹ dan

¹²¹ Secara etimologis amal saleh bermakna perbuatan baik. Kemudian secara terminologis amal saleh adalah semua aktivitas yang bermuara pada ketaatan yang dianjurkan oleh Allah dan Rasul-Nya kepada orang-orang beriman untuk dipatuhi. Amal atau perbuatan tidak hanya terbatas pada aktivitas lahiriah yakni berupa perbuatan pisik tetapi juga menyangkut aktivitas batiniah atau perbuatan dalam hati seperti niat, fikir dan zikir. Pernyataan ini didukung oleh postulasi Qur'ani yang menekankan bahwa perbuatan yang dalam kadar paling minim walau seukuran biji *dharrah* (atom) pun--pasti akan diberi balasan. Kemudian kata saleh yang merupakan predikat dari term *amal*, berarti baik. Kriteria kebaikannya didasarkan atas penilaian syara' (wahyu), sunnah Nabi dan akal sehat. Suatu perbuatan dapat digolongkan sebagai amal saleh jika bermanfaat kepada si pelaku, keluarga atau masyarakat. Ada dua kriteria yang perlu dipenuhi agar suatu perbuatan dapat tergolong sebagai amal saleh: (a) *husn al-fi'liyah*, yaitu kebaikan pada sisi pelakunya berupa keikhlasan, dan (b) *husn al-fā'iliyah* yaitu kebaikan pada sisi perbuatan itu sendiri berdasarkan kriteria syara' (wahyu), sunnah Nabi dan akal sehat. Amal saleh dalam dimensi kehidupan duniawi, tampil dalam bentuk upaya untuk menunjang tercapainya kemakmuran dan kesejahteraan kehidupan duniawi (dalam pengertian lahir-batin) baik secara individual, maupun secara bersama-sama dalam ruang lingkup keluarga serta masyarakat luas. Selain itu, amal saleh juga tampil dalam bentuk penyelamatan (pelestarian) lingkungan hidup beserta unsur-unsurnya. Selanjutnya, amal saleh dalam bentuk dimensi ukhrawi tampil dalam wujud pelaksanaan ibadah ritual seperti, antara lain: taharah, salat, puasa, zakat, haji, dan sebagainya. Dengan demikian amal saleh dalam kedua dimensinya mencerminkan upaya untuk mencapai keseimbangan antara kehidupan duniawi dan dengan kehidupan

tidak menyekutukan-Nya. Firman-Nya *فَالْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا* *falya'mal 'amalan ṣālihan* adalah kalimat singkat yang menggambarkan dakwah islamiyah, yakni beramal yang baik dan bermanfaat untuk diri sendiri, keluarga dan masyarakat luas demi karena Allah. Ayat di atas menjadikan amal yang dimaksud sebagai natijah (hasil) dari keimanan kepada Allah dan keniscayaan hari kemudian. Tanpa keimanan tersebut, seseorang tidak akan terdorong untuk melakukan amal-amal saleh secara ikhlas. Ayat di atas menyatakan *harapan* akan pertemuan dengan Allah dapat mendorong seseorang untuk melakukan amal-amal kebajikan.¹²²

Secara sederhana amal saleh berarti perbuatan atau aktivitas yang baik. Shihab mengartikan amal saleh sebagai amal yang diterima dan dipuji oleh Allah. Sedangkan al-Ghazali, dalam *Al-Mushkilāt fi aṭ-Ṭarīq al-Ḥayāh al-Islāmiyyah*, mengartikan amal saleh dengan "setiap usaha keras yang dikorbankan buat berkhidmat terhadap agama". Menurut Shihab sesuatu perbuatan dapat dikategorikan amal saleh jika pada dirinya memenuhi nilai-nilai tertentu sehingga ia dapat berfungsi sesuai dengan tujuan kehadirannya, atau dengan kata lain, tujuan penciptaannya. Maka sesuatu dapat dipandang sebagai amal saleh jika ia berfungsi mendatangkan nilai manfaat. Sebaliknya, perbuatan yang menimbulkan mudarat, tidak dinamakan amal saleh, tetapi amal salah. Karena itu, sebagian ulama menyatakan bahwa suatu pekerjaan dapat dikatakan baik, apabila ia membawa dampak berupa manfaat dan menolak mudarat. Dengan demikian, tolok ukur suatu amal baik atau tidak adalah terletak pada nilai manfaat atau mudarat yang dikandungnya. Menurut Muhammad Abduh, amal yang bermanfaat tersebut berguna bagi diri pelakunya, keluarga, masyarakat dan seluruh umat manusia, dan tidak membahayakan seseorang kecuali dalam rangka menolak bahaya yang lebih besar. Dalam Islam, yang menjadi tolok ukur tersebut adalah agama, akal, atau adat istiadat yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental agama. Inilah salah satu syarat dari amal saleh, bahwa ia secara nyata dapat menghasilkan manfaat dan menolak mudarat. Syarat lain adalah jika pekerjaan tersebut dimotivasi oleh keikhlasan karena Allah.

Penulis berkesimpulan, suatu pekerjaan akan bernilai di mata Allah, bukan semata-mata dilihat dari bentuk lahiriah yang tampak di alam nyata (wujud amal), tetapi jauh lebih penting adalah niat pelakunya (motivasi pekerjaan). Karena itu, dapat dimengerti mengapa kalimat '*amal ṣāliḥ*' banyak sekali digandengkan dengan *īmān*, karena iman inilah yang

ukhrawi. Lihat Said Mahmud, *Konsep Amal Saleh dalam al-Quran: Telaah Etika Qur'ani dengan Pendekatan Metode Tafsir Tematik*, Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995, h. 266-268.

¹²² Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume VII ..., h. 398.

menentukan arah dan niat seseorang ketika melakukan suatu amal. Perbuatan yang tidak dilandasi dengan keimanan adalah perbuatan sia-sia. Al-Quran melukiskan perbuatan baik orang-orang kafir laksana abu yang ditiup angin kencang dan fatamorgana,¹²³ sebagaimana tersebut dalam QS Ibrāhīm/14:18¹²⁴ dan QS an-Nūr/24:39.¹²⁵

e. Meneladani Rasul merupakan bukti mengharap Allah

Meneladani Rasul merupakan bukti mengharap Allah dan *yaum al-ākhir* (*yarjū Allāh wa al-yaum al-ākhir*), sebagaimana diisyaratkan dalam QS al-Aḥzāb/33:21 yang berbunyi:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۗ

٢١

Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah.

Firman-Nya *لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ* *li man kāna yarjū Allāh wa al-yaum al-ākhir*/bagi orang yang mengharap rahmat Allah dan hari Kiamat berfungsi menjelaskan sifat orang yang mestinya meneladani Rasul. Meneladani Rasul secara sempurna diperlukan sifat *الَّذِينَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ* *yarjū Allāh wa al-yaum al-ākhir*/mengharap Allah dan hari Kiamat, demikian juga selalu berzikir kepada Allah. Az-Zamakhsharī ketika menafsirkan ayat di atas, mengemukakan dua kemungkinan tentang maksud *أُسْوَةٌ* *uswah*/keteladanan yang terdapat pada diri Rasul. *Pertama* dalam arti kepribadian beliau secara totalitas adalah teladan. *Kedua* terdapat dalam

¹²³ Lihat Tasbih, “Amal Saleh Menurut Konsep Al-Quran”, dalam *Jurnal Tafser*, Volume 4 Nomor 2 Tahun 2016, h. 106.

¹²⁴ QS Ibrāhīm/14:18 berbunyi: *مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرِيمَاتٍ أَشَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ* *مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرِيمَاتٍ أَشَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ* artinya: Perumpamaan orang yang ingkar kepada Tuhannya, perbuatan mereka seperti abu yang ditiup oleh angin keras pada suatu hari yang berangin kencang. Mereka tidak kuasa (mendatangkan manfaat) sama sekali dari apa yang telah mereka usahakan (di dunia). Yang demikian itu adalah kesesatan yang jauh.

¹²⁵ QS an-Nūr/24:39 berbunyi: *وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يُغْسَبُ الظَّمْآنُ مَاءً حَلَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَائِغًا ۗ وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَقَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ* artinya: Dan orang-orang yang kafir, amal perbuatan mereka seperti fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga, tetapi apabila (air) itu didatangi tidak ada apa pun. Dan didapatinya (ketetapan) Allah baginya. Lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan (amal-amal) dengan sempurna dan Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

kepribadian beliau hal-hal yang patut diteladani. Pendapat pertama lebih kuat dan merupakan pilihan banyak ulama.¹²⁶

f. *Ar-rajā'* dapat membentuk sikap kewaspadaan

Ar-rajā' dapat membentuk sikap kewaspadaan diisyaratkan dalam QS az-Zumar/39:9 yang berbunyi:

أَمَّنْ هُوَ قَائِمٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي
الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ۙ ٩

(Apakah kamu orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadah pada waktu malam dengan sujud dan berdiri, karena takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya? Katakanlah, “Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?” Sebenarnya hanya orang yang berakal sehat yang dapat menerima pelajaran.

Kata *qānit* terambil dari kata *qunūt*, yaitu ketekunan dalam ketaatan disertai dengan ketundukan hati dan ketulusannya. Ayat di atas menggambarkan sikap lahir dan batin siapa yang tekun itu. Sikap lahirnya digambarkan oleh kata-kata *sajida*/sujud dan *qā'iman*/berdiri, sedang sikap batinnya dilukiskan oleh kalimat *يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ* *yahdharu al-ākhirata wa yarjū rahmata rabbih*/takut kepada akhirat dan mengharap rahmat Tuhannya.

Ayat di atas menggarisbawahi rasa takut hanya pada akhirat, sedang rahmat dibatasi dengan akhirat sehingga dapat mencakup rahmat dunia dan ukhrawi. Seorang mukmin hendaknya tidak merasa takut menghadapi kehidupan duniawi karena apapun yang terjadi—selama ia bertakwa—itu tidak masalah, bahkan dapat merupakan sebab ketinggian derajatnya di akhirat. Adapun rahmat, tentu saja yang diharapkan adalah rahmat menyeluruh, dunia dan akhirat.¹²⁷

Penulis berkesimpulan, takut dan mengharap menjadikan seseorang selalu waspada, tetapi tidak berputus asa dan dalam saat yang sama tidak yakin. Keputusan-asaan mengandung apatisisme, sedang keyakinan penuh dapat mengandung pengabaian persiapan. Seseorang hendaknya selalu waspada sehingga akan selalu meningkatkan ketakwaan, namun tidak pernah kehilangan optimisme dan sangka baik kepada Allah.

¹²⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume X ..., h. 439.

¹²⁷ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XI ..., h. 454-456.

3. Perasaan Cinta (*al-Mahabbah*)

Mahabbah dalam perspektif al-Quran adalah mencintai apa yang dicintai oleh Allah, melakukan semua kebaikan dan menolak semua yang menyebabkan lalai kepada-Nya dan mengikuti Rasulullah. Dalam al-Quran, kata *al-mahabbah* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 82 kali. Dalam bentuk *fi'il māḍī* 9 kali, dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 62 kali, dan bentuk bentuk *maṣḍar* 11 kali,¹²⁸ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.10

Kata *al-Mahabbah* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	حَبَّ	49/7
2.	أَحَبَّتْ	28/56, 38/32
3.	أَحَبُّ	6/76
4.	تُحِبُّوا	2/216
5.	تُحِبُّونَ	3/31, 3/92, 3/152, 7/79, 24/22, 75/20, 89/20
6.	تُحِبُّونَهَا	61/13
7.	تُحِبُّونَهُمْ	3/119
8.	يُحِبُّ	2/190, 2/195, 2/205, 2/222, 2/276, 3/32, 3/57, 3/76, 3/134, 3/140, 3/146, 3/148, 3/159, 4/36, 4/107, 4/148, 5/13, 5/42, 5/64, 5/87, 5/93, 6/141, 7/31, 7/55, 8/58, 9/4, 9/7, 9/108, 16/23, 22/38, 28/76, 28/77, 30/45, 31/18, 42/40, 49/9, 49/12, 57/23, 60/8, 61/4
9.	يُحِبُّكُمْ	3/31
10.	يُحِبُّهُمْ	5/54
11.	يُحِبُّونَ	3/188, 9/108, 24/19, 59/9, 76/27
12.	يُحِبُّونَكُمْ	3/119
13.	يُحِبُّونَهُ	5/54
14.	يُحِبُّونَهُمْ	2/165
15.	اسْتَحَبُّوا	9/23, 16/107, 41/17
16.	يَسْتَحِبُّونَ	14/3
17.	حُبِّ	2/165, 3/14, 38/32, 100/8

¹²⁸ Al-Bāqi, *al-Muġam al-Mufahras ...*, h. 191-193.

18.	حُبًّا	2/165, 12/30, 89/20
19.	حُبِّهِ	2/177, 76/8
20.	أَحَبُّ	9/24, 12/8, 12/33
21.	أَحِبَّاءُهُ	5/18
22.	مَحَبَّةً	20/39

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang *al-mahabbah* berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) kecintaan orang-orang beriman kepada Allah, (b) orang yang mencintai Allah mendapatkan balasan cinta dari Allah, (c) cinta kepada Allah dibuktikan dengan *ittibā' ar-rasūl* (mengikuti ajaran Rasul), (d) golongan yang dicintai Allah dan (e) golongan yang tidak dicintai/tidak disukai Allah. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Kecintaan orang-orang beriman kepada Allah

Kecintaan orang-orang beriman kepada Allah disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:165 yang berbunyi:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ

١٦٥

Dan di antara manusia ada orang yang menyembah tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang-orang yang berbuat zalim itu melihat, ketika mereka melihat azab (pada hari Kiamat), bahwa kekuatan itu semuanya milik Allah dan bahwa Allah sangat berat azab-Nya (niscaya mereka menyesal).

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa di antara manusia, baik zaman dahulu maupun zaman sekarang, ada yang menganggap bahwa di samping Allah ada lagi sesembahan yang diagungkan dan dicintai sama dengan mengagungkan dan mencintai Allah, seperti: berhala, pemimpin-pemimpin, arwah nenek moyang dan lain-lain sebagainya. Apabila mereka mendapat nikmat dan kebaikan, mereka panjatkan syukur dan pujian kepada sesembahan tersebut, dan apabila mereka ditimpa kesusahan atau malapetaka mereka meminta dan berdoa kepada Allah dengan harapan mereka akan dapat ditolong dan dilepaskan dari cengkeraman bahaya yang

mereka hadapi. Tindakan seperti ini adalah tindakan orang musyrik, bukan tindakan orang mukmin. Seorang mukmin tidak akan melakukan perbuatan seperti itu karena ia percaya dan yakin dengan sepenuh hatinya bahwa yang harus disembah adalah Allah dan yang harus dicintai dan dipanjatkan doa kepadanya hanyalah Allah. Di akhirat nanti orang yang mempersekutukan Allah dengan menyembah berhala, pemimpin dan arwah itu akan kekal di neraka dan akan menyaksikan dengan mata kepala sendiri bahwa Allah sajalah yang Mahakuasa dan Dia sajalah yang berhak menyiksa dan siksa-Nya amat berat.

Pada ayat ini Allah memulai uraiannya dengan berfirman: *وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا* yang dianggapnya tandingan-tandingan selain Allah, baik berupa berhala, bintang, maupun manusia biasa yang telah tiada atau pemimpin-pemimpin mereka. Padahal tandingan-tandingan tersebut adalah makhluk-makhluk ciptaan-Nya juga. Bahkan, manusia-manusia bukan hanya menyembahnya, tetapi mereka mencintainya, yakni taat kepadanya serta bersedia berkorban untuknya, sebagaimana layaknya mereka mencintai Allah. Keadaan mereka berbeda dengan orang-orang yang beriman. Adapun orang-orang yang beriman cinta mereka kepada Allah sangat kuat, yakni lebih mantap daripada cinta kaum musyrikin terhadap tuhan-tuhan atau sesembahan mereka. Ini disebabkan orang-orang beriman mencintai-Nya tanpa pamrih. Cinta mereka lahir dari bukti-bukti yang mereka yakini serta pengetahuan tentang sifat-sifat-Nya yang Mahaindah.¹²⁹

Keimanan yang terpatri kuat dalam sanubari seseorang merefleksikan pada jiwanya untuk mencintai Allah. Cinta kepada Allah bukanlah merupakan dorongan pikiran tapi kesucian hati dan latihan ibadahlah yang membangkitkan cinta tersebut pada seorang. Hati dapat merasakan demikian bila ia terbebas dari berbagai penyakit seperti dengki, sombong dan sifat kemunafikan.¹³⁰ Bila hati telah suci maka akan mendorong untuk merasakan nikmat-nikmat Allah. Ketika hati merasakan berbagai nikmat maka terkandung di dalamnya *al-mahabbah*.

Tumbuhnya *al-mahabbah* sangat terkait dengan terciptanya hubungan yang sangat dekat dengan Tuhan yang tercermin sifat-sifat Tuhan pada manusia. Menurut Sa'id Hawwa ada dua hal yang menjadikan orang-orang beriman memiliki cinta yang kuat kepada Allah, *pertama* mereka merefleksikan sifat-sifat ketuhanan yang diberikan. *Kedua*, mereka juga memperoleh berbagai keistimewaan terkait sifat-sifat ketuhanan. Seperti mendapatkan pengetahuan hikmah dari sifat *'alim*. Keistimewaan ini

¹²⁹ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I ..., h. 449.

¹³⁰ Hawwa, *al-Asās fi at-Tafsir*, Jilid I ..., h 351.

didukung oleh ketaatan dan kedekatan orang yang cinta kepada Allah.¹³¹ Mereka mendapatkan anugerah akan sifat-sifat ulūhiyyah dan keistimewaan-keistimewaannya merupakan buah ketaatan mereka karena murninya ibadah mereka kepada Allah. Kecintaan kepada Allah sangat bergantung dengan sifat-sifat ketuhanan tercermin pada diri orang mukmin.

Penulis berkesimpulan bahwa, kalau hamba sudah memperoleh *al-mahabbah* dari Allah maka ia selalu merasakan kehadiran Allah yang menuntunnya dalam segala aktifitas yang dilakukan. Kehendaknya dengan kehendak Allah selalu sinergi, tingkah lakunya terpelihara sehingga setiap yang dilakukannya mendapatkan rida dari Allah.

b. Orang yang mencintai Allah mendapatkan balasan cinta dari Allah

Orang yang mencintai Allah mendapatkan balasan cinta dari Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Mā'idah/5:54 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى
 الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكُفْرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ
 يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ٥٤

Wahai orang-orang yang beriman! Barangsiapa di antara kamu yang murtad (keluar) dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum, Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, dan bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, tetapi bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Mahamengetahui.

Dalam ayat ini, dipahami bahwa masalah keimanan merupakan pilihan manusia oleh sebab itu siapa yang ingin kembali pada kekafiran bagi Allah tidak rugi justru ia sendirilah yang celaka. Keimanan merupakan naluri ilahiyah yang setiap manusia pada prinsipnya membutuhkannya makanya Allah melalui ayat ini menjelaskan bahwa bagi siapa yang murtad silakan karena bakal ada kaum lain yang naluri ilahiyah terpelihara lebih mencintai Allah dari selain-Nya dan Allah mencintai mereka. Sa'īd Ḥawwa menafsirkan cinta Allah sebagai rida dan sanjungan. Maksudnya Allah meridai amal mereka dan menyanjung mereka disebabkan amalnya tersebut. Kemudian cinta mereka kepada Allah adalah dengan ketaatan kepada-Nya

¹³¹ *Al-Mahabbah* hamba kepada Tuhan adalah memuliakanNya dan berusaha mendekatkan diri sebagai cerminan ketaatan. Sebagaimana Allah juga mencintai hamba yang ikhlas. Lihat Sharqāwī, *Mu'jam Alfāz aṣ-Ṣufiyyah ...*, h. 254.

dan mengutamakan sikap rihda terhadap ketetapan Allah. Wujud cinta hamba kepada Allah menurut Sa'īd Hawwa adalah ketaatan, rida dan akhlak mulia serta ibadah untuk menambah cinta kepada Allah.

Makna lain dari cinta hamba kepada Tuhan seperti ditafsirkan Sa'īd Hawwa adalah sebagai kenikmatan. Artinya orang yang mencapai tingkat *al-mahabbah* akan merasakan suatu kenikmatan yang tidak dirasakan oleh orang lain, selain para sufi. Menurut para sufi merasakan kenikmatan dalam mahabbah kepada Allah mengalahkan kecenderungan kepada yang lain sehingga apa yang dialami dirinya dipandang sebagai kenikmatan.¹³² Di samping memperoleh kenikmatan, mereka para *al-muḥibbin* mendapatkan keistimewaan yaitu mampu mengungkapkan berupa kata-kata hikmah dari bibirnya tanpa melalui pemikiran. Sa'īd Hawwa menerangkan bahwa hal demikian dapat dialami oleh mereka yang sampai menuju Allah (*wuṣūl*).¹³³

Penulis berkesimpulan bahwa, cinta kepada Allah membawa hamba merasakan cinta Allah kepada dirinya. Bila diperhatikan uraian di atas, salah satu yang dapat dirasakan oleh hamba akan cinta Allah kepadanya adalah kemampuan mengeluarkan kata-kata hikmah. Hal ini diperoleh dengan selalu menyucikan diri dari segala bentuk yang dapat mengotori jiwa. Para *al-muḥibbin* adalah mereka yang selalu merasa dekat dengan Allah.

c. Cinta kepada Allah dibuktikan dengan *ittibā' ar-rasūl*

Cinta kepada Allah dibuktikan dengan *ittibā' ar-rasūl* (mengikuti ajaran Rasul), sebagaimana disebutkan dalam QS Āli 'Imrān/3:31 yang berbunyi:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٣١

Katakanlah (Muhammad), "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Firman-Nya *qul*/katakanlah, wahai Nabi Muhammad, kepada mereka yang merasa mencintai Allah, jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, yakni laksanakan apa yang diperintahkan Allah melalui aku, yaitu beriman kepada Allah yang Maha Esa dan bertakwa kepada-Nya. Jika itu kamu laksanakan, kamu telah memasuki ke pintu gerbang cinta Allah, dan jika

¹³² Anwar Fuad Abi Khazām, *Muḥam al-Muṣṭalahāt aṣ-ṣūfiyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1993, h. 157.

¹³³ Hawwa, *al-Asās fī at-Tafsīr*, Jilid III ..., h. 1445.

kamu memelihara kesinambungan ketaan kepada-Nya serta meningkatkan pengamalan kewajiban dengan melaksanakan sunnah-sunnah Nabi Muhammad, niscaya Allah akan mencintai kamu dan mengampuni dosa-dosa kamu. Semua itu, karena Allah Maha Pengampun terhadap siapa pun yang mengikuti Rasul lagi Maha Penyayang.

Mengikuti Rasul itu bertingkat-tingkat. Mengikuti dalam amalan wajib, selanjutnya mengikuti beliau dalam amalan sunnah muakkadah, dan mengikuti beliau, bahkan dalam adat istiadat dan tata cara kehidupan keseharian beliau walau bukan merupakan ajaran agama. Mengikuti dalam memilih model dan warna alas kaki bukanlah bagian dari ajaran agama, tetapi bila itu dilakukan demi cinta dan keteladanan kepada beliau, Allah tidak akan membiarkan seseorang yang cinta kepada Nabi-Nya bertepuk sebelah tangan.

Cinta manusia kepada Allah adalah suatu kualitas yang mengejewantah pada diri seseorang yang beriman sehingga menghasilkan ketaatan kepada-Nya, penghormatan dan pengagungan, dan dengan demikian dia mementingkan-Nya dari selai-Nya. Dia menjadi tidak sabar dan resah untuk tidak memandang dan memenuhi kehendak-Nya, dia tidak bisa tenang bersama yang lain kecuali bila bersama-Nya, dia tidak menyebut yang lain kecuali mengingat-Nya pula, dan puncak kenikmatan yang dikecupnya adalah ketika menyebut-nyebt (berzikir) sambil memandang keindahan dan kebesaran-Nya.

Al-Qushairī melukiskan cinta manusia kepada Allah atau *al-mahabbah* sebagai “mementingkan kekasih dari sahabat”. Maksudnya, mementingkan hal-hal yang diridai kekasih, dalam hal ini Allah, daripada kepentingan ego jika kepentingan tersebut bertentangan dengan ketentuan Allah. Dengan demikian, ukuran cinta adalah ketaatan kepada Allah.

Cinta adalah dasar dan prinsip perjalanan menuju Allah. Semua keadaan dan peringkat yang dialami oleh salik adalah tingkat-tingkat cinta kepada-Nya, dan semua peringkat (*maqām*) dapat mengalami kehancuran, kecuali cinta. Ia tidak bisa hancur dalam keadaan apa pun selama jalan menuju Allah tetap ditelusuri.

Kemudian, tentang cinta Allah kepada hamba-Nya, pakar-pakar al-Quran dan sunnah memahami makna cinta Allah sebagai limpahan kebajikan dan anugerah-Nya. Anugerah Allah tidak terbatas karena itu limpahan karunia-Nya pun tidak terbatas. Limpahan karunia-Nya disesuaikan dengan kadar cinta manusia kepada-Nya. Namun, minimal adalah pengampunan dosa-dosa serta curahan rahmat.¹³⁴ Penjelasan yang hampir sama juga ditemukan dalam QS Āli ‘Imrān/3:32 yang berbunyi:

¹³⁴ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., h. 79-83.

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ ۝ ٣٢

Katakanlah (Muhammad), “Taatilah Allah dan Rasul. Jika kamu berpaling, ketahuilah bahwa Allah tidak menyukai orang-orang kafir.”

Tidak diragukan bahwa peringkat mengikuti dan meneladani Nabi Muhammad yang mengantar pada cinta Allah adalah satu peringkat yang tidak mudah diraih. Maka ayat ini mengajak pada tingkat yang lebih rendah. Seakan-akan al-Quran berpesan, kalau anda tidak dapat mengikuti dan meneladani beliau sehingga mencapai tingkat cinta, paling tidak taatilah beliau dengan mengerjakan apa yang beliau wajibkan atas nama Allah dan jauhilah apa yang beliau haramkan atas nama Allah. Kalau ini pun kalian tolak dengan berpaling sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir.

Kalau diamati ayat-ayat al-Quran yang memerintahkan taat kepada Allah dan Rasul-Nya, ditemukan dua redaksi yang berbeda. Sekali perintah taat kepada Allah dirangkaikan dengan kepada Rasul, tanpa mengulangi kata “taatilah”, seperti pada ayat ini, dan di lain kali “taatilah” diulang, masing-masing sekali ketika memerintahkan taat kepada Allah dan sekali lagi ketika memerintahkan taat kepada Rasul. Sebagaimana disebutkan dalam QS an-Niṣa’/4:59 yang berbunyi:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولٰٓئِ الۡاَمْرِ مِنْكُمْۗ ۙ اِنۡ تَنٰزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنَّ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۗ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ۝ ٥٩

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Para pakar al-Quran menerangkan bahwa apabila perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya digabung dengan menyebut hanya sekali perintah taat, itu mengisyaratkan bahwa ketaatan dimaksud adalah ketaan yang diperintahkan Allah, baik yang diperintahkan-Nya secara langsung dalam al-Quran maupun perintah-Nya yang dijelaskan oleh Rasul melalui hadis-hadis beliau. Perintah taat kepada Rasul di sini menyangkut hal-hal yang bersumber dari Allah, bukan yang beliau perintahkan secara langsung.

Adapun bila perintah taat diulang, seperti dalam QS an-Nisā’/3:59 di atas, di situ Rasul memiliki wewenang serta hak untuk ditaati walaupun tidak ada dasarnya dari al-Quran. Itu sebabnya tidak diulang perintah taat kepada ulul amri karena mereka tidak memiliki hak untuk ditaati bila ketaatan kepada mereka bertentangan dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.¹³⁵

Penulis memahami QS Āli ‘Imrān/3:32 ini tidak mengulangi “perintah taat kepada Rasul”. Ini agaknya dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa ketaatan serta cinta kepada Allah dibuktikan oleh ketaatan dan atau cinta kepada Rasul, karena perintah Rasul pada hakikatnya sama dengan perintah Allah sebab perintah-perintah beliau bersumber dari Yang Mahakuasa.

d. Golongan yang dicintai Allah

Dalam al-Quran, terdapat sejumlah golongan orang-orang yang dicintai Allah, di antaranya *al-muhsinīn* (orang-orang berbuat ihsan), *at-tawwābīn* (orang-orang yang senantiasa bertobat), *al-mutaṭahhirīn* (orang-orang yang senantiasa membersihkan diri), *al-muttaqīn* (orang-orang yang bertakwa), *aṣ-ṣābirīn* (orang-orang yang bersabar), *al-mutawakkilīn* (orang-orang yang bertawakal), *al-muqsiṭīn* (orang-orang yang berbuat adil) dan *alladhīna yuqātilūna fī sabīlihi saffā* (orang-orang yang berjihad fi sabilillah dengan barisan yang teratur),¹³⁶ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.11
Golongan yang Dicintai Allah dalam al-Quran

No	Golongan yang Dicintai Allah	Nomor Surat dan Ayat
1.	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ	2/195, 3/134, 3/148, 5/13
2.	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ	2/222
3.	وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ	2/222, 9/108
4.	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ	3/76, 9/4, 9/7
5.	وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ	3/146
6.	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ	3/159
7.	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ	5/42, 49/9, 60/8
8.	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا	61/4

¹³⁵ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., h. 83-84.

¹³⁶ Al-Bāqi, *al-Mujam al-Mufahras* ..., h. 191-193.

e. Golongan yang tidak dicintai/tidak disukai Allah

Dalam al-Quran, terdapat juga sejumlah golongan orang-orang yang tidak dicintai Allah, di antaranya *al-mu'tadīn* (orang-orang yang melampaui batas), *kulla kaffārin athīm* (orang-orang yang tetap dalam kekafiran dan bergelimang dosa), *al-kāfirīn* (orang-orang yang ingkar), *aẓ-ẓalīmīn* (orang-orang yang berbuat zalim), *man kāna mukhtālan fakhūrā* (orang-orang yang sombong dan membanggakan diri), *man kāna khawānan athīmā* (orang-orang yang selalu berkhianat dan bergelimang dosa), *al-mufsidīn* (orang-orang yang berbuat kerusakan), *al-musrifīn* (orang-orang yang berlebihan), *al-khā'inīn* (orang-orang yang suka berkhianat), *al-mustakbirīn* (orang-orang yang sombong), *kulla khawwānin kafūr* (orang-orang yang berkhianat dan kufur nikmat) dan *al-fariḥīn* (orang-orang yang membanggakan diri),¹³⁷ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.12
Golongan yang Tidak Dicintai Allah dalam al-Quran

No	Golongan yang Tidak Dicintai Allah	Nomor Surat dan Ayat
1.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ	2/190, 5/87, 7/55
2.	وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ	2/276
3.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ	3/32, 30/45
4.	وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ	3/57, 3/140, 42/40
5.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا	4/36, 31/18, 57/23
6.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا	4/107
7.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ	5/64, 28/77
8.	إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ	6/141, 7/31
9.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ	8/58
10.	إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ	16/23
11.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ	22/38
12.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ	28/76

4. Merasa Diawasi Allah (*al-Murāqabah*)

Muraqabah dalam perspektif al-Quran adalah sikap mawas diri dalam rangka menghindarkan diri dari hal-hal yang melalaikan dan

¹³⁷ Al-Bāqi, *al-Mu'jam al-Mufahras ...*, h. 191-193.

perbuatan dosa. Dalam al-Quran, kata *al-muraqabah* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 5 kali, semuanya dalam bentuk *maṣḍar*,¹³⁸ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.13
Kata *al-Muraqabah* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	رَقِيبٌ	5/117, 11/93, 50/18
2.	رَقِيًّا	4/1, 33/52

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang *muraqabah* berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) Allah Mahamengawasi hamba-hamba-Nya, (b) Allah mengetahui bisikan-bisikan hati manusia, dan (c) setiap ucapan manusia pasti dicatat. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Allah Mahamengawasi hamba-hamba-Nya

Allah Mahamengawasi hamba-hamba-Nya disebutkan dalam QS al-Mā'idah/5:117 yang berbunyi:

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ
فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝ ١١٧

Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku (yaitu), "Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu," dan aku menjadi saksi terhadap mereka, selama aku berada di tengah-tengah mereka. Maka setelah Engkau mewafatkan aku, Engkaulah yang mengawasi mereka. Dan Engkaulah Yang Maha Menyaksikan atas segala sesuatu.

Kata *ar-raqib* yang akar katanya terdiri dari huruf-huruf *ra*, *qaf* dan *ba* maksud dasarnya adalah tampil tegak lurus untuk memelihara sesuatu. Pengawas adalah *raqib* karena dia tampil memerhatikan dan mengawasi untuk memelihara yang diawasi.

Menurut al-Qurtubī, Allah yang bersifat *Raqīb*, yakni Dia yang mengawasi atau yang menyaksikan atau mengamati makhluk-Nya dari saat ke saat. Allah *Raqīb* terhadap segala sesuatu. Dia mengawasi, menyaksikan

¹³⁸ Al-Bāqī, *al-Muḥjam al-Mufaḥras ...*, h. 323.

dan mengamati dengan pandangan-Nya segala yang didengar dengan pendengaran-Nya serta segala yang wujud dengan ilmu-Nya.¹³⁹

Al-Ghazālī mengartikan *Raqīb* sebagai Yang Mahamengetahui lagi Mahamemelihara. Tulisnya, “Siapa yang memelihara sesuatu dan tidak lengah terhadapnya, memerhatikannya dengan perhatian yang berkesinambungan, menjadikan yang disaksikan bila dilarang melakukan sesuatu tidak akan melakukannya, maka siapa yang demikian itu halnya dinamai *Raqīb*. Karena itu, sifat ini berkait erat dengan ilmu serta pemeliharaan, tetapi dari sisi di mana bahwa hal tersebut terlaksana secara bersinambungan”. Perlu ditambahkan bahwa pengawasan ini, bukan bertujuan mencari kesalahan atau menjerumuskan yang diawasi, tetapi justru sebaliknya.¹⁴⁰

Penulis memahami ayat-ayat al-Quran yang menampilkan sifat Allah ini memberi kesan pengawasan yang mengandung makna pemeliharaan, demi kebaikan yang diawasi, sejalan dengan makna kebahasaan yang dikemukakan di atas. Ayat al-Mā'idah ini menyifati Allah dengan sifat *Raqīb*, mengesankan bahwa sifat Allah ini mengandung makna pemeliharaan dan pengampunan.

b. Allah mengetahui bisikan-bisikan hati manusia

Allah mengetahui bisikan-bisikan hati manusia disebutkan dalam QS Qaf/50:16 yang berbunyi:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوْسٍ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۝ ١٦

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

Kata *tuwaswisu* biasanya digunakan untuk bisikan-bisikan negatif. Ini dapat dilakukan oleh nafsu manusia dan juga setan. Yang paling rahasia pada diri manusia adalah bisikan-bisikan hatinya itu. Allah senantiasa mengetahui bisikan-bisikan hati yang senantiasa terlintas dalam diri manusia, sebagaimana dipahami dari penggunaan kata kerja masa kini dan datang.

Kata *al-warīd* ada yang memahaminya dalam arti urat leher, ada juga yang mengartikannya urat-urat yang tersebar di tubuh manusia di mana

¹³⁹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Jilid VI ..., h. 347.

¹⁴⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume III ..., h. 303-304.

darah mengalir. Ibnu 'Ashūr¹⁴¹ mengartikannya sebagai pembuluh darah di jantung manusia. Betapa pun, kata tersebut menggambarkan sesuatu yang menyatu dalam diri manusia, sehingga sangat dekat pada masing-masing orang. Bahkan menurut Ibnu 'Ashūr, pembuluh darah itu kendati sangat dekat, karena ketersembunyiannya, maka manusia tidak merasakan kehadirannya dalam dirinya. Demikian juga dengan kedekatan dan kehadiran Allah melalui pengetahuan-Nya. Manusia tidak merasakannya.

Firman-Nya نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ Kami lebih dekat kepadanya dari urat lehernya, merupakan suatu kiasan tentang betapa Allah Mahamengetahui keadaan manusia yang paling tersembunyi sekalipun. Kalimat itulah yang paling mudah dimengerti walau pada hakikatnya ilmu Allah melebihi apa yang dilukiskan itu. Dalam QS Ṭāha/20:7¹⁴² dinyatakan bahwa Allah mengetahui yang nyata, yang rahasia, dan apa yang lebih rahasia dari rahasia. Yang rahasia antara lain adalah bisikan hatinya, sedang yang melebihi rahasia adalah yang melebihi bisikan hati, yakni hal-hal yang terpendam di bawah sadar manusia, yang telah dilupakan oleh yang bersangkutan sendiri.¹⁴³

Penulis memahami, Allah menjelaskan bahwa Dia telah menciptakan manusia dan berkuasa penuh untuk menghidupkannya kembali pada hari Kiamat dan Ia tahu pula apa yang dibisikkan oleh hatinya, baik kebaikan maupun kejahatan. Bisikan hati ini (dalam bahasa Arab) dinamakan *ḥadīth an-nafsi*. Bisikan hati tidak dimintai pertanggungjawaban kecuali jika dikatakan atau dilakukan. Allah lebih dekat kepada manusia dari urat lehernya sendiri, maksudnya Allah bersama dengan manusia di mana saja ia berada.

c. Setiap ucapan manusia pasti dicatat

Setiap ucapan manusia pasti dicatat disebutkan dalam QS Qaf/50:17-18 yang berbunyi:

إِذْ يَتَلَقَى الْمُتَلَقِينَ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ۗ ۱۷ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ۗ ۱۸

(Ingatlah) ketika dua malaikat mencatat (perbuatannya), yang satu duduk di sebelah kanan dan yang lain di sebelah kiri. Tidak ada suatu kata yang

¹⁴¹ Ibn 'Ashūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Jilid XIV ..., h. 58.

¹⁴² QS Ṭāha/20:7 berbunyi: وَإِنْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى artinya: Dan jika engkau mengeraskan ucapanmu, sungguh, Dia mengetahui rahasia dan yang lebih tersembunyi.

¹⁴³ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XIII ..., h. 26.

diucapkannya melainkan ada di sisinya malaikat pengawas yang selalu siap (mencatat).

Ayat di atas bagaikan menyatakan: Ketika dua penerima, yakni dua malaikat yang dengan sungguh-sungguh penuh perhatian menerima ucapan dan amal perbuatan manusia untuk dicatatnya, seorang duduk di sebelah kanan dan yang lain duduk di sebelah kiri, yakni di dekat manusia pengucap itu, ada malaikat pengawas yang selalu hadir mencatat amal-amalnya.

Kata *yalfzu* berarti mengucapkan sesuatu yang mempunyai makna sedikit apa pun. Ini berbeda dengan *qaul*, yakni ucapan. Ibnu 'Ashūr memahami penggalan ayat ini—walaupun bersifat umum—namun maknanya terbatas. Yakni apa yang dicatat oleh para malaikati itu hanyalah ucapan-ucapan yang mengantar kepada perolehan ganjaran atau sanksi. Para malaikat tidak menulis hal-hal yang tidak berkaitan dengan kemaslahatan atau kemudratan manusia. Ada juga ulama yang memperluas maknanya sehingga mencakup rintihan-rintihan sakitnya.¹⁴⁴

Kata *yatalaqqā* pada mulanya berarti menerima sesuatu dari tangan pemberi. Yang dimaksud di sini adalah mencatat amal-amal manusia saat seseorang melakukan aktivitas. Catatan itu persis sama dengan apa yang dilakukan, tak ubahnya seperti menerima pemberian sesuatu sehingga ia tidak kurang dan tidak juga lebih dari apa yang diberikannya itu. Hampir semua mufassir memahami maksud dari kata *yatalaqqā* adalah mencatat amal-amal seseorang.¹⁴⁵

Kata *ar-raqīb* bermakna tampil tegak luruh untuk memelihara sesuatu. Pengawas adalah *raqīb* kaena dia tampil memerhatikan dan mengawasi untuk memelihara yang diawasi. Pengawasan tersebut bukan bertujuan mencari kesalahan atau menjermuskana yang diawasi, tetapi justru sebaliknya. Karena itu, para malaikat pengawas yang menjalankan tugasnya mencatat amal-amal manusia atas perintah Allah, tidak atau belum mencatat niat buruk seseorang sebelum niat itu diwujudkan dalam bentuk perbuatan. Berbeda dengan niat baik seseorang. Niat dicatat sebagai kebaikan walaupun dia belum diwujudkan dan dilaksanakan.

Ada ulama yang memahami kata *raqīb* dan *'atīd* sebagai dua nama malaikat yakni *raqīb* mencatat amal baik dan *'atīd* mencatat amal buruk manusia. Ada juga yang memahaminya bukan sebagai nama, tetapi *raqīb* *'atīd* mereka pahami dalam arti fungsinya, yakni pengawas yang selalu hadir. Pendapat ini agaknya lebih kuat karena ayat di atas tidak menggunakan kata penghubung *waw*/dan ketika menyebut kedua kata itu.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ibn 'Ashūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Jilid XIV ..., h. 60.

¹⁴⁵ Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Volume XIII ..., h. 27-28.

¹⁴⁶ Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Volume XIII ..., h. h. 29.

5. Introspeksi Diri (*al-Muḥāsabah*)

Muhasabah dalam perspektif al-Quran adalah kegiatan mengevaluasi diri atau menghisab diri sendiri serta tidak menuruti kemauan-kemauan nafsu. Dalam al-Quran, kata *al-muḥāsabah* dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 46 kali. Dalam bentuk *fi'il muḍāri'* 24 kali, dan dalam bentuk *maṣdar* 27 kali,¹⁴⁷ sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 4.14
Kata *al-Muḥāsabah* dengan Berbagai Derivasinya dalam al-Quran

No	Derivasi	Nomor Surat dan Ayat
1.	يُحَاسِبُكُمْ	2/284
2.	يُحَاسِبُ	84/8
3.	حَاسِبِينَ	6/62, 21/47
4.	حِسَابٍ	2/202, 2/212, 3/19, 3/27, 3/37, 3/199, 5/4, 10/5, 13/18, 13/21, 13/40, 13/41, 14/41, 14/51, 17/12, 24/38, 24/39, 28/16, 38/26, 38/29, 38/53, 29/10, 40/17, 40/27, 40/40
5.	حِسَابًا	65/8, 78/27, 78/36, 84/8
6.	حِسَابِكَ	6/52, 23/17
7.	حِسَابُهُ	23/117, 24/39
8.	حِسَابِهِمْ	6/52, 6/69, 21/1, 26/113, 88/26
9.	حِسَابِيًّا	4/6, 4/86, 17/14, 33/39

Berdasarkan pengamatan penulis, ayat-ayat tentang muhasabah berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) Allah menganugerahkan rezeki tanpa perhitungan, (b) *ḥisāb/muḥāsabah* bermakna pertanggungjawaban, (c) amal-amal manusia dihisab dengan amat teliti, (d) perintah untuk mengevaluasi amal-amal yang telah dilakukan, dan (e) manusia dituntut untuk mempertanggungjawabkan aktivitasnya. Selanjutnya, sub-sub tema inilah yang dijadikan sebagai fokus kajian.

a. Allah menganugerahkan rezeki tanpa perhitungan

Allah menganugerahkan rezeki tanpa perhitungan disebutkan dalam QS Āli 'Imrān/3:27 yang berbunyi:

¹⁴⁷ Al-Bāqi, *al-Muḥjam al-Mufahras ...*, h. 200-201.

تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ
وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ¹⁴⁸

Kata *hisāb* dapat berarti perhitungan, pertanggung-jawaban, batas atau dugaan sehingga ini ayat ini dapat berarti: *Pertama*, Allah memberikan rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa ada yang berhak mempertanyakan kepada-Nya mengapa Dia memperluas rezeki kepada seseorang dan mempersempitnya pada yang lain. *Kedua*, Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa memperhitungkan pemberian itu karena dia Mahakaya sehingga tidak memedulikan berapa yang Dia berikan. *Ketiga*, Allah memberi rezeki kepada seseorang tanpa yang bersangkutan menduga kehadiran rezeki itu. *Keempat*, Allah memberi rezeki kepada seseorang tanpa yang bersangkutan dihitung secara detail amalan-amalannya. *Kelima*, Allah memberi rezeki kepada seseorang dalam jumlah yang amat banyak sehingga yang bersangkutan tidak mampu menghitungnya.¹⁴⁹

b. *Hisāb/Muḥāsabah* bermakna pertanggungjawaban

Hisāb/Muḥāsabah bermakna pertanggungjawaban disebutkan dalam QS al-An'ām/6:52 yang berbunyi:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٢

Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Dan Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau berikan rezeki kepada siapa yang Engkau kehendaki tanpa perhitungan."

Kata *hisāb*/perhitungan pada mulanya berarti penggunaan angka-angka dengan jalan penambahan atau pengurangan atau perkalian dan semacamnya. Karena pengamatan atau penelitian dan penilaian terhadap

¹⁴⁸ Artinya: Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Dan Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau berikan rezeki kepada siapa yang Engkau kehendaki tanpa perhitungan." (QS Āli 'Imrān/3:27).

¹⁴⁹ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., h. 70-71.

amal perbuatan berkaitan dengan perhitungan dalam hal kesamaan, kelebihan atau kekurangannya dari nilai atau kualitas dituntut, penilaian terhadap amal pun dinamai hisab/perhitungan. Selanjutnya, karena perhitungan dan penilaian itu menuntut tanggung jawab, kata tersebut sering kali dipahami juga dalam arti pertanggungjawaban. Hasil dari pertanggungjawaban itu adalah siksa atau ganjaran dan, karena siksa dan ganjaran itu, yang memberinya tidak lain kecuali Allah, maka *hisāb*/perhitungan tidak dapat dilakukan kecuali oleh Allah.¹⁵⁰

c. Amal-amal manusia dihisab dengan amat teliti

Amal-amal manusia dihisab dengan amat teliti disebutkan dalam QS an-Nisā'/4:6 yang berbunyi:

وَابْتَلُوا الْيَتِيمَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۚ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۗ وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ٦

Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Dan janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menyerahkannya) sebelum mereka dewasa. Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas.

Kata *hasiba* dalam ayat ini dapat dipahami dalam arti menghitung. Allah yang menyandang sifat ini, antara lain berarti “Dia yang melakukan perhitungan menyangkut amal-amal baik dan buruk manusia secara amat teliti lagi amat cepat perhitungannya,¹⁵¹ sebagaimana firman-Nya dalam QS al-Anbiyā'/21:47 yang berbunyi:

¹⁵⁰ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume III ..., h. 454-455.

¹⁵¹ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II ..., 422-423.

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ
آتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَسِيبِينَ ٤

Dan Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari Kiamat, maka tidak seorang pun dirugikan walau sedikit; sekalipun hanya seberat biji sawi, pasti Kami mendatangkannya (pahala). Dan cukuplah Kami yang membuat perhitungan.

d. Perintah untuk mengevaluasi amal-amal yang telah dilakukan

Perintah untuk mengevaluasi amal-amal yang telah dilakukan disebutkan dalam QS al-Hashr/59:18 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ
١٨

Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat), dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

Perintah memperhatikan apa yang telah diperbuat untuk hari esok dipahami sebagai perintah untuk melakukan evaluasi terhadap amal-amal yang telah dilakukan. Ini seperti seorang tukang yang telah menyelesaikan pekerjaannya. Ia dituntut untuk memperhatikannya kembali agar menyempurnakannya bila telah baik, atau memperbaikinya bila masih ada kekurangannya, sehingga jika tiba saatnya diperiksa, atau ada lagi kekurangan dan barang tersebut tampil sempurna. Setiap mukmin dituntut melakukan hal itu. Kalau baik, dapat mengharap ganjaran, dan kalau amalnya buruk, dia hendaknya segera bertobat. Atas dasar itu pula perintah takwa yang kedua dimaksudkan untuk perbaikan dan penyempurnaan amal-amal yang telah dilakukan atas dasar perintah takwa yang pertama.

Penggunaan kata *nafsun* yang berbentuk tunggal—dari satu sisi untuk mengisyaratkan bahwa tidaklah cukup penilaian sebagian atas dasar sebagian yang lain, tetapi masing-masing harus melakukannya sendiri-

sendiri atas dirinya, dan dari sisi lain ia mengisyaratkan bahwa dalam kenyataan autokritik ini sangatlah jarang dilakukan.¹⁵²

e. Manusia dituntut untuk mempertanggungjawabkan aktivitasnya

Manusia dituntut untuk mempertanggungjawabkan aktivitasnya, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Isrā'/17:36 yang berbunyi:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ۚ ٣٦

Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.

Firman-Nya وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ bermakna larangan berucap apa yang tidak diketahui dan larangan mengaku tahu apa yang tidak diketahui dan larangan mengaku mendengar apa yang tidak pernah didengar. Penglihatan, pendengaran dan hati yang merupakan alat-alat pengetahuan akan ditanyai tentang bagaimana pemiliknya menggunakannya atau pemiliknya akan dituntut untuk mempertanggungjawabkan bagaimana dia menggunakannya.

Dari satu sisi, tuntunan ayat ini mencegah sekian banyak keburukan, seperti tuduhan, sangka buruk, kebohongan dan kesaksian palsu. Di sisi lain, ia memberi tuntunan untuk menggunakan pendengaran, penglihatan dan hati sebagai alat-alat untuk meraih pengetahuan.

Ayat ini menegaskan bahwa manusia akan dituntut untuk mempertanggungjawabkan kerja hatinya. Para ulam menggarisbawahi bahwa apa-apa yang tersirat dalam hati itu bermacam-macam dan bertingkat-tingkat. Ada yang dinamai *hājīs* yaitu sesuatu yang terlintas dalam pikiran secara spontan dan berakhir seketika. Selanjutnya, *khāṭir* yakni yang terlintas sejenak kemudian berhenti, tingkat ketiga adalah apa yang dinamai *ḥadīth nafs* yakni bisikan-bisikan hati yang dari saat ke saat muncul dan bergejolak. Peringkat yang lebih tinggi adalah *hamm* yaitu kehendak melakukan sesuatu sambil memikirkan cara-cara pencapaiannya, dan yang terakhir sebelum melangkah mewujudkan kegiatan adalah *'azm* yakni kebulatan tekad setelah rampungnya seluruh proses *hamm* dan dimulainya langkah awal bagi pelaksanaan. Yang dituntut kelak adalah

¹⁵² Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XIII ..., h. 552-553.

'*azm* itu, sedang semua yang ada dalam hati dan belum mencapai tingkat '*azm* ditoleransi oleh Allah.¹⁵³

Secara umum, analisis penulis terhadap pembahasan bab keempat ini dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 4.15
Analisis Pembahasan Bab Keempat

No	Sub Bahasan	Analisis Penulis
1.	Tobat (<i>at-Taubah</i>)	Tobat dalam perspektif al-Quran adalah pengakuan atas segala kesalahan yang telah dilakukan di masa lampau sekaligus berkomitmen untuk selalu menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah di masa yang akan datang. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang tobat berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) perintah untuk bertobat, disebutkan dalam QS <i>at-Taḥrīm/66:8</i> , (b) kriteria tobat yang diterima Allah, disebutkan dalam QS <i>an-Nisā'/4:17</i> , (c) tobat yang tidak diterima Allah, disebutkan dalam QS <i>an-Nisā'/4:18</i> , (d) tobat membutuhkan integritas, disebutkan dalam QS <i>al-Furqān/25:70</i> , dan (e) tobat mendidik sikap komitmen, disebutkan dalam QS <i>al-Baqarah/2:128</i> .
2.	Sabar (<i>aṣ-Ṣabr</i>)	Sabar dalam perspektif al-Quran adalah tabah hati tanpa mengeluh dalam menghadapi godaan dan rintangan dalam jangka waktu tertentu dalam rangka mencapai tujuan. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang sabar berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) perintah untuk bersabar, disebutkan dalam QS <i>Alī 'Imrān/3:200</i> , (b) bersabar karena Allah, disebutkan dalam QS <i>al-Muddathir/74:7</i> , (c) kesungguhan dalam bersabar, disebutkan dalam QS <i>Maryam/19:65</i> , dan (d) menjadikan sabar sebagai penolong, disebutkan dalam QS <i>al-Baqarah/2:45</i> .
3.	Zuhud (<i>az-Zuhd</i>)	Zuhud perspektif al-Quran adalah sikap untuk melepaskan diri dari ketergantungan kehidupan dunia dan lebih mengutamakan kehidupan akhirat. Sebab keterpikatan pada dunia atau materi seringkali menyebabkan lupa pada akhirat. Dalam

¹⁵³ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume VII ..., h. 86-88.

		<p>al-Quran, ayat-ayat yang mendukung perilaku zuhud berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) mengutamakan kehidupan akhirat daripada dunia, disebutkan dalam QS al-A'lā/87:17, (b) memprioritaskan keuntungan akhirat daripada keuntungan dunia, disebutkan dalam QS ash-Shūrā/42:20, (c) mencari kebahagiaan negeri akhirat, disebutkan dalam QS al-Qaṣaṣ/28:77, (d) mengutamakan <i>al-bāqiyāt aṣ-ṣālihāt</i> daripada perhiasan dunia, disebutkan dalam QS al-Kahfi/18:45-46, dan (e) dunia sebagai tempat kesenangan palsu, disebutkan dalam QS al-Hadīd/57:20.</p>
4.	Tawakal (<i>at-Tawakkul</i>)	<p>Tawakal dalam perspektif al-Quran adalah menyandarkan diri kepada Allah, setelah melakukan usaha maksimal dan meyakini sepenuh hati akan pertolongan Allah. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang tawakal berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) tawakal dilakukan setelah membulatkan tekad, disebutkan dalam QS Āli 'Imrān/3:159, (b) tawakal harus diawali dengan usaha yang maksimal, disebutkan dalam QS al-Mā'idah/5:23, (c) tawakal harus diiringi dengan tasbih dan tahmid, disebutkan dalam QS al-Furqān/25:58, dan (d) tawakal mendidik sikap percaya diri, disebutkan dalam disebutkan dalam QS at-Ṭalāq/65:3.</p>
5.	Syukur (<i>ash-Shukr</i>)	<p>Syukur perspektif al-Quran adalah adalah pengakuan terhadap nikmat yang diberikan Allah dan menggunakan nikmat tersebut sesuai dengan yang dikehendaki Allah yaitu melakukan amal-amal ketaatan dan meninggalkan hal-hal yang dilarang agama Islam. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang <i>ash-shukr</i> berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) perintah untuk bersyukur, disebutkan dalam QS Luqmān/31:12, (b) kriteria hamba yang bersyukur/'<i>abdan shakūrā</i>, disebutkan dalam QS al-Isrā'/17:3, (c) syukur menambah nikmat, disebutkan QS Ibrāhīm/14:7, dan (d) Allah adalah zat yang Mahamensyukuri, disebutkan dalam QS an-Nisā'/4:147.</p>

6.	Fakir (<i>al-Faqr</i>)	Fakir dalam perspektif al-Quran adalah sikap yang tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu, dan merasa puas dengan apa yang sudah dimiliki sehingga tidak meminta sesuatu yang lain. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang fakir berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) manusia sangat fakir, disebutkan dalam QS Fāṭir/35:15, (b) kebutuhan manusia terhadap karunia Allah, disebutkan dalam QS Muḥammad/47:38, (c) kebutuhan manusia terhadap keridaan Allah, disebutkan dalam QS al-Ḥashr/59:8, dan (d) kafakiran sebagai simbol kesederhanaan, disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:273.
7.	Rida (<i>ar-Riḍā</i>)	Rida dalam perspektif al-Quran adalah suasana hati yang merasa bahagia dan tenteram dalam menerima ketetapan Allah. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang rida berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) keridaan Allah terhadap orang-orang beriman, disebutkan dalam QS al-Mujādalah/58:22, (b) takut pada Tuhan (<i>khashiya rabbah</i>) sebagai kriteria rida, disebutkan dalam QS al-Bayyinah/98:8, (c) rida sebagai bukti keimanan, disebutkan dalam QS at-Taubah/9:59, dan (d) banyak bertasbih mengantarkan kepada sikap rida, disebutkan dalam QS Ṭāhā/20:130.
8.	Perasaan Takut pada Allah (<i>al-Khauf</i>)	Khauf dalam perspektif al-Quran adalah sikap mental yang merasa takut kepada Allah karena kurang sempurnanya suatu pengabdian kepada-Nya, sehingga mendorong seseorang untuk memperbaiki dan lebih meningkatkan amal dan perbuatannya serta tidak menyimpang dari apa yang dikehendaki oleh Allah. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang khauf berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) makna khauf berdasarkan subjeknya, disebutkan dalam QS an-Nisā'/4:83, (b) kriteria <i>al-khā'ifin</i> , disebutkan dalam QS as-Sajdah/32:16, dan (c) wali-wali Allah tidak merasakan kegundahan hati, disebutkan dalam QS Yūnus/10:62-63.
9.	Perasaan Penuh Harap (<i>ar-Rajā'</i>)	<i>Ar-Rajā'</i> dalam perspektif al-Quran adalah sikap mental yang optimis akan diterimanya amal ketaatan yang dilakukan dan optimis dalam

		<p>memperoleh karunia dan nikmat Allah yang disediakan bagi hamba-hamba-Nya yang saleh. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang <i>ar-jarā'</i> berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) <i>ar-rajā'</i> sebagai pendorong ketaatan, disebutkan dalam QS an-Nisā'/4:104, (b) profil orang yang mengharapkan rahmat Allah, disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:218, (c) kepastiaan perjumpaan dengan Allah, disebutkan dalam QS al-Ankabūt/29:5, (d) amal saleh dan tauhid merupakan syarat mengharapkan perjumpaan dengan Allah (<i>yarjū liqā'a rabbih</i>), disebutkan dalam QS al-Kahfi/18:110, (e) meneladani Rasul merupakan bukti mengharapkan Allah, disebutkan dalam QS al-Aḥzāb/33:21, dan (f) <i>ar-rajā'</i> dapat membentuk sikap kewaspadaan, disebutkan dalam QS az-Zumar/39:9.</p>
10.	<p>Perasaan Cinta (<i>al-Maḥabbah</i>)</p>	<p>Mahabbah dalam perspektif al-Quran adalah mencintai apa yang dicintai oleh Allah, melakukan semua kebaikan dan menolak semua yang menyebabkan lalai kepada-Nya dan mengikuti Rasululah. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang <i>al-maḥabbah</i> berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) kecintaan orang-orang beriman kepada Allah, disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:165, (b) orang yang mencintai Allah mendapatkan balasan cinta dari Allah, disebutkan dalam QS al-Mā'idah/5:54, (c) cinta kepada Allah dibuktikan dengan <i>ittibā' ar-rasūl</i>, disebutkan dalam QS Āli 'Imrān/3:31, (d) golongan yang dicintai Allah, di antaranya <i>al-muḥsinīn</i> (orang-orang berbuat ihsan), <i>at-tawwābīn</i> (orang-orang yang senantiasa bertobat), <i>al-mutaṭahhirīn</i> (orang-orang yang senantiasa membersihkan diri), <i>al-muttaqīn</i> (orang-orang yang bertakwa), <i>aṣ-ṣābirīn</i> (orang-orang yang bersabar), <i>al-mutawakkilīn</i> (orang-orang yang bertawakal), <i>al-muqsitīn</i> (orang-orang yang berbuat adil) dan <i>alladhīna yuqātilūna fī sabīlihi saffā</i> (orang-orang yang berjihad fi sabilillah dengan barisan yang teratur), dan (e) golongan yang tidak dicintai/tidak disukai Allah, di antaranya <i>al-</i></p>

		<p><i>mutadīn</i> (orang-orang yang melampaui batas), <i>kulla kaffārin athīm</i> (orang-orang yang tetap dalam kekafiran dan bergelimang dosa), <i>al-kāfirīn</i> (orang-orang yang ingkar), <i>aẓ-zalimīn</i> (orang-orang yang berbuat zalim), <i>man kāna mukhtālan fakhūrā</i> (orang-orang yang sombong dan memanggakan diri), <i>man kāna khawānan athīmā</i> (orang-orang yang selalu berkhianat dan bergelimang dosa), <i>al-mufsidīn</i> (orang-orang yang berbuat kerusakan), <i>al-musrifīn</i> (orang-orang yang berlebihan), <i>al-khā'inīn</i> (orang-orang yang suka berkhianat), <i>al-mustakbirīn</i> (orang-orang yang sombong), <i>kulla khawwānin kafūr</i> (orang-orang yang berkhianat dan kufur nikmat) dan <i>al-fariḥīn</i> (orang-orang yang memanggakan diri).</p>
11.	<p>Kesadaran selalu dalam pengawasan Allah (<i>al-Murāqabah</i>)</p>	<p>Muraqabah dalam perspektif al-Quran adalah sikap mawas diri dalam rangka menghindarkan diri dari hal-hal yang melalaikan dan perbuatan dosa. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang muraqabah berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) Allah Mahamengawasi hamba-hamba-Nya, disebutkan dalam QS al-Mā'idah/5:117, (b) Allah mengetahui bisikan-bisikan hati manusia, disebutkan dalam QS Qaf/50:16, dan (c) setiap ucapan manusia pasti dicatat, disebutkan dalam QS Qaf/50:17-18.</p>
12.	<p>Introspeksi Diri (<i>al-Muḥāsabah</i>)</p>	<p>Muhasabah dalam perspektif al-Quran adalah kegiatan mengevaluasi diri atau menghisab diri sendiri serta tidak menuruti kemauan-kemauan nafsu. Dalam al-Quran, ayat-ayat tentang muhasabah berbicara dalam berbagai konteks, di antaranya (a) Allah menganugerahkan rezeki tanpa perhitungan, disebutkan dalam QS Āli 'Imrān/3:27, (b) <i>ḥisāb</i> (<i>muḥāsabah</i>) bermakna pertanggungjawaban, disebutkan dalam QS al-An'am/6:52, (c) amal-amal manusia dihisab dengan amat teliti, disebutkan dalam QS an-Nisā'/4:6, (d) perintah untuk mengevaluasi amal-amal yang telah dilakukan, disebutkan dalam QS al-Ḥashr/59:18, dan (e) manusia dituntut untuk mempertanggungjawabkan aktivitasnya, disebutkan dalam QS al-Isrā'/17:36.</p>

Dari uraian-uraian di atas, penulis berkesimpulan bahwa konsep tasawuf akhlaki perspektif al-Quran terdiri dari dua pembahasan utama, yaitu tahapan spiritual (*maqāmāt*) dan kondisi spiritual (*aḥwāl*). Di antara tahapan *maqāmāt* perspektif al-Quran adalah *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *az-zuhd*, *at-tawakkul*, *ash-shukr*, *al-faqr* dan *ar-riḍā*. Dan di antara *aḥwāl* perspektif al-Quran adalah *al-khauf*, *ar-rajā'*, *al-maḥabbah*, *al-muraqabah* dan *al-muḥāsabah*.

BAB V

KONTRIBUSI TASAWUF AKHLAKI PERSPEKTIF AL-QURAN TERHADAP PENDIDIKAN KARAKTER

Tasawuf akhlaki merupakan ajaran tasawuf yang membahas tentang kesempurnaan dan kesucian jiwa yang diformulasikan pada pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat. Untuk mencapai kebahagiaan yang optimal, manusia harus lebih dahulu mengidentifikasi eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui penyucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral dan berakhlak mulia. Tasawuf dapat membentuk karakter/akhlak yang mulia--suatu akhlak yang berangkat dari pantulan jiwa yang suci atau bersih dari kemusyrikan, dari kotoran-kotoran jiwa/hati. Karakter mulia yang dibangun melalui tasawuf merupakan tujuan yang diharapkan yaitu akhlak yang tampak secara lahiriah dan merupakan cerminan dari kemuliaan hati. Selanjutnya, kemuliaan hati akan mempengaruhi akal manusia sehingga pikirannyapun menjadi mulia dan dari pikirannya yang mulia ini akan menggerakkan anggota tubuh manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang mulia pula. Dengan tasawuf akan dapat menyeimbangkan antara ilmu, iman, dan akhlak dalam bingkai tauhid, yang akan digunakan untuk melaksanakan perintah Allah dan untuk memberikan kebaikan bagi dirinya dan orang lain dengan cara-cara yang diridai Allah.

Berbicara mengenai pendidikan karakter, maka tidak dapat lepas dari pembahasan mengenai pengamalan dan kebiasaan, karena karakter itu merupakan gabungan dari kebiasaan-kebiasaan. Sementara kebiasaan-kebiasaan itu merupakan rangkaian dari perbuatan atau pengamalaman-pengamalan (*acting/doing*). Kebiasaan adalah perbuatan yang berjalan dengan lancar yang seolah-olah berjalan dengan sendirinya. Lancarnya sebuah perbuatan (pengamalan) disebabkan karena perbuatan itu sering dilakukan atau dilakukan secara berulang-ulang. Pengulangan sesuatu secara terus-menerus atau dalam sebagian besar waktu dengan cara yang sama sehingga dapat tertanam di dalam jiwa dari hal-hal yang berulang kali terjadi itu dan diterima tabiat. Mengulangi dan mengulangi lagi dalam

melakukan sesuatu yang sama terutama dalam waktu berdekatan secara terus menerus (rentang waktu yang panjang) akan mendorong timbulnya kebiasaan. Dampaknya adalah lama kelamaan keadaan jiwa yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan-perbuatan itu tanpa berpikir dan tanpa menimbang-nimbang lagi.

Untuk membangun karakter (*character building*) diperlukan waktu yang lama dengan pembiasaan-pembiasaan yang sistematis dan berkelanjutan. Jadi, kebiasaan merupakan syarat utama yang dibutuhkan dalam membentuk karakter seseorang. Bahkan, kebiasaan dapat dipandang sebagai pembentuk karakter seseorang secara nyata dan utama atau sifat dasar dari seseorang itu. Perbuatan atau pengamalan pada mulanya dipengaruhi oleh pikiran, akal, dan pertimbangan yang matang. Pikiran dipengaruhi oleh informasi yang diterima melalui panca indra (penglihatan, pendengaran, perasaan, perabaan, dan penciuman).

Pembahasan dalam bab kelima ini menegaskan tentang kontribusi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran terhadap pendidikan karakter melalui penerapan maqamat, dengan sub pembahasan maqam tobat mendidik karakter komitmen, maqam sabar mendidik karakter pengendalian diri, maqam zuhud mencegah karakter terlalu mencintai dunia, maqam tawakal mendidik karakter kesungguhan, maqam syukur mendidik karakter peduli sosial, maqam fakir mencegah karakter materialistis dan maqam rida mendidik karakter berlapang dada.

A. Maqam Tobat Mendidik Karakter Komitmen

1. Syarat-syarat Tobat

Al-Jīlānī mengatakan tobat lebih merupakan komitmen untuk membangun atau memperbaiki jiwa yang kotor agar bersih dan suci kembali. Menurutnya, setiap manusia berkewajiban untuk bertobat sebab tidak seorang pun yang luput dari kesalahan dan dosa. Andaikan seseorang sudah bersih anggota badannya dari melakukan perbuatan dosa, belum tentu hatinya juga bersih dari berkeinginan untuk melakukan perbuatan dosa tersebut. Andaikan hatinya juga bersih dari keinginan tersebut, belum tentu ia bersih juga dari bisikan setan yang memalingkannya dari mengingat Allah, meskipun hanya sesaat. Andaikan hatinya juga bersih dari yang terakhir ini, belum tentu ia bersih dari kelalaian atau kekurangan dalam hal mengenal Allah. Oleh karena itu, tobat amat sangat diperlukan. Tidak ada seorangpun yang tidak memerlukannya walaupun kadar tobat masing-masing berlainan.¹

¹ Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār wa Muḥir al-Anwār fīmā Yaḥtāju ilaih al-Abrār*, Damaskus: Dar Ibn al-Qayyim, 1993, h. 6.

Menurut al-Quran, di antara syarat-syarat tobat adalah segera mengingat Allah, memohon ampunan Allah (membaca istigfar) dan tidak mengulangi kembali perbuatan dosanya. Sebagaimana disebutkan dalam QS Ali ‘Imrān/3:135 yang berbunyi:

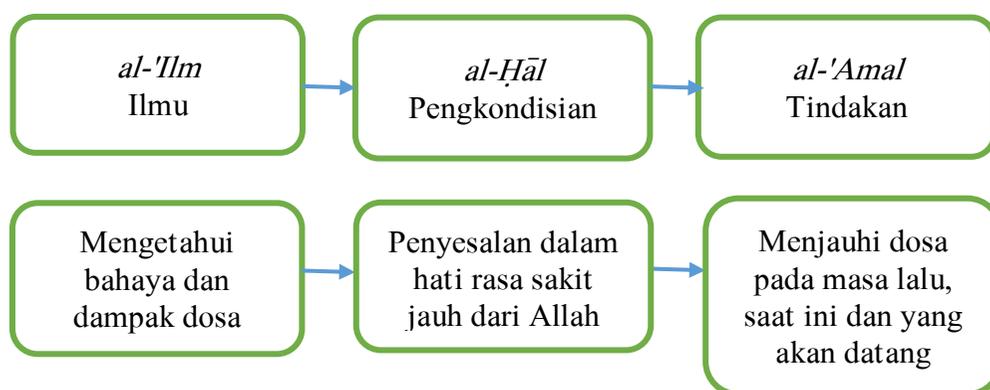
وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرَ
الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝ ١٣٥

dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menzalimi diri sendiri, (segera) mengingat Allah, lalu memohon ampunan atas dosa-dosanya, dan siapa (lagi) yang dapat mengampuni dosa-dosa selain Allah? Dan mereka tidak meneruskan perbuatan dosa itu, sedang mereka mengetahui.

Orang yang mengerjakan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri kemudian mereka segera meminta ampun kepada Allah dan tidak mengulangi lagi perbuatan itu. Para mufasir membedakan antara perbuatan keji (fāhishah) dengan menganiaya diri sendiri (ẓulm). Mereka mengatakan, perbuatan keji ialah perbuatan yang bahayanya tidak saja menimpa orang yang berbuat dosa tetapi juga menimpa orang lain dan masyarakat. Menganiaya diri sendiri ialah berbuat dosa yang bahayanya hanya dirasakan oleh orang yang mengerjakan saja. Perbuatan keji seperti berzina, berjudi, memfitnah dan sebagainya. Perbuatan menganiaya diri sendiri seperti memakan makanan yang haram, memboroskan harta benda, menyia-nyiakannya dan sebagainya. Mungkin seorang muslim telanjur mengerjakan dosa besar karena kurang kuat imannya, karena godaan setan atau karena sebab-sebab lain, tetapi ia segera insaf dan menyesal atas perbuatannya kemudian ia memohon ampun kepada Allah dan bertobat dengan sebenar-benar tobat serta berjanji kepada diri sendiri tidak akan mengerjakannya lagi. Maka Allah akan menerima tobatnya dan mengampuni dosanya karena Allah adalah Maha Penerima tobat dan Maha Pengampun. Bila seseorang berbuat dosa meskipun yang diperbuatnya itu bukan dosa besar tetapi mengerjakan terus menerus tanpa ada kesadaran hendak menghentikannya dan tidak ada penyesalan serta keinginan hendak bertobat kepada Allah, maka dosanya itu menjadi dosa besar. Meminta ampun kepada Allah bukan sekadar mengucapkan kalimat "Aku memohon ampunan kepada Allah", tetapi harus disertai dengan penyesalan serta janji kepada diri sendiri tidak akan mengerjakan dosa itu lagi. Inilah yang dinamakan tobat nasuha, tobat yang diterima oleh Allah.

Penjelasan mengenai tobat banyak dikaji oleh al-Ghazālī dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Di dalamnya dijelaskan bahwa tobat hendaknya memenuhi tiga perkara secara berurutan, yaitu ilmu (*al-'ilm*), pengkondisian (*al-hāl*), dan perbuatan (*al-'amal*). Ketiganya harus dilakukan secara berurutan. Jika melakukan pengkondisian, maka sebelumnya harus mengkaji ilmu, dan jika melakukan perbuatan, sebelumnya harus melakukan pengkondisian. Jika digambarkan, berikut ilustrasi tahapan tobat menurut al-Ghazālī.

Gambar 5.1
Tahapan Tobat Menurut al-Ghazālī



Al-Ghazālī menjelaskan bahwa seseorang harus mengetahui bahaya suatu dosa. Berbuat dosa dapat menjadi penghalang antara seorang hamba dengan yang dicintai (Tuhannya). Apabila pengetahuan tentang dosa telah diketahui secara hakiki, maka pengetahuan ini akan mendominasi hatinya dan akan mengakibatkan rasa sakit/pedih karena menyadari dosa-dosa yang terlanjur dilakukan.² Ini adalah rasa sakit yang mengawali seseorang untuk

² Dosa dapat dilihat dari empat aspek, yaitu aspek kadarnya, jenisnya, sifatnya dan objeknya. *Pertama*, dari aspek kadarnya dosa terbagi dua: dosa kecil dan dosa besar. Dosa besar adalah dosa yang telah diperingatkan oleh Allah, berupa hukuman yang pasti di dunia dan siksa di akhirat, seperti syirik, berzina, membunuh, mendurhakai orang tua, memakan riba dan sebagainya. Sedangkan dosa kecil adalah pelanggaran atau kezaliman yang dilakukan seseorang yang dapat diampuni oleh Allah dengan melakukan pertobatan, tanpa melakukan tebusan, seperti melihat aurat orang lain, dengki, marah, dan sebagainya. *Kedua*, dari aspek jenisnya dosa terbagi dua: dosa jasadiyah dan dosa batiniyah. Dosa jasadiyah adalah dosa yang dilakukan oleh tubuh manusia, seperti mata, telinga, tangan, kaki, hidung, kemaluan, dan bagian tubuh lainnya. Sedangkan dosa batiniyah adalah gerak hati atau rasa yang tidak baik, seperti hasad, dengki, sombong, kikir, egois dan sebagainya.

menghapus dosa dalam bentuk penyesalan dan menjauhi dosa baik pada saat ini (*al-ḥāl*), masa lalu (*al-māḍī*), dan masa depan (*al-istiqbāl*). Pada kondisi saat ini, dirinya akan segera menjauhi segala dosa yang melekat pada dirinya dan pada masa yang akan datang, dirinya akan bertekad (*al-'azam*) selalu menjauhi dosa hingga akhir umur.

Ilmu sebagai tahap awal tobat merupakan pengetahuan akan keimanan dan keyakinan bahwa dosa adalah sesuatu yang membinasakan. Ilmu ini akan menjadi cahaya bagi hati berupa cahaya penyesalan. Maka, ini adalah tahap kedua seseorang mengalami pengkondisian tobat. Kemudian, sampailah tahap ketiga seseorang memiliki kesungguhan dan niat (*al-qaṣd*) untuk meninggalkan dosa. Namun pada intinya, tobat adalah penyesalan, sebagaimana dikatakan Rasulullah, penyesalan adalah tobat (*an-nadmu taubah*). Namun, apabila penyesalan tidak datang dari ilmu, maka hanya muncul penyesalan yang ringan.

Menurut al-Gazhālī, ada tiga prasyarat tobat yang harus dipenuhi oleh orang yang akan bertobat, yaitu: (a) menyadari betapa buruknya dampak dosa-dosa yang telah dilakukan terhadap hatinya, (b) mengingat atas kerasnya siksa Allah, kepedihan yang bakal ia alami akibat murka dan kemarahan-Nya yang ia tidak akan sanggup untuk menghadapinya, dan (c)

Ketiga, dari aspek sifatnya dosa terbagi menjadi empat macam: *mālikiyah*, *shaiṭaniyah*, *sabu'iyah*, dan *bahimiyah*. Dosa *mālikiyah* adalah dosa yang dilakukan oleh seseorang karena mengambil kepemilikan sifat Tuhan yang tidak boleh dimiliki oleh manusia. Atau seseorang yang memperlihatkan perilaku yang tidak pantas baginya karena merupakan sifat Tuhan, seperti merasa besar (*'uzmah*), sombong (*kibriyā'*), angkuh (*jabarūt*), merasa tinggi derajatnya (*'ulwu*), mempertuhankan diri (*isti'bad al-khalq*), dan beberapa sifat lainnya. Dosa *shaiṭaniyah* adalah perbuatan yang menyerupai perilaku syaitan, atau sifat-sifat syaitan ia gunakan sebagai sifatnya, seperti dengki (*ḥasad*), kelewat batas (*baghyu*), menipu (*ghaṣyu*), dendam (*ghullu*), memerintahkan maksiat kepada Allah (*bima'siyatillāh*), melarang berbuat taat kepada-Nya dengan segala tipu daya (*nahyu aṭ-ṭā'ah ila Allāh*), serta mengajak berbuat bid'ah dan kesesatan (*bid'a wa ḍalāl*). Dosa *sabu'iyah* adalah dosa yang dilakukan dengan meniru sifat-sifat binatang buas, seperti permusuhan (*'udwān*), marah (*ghaḍab*), pertumpahan darah dan memanfaatkan orang-orang yang lemah. Dosa *bahimiyah* adalah perilaku yang menyimpang, dengan meniru sifat-sifat tidak terpuji yang ada pada binatang, yaitu dosa keserakahan dan ketamakan untuk memenuhi isi perut dan menuruti nafsu kemaluan. *Kempat*, dari aspek objeknya dosa terbagi dua: dosa yang berhubungan dengan hak Allah dan hak Manusia. Dosa yang berhubungan dengan Allah adalah perbuatan menyimpang yang dilakukan manusia langsung kepada Allah, seperti meninggalkan shalat, tidak puasa, menyekutukan Allah, dan dosa lainnya. Sedangkan dosa yang berhubungan dengan manusia adalah melakukan kezaliman atau melakukan perbuatan menyimpang kepada manusia lainnya, seperti mencuri, membunuh, merampok dan dosa lainnya yang terkait langsung dengan manusia. Lihat Muḥammad bin Abī Bakar bin Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Jawāb al-Kāfī li man Sa'ala 'an ad-Dawā' ash-Shāfī*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2013, h. 242.

seorang hamba mesti menyadari besarnya kelemahan dan kurangnya tenaga untuk bisa menahan diri dari godaan dosa.³

Selanjutnya menurut al-Ghazālī, ada tiga syarat tobat. *Pertama*, berusaha untuk tidak melakukan dosa lagi. Ia mengikat hatinya dengan kuat dan menanggalkan keinginannya, bahwa ia tidak akan kembali kepada dosa tersebut sama sekali. Adapun jika ia meninggalkan dosa itu, tapi di dalam hatinya masih ada sedikit keinginan, untuk mengerjakannya lagi suatu hari, atau ia tidak berkeinginan keras untuk meninggalkannya, maka berarti ia tidak bertobat dari dosa tersebut. *Kedua*, bertobat dari dosa yang pernah ia lakukan sebelumnya. Sebab, jika ia belum pernah melakukan dosa tersebut, maka berarti ia menjaga diri darinya, bukan bertobat. Sebagai contoh, adalah benar kalau dikatakan bahwa Nabi senantiasa menjaga diri dari tindak kekufuran. Sebaliknya, tidak benar jika dikatakan bahwa beliau bertobat dari kekufuran, sebab beliau belum pernah melakukan kekufuran dalam keadaan apa pun. Sedangkan ‘Umar bin al-Khattab dapat disebut orang yang bertobat dari kekufuran, karena ia pernah mengalami hidup dalam kekufuran. *Ketiga*, bahwa tobat itu dilakukan semata-mata untuk mengagungkan Allah dan menghindari kemurkaan serta siksaan-Nya yang pedih. Murni demikian, bukan karena keinginan duniawi dan rasa takut kepada manusia. Juga bukan karena mencari pujian orang lain, mencari nama, kedudukan, atau karena kelelahan nafsunya.⁴ Bila syarat itu telah diamalkan, maka tobatnya benar.⁵

2. Indikator Diterimanya Tobat

Jika seseorang telah melakukan tobat yang benar dan konsisten sesuai dengan syarat-syarat tobat yang telah disebutkan pada uraian sebelumnya maka tobatnya itu diterima oleh Allah. Jika tidak mengikuti syarat-syarat tobat tersebut, tobat terhalang untuk diterima. Di antara

³ Al-Ghazālī, *Minhāj al-'Ābidīn* ..., h. 39-40.

⁴ Abū Ḥāmid Muhammad al-Ghazālī, *Minhāj al-'Ābidīn ila Jannati Rabb al-'Ālamīn*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004, h. 38.

⁵ Dari tiga syarat tobat yang telah dikemukakan oleh Imam al-Gazālī di atas, maka menurutnya tobat itu ada tiga macam: (a) *taubah*, yaitu kembali dari kemaksiatan pada ketaatan, (b) *firār*, yaitu lari dari kemaksiatan pada ketaatan dari yang baik kepada yang lebih baik lagi, dan (c) *inābah*, yaitu bertobat berulang kali sekalipun tidak berdosa. Ulama yang lain menjelaskan bahwa tobat itu terbagi atas tiga macam: (a) *taubah*, yaitu kembali dari kejahatan pada ketaatan karena takut akan murka dan siksa Allah (QS an-Nūr/ 24: 31), (b) *inābah*, yaitu kembali dari yang baik kepada yang lebih baik karena mengharap pahala (QS Qaf/50: 32-33), dan (c) *Aubah*, yaitu orang-orang yang bertobat bukan karena takut siksaan dan tidak pula karena mengharap tambahan pahala, tetapi karena mengikuti perintah Allah (QS Sad/38:30). Dhū an-Nūn al-Miṣrī, seorang tokoh sufi, membagi tobat menjadi dua macam, (a) tobat orang awam, yaitu bertobat dari dosa, dan (b) tobat orang khawas, yaitu tobat dari kelalaian. Lihat Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996, h. 111.

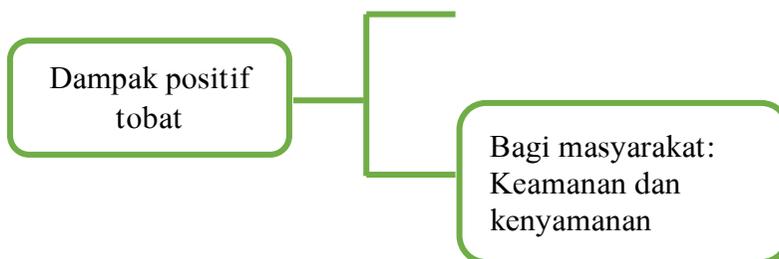
tanda-tanda diterimanya tobat seseorang orang yang bertobat itu adalah senantiasa melaksanakan segala apa yang diwajibkan Allah seperti shalat, zakat, puasa dan lain-lain, karena ia telah menyadari bahwa meninggalkan kewajiban-kewajiban yang diperintahkan Allah akan mendatangkan dosa, ia telah bertekad tidak akan meninggalkannya dan mengulangi kesalahannya lagi dan telah menyesali perbuatan-perbuatannya yang meninggalkan kewajiban-kewajiban yang telah diperintahkan Allah itu. Demikian pula halnya dalam perbuatan dosa karena melaksanakan larangan-larangan Allah, seperti meminum minuman keras, berzina, memakan riba, mencuri, membunuh dan lain-lain, karena ia telah bertobat dengan tobat yang benar dan konsisten sesuai dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan.

Tobat akan menimbulkan dampak yang menguntungkan dan mempunyai pengaruh positif. Dampak yang menguntungkan itu tidak saja akan dirasakan oleh pelaku tobat, melainkan juga berdampak positif bagi orang lain dan bahkan bagi masyarakat. Allah memberi pengampunan kepada seseorang yang sadar meninggalkan kemaksiatan dan kembali taat kepada Allah. Kesadaran untuk meninggalkan maksiat dapat terwujud dalam bentuk permohonan ampun dan dapat pula tanpa disertai permohonan ampun, tetapi secara langsung seseorang mengerjakan amal saleh, di samping itu dapat dipahami pula, bahwa ketakwaan –selain sebagai satu kewajiban—juga memiliki nilai lebih, yaitu dapat menghapus dosa-dosa yang telah dilakukan.

Hikmah dari tobat tidak saja akan dirasakan berdampak positif bagi orang lain, bahkan bagi masyarakat dan lingkungannya dampak positif yang ditimbulkan oleh tindakan tobat, bagi masyarakat adalah terbebasnya mereka dari efek-efek tobat pelaku tadi, sebagaimana yang terjadi semasa mereka bergelimang dalam dosa. Ketika pelaku tobat bergelimang dalam dosa, banyak akibat buruk yang ditimbulkannya, terutama dosa yang berkaitan dengan sesama manusia. Akibat dosa yang berkaitan dengan sesama manusia, misalnya, pembunuhan, pencurian, dan sebagainya, akan hilang jika pelaku-pelaku dosa telah bertobat dengan tobat yang benar dan konsisten. Akibat selanjutnya, jika mereka telah bertobat, adalah aman dan tenteramnya hidup bermasyarakat, aman terhadap nyawa, terhadap kehormatan, harga diri, dan terhadap harta benda. Jika digambarkan, berikut ilustrasi dampak positif tobat bagi pelaku tobat dan bagi masyarakat.

Gambar 5.2 **Dampak Positif Tobat**

Bagi pelaku tobat:
Kesalihan



3. Tobat Merevitalisasi Kondisi Psikologis Manusia

Tobat merupakan usaha manusia untuk membebaskan dirinya dari pengaruh perbuatan dosa dan menata kembali kehidupannya. Tobat merupakan usaha mandiri yang dilakukan individu untuk membebaskan dirinya dari perasaan bersalah dan keinginan sendiri untuk memperbaiki keadaan. Permohonan ampunan dalam perilaku tobat dianjurkan untuk setiap dosa yang telah dilakukan, sehingga manusia menyadari dengan sebenar-benarnya tentang konsekuensi pertobatan terhadap dosa yang telah ia lakukan yaitu tidak mengulangi kembali kehidupannya.

Pada hakekatnya tobat jika dilihat dari aspek kejiwaan adalah suatu kombinasi dari fungsi-fungsi kejiwaan yang mampu merevitalisasi kondisi psikologis manusia. Adapun nilai-nilai psikologis tersebut adalah kesadaran, pengakuan dosa dan penyesalan. *Pertama*, kesadaran. Kesadaran adalah pikiran yang terintegrasi dan terorganisasi berupa pengalaman subjektif, emosi dan proses mental seseorang.⁶ Kesadaran diri adalah keadaan dimana seseorang secara subjektif dapat memahami dirinya sendiri dengan sebenar-benarnya, dan mengenal dengan sadar mengenai pikiran, perasaan dan evaluasi diri yang ada dalam dirinya. Dalam tobat, seseorang yang akan melangkah pada proses pertobatan yang sesungguhnya telah mempunyai pengetahuan yang sebenar-benarnya tentang keburukan akibat perbuatan yang telah dilakukan. Pengetahuan ini berasal dari pengalaman hidup yang telah dijalaninya, perjalanan hidup orang lain yang mempunyai pengalaman perilaku yang sejenis dan bimbingan spiritual dari seseorang yang mengingatkan akibat perilaku tersebut. Pengetahuan yang telah dimiliki ini akan membawa pada tingkat kesadaran sepenuhnya tentang buruknya perilaku dosa dan maksiat, penerimaan diri yang sesungguhnya, menata kembali kehidupannya, mengadakan integrasi diri dengan orang lain dan lingkungannya, sehingga pada akhirnya dapat menemukan keterpaduan dirinya kembali setelah terpecah akibat perilaku dosa yang tidak ia sadari sebegitu besar pengaruhnya dalam kehidupan. Kesadaran ini pula yang akan

⁶ Carole Wade, *Psikologi*, Jakarta: Erlangga, 2007, h. 179.

menuntun seseorang untuk memahami keberadaan dirinya dan berfikir tentang Tuhannya untuk segera bertobat.

Kedua, pengakuan dosa. Dalam bahasa Psikoanalisis Freud, kondisi pengakuan dosa dikenal dengan istilah *abtraction*, yaitu suatu proses menghilangkan ketegangan jiwa atau pelepasan suatu perasaan yang terpendam dan pengalaman yang tidak disenangi dalam hidup melalui pengungkapan kembali dengan lisan, tulisan, maupun hati apa yang menjadi kegundahan dan sumber kegelisahan tersebut. Freud mengatakan bahwa jiwa setiap pembuat kesalahan (*neurosis*) merasa tertekan oleh suatu beban rahasia. Dengan memberinya kesempatan mengutarakan isi hatinya dia akan terbebas dari tekanan dan akhirnya ia akan merasa lega. Pengakuan dosa dapat mempunyai efek psikologis yaitu perasaan lega.⁷ Tak jauh berbeda dengan pendapat Freud, para sufi mengatakan bahwa pengakuan dosa atau *al-i'tirāf* merupakan suatu unsur penting dalam proses pertobatan. Pengakuan dosa adalah pengungkapan kembali perbuatan dosa dan kesalahan yang pernah dilakukan secara jujur dan benar. Menurut al-Ghazālī, dalam pengakuan dosa (*al-i'tirāf bi az-zulm*) orang akan mengungkapkan dosa dan kesalahan yang ia lakukan secara sadar.⁸ Abu Laith Samarqandi menyarankan agar dalam pengakuan dosa ini disebutkan sifat/jenis dosa yang telah diperbuatnya sebagai hasil perenungan atas tingkat kesadaran yang telah dimiliki.⁹ Pengakuan dosa yang dilakukan secara benar dan jujur sangat penting dalam usaha mendapatkan kelegaan batin karena ini berarti ia telah merelakan perilaku dosa tersebut diakui secara lisan maupun batin sehingga akan menghilangkan tekanan kegelisahan akibat simpanan dosa tersebut.

Ketiga, penyesalan. Nilai psikologi yang lain dalam proses pertobatan adalah menyesali perbuatan dosa yang telah diperbuat dan menyesali telah meninggalkan berbagai perilaku baik lainnya seiring dengan perjalanan waktu yang telah berlalu. Al-Ghazali membedakan pengakuan dosa dengan penyesalan, kalau pengakuan dosa diungkapkan secara sadar sedangkan penyesalan (*an-nadm*) orang menginsyafi atau menyesali dirinya karena telah berbuat dosa dan salah, serta berniat untuk memperbaikinya.¹⁰ Penyesalan memiliki nilai dinamis yang tidak berhenti pada masa lalu tetapi masa sekarang dan masa yang akan datang. Artinya penyesalan tersebut

⁷ K. Bertens, *Psikoanalisis Sigmund Freud*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006, h. 85.

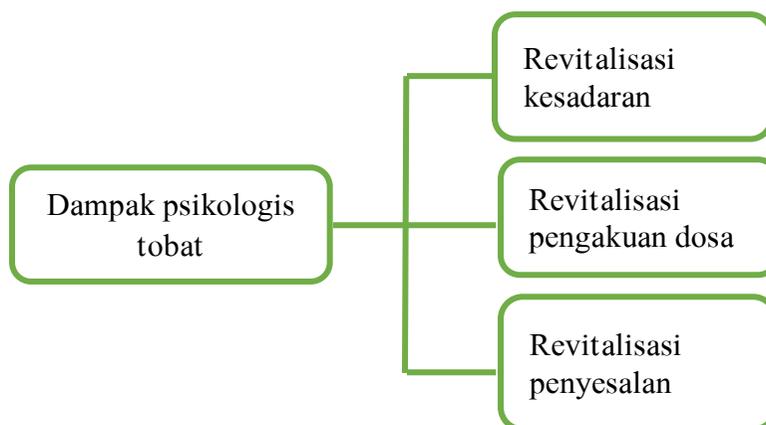
⁸ Abū Ḥāmid Muhammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Jilid III, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004, h. 83.

⁹ Abul Laith as-Samarqandi, *Tanbīh al-Ghāfilīn bi Aḥādīth Sayyid al-Anbiyā' wa al-Mursafīn*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2000, h. 80.

¹⁰ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* ..., h. 60.

akan mengarahkan dirinya untuk berbuat yang lebih baik dengan menguatkan dan menyempurnakan keimanan dan ketaqwaan. Penyesalan seperti ini dipahami dapat meluruskan kepribadian seseorang karena adanya sinkronisasi afeksi antara pengalaman masa lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang. Jika digambarkan, berikut ilustrasi dampak tobat dalam merevitalisasi kondisi psikologis manusia.

Gambar 5.3
Dampak Psikologis Tobat



4. Tobat Mendidik Karakter Komitmen

Dosa membuat hati manusia menjadi kotor, kusam, dan hitam, padahal hati berfungsi sebagai cermin diri guna mengetahui hakekat kebenaran. Apabila hati (cermin) ini kotor oleh perbuatan dosa dan maksiat maka manusia tidak dapat lagi membedakan kebenaran dan keburukan, sehingga manusia akan menderita, hilangnya rasa bahagia marah, cinta dan sayang serta timbulnya rasa benci, dengki, sombong, dan gelisah.¹¹

¹¹ Kegelisahan jiwa seseorang sangat berkaitan dengan emosional. Menurut James dan Lange, emosi itu timbul karena pengaruh perubahan jasmani atau pengaruh kegiatan individu seseorang. Oleh karena itu, jika seseorang bertindak kepada sesuatu yang benar maka akan membawa kepada emosi yang positif sehingga tercipta ketenangan jiwa. Sebaliknya, jika seseorang bertindak kepada sesuatu yang buruk, maka akan membawa kepada emosi negatif sehingga tercipta kegelisahan jiwa. Teori-teori yang dikemukakan oleh pakar psikologi ini, sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh dalil-dalil teologis. Jika seseorang berbuat kebaikan (sesuatu yang berpahala), maka akan membawa kepada ketenangan jiwa, akibat rahmat yang dicurahkan kepadanya. Sebaliknya, jika seseorang berbuat keburukan (dosa), maka ketenangan jiwanya akan terganggu akibat murka Allah

Perasaan, pikiran dan tingkah laku yang negatif ini memiliki muara dari perbuatan dosa dan kesalahan yang dilakukan oleh seseorang dengan objek dan kapasitas manapun. Dosa yang tergolong besar atau dosa kecil yang dilakukan terus menerus tentunya akan memberikan dampak yang lebih berat dibandingkan dosa kecil atau yang langsung disertai dengan perbuatan baik (proses pertobatan). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa perbuatan dosa dan salah yang mengakibatkan munculnya pikiran, perasaan dan perilaku negatif dapat diminimalkan dan bahkan dihapuskan dengan bersegera meminta ampunan dan bertobat kepada Allah. Ketika tobat diterima dan ampunan diberikan maka hati yang tadinya kotor, lambat laun akan kembali bersih dan dapat dijadikan cermin kembali sehingga seseorang dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah.

Selanjutnya *taubat an-nasūhā* akan membentuk integritas diri seseorang dan sikap komitmen, sebagaimana dipahami dari QS al-Baqarah/2:128 yang berbunyi:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ١٢٨

Ya Tuhan kami, jadikanlah kami orang yang berserah diri kepada-Mu, dan anak cucu kami (juga) umat yang berserah diri kepada-Mu dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara melakukan ibadah (haji) kami, dan terimalah tobat kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.

Makna *رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ* menurut al-Baghawī adalah *موحدين مطيعين* (selalu mengesakan Allah, menaati Allah, ikhlas dan selalu tunduk pada Allah).¹² Al-Alūsī memaknainya dengan *قائمين بشرائع الإسلام أو*

yang diberikan kepadanya. Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, dosa-dosa atau maksiat merupakan sebab dihinakannya seorang hamba oleh Rabbnya. Bila seorang hamba terus menerus berbuat dosa, pada akhirnya ia akan meremehkan dosa tersebut dan menganggapnya kecil. Ini merupakan tanda kebinasaan seorang hamba, perbuatan dosanya akan berakibat pada orang lain, dan sekitarnya, bila dosa telah menumpuk, hati pun akan tertutup dan mati, dosa akan merusak akal, karena akal adalah cahaya, dan dosa akan memadamkan cahaya, hilangnya rasa malu, yang merupakan kebaikan, menghilangkan kenikmatan, dan akan selalu merasakan kesengsaraan, tertutupnya seseorang dari mendapatkan ilmu yang benar, ketakutan yang luar biasa, kersahan hati, tidak menemukan keindahan hidup, dan tidak merasa malu ketika dosanya dilihat oleh orang lain. Lihat Muḥammad bin Abī Bakar bin Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Jawāb al-Kāfī li man Sa'ala 'an ad-Dawā' ash-Shāfī*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2013, h. 124.

¹² As-Suyūṭi, *ad-Durr al-Manthūr*, Jilid I ..., h. 265.

مخلصين موحدين لك (selalui menegakkan syariat Islam, ikhlas dan selalu mengesakan Allah).¹³ Ayat ini menerangkan tentang usaha Ibrahim dan Ismail membangun kembali Ka'bah lalu mereka memanjatkan doa kepada Allah agar menjadi orang yang tunduk, berserah diri begitu juga keturunannya. Permohonan selanjutnya adalah agar tobat mereka diterima. Ini termasuk doa orang yang sungguh-sungguh berserah diri yang dicontohkan Ibrahim dan Ismail.

Dalam tafsirnya, Sa'īd Ḥawwa ingin menegaskan bahwa Ibrahim dan Ismail merasakan pengabdian yang mereka lakukan itu masih kecil dibandingkan nikmat yang dianugerahkan Allah. Padahal pengorbanan mereka membangun Ka'bah sebagai salah satu syiar ibadah haji khususnya dan kiblat kaum muslimin adalah suatu amal yang luar biasa. Bahkan Ibrahim digambarkan sebagai orang yang merasakan kecemasan bahwa pengorbanannya yang mulia seakan-akan menurutnya tidak ada artinya di mata Allah. Ini merupakan pengajaran untuk umat dalam berbuat kebajikan jangan merasa sudah berbuat baik padahal perbuatan itu tiada nilainya di hadapan Allah karena niat yang tidak bersih. Sebaliknya, harapan untuk mendapatkan pahala justru boleh jadi akan mengurangi pahala yang ada. Sementara itu Ibrahim yang berbuat sangat luar biasa masih merasakan penyerahan dirinya belum total.

Kemudian doa mereka diakhiri dengan *وَتُبَّ عَلَيْنَا terimalah tobat kami*. Tobat dalam penafsiran Sa'īd Ḥawwa dalam hal ini dimaknai dengan tobat dari kesalahan-kesalahan yang tidak disadari. Permohonan tobat mereka dari apa saja kekurangan yang terlupakan atau kelalaian pada mereka. Tobat dalam doa mereka mengandung pengertian bahwa mereka sungguh berserah diri dengan merasakan diri mereka hancur luluh, hina. Ibrahim dan Ismail menunjukkan kepasrahan totalitas dirinya dalam bertobat kepada Allah. Ini menunjukkan kesungguhan dan kesadaran yang kuat bahwa mereka takut bila mereka masih lalai dari mengingat Allah.¹⁴ Tobat yang mereka lakukan bukan karena berbuat jahat atau dosa justru sebelum tobat dipanjatkan mereka melakukan amal saleh dengan membangun Ka'bah sebagai tempat peribadatan. Ungkapan *مُسْلِمِينَ* dalam doanya menunjukkan sebagai bentuk penyerahan diri secara utuh. Artinya mereka masih merasa penyerahan dirinya belum sepenuhnya makanya mereka bertobat dari hal yang mereka alpa. Dalam istilah al-Alūsī, tobat yang mereka lakukan dalam rangka lebih

¹³ Shihāb ad-Dīn Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Ḥusainī Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa as-Sab'i al-Mathānī*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004, h. 9.

¹⁴ Dalam istilah Dhū an-Nūn al-Miṣri, ini termasuk tobat orang khusus yaitu tobat dari kealpaan dan melihat kekurangan diri.

meninggikan kualitas iman dan juga sebagai pembelajaran untuk manusia dalam bertobat.¹⁵ Makna مُسْلِمِينَ sebagai penyerahan diri maksudnya supaya berkesinambungan. Mereka khawatir bahwa hatinya berpaling sesaat dalam hal ketundukkan kepada Allah.¹⁶

Penulis berkesimpulan bahwa Nabi Ibrahim memohon kepada Allah agar diterima tobatnya, padahal Ibrahim adalah seorang Nabi dan Rasul, demikian pula putranya. Semua Nabi dan Rasul dipelihara Allah dari segala macam dosa. Karena itu maksud dari doa Ibrahim dan putranya adalah (a) Ibrahim dan putranya Ismail memohon kepada Allah agar diampuni segala kesalahan yang tidak disengaja, yang tidak diketahui dan yang dilakukannya tanpa kehendaknya sendiri, dan (b) sebagai petunjuk bagi keturunan dan pengikutnya di kemudian hari, agar selalu menyucikan diri dari segala macam dosa dengan bertobat kepada Allah.

Tobat memiliki kombinasi dengan fungsi-fungsi kejiwaan dan dapat mengisi bagian lain dalam fungsi psikoterapi Islam.¹⁷ Hal ini dapat dipahami dikarenakan dalam proses pertobatan telah terbentuk berbagai fungsi positif kejiwaan yaitu: (a) adanya keinginan untuk perubahan perilaku/kesadaran, (b) terbukanya pintu evaluasi diri/pengakuan dosa, (c) menguatnya perasaan positif/penyesalan, (d) terbentuknya sikap hidup yang positif/komitmen, dan (e) perubahan perilaku secara konsisten.¹⁸

¹⁵ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī* ..., h. 530.

¹⁶ Hawwa, *al-Asās fi at-Tafsīr* ..., h. 273.

¹⁷ Psikoterapi Islam adalah proses pengobatan dan penyembuhan suatu penyakit, baik mental, spiritual, moral, maupun fisik, dengan mengacu pada apa yang ditunjukkan dalam al-Quran dan hal-hal yang diterangkan Nabi Muhammad melalui sunah beliau. Psikoterapi Islam dekat dengan upaya pembersihan jiwa yaitu merupakan jalan untuk mencapai kondisi fitrah pada manusia yang mengantarkannya pada kesehatan mental. Lihat Hamdani Bakran adz-Dzaky, *Psikologi Kenabian: Prophetic Psychology*, Yogyakarta: Beranda Publishing, 2007, h. 228.

¹⁸ Fungsi tobat dalam psikoterapi Islam memegang peranan penting dalam proses penyembuhan dan mengembalikan kembali potensi fitrah yang dimiliki seseorang. Tobat yang dilakukan dengan benar memiliki tiga fungsi. *Pertama*, alat pembersih noda hitam dalam hati. Pembersihan noda ini akan sangat membantu pemulihan mental-psikologis seseorang yang sedang mengalami gangguan (penyakit) mental. Noda hitam dalam hati merupakan sumber munculnya gangguan penyimpangan pikiran, perasaan, perilaku seseorang sehingga dengan dibersihkan terlebih dahulu akan mengurangi noda dan dapat membantu proses pemulihan mental psikologis seseorang. Proses pembersihan awal ini dapat dilakukan dengan lisan (ucapan) memohon ampun kepada Allah dan dibarengi dengan aktivitas shalat tobat seperti yang dicontohkan Nabi. *Kedua*, penguat pikiran dan perasaan. Proses pertobatan yang diikuti dengan kegiatan pengakuan dosa (evaluasi diri) dan penyesalan dapat menumbuhkan pikiran dan perasaan positif. Hal ini dapat terlihat dengan tumbuhnya optimisme menjalani kehidupan, tidak putus asa, mampu mengenali dan menerima diri dengan lebih baik serta mampu berfikir positif terhadap setiap kejadian. *Ketiga*, pendorong berkembangnya potensi manusia. Tobat dapat merangsang seseorang

Penyesalan yang telah dialami oleh seseorang akan memunculkan keinginan kuat untuk bertahan pada suatu kondisi tertentu yaitu keinginan untuk tidak mengulangi perbuatan dosa yang pernah dilakukan, keinginan untuk lebih meningkatkan keimanan dan ketaqwaan (berpedoman pada nilai moral dan agama) serta keinginan untuk memperbaiki diri melalui peningkatan amal ibadah yang selama ini banyak ditinggalkan. Komitmen ini memungkinkan seseorang tidak larut dalam penyesalan akibat dosa yang ia perbuat tetapi keluar dari diri yang sebelumnya menjadi diri baru yang seutuhnya. Dan akhirnya komitmen akan mendorong seseorang berperilaku positif menuju hasil yang diinginkan.

Richard mengatakan bahwa komitmen adalah sebuah usaha mengungkapkan apa yang penting bagi seseorang dan apa yang dinilai penting bagi mereka. Nilai-nilai yang terkandung dalam prinsip komitmen adalah nilai kognitif.¹⁹ Komitmen mendasari pilihan orang berbuat atau mempersiapkan diri untuk mempertahankan dan mencapai tujuan yang diinginkan. Sikap yang dimiliki seseorang untuk tetap berada dalam lingkungannya sebagai hasil interaksi pemahaman dan pengalamannya.

B. Maqam Sabar Mendidik Karakter Pengendalian Diri

1. Aspek-Aspek Sabar dalam al-Quran

Kata sabar dengan berbagai derivasinya disebut dalam al-Quran sebanyak 104 kali yang tersebar di 45 surah, 40 % dari keseluruhan surah al-Quran yang berjumlah 114, di 93 ayat. Terkadang dalam satu ayat terulang kata tersebut dua kali. Banyaknya jumlah ayat yang berbicara tentang sabar ini telah mendapat perhatian para ulama terdahulu seperti al-Ghazālī dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Ibnu Qayyim dalam kitab *Madārij as-Sālikīn* dan Abū Ṭālib al-Makkī dalam kitab *Qūt al-Qulūb*. Al-Makkī misalnya berkomentar, tidak ada (sebuah perilaku) yang disebut oleh Allah dengan jumlah bilangan besar kecuali sabar.²⁰ Tingginya perhatian al-Quran

untuk meingkatkan amal perbuatannya melalui evaluasi diri, pemetaan dan perencanaan kegiatan baik lainnya, baik yang pernah ditinggalkan maupun yang belum pernah dilakukan. Seseorang akan selalu mencari tambahan amal kebaikan untuk menutupi kesalahan (dosa) yang pernah dilakukan dan tidak ada hari tanpa menyempurnakan amal kebaikan. Kondisi ini dapat mengakibatkan terbukanya potensi diri yang selama ini tidak diketahui atau tertutup oleh perbuatan buruknya, sehingga memungkinkan akan melejitnya potensi diri yang dimiliki.

¹⁹ Richard S. Lazarus, *Stress, Appraisal and Coping*, New York: Springer, 1984, h. 56.

²⁰ Lihat Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ali bin 'Atiyyah, *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb*, Jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, h. 197. Bandingkan dengan al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Jilid IV ..., h. 61 dan Muḥammad bin Abī Bakar

terhadap sabar karena sifat ini memiliki nilai yang sangat tinggi, bahkan merupakan sebuah keharusan bila seseorang ingin mencapai derajat yang tinggi dalam hidup, baik secara materi maupun maknawi, dalam kapasitas sebagai individu maupun sebagai bagian dari masyarakat.

Pada dasarnya kesabaran adalah wujud dari konsistensi diri seseorang untuk memegang prinsip yang telah dipegangi sebelumnya.²¹ Atas dasar itu, maka al-Quran mengajak kaum muslimin agar berhias diri dengan kesabaran. Sebab, kesabaran mempunyai faedah yang besar dalam membina jiwa, memantapkan kepribadian, meningkatkan kekuatan manusia dalam menahan penderitaan, memperbaharui kekuatan manusia dalam menghadapi berbagai problem hidup, beban hidup, musibah, dan bencana, serta menggerakkan kesanggupannya untuk terus-menerus berjuang.

Dalam al-Quran, terdapat beberapa aspek atau obyek sabar. *Pertama*, sabar dalam menghadapi cobaan duniawi. Sabar jenis ini akan dialami oleh semua kalangan; baik atau jahat, yang beriman atau yang kafir, pemimpin atau rakyat yang dipimpinnya, sebab cobaan ini merupakan bagian dari dinamika hidup. Tidak ada seorang pun yang bebas dari kesedihan hati, terganggu kesehatan tubuhnya, ditinggal mati orang yang paling dicintai, kerugian harta, gangguan manusia lain, kesulitan hidup atau musibah bencana alam. Hal ini telah dinyatakan Allah dalam QS al-Baqarah/2:155-157. Ayat ini menjelaskan agar cobaan yang telah disebut itu dihadapi dengan sabar. Sikap sabar yang dimaksud dijelaskan pada ayat berikutnya (al-Baqarah/2:156), yaitu menghadapi dengan mengucapkan: *innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn*/sesungguhnya kita ini milik Allah dan kepada-Nya kita kembali. Ungkapan ini menurut al-Alūsī tidak cukup dengan lisan saja, melainkan juga dengan hati, yaitu dengan menanamkan dalam hati makrifatullah (menenal Allah) dan berusaha menyempurnakan jiwa yang menjadi tujuan ia diciptakan. Orang yang mengucapkan hendaknya juga merasakan dalam hati bahwa dia akan kembali kepada Tuhannya selamanya dan akan meninggalkan dunia yang fana ini, serta mengingat begitu banyaknya nikmat Allah yang ia terima dibanding derita yang dia alami, sehingga semua itu akan terasa ringan dan pasrah menerima apa yang terjadi.²²

bin Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn Baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, Juz II, Kairo: Dār al-Hadith, 2003, h. 30.

²¹ Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah atas Pemikiran Psikologi Abraham Maslow*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h. 44.

²² Shihāb ad-Dīn Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Ḥusainī Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm wa as-Sab'i al-Mathānī*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004, h. 69.

Kedua, sabar dalam mengendalikan hawa nafsu. Manusia diciptakan dengan tabiat mencintai kesenangan dan kenikmatan duniawi, yang berupa harta, anak, perempuan dan berbagai kesenangan lainnya, sebagaimana disebutkan dalam QS *Āli 'Imrān*/3:14-15. Allah menguji manusia tidak hanya dengan penderitaan tetapi juga dengan kesenangan. Hal ini disebutkan dalam QS *al-Anbiyā'*/21:35. Seorang mukmin dituntut untuk bisa bersabar menahan diri dari kesenangan dunia yang membuatnya lalai akan akhirat. Al-Ghazālī mengatakan, menahan diri dari kesenangan jauh lebih berat daripada bersabar ketika menderita. Seseorang yang lapar karena tidak memiliki makanan akan lebih mudah baginya bersabar daripada mereka yang hidup dengan makanan berlimpah dan dapat menjangkau apa saja yang diinginkan.²³ Sabar menghadapi kesenangan berarti mengendalikan diri untuk tidak hanyut dalam kesenangan tersebut, dan menyadari bahwa itu semua adalah titipan Allah kepadanya dan dalam waktu dekat akan diambil kembali. Hendaknya ia tidak lupa bahwa di dalam harta yang ia miliki itu terdapat hak-hak Allah yang harus diinfakkan, agar tubuhnya digunakan untuk membantu orang lain, dan lisannya dijaga agar selalu berkata jujur.²⁴

Ketiga, sabar dalam menaati Allah. Sabar dalam melaksanakan ketaatan kepada Allah disebutkan dalam QS *Maryam*/19:65. Ayat ini dimulai dengan penegasan tentang Tuhan selaku penguasa langit dan bumi beserta segala isinya yang harus disembah melalui aneka ragam ibadah. Dalam beribadah itu seorang mukmin diminta untuk berteguh hati/lebih bersabar.²⁵ Perintah bersabar pada ayat di atas diungkapkan dengan kata

²³ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Jilid IV ..., h. 70.

²⁴ Dalam keadaan emosi seorang mukmin juga dituntut untuk bisa menahan diri dengan hanya membalas yang setimpal dan tidak melampaui batas, sebagaimana disebutkan dalam QS *an-Nahl*/16:126. Menurut ayat ini seseorang yang disakiti berhak untuk membalas dengan yang setimpal, tetapi bila ia bersabar, menahan diri untuk tidak membalasnya, maka itu lebih baik. Sabar dalam hal ini sangat dianjurkan karena akan menimbulkan simpati dari pihak lawan yang akan mengubah permusuhan menjadi persahabatan, kebencian menjadi kasih sayang. Sikap seperti itu memang tidak mudah untuk dilakukan, dan hanya mereka yang sabar yang dapat melakukannya. Karena salah satu ciri orang yang sabar adalah membalas kejahatan dengan kebaikan, sebagaimana disebutkan dalam QS *Fuṣilat*/41:34-35.

²⁵ Al-Ghazālī memberikan penjelasan tentang kesulitan dalam melaksanakan ketaatan kepada Allah dengan mengatakan, kesabaran dalam ketaatan itu berat karena pada dasarnya manusia menghindari dari pengabdian/penghambaan dan senang dipertuhan. Dalam melaksanakan ketaatan diperlukan kesabaran dalam tiga hal. *Pertama*, sebelum melakukan ibadah dengan meluruskan niat, ikhlas dan menahan diri dari riya. Pentingnya kesabaran sebelum memulai ibadah ditegaskan misalnya, dengan mendahulukan sabar daripada amal saleh sebagaimana disebutkan dalam QS *Hūd*/11:11. *Kedua*, ketika melaksanakan ibadah agar tidak lalai hatinya dari Allah dan tidak malas dalam

iṣṭabir yang merupakan bentuk kata kerja perintah untuk melakukan sesuatu secara lebih maksimal.²⁶ Pemakaian partikel *lam/li* dalam ungkapan tersebut mengandung pengertian keberlangsungan secara terus menerus dan permanen dalam menunaikan ibadah. Ibadah membutuhkan kesabaran karena ibadah memiliki banyak tingkatan menahan diri, sehingga terkadang ia bisa dilakukan dengan baik dan terkadang tidak. Di sinilah keteguhan hati dan tekad yang kuat diperlukan.

Keempat, sabar dalam berdakwah. Kesabaran yang tinggi merupakan solusi terbaik bagi para dai dalam menjalankan tugasnya menyiarkan agama Allah di muka bumi, mengingat beratnya ujian dan rintangan di jalan dakwah. Umary merumuskan bahwa dakwah adalah mengajak orang kepada kebenaran, mengerjakan perintah, menjauhi larangan agar memperoleh kebahagiaan di masa sekarang dan yang akan datang.²⁷ Karena dakwah adalah usaha-usaha perbaikan dan pembangunan masyarakat, di mana tugas dai adalah memperbaiki kerusakan-kerusakan, melenyapkan kebatilan, kemaksiatan, dan ketidakwajaran dalam masyarakat. Dakwah berarti menegakkan yang makruf atas yang mungkar, memenangkan yang hak atas yang batil, sekaligus mengajak, mendorong (memotivasi) serta membimbing orang lain untuk menerima ajaran agama dengan penuh kesadaran demi kebahagiaan dunia dan akhirat.²⁸ Karena itu dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawab seperti ini seorang dai harus memiliki kesabaran yang sangat tinggi demi tercapainya tujuan dakwah yang sesungguhnya. Hal ini disebutkan dalam QS Luqmān/31:17.

Kelima, sabar dalam peperangan. Mereka yang terjun ke medan perang harus mengorbankan banyak hal, seperti hilangnya waktu untuk istirahat, hilangnya kesempatan untuk bersama keluarga, bahkan tidak jarang mereka harus mempertaruhkan harta dan nyawa demi tegaknya agama Allah. Dengan pengorbanan yang begitu besar dan medan yang sangat berat, maka untuk melewatinya membutuhkan kesabaran yang sangat luar biasa, apalagi dalam menghadapi musuh yang lebih banyak dan

melaksanakan sesuai ketentuannya, sebagaimana disebutkan dalam QS al-'Ankabūt/29:58-59. *Ketiga*, setelah melaksanakan ibadah, dengan tidak menampakkan kesombongan, riya, 'ujub (berbangga diri) dan hal-hal lain yang dapat membatalkan pahala ibadah. Contohnya, tidak bersabar setelah bersedekah dengan riya dan menyakiti si penerima, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:264.

²⁶ Menurut Yunahar Ilyas, penggunaan kata *iṣṭabir* dalam ayat ini bentuk *mubālaghah* dari *iṣṭabir* menunjukkan bahwa dalam beribadah diperlukan kesabaran yang berlipat ganda mengingat banyaknya rintangan baik dari dalam maupun luar diri sendiri. Lihat Yunahar Ilyas, *Kuliah Akhlak*, Yogyakarta: LPPI, 2004, h. 134.

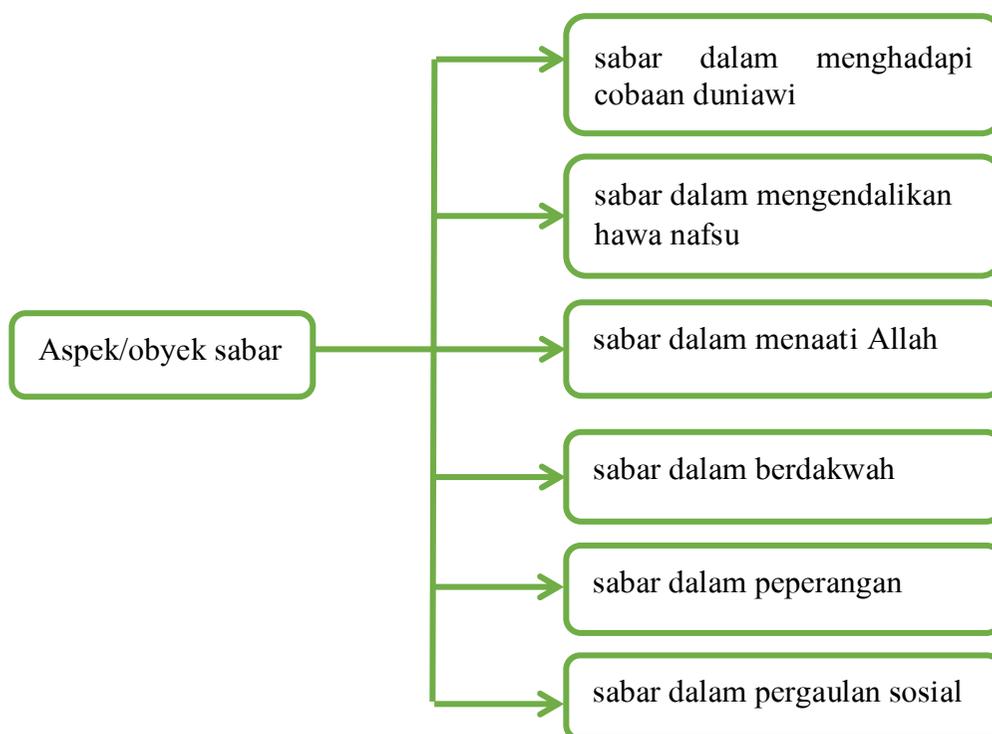
²⁷ Barmawi Umary, *Azas-Azas Ilmu Dakwah*, Solo: Ramadahni, 1987, h. 51.

²⁸ Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Primaduta, 1983, h. 72.

lebih kuat. Dalam keadaan terdesak sekalipun, seorang prajurit Islam tidak boleh lari meninggalkan medan perang, kecuali sebagai bagian dari siasat perang. Di antara sifat-sifat orang-orang yang bertaqwa adalah sabar dalam peperangan, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:177.

Keenam, sabar dalam pergaulan sosial. Dalam pergaulan sesama manusia baik antara suami dan istri, antara orang tua dengan anak, antara tetangga dengan tetangga, antara guru dan murid, atau dalam masyarakat yang lebih luas, akan ditemui hal-hal yang tidak menyenangkan atau menyinggung perasaan. Oleh sebab itu, dalam pergaulan sehari-hari diperlukan kesabaran sehingga tidak cepat marah, atau memutuskan hubungan apabila menemui hal-hal yang tidak disukai. Hal ini dijelaskan dalam QS an-Nisā'/4:19. Jika digambarkan, berikut ilustrasi aspek/obyek sabar menurut al-Quran.

Gambar 5.4
Aspek/Obyek Sabar



2. Urgensi Kesabaran

Seorang mukmin yang sabar tidak akan berkeluh kesah dalam menghadapi segala kesusahan yang menimpanya, serta tidak akan menjadi

lemah atau jatuh gara-gara musibah dan bencana yang menderanya. Allah telah mewasiatkan kesabaran kepada hambanya serta mengajari bahwa apapun yang menyimpannya pada kehidupan dunia hanyalah merupakan cobaan dari-Nya supaya diketahui orang-orang yang bersabar. Kesabaran mengajari manusia ketekunan dalam bekerja serta mengerahkan kemampuan untuk merealisasikan tujuan-tujuan amaliah dan ilmiahnya. Sesungguhnya sebagian besar tujuan hidup manusia, baik di bidang kehidupan praksis misalnya sosial, ekonomi, dan politik maupun di bidang penelitian ilmiah, membutuhkan banyak waktu dan banyak kesungguhan. Oleh sebab itu, ketekunan dalam mencurahkan kesungguhan serta kesabaran dalam menghadapi kesulitan pekerjaan dan penelitian merupakan karakter penting untuk meraih kesuksesan dan mewujudkan tujuan-tujuan luhur.²⁹

Sifat sabar dalam Islam menempati posisi yang istimewa. Al-Quran mengaitkan sifat sabar dengan bermacam-macam sifat mulia lainnya, antara lain dikaitkan dengan keyakinan (QS as-Sajdah/32:24), sabar dikaitkan syukur (QS Ibrāhīm/14:5), sabar dikaitkan dengan *tawakal* (QS an-Nahl/16:41-42) dan sabar dikaitkan dengan takwa (Āli 'Imrān/3:15-17). Mengaitkan satu sifat dengan banyak sifat mulia lainnya menunjukkan betapa istimewanya sifat sabar. Karena sabar merupakan sifat mulia yang istimewa, tentu dengan sendirinya orang-orang yang sabar juga menempati posisi yang istimewa. Misalnya, dalam menyebutkan orang-orang beriman yang akan mendapat surga dan keridaan Allah, orang-orang yang sabar ditempatkan dalam urutan pertama sebelum yang lain-lainnya, sebagaimana disebutkan dalam QS Āli 'Imrān/3:5-17.

Ketidaksabaran dengan segala bentuknya adalah sifat yang tercela. Orang yang dihinggapi sifat ini, bila menghadapi hambatan dan mengalami kegagalan akan mudah goyah, berputus asa dan mundur dari medan perjuangan. Sebaliknya, apabila mendapatkan keberhasilan juga cepat lupa diri. Sabar yang dipahami oleh banyak orang hanya menjurus kepada sifat sabar yang pasif, dalam arti pasrah tidak berbuat apa-apa tatkala menghadapi persoalan. Sementara jika mencoba mengkaitkan dengan ajaran Islam yang menganjurkan berbuat sesuatu untuk kelangsungan kehidupannya, sabar bisa berarti tegar, berdiri kokoh, atau tidak berputus asa ketika menghadapi rintangan, malahan harus tetap berusaha secara maksimal.

Atas dasar itu, dalam al-Quran kaum muslimin diajarkan supaya bersabar. Sebab, kesabaran mempunyai faedah yang besar dalam membina jiwa, memantapkan kepribadian, meningkatkan kekuatan manusia dalam

²⁹ Muhammad Usman Najati, *Psikologi dalam Al-Quran: Terapi Qurani dalam Penyembuhan Gangguan Kejiwaan*, terj. Zaka al-Farisi, Bandung: Pustaka Setia, 2005, h. 467.

menahan penderitaan, memperbaharui kekuatan manusia dalam menghadapi berbagai problem hidup, beban hidup, musibah, dan bencana, serta menggerakkan kesanggupannya untuk terus-menerus berjihad dalam rangka menjalankan segala perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya.

3. Cara Meningkatkan Kesabaran

Al-Quran menggambarkan beberapa cara untuk membiasakan sikap sabar. *Pertama*, menanamkan keyakinan adanya balasan yang baik bagi orang-orang yang sabar. Keyakinan semacam ini merupakan sesuatu hal yang sangat penting membantu seseorang agar dapat bersifat sabar. Dalam hal ini Abū Ṭālib al-Makkī, mengatakan bahwa penyebab utama kurangnya kesabaran seseorang itu adalah akibat lemahnya keyakinan akan adanya balasan yang baik bagi orang-orang yang sabar. *Kedua*, mengingatkan bahwa orang yang paling dekat dengan Allah pun, seperti Nabi dan Rasul senantiasa memperoleh cobaan, bahkan bentuk cobaannya lebih berat lagi dibandingkan dengan kebanyakan manusia, misalnya ketika Allah membesarkan hati Nabi Muhammad, sebagaimana dalam QS al-An'am/6:34, QS al-Aḥqāf/46:35 dan QS Ṣād/38:44. *Ketiga*, menanamkan keyakinan adanya kemudahan setelah kesusahan, dan janji-janji Allah tersebut sebagai suatu kepastian, misalnya firman Allah QS al-Inshirah/94:5-6. *Keempat*, menanamkan kesadaran, bahwa manusia itu milik Allah. Dialah yang memberi kehidupan, gerak, perasaan, pendengaran, penglihatan, hati, dan sebagainya, serta menganugerahkan kepadanya segala nikmat yang ada pada dirinya berupa harta, anak, keluarga, dan sebagainya, sebagaimana disebutkan dalam QS an-Naḥl/16:53. *Kelima*, mengingatkan adanya sunnatullah atau hukum alam yang berlaku di dunia ini seperti dalam firman-Nya QS Āli 'Imrān/3:140. *Keenam*, menanamkan keyakinan tentang qadha dan qadar Allah yang tidak mungkin dapat dihindari,³⁰ sebagaimana disebutkan dalam QS al-Ḥadīd/57:22-23.

4. Alat Ukur Kesabaran

Subandi³¹ dalam sebuah penelitiannya menjelaskan, kesabaran dapat diukur dari lima aspek. *Pertama*, aspek pengendalian diri, yaitu kemampuan seseorang menahan emosi dan keinginan, berpikir panjang, memaafkan kesalahan, dan mampu bertoleransi terhadap penundaan. *Kedua*, aspek ketabahan, yaitu kemampuan seseorang untuk bertahan dalam situasi sulit dengan tidak mengeluh. *Ketiga*, aspek kegigihan, yaitu ulet, bekerja keras

³⁰ M. Yusuf dan Dona Kahfi, "Sabar dalam Perspektif Islam dan Barat", dalam *Jurnal Al-Murabbi*, Volume 4 Nomor 2 Januari 2018, h. 238-239.

³¹ Subandi, "Sabar: Sebuah Konsep Psikologi", dalam *Jurnal Psikologi*, Volume 38 Nomor 2 Desember 2011, h. 223.

untuk mencapai tujuan dan mencari pemecahan masalah. *Keempat*, aspek penerimaan terhadap kenyataan, yaitu kemampuan seseorang untuk menerima keadaan yang terjadi pada dirinya atau takdir Tuhan yang terjadi dalam hidupnya. *Kelima*, aspek ketenangan sikap, yaitu kemampuan seseorang untuk tidak terburu-buru dalam suatu hal. Alat ukur kesabaran dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 5.1
Alat Ukur Kesabaran

No	Aspek	Indikator Perilaku
1.	Pengendalian diri	a. tidak mudah marah dan tidak mencaci b. mengetahui prioritas c. bersikap baik kepada orang yang menyakiti d. berpikir logis e. menerima setiap proses yang dilalui untuk mendapatkan hal yang diinginkan
2.	Ketabahan	a. tidak mengeluh saat situasi memburuk b. bangkit dari situasi sulit
3.	Kegigihan	a. terus mencoba dan tidak berputus asa untuk mencapai tujuan b. bekerja keras untuk mencapai tujuan
4.	Penerimaan terhadap kenyataan	a. menerima sesuatu yang dimiliki dengan tidak mengeluh b. tidak menyesali keadaan yang terjadi c. berpikir positif terhadap semua kejadian dalam hidup d. merasa senang dengan keadaan yang ada pada dirinya
5.	Ketenangan sikap	a. menyelesaikan aktivitas dengan tenang pada situasi yang tidak menyenangkan b. menikmati kondisi dan situasi yang sedang terjadi

5. Sabar: Mendidik Perilaku Positif

Perilaku positif merupakan cerminan dari kesehatan mental. Kesehatan mental seseorang berhubungan dengan kemampuan

menyesuaikan diri dengan keadaan yang dihadapi.³² Setiap manusia memiliki keinginan-keinginan tertentu, dan di antara mereka ada yang berhasil memperolehnya tanpa harus bekerja keras, ada yang memperolehnya setelah berjuang mati-matian, dan ada yang tidak berhasil menggapainya meskipun telah bekerja keras dan bersabar untuk menggapainya. Maka dalam hal ini kesabaran yang kuat adalah jawaban untuk semua persoalan tersebut. Dalam hubungannya dengan kesehatan mental, menurut Najamuddin³³ kesabaran akan membantu setiap individu mewujudkan perilaku positif dalam kehidupan sehari-hari.

Perintah untuk bersabar disebutkan dalam QS Āli 'Imrān/3:200 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٢٠٠

Wahai orang-orang yang beriman! Bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap-siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.

Kata *ṣabr* diambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ṣad*, *ba* dan *ra*. Maknanya berkisar pada tiga hal, yaitu menahan, ketinggian sesuatu dan sejenis batu. Dari makna pertama (menahan) lahir makna konsisten/bertahan karena yang bertahan menahan pandangannya pada satu sikap.³⁴ Seseorang yang menahan gejolak hatinya, dinamai bersabar, yang ditahan dipenjara sampai mati dinamai *maṣbūrah*. Dari makna kedua (ketinggian sesuatu) lahir kata *ṣubr* yang berarti puncak sesuatu, dan dari makna ketiga (sejenis batu) muncul kata *aṣ-ṣubrah*, yakni batu yang kukuh lagi kasar atau potongan besi. Ketiga makna tersebut dapat kait-berkait, apabila pelakunya manusia. Seorang yang sabar akan menahan diri, dan untuk itu, dia memerlukan kekukuhan jiwa dan mental baja agar dapat mencapai ketinggian yang diharapkannya.

Kemampuan bersabar bagi manusia, memang diakui oleh pakar-pakar ilmu jiwa, bahkan Frued, misalnya, berpendapat bahwa manusia memiliki kemampuan memikul sesuatu yang tidak disenanginya dan

³² M.B. Gainau, “Keterbukaan Diri (*Self Disclosure*) dalam Perspektif Budaya dan Implikasinya Bagi Konseling” dalam *Jurnal Ilmiah Widya Warta*, Volume 33 Nomor 1 tahun 2009, h. 100.

³³ Ernadewita, “Sabar Sebagai Terapi Kesehatan Mental”, dalam *Jurnal Kajian dan Pengembangan Ummat*, Volume 3 Nomor 1 2019, h. 58-61.

³⁴ Hal ini sejalan dengan penafsiran al-Jazāirī, yang mengartikan as-sabr dengan حبس النفس على طاعة الله ورسوله menahan diri untuk selalu taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Lihat al-Jazāirī, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid I ..., h. 233.

mendapat kenikmatan di balik itu. Karena itu, ayat di atas, di samping memerintahkan bersabar, juga memerintahkan صَابِرُوا *sābirū*, yakni bersabar menghadapi kesabaran orang lain.³⁵ Seorang muslim dalam hidup dan perjuangan di jalan Allah menghadapi pihak lain yang juga berjuang sesuai nilai-nilainya dan yang juga memiliki kesabaran. Ketika itu, kesabaran dilawan dengan kesabaran, siapa yang lebih kuat kesabarannya dan lebih lama dapat bertahan dalam kesulitan, dialah yang akan memperoleh kemenangan. Sabar yang dihadapi dengan kesabaran yang lebih besar, itulah yang dilukiskan dengan صَابِرُوا *sābirū*.

Diamati dari uraian al-Quran tentang sabar bahwa kebajikan dan kedudukan tertinggi diperoleh seseorang karena kesabarannya, sebagaimana disebutkan dalam QS as-Sajdah/32:24, QS al-A'rāf/7:137 dan QS az-Zumar/39:10. Ganjaran-ganjaran yang lain ditetapkan Allah kadarnya kecuali ganjaran kesabaran, sebagaimana disebutkan dalam ayat di atas.

Ber macam-macam sabar yang dituntut dari manusia. Perinciannya dapat ditemukan dalam al-Quran, antara lain perintah bersabar yang disebutkan pada ayat ini yaitu وَرَابِطُوا *wa rābitū*, yaitu bersabar dalam pembelaan negara. Di samping kesabaran dalam bidang tersebut, al-Quran juga memerintahkan antara lain: (a) bersabar menghadapi yang berbeda pendapat/keimanan, seperti dalam QS al-A'rāf/7:87, (b) bersabar memelihara persatuan dan kesatuan, seperti dalam QS al-Anfāl/8:46, (c) bersabar dalam mengerjakan shalat, seperti dalam QS Ṭāhā/20:132, (d) bersabar dalam berbagai musibah, seperti dalam QS al-Baqarah/2:155, (e) bersabar menanti ketetapan Allah, seperti dalam QS Yūnus/10:109, (f) bersabar menanti datangnya janji Allah atau hari kemenangan, seperti dalam QS ar-Rūm/30:60, (g) bersabar menghadapi ejekan dan gangguan orang-orang yang tidak percaya, seperti dalam QS Ṭāhā/20:130, (h) bersabar menghadapi dorongan nafsu untuk melakukan pembalasan yang tidak setimpal, seperti dalam QS an-Naḥl/16:127, (i) bersabar melaksanakan ibadah, seperti dalam QS Maryam/19:65, bersabar menghadapi malapetaka, seperti dalam QS Luqmān/31:17 dan bersabar untuk memperoleh apa-apa yang diinginkan, seperti dalam QS al-Baqarah/2:153.

Allah memerintahkan sabar dalam segala hal, menghadapi yang disenangi maupun yang tidak disenangi. Hanya sekali Allah memberi

³⁵ Az-Zamakhsharī, al-Baiḍāwī dan al-Jazāirī menyebutkan kata *işbirū* berkaitan dengan kesabaran dalam berjihad, kesabaran menghadapi musuh dan kesabaran dalam konteks peperangan. Lihat az-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Jilid I ..., h. 368, al-Baiḍāwī, *Anwār at-Tanzīl*, Jilid I, h. 426. Lihat juga al-Jazāirī, *Aisar at-Tafāsīr*, Jilid I, h. 233. Sementara itu, as-Suyūṭī menyebutkan *işbirū* maknanya bersabar dalam menahan diri dan hawa nafsu. Lihat as-Suyūṭī, *ad-Durr al-Manthūr*, Jilid III, h. 25.

manusia kebebasan untuk bersabar atau tidak bersabar, yakni ketika orang-orang durhaka dipersilahkan masuk ke neraka, sebagaimana disebutkan dalam QS Ṭūr/52:16.³⁶

Penulis berkesimpulan bahwa Allah menganjurkan orang beriman agar sabar dan tabah melakukan segala macam perintah Allah, mengatasi semua gangguan dan cobaan, menghindari segala larangan-Nya, terutama bersabar dan tabah menghadapi lawan-lawan dan musuh agama. Jangan sampai musuh-musuh agama itu lebih sabar dan tabah dari kita sehingga kemenangan berada di pihak mereka. Hendaklah orang mukmin selalu bersiap siaga dengan segala macam cara dan upaya, berjihad, menghadapi kemungkinan-kemungkinan yang akan mengurangi kewibawaan dan kemurnian serta keagungan agama Islam.

Terdapat delapan perilaku positif yang terlahir dari kesabaran dan berdampak baik terhadap kesehatan mental. *Pertama*, pengendalian diri. Pengendalian diri merupakan salah satu konsep sabar dalam perspektif psikologi dimana seseorang akan berusaha mengatur dirinya sendiri sedemikian rupa untuk tetap menjaga kebaikan-kebaikannya. Seseorang yang memiliki pengendalian diri yang bagus akan senantiasa mengoreksi atau memuhasabah diri dalam setiap perilaku dan tindakan yang akan dilakukannya. Ketika berbicara ia akan senantiasa memperhatikan dan mempertimbangkan baik buruknya dari apa yang ingin dibicarakannya. Tidak mudah marah dan tidak mudah putus asa ketika menghadapi suatu masalah atau cobaan dalam kehidupan sehari-hari.³⁷

Kedua, menerima kenyataan. Orang yang memiliki sikap sabar dalam dirinya akan lebih mudah menerima kenyataan hidup, lebih-lebih lagi apabila kenyataan berbanding terbalik dengan harapan, seseorang bisa saja mengalami respon berduka atau bahkan putus asa. Sabar merupakan solusi terbaik dalam menghadapi persoalan seperti ini, meskipun tidak mudah untuk menerima situasi dan kondisi yang dapat mengganggu ketenangan hati. Kesabaran akan melahirkan kekuatan dan semangat ketika kita sedang mengalami kesulitan, karena orang yang bersabar akan lebih mampu menerima kenyataan hidup dengan lapang dada dan kerelaan hati. Di samping itu kesabaran juga akan member kekuatan untuk bertahan dalam situasi yang sulit. Ketika seseorang mengalami kesulitan, dengan kesabaran

³⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II, h. 387-390.

³⁷ Pengendalian diri didefinisikan sebagai kemampuan untuk secara aktif dan sengaja dalam mengatur, membatasi, menunda, atau mencegah dorongan emosional, pikiran atau perilaku dengan tujuan mencapai imbalan lebih besar di kemudian hari, daripada kompensasi yang segera namun kecil. Dalam Islam, pengendalian diri adalah bagian dari kesabaran, bahkan tergolong pada tingkatan yang paling tinggi di antara bentuk kesabaran lainnya. Menurut al-Ghazālī, pengendalian diri yang baik akan mengantarkan seseorang pada kekuatan karakter.

ia akan lebih mampu untuk menerima kenyataan, mampu berusaha dan mampu bertahan dari berbagai ujian dan cobaan hidup.

Ketiga, berfikir tenang dan hati-hati. Apapun yang dihadapinya, betapaun sulit situasinya akan selalu ada jalan keluar yang terbaik selama ia mampu berpikir jernih dan berhati-hati dalam menetapkan keputusan. Dengan sikap seperti ini seseorang akan lebih mudah bersikap positif terhadap berbagai persoalan dan tidak mudah menarik kesimpulan yang negatif. Sikap sabar akan menghindarkan seseorang dari penilaian subjektif yang dipengaruhi oleh emosi semata, sehingga menyebabkan lahirnya kesimpulan yang salah dan keputusan yang kurang bijak.

Keempat, teguh pendirian dan tidak mudah putus asa. Sikap sabar juga akan melahirkan sikap gigih dan tidak gampang putus asa. Gigih mengandung makna sebagai perilaku pekerja keras dan ulet dalam berikhtiar sehingga tidak mudah putus asa. Jika ia mendapat ujian atau cobaan ia cepat bangkit kembali dari keterpurukannya. Ia akan lebih cepat memperbaiki keadaan sulit yang tengah dihadapinya, bahkan tidak jarang ujian dan cobaan yang di alaminya malah berubah menjadi motivasi untuk lebih maju di kemudian hari.

Kelima, sikap tenang tidak buru-buru. Kesabaran akan membiasakan seseorang untuk berfikir sebelum berbuat, berhati-hati sebelum bertindak dan bersikap teliti dalam menyelesaikan setiap masalah. Sikap seperti ini akan membuat seseorang memiliki pribadi yang lebih tenang dalam menyikapi setiap persoalan yang dihadapi. Bersikap tenang dalam menghadapi setiap masalah akan memudahkan dalam menemukan solusi dari setiap masalah yang ada.

Keenam, memupuk sikap memaafkan. Memaafkan merupakan kalimat yang mudah diucapkan tetapi sulit dipraktikkan, hanya orang-orang yang memiliki kesabaran yang tinggi yang bisa memaafkan kesalahan orang lain dengan mudah. Itulah kenapa Islam sangat menganjurkan umatnya memiliki sikap senantiasa memaafkan karena memaafkan jauh lebih berat ketimbang meminta maaf. Hal ini disebutkan dalam QS al-Hijr/15:85. Memaafkan bukanlah perbuatan yang mudah untuk dilakukan mengingat sangat jarang orang yang mampu memberi maaf terlebih dahulu sebelum orang yang menyakitinya meminta maaf. Walaupun demikian membiasakan perilaku memaafkan akan mendatangkan kebahagiaan dan kelegaan tersendiri dalam diri orang yang suka memaafkan. Meskipun terkadang ia harus memaafkan orang yang telah menyakitinya tanpa ia ketahui apa salah dan dosanya terhadap orang tersebut. Tetapi terlepas dari semua itu bahwa perilaku mudah memaafkan merupakan akhlak Islami yang sangat dijunjung tinggi oleh al-Quran karena manfaatnya yang sangat besar untuk menjaga kesucian dan kebersihan hati manusia.

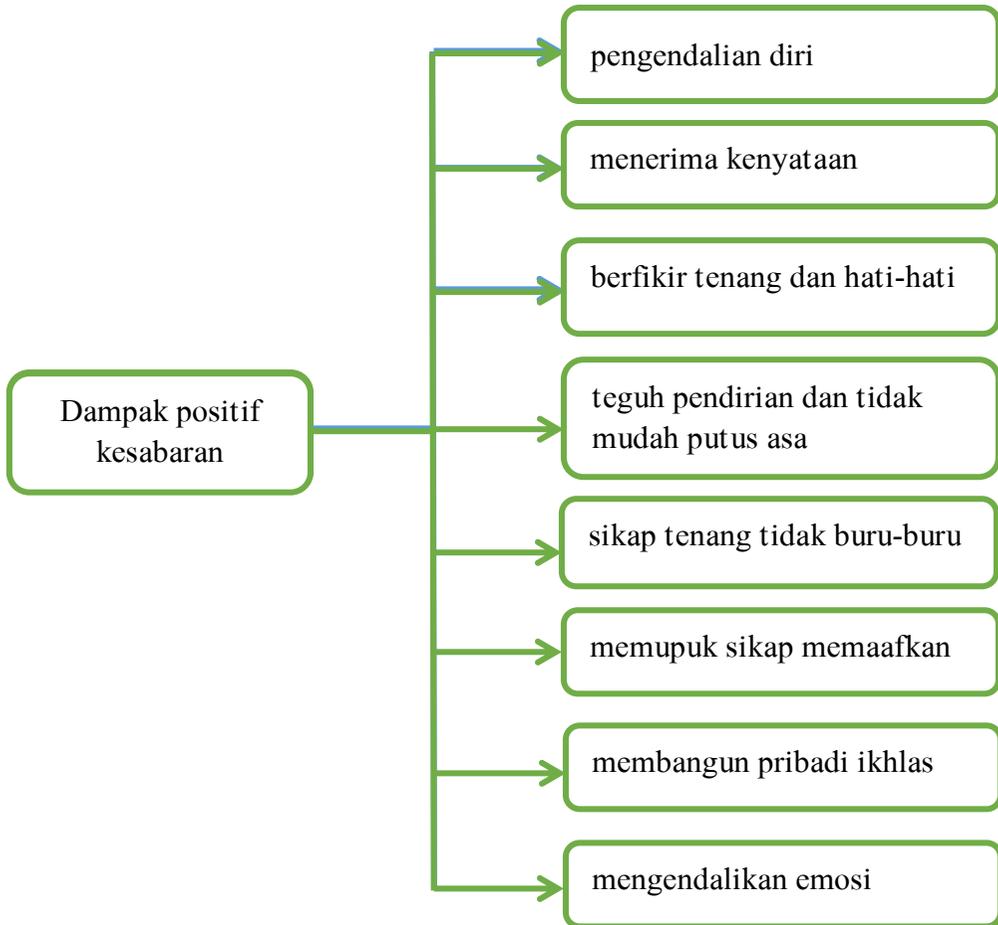
Ketujuh, ikhlas.³⁸ Sikap ikhlas juga cerminan dari perilaku individu yang mampu menerapkan sikap sabar dengan baik. Karena keikhlasan lahir dari kebiasaan bersabar dalam menghadapi musibah dan ujian. Bersikap ikhlas buka berarti seseorang pasrah menerima kenyataan tanpa usaha sama sekali, tetapi ikhlas adalah sikap yang harus diiringi dengan usaha atau ikhtiar dalam mengatasi persoalan. Sifat ikhlas akan membuat individu lebih tenang, reda, dan bersyukur atas hasil pencapaian usahanya, terlepas dari susah atau senang, mudah ataupun sulit jalan yang harus dilaluinya. Sikap ikhlas akan membuat seseorang lebih bahagia dengan hasil yang dicapainya meskipun terkadang hasil yang diperoleh tidak seimbang dengan usaha yang telah dilakukan.

Kedelapan, mengendalikan emosi. Kesabaran juga akan membuat seseorang bisa mengendalikan emosi dengan baik. Emosi yang stabil akan membuat ia lebih nyaman dalam beraktivitas. Produktivitasnya pun akan lebih terjaga karena emosinya cenderung stabil, sehingga individu akan lebih mudah melahirkan berbagai karya dalam kondisi emosi yang stabil.³⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menjelaskan, bahwa sabar artinya menahan diri dari rasa gelisah, cemas dan amarah, menahan lidah dari keluh kesah, menahan anggota tubuh dari kekacauan yang disebabkan tidak stabilnya emosi seseorang ketika mengalami suatu masalah. Pengendalian emosi akan lebih mudah dilakukan ketika seorang individu mampu menerapkan sikap sabar dalam segala aspek serta situasi dan kondisi yang dihadapinya dalam hidup. Jika digambarkan, berikut ilustrasi dampak positif kesabaran.

³⁸ Dalam kajian psikologi, Goddard memaknai ikhlas sebagai sebuah ketulusan dalam memberi pertolongan kerelaan dan penerimaan. Padanan kata dalam bahasa Inggris untuk ikhlas sesuai definisi tersebut adalah *sincerity*, *genuine* dan *letting go*. Istilah yang disebut terakhir merupakan konsep yang diperkenalkan oleh Corey yang merujuk pada proses melepaskan segala bentuk perasaan-perasaan negatif yang menyertai suatu peristiwa. Dalam hal ini, ikhlash menyiratkan tiga hal. *Pertama*, ikhlas dimaknai sebagai bentuk ketulusan dalam melakukan suatu perbuatan bagi orang lain. *Kedua*, ikhlas dimaknai sebagai bentuk kerelaan, penerimaan atas situasi yang dihadapi. *Ketiga*, ikhlas merupakan suatu kondisi di mana individu yang ikhlas adalah individu yang telah memiliki satu konsep hidup yang berorientasikan hanya kepada Tuhan. Lihat C. Goddard, "Sabar, Ikhlas, Setia-Patient, Sincere, Loyal, Contrastive Semantics of some Virtues in Malay and English", dalam *Journal of Pragmatics*, 2001, h. 653-681.

³⁹ Sharma menjelaskan bahwa kestabilan emosi bercirikan suatu kepribadian yang tegas, tidak mudah marah atau terganggu, seimbang dan mampu tetap dalam status yang sama. Emosi yang stabil menunjukkan individu dalam keadaan emosi yang tetap, berubah, atau tidak mudah terganggu dalam keadaan apapun, maupun dalam keadaan yang tidak diinginkan. Kestabilan emosi merupakan keadaan dimana individu dapat mengatasi perubahan reaksi yang berlebihan akibat adanya rangsangan yang diterimanya. Lihat S. Sharma, "Emotional Stability of Visually Disabled in Relation to Their Study Habits", dalam *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 2006, h. 15.

Gambar 5.5
Dampak Positif Kesabaran



C. Maqam Zuhud Mencegah Karakter Terlalu Mencintai Dunia

1. Reparadigma Konsep Zuhud

Makna zuhud perlu direkonstruksi dengan memaknainya sebagai sebagai pola pikir dan tindakan yang tetap mengambil bagian dalam

aktivitas keduniaan dalam berbagai aspek kehidupan sosial, namun harta, kedudukan dan kekuasaan yang dimilikinya tidak mengakibatkan pemiliknya melupakan Allah, bahkan fasilitas yang dimilikinya digunakan untuk amal saleh dalam rangka mencapai kedekatan dan pertemuan dengan Allah serta kebahagiaan hidup akhirat. Konsep zuhud dalam Islam bersifat dinamis dan bukan statis dalam memandang dunia dan aktivitas keduniaan, yang lebih berorientasi kepada kesalehan sosial daripada kesalehan individual semata.

Zuhud dalam Islam tidak berarti seseorang harus mengasingkan diri dari masyarakat serta aktivitas keduniaan dan hanya sibuk beribadah untuk kepentingan dirinya sendiri. Orang yang zuhud (*zāhid*) adalah orang yang tidak memiliki sesuatu yang mengikatnya, bukan orang yang tidak memiliki harta. Orang zuhud adalah orang yang tidak terikat dengan cinta kekuasaan, bukan dilarang menjadi pemimpin. Orang yang zuhud adalah orang yang memutuskan semua ikatan sehingga dia dapat meninggalkan dunia dengan mudah pada saat kematiannya. Dengan demikian kezuhudan dalam Islam tidak harus hidup miskin karena makna zuhud yang esensial dalam Islam adalah tidak adanya ketergantungan kepada sesuatu yang dapat memalingkan hati kepada Allah. Relevan dengan hal itu Hamka⁴⁰ mengemukakan bahwa zuhud berarti tidak ingin dan tidak deman kepada dunia, kemegahan, harta benda dan pangkat.⁴¹

Abū Yāzid al-Buṣṭāmī mendefinisikan zuhud dengan tidak mempunyai apa-apa dan tidak dipunyai apa-apa. Itu berarti, bahwa orang zuhud boleh kaya, namun hatinya tidak terpaut kepada harta kekayaannya itu. Begitu pula dia dapat tampil mengenakan pakaian dengan mode yang trendi sesuai zamannya, memakai kendaraan mewah namun fasilitas itu tidak menyebabkan bersarangnya penyakit-penyakit hati dalam dirinya. Dengan kata lain, zuhud yang dipraktikkan Nabi Muhammad beserta para sahabatnya, bukanlah mengisolasi diri dan sikap eksklusif terhadap dunia,

⁴⁰ Zuhud menurut Hamka adalah sudi kaya, sudi miskin, hidup tanpa dikuasai dengan materi (dunia), harta tidak menghalangi seseorang dalam hubungannya dengan Tuhan. Konsep Hamka tersebut didasarkan pada semangat Islam, menurutnya Islam adalah agama yang memiliki semangat juang yang tinggi dalam menghadapi kenyataan hidup, didasarkan juga pada pertimbangan tentang keutamaan-keutamaan, seperti keutamaan diri, harta, lingkungan dan lain-lain. Sikap zuhud bukan berarti bersepi-sepi, menghindari kehidupan umum, mengasingkan diri dan sebagainya, sekalipun tidak dilarang namun secara konsepsi, zahid bukanlah orang yang tidak berharta, terasing, sendiri dan lain-lain, akan tetapi mereka yang hidup dengan tidak dikuasai, tidak dipengaruhi, tidak menolak harta, menjalankan syariat dan memiliki keimanan yang kuat. Lihat Novi Maria Ulfah dan Dwi Istiyani, "Etika dalam Kehidupan Modern: Studi Pemikiran Sufistik Hamka", dalam *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Volume 2 Nomor 1 Tahun 2016, h. 98.

⁴¹ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Purniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, h. 74.

akan tetapi mempunyai makna aktif menggeluti kehidupan dunia dalam rangka menuju kehidupan akhirat.

Tidak ada dikotomi antara kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat, justru satu sama lain mempunyai hubungan yang erat apalagi dunia merupakan ladang melakukan amal saleh yang akan dinikmati di akhirat kelak. Bahkan Allah menegaskan dalam QS al-Qaṣaṣ/28:77. Ayat ini justru bermakna bahwa menikmati kebahagiaan kehidupan duniawi merupakan hal yang wajar selaras dengan fitrah manusia. Yang dilarang adalah mencintai dunia atau harta. Karena ternyata faktor penyebab utama manusia terjerumus ke dalam dosa adalah didorong oleh kecintaannya yang berlebihan terhadap dunia atau harta. Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa karunia Allah kepada hamba-Nya di dunia ini antara lain berupa kesehatan, kekuatan, keturunan dan kesenangan material. Itulah sumber kebahagiaan hidup di dunia. Tetapi al-Quran menegaskan agar karunia Allah itu dimanfaatkan untuk meraih kebahagiaan hidup akhirat.

Jadi, yang dilarang adalah kecintaan yang berlebihan kepada harta, atau menganggap dunia dan harta sebagai tujuan akhir. Dengan demikian zuhud bertujuan memalingkan jiwa dari segala tendensi terhadap hal-hal yang berorientasi keduniaan menuju hal-hal yang berorientasi keakhiratan. Zuhud bukanlah berpaling dan meninggalkan dunia dalam arti materi, tetapi berpaling dari keinginan dan orientasi kekinian. Oleh karena itu, penampilan seorang zahid menuju kedekatan dengan Allah dapat dilakukan di tengah-tengah dunia modern. Ia adalah seorang mukmin lagi zahid, namun dapat tampil sekaligus seorang wiraswasta, birokrat, teknokrat bahkan seorang konglomerat sekalipun.

Tegasnya, bahwa orang zuhud adalah orang yang berharta, berpangkat dan ternama, namun harta tahta dan ketenarannya dijadikan sarana untuk menggapai rida Allah, memakmurkan bumi dan menciptakan kemaslahatan dalam dinamika kehidupan ini. Demikianlah makna zuhud yang diajarkan oleh Islam sehingga tetap relevan dengan perkembangan zaman, sekaligus memberikan nuansa religius yang tetap *up to date* dalam kondisi kekinian untuk menggapai kesuksesan kehidupan ukhrawi.

2. Indikator Zuhud

Sikap zuhud yang berarti meninggalkan dunia dan memilih kehidupan akhirat yang langgeng merupakan manifestasi dari ajaran al-Quran. Banyak ayat al-Quran yang menerangkan tentang pentingnya kehidupan akhirat yang abadi, yang dijadikan sebagai dasar perilaku kehidupan zuhud. Di antaranya adalah QS an-Nisā'/4:77 (kesenangan dunia hanya kecil, akhirat lebih baik), ar-Ra'd/13:26 (kehidupan dunia hanyalah perhiasan sementara), ash-Shu'arā'/26:36 (kehidupan dunia hanyalah

kesenangan sedangkan kehidupan akhirat adalah kekal), Ghāfir/40:39, al-A'lā/87:16-17, al-Ḥadīd/57:20 (harta dan anak-anak adalah perhiasan dunia yang akan hancur). Orang yang zuhud tidak merasa senang dengan berlimpah ruahnya harta dan tidak merasa susah dengan kehilangannya, sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Ḥadīd/57:33. Substansi zuhud adalah meninggalkan sesuatu dan menginginkan sesuatu yang lain yang diyakini lebih baik. Sesuatu yang pertama adalah hal-hal keduniaan seperti harta, pangkat dan kedudukan di masyarakat yang hanya bersifat sementara. Sesuatu yang kedua adalah kemuliaan di sisi Allah, kebahagiaan akhirat yang abadi. Sikap seperti ini merupakan manifestasi dari pengertian zuhud seperti dalam QS Yūsuf/12:20.

Maka ada istilah *zahida fi ad-dunya* yang berarti menjauhkan diri dari kesenangan dunia dan memilih akhirat. Keyakinan bahwa akhirat lebih baik dan abadi didasarkan pada pemahaman dari sumber ajaran Islam yaitu al-Quran dan al-hadis. Menurut Hamka sikap zuhud mewujudkan dalam perilaku: meninggalkan hal-hal yang berlebihan walaupun halal, hidup hemat, hidup sederhana, dan menghindari bermewah-mewahan. Zuhud juga dapat melahirkan sikap menahan diri memanfaatkan harta tidak hanya untuk kepentingan konsumtif belaka.

Bagi seorang *zāhid*, harta tidak hanya bernilai ekonomis saja, namun justru akan bernilai sosial dan Ilahiyah. Dengan hartanya seseorang bisa berbagi dengan sesama, baik dengan zakat, sedekah, maupun wakaf. Perbuatan-perbuatan tersebut selain berdampak secara sosial, juga berdampak Ilahiah, karena perbuatan-perbuatan tersebut bernilai ibadah, tentu pelakunya akan mendapatkan kebaikan dan kemuliaan di sisi Allah.⁴² Hasyim Muhammad⁴³ dalam sebuah penelitiannya, mengemukakan terdapat dua belas hal yang menjadi kriteria/indikator kezuhudan, sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

Tabel 5.2
Indikator Zuhud

No	Indikator Zuhud
----	-----------------

⁴² Hamka, *Tasawuf Modern, Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, h. 2-3.

⁴³ Hasyim Muhammad, “Kezuhudan Isa al-Masih Dalam Kitab az-Zuhd wa Raqā’iq Karya Abdullah bin Mubarak dan Kitab az-Zuhd karya Ahmad bin Hanbal”, dalam *Jurnal Penelitian Walisongo*, Volume 18 Nomor 2 November 2010, h. 136.

1.	Mengetahui bahwa kehidupan dan kesenangan dunia hanyalah sementara.
2.	Mengetahui bahwa kehidupan akhirat lebih baik dan kekal.
3.	Memandang bahwa dunia adalah tempat untuk menyiapkan kehidupan akhirat.
4.	Mengeluarkan dari hati kecintaan pada dunia.
5.	Memasukkan kecintaan pada kepatuhan pada Allah.
6.	Melepaskan diri dari ketergantungan pada makhluk.
7.	Mempunyai anggapan bahwa kebahagiaan bukan diukur dari materi, namun dari spiritualitas.
8.	Memandang bahwa harta, jabatan adalah amanah untuk kemanfaatan orang banyak.
9.	Menggunakan harta untuk berinfak di jalan Allah.
10.	Meninggalkan hal-hal yang berlebihan, walaupun halal.
11.	Menunjukkan sikap hemat, hidup sederhana, dan menghindari bermewah-mewah.
12.	Menjaga anggota tubuh agar terhindar dari segala yang dapat menjauhkan diri dari Allah (menjaga dari bicara kotor, selalu menyebut nama Allah, menjaga pandangan).

3. Jalan Meraih Zuhud

Zuhud menurut Ibnu Jauzi merupakan ungkapan tentang pengalihan keinginan dari sesuatu kepada sesuatu lain yang lebih baik darinya.⁴⁴ Ibnu Taimiyah mendefinisikan zuhud dengan menghindari sesuatu yang tidak bermanfaat, baik karena memang tidak ada manfaatnya atau karena keadaannya yang tidak diutamakan, karena ia dapat menghilangkan sesuatu yang lebih bermanfaat atau dapat mengancam manfaatnya, baik manfaat yang sudah pasti maupun manfaat yang diprediksi.⁴⁵ Dari dua defenisi ini dapat ditarik benang merah, bahwa zuhud merupakan sebuah sikap dalam hal menjaga jarak (hatinya) dengan harta dunia, di saat seseorang sanggup untuk meraihnya.

Aḥmad bin Ḥanbal, membagi zuhud menjadi tiga macam: (a) menjauhi yang diharamkan adalah zuhud kaum awam, (b) menjauhi sikap berlebih-lebihan dalam hal yang diharamkan adalah zuhud orang khusus, dan (c) menjauhi apa pun yang memalingkan seseorang dari Allah adalah zuhud orang arif. Ibnu Taimiyah membagi tingkatan zuhud pada empat tingkatan:

⁴⁴ Aḥmad bin Muḥammad bin 'Abd ar-Raḥman Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāsidīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000, h. 324.

⁴⁵ Taqy ad-Dīn Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Jilid X, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000, h. 615.

(a) zuhud dalam hal yang haram, maka hukumnya *fardu 'ain*, (b) zuhud dalam hal syubhat, tergantung kepada tingkatan-tingkatan syubhat. Jika syubhat lebih kuat ia lebih dicondongkan kepada hukum wajib, dan jika lemah maka ia dicondongkan kepada sunah, (c) zuhud dalam hal yang berlebih, zuhud dalam hal-hal yang tidak dibutuhkan: berupa perkataan, pandangan, pertanyaan, pertemuan dan lain-lain, dan (d) zuhud yang menghimpun semuanya, yaitu zuhud dalam perkara selain Allah.

Ibnu Qudāmah dalam *Minhāj al-Qāṣidīn* menyebutkan tiga tanda zuhud. *Pertama*, tidak terlalu gembira ketika ada dan tidak terlalu berduka apalagi putus asa ketika tidak ada. Hal ini menyangkut zuhud terhadap harta. Ungkapan tersebut merupakan petunjuk al-Quran seperti yang disebutkan dalam QS al-Ḥādīd/57:23. *Kedua*, bersikap menyeimbangkan diri baik terhadap orang yang memuji maupun mencelanya. Ibnu Qudāmah menyebutnya sebagai zuhud yang berkaitan dengan kedudukan. *Ketiga*, kebersamaannya hanya dengan Allah, biasanya dalam hatinya ada kelezatan karena ketaatan.⁴⁶ Ibnu 'Ataillāh membagi tanda zuhud terhadap dunia menjadi dua saja; tanda ketika memiliki harta dan tanda ketika tidak memilikinya. Ketika memiliki harta seorang zahid selalu mendahulukan orang lain, dan ketika tidak memilikinya dia selalu bersikap lapang dan rida.⁴⁷

Secara eksplisit tidak ditemukan petunjuk al-Quran tentang bagaimana cara untuk berzuhud. Namun apabila melihat hakikat zuhud seperti di atas maka cukup banyak ayat yang dapat dijadikan landasan tentang bagaimana cara berzuhud. Di antara ayat tersebut adalah QS Āli 'Imrān/3:191. Ayat ini mengisyaratkan bahwa manusia yang dianugerahkan berbagai macam alat agar dapat memerankan tugas dan fungsinya di kehidupan dunia ini dengan baik. Di antara instrumen yang utama adalah akal fikiran dan hati. Keduanya harus digunakan secara proporsional termasuk sebagai cara untuk menempuh jalan kezuhudan. Ayat tersebut memberi petunjuk bahwa hati seseorang haruslah hanya digunakan untuk mengingat Allah, sementara selain Allah itu hendaklah diletakkan dalam akal pikirannya atau di tempatnya.

Di sinilah dapat dimengerti mengapa Allah menyatakan bahwa orang-orang yang beriman akan selalu tenteram hidupnya manakala hatinya selalu mengingat Allah. Ketahuilah hanya dengan hati yang selalu mengingat Allah maka akan menjadi tenteram (ar-Ra'd/13:28). Artinya kalau ada orang yang menjalani hidupnya diliputi ketidaktenteraman, kegelisahan, kesedihan dan lain-lain, maka salah satu kemungkinannya

⁴⁶ Ibn Qudāmah, *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāṣidīn ...*, h. 402.

⁴⁷ Aḥmad Ibnu 'Aṭā'illāh as-Sakandārī, *at-Tanwīr fī Isqāṭ at-Tadbīr*, Kairo: Maktabah al-Azhariyyah li at-Turāth, 2007, h. 125.

adalah bahwa yang dominan dalam hati orang tersebut bukanlah Allah. Kalau dalam hati seseorang dipenuhi dengan ambisi kehidupan dunia maka hati yang seperti ini tidak mungkin dapat digunakan untuk mengingat Allah. Sebaliknya kalau hati tersebut selalu digunakan untuk mengingat maka yang selain Allah pun pasti akan keluar dari hati orang tersebut. Maka seseorang yang menjalani kehidupan zuhud tidak harus menjauhi apalagi membuang dunia dari kepemilikannya, akan tetapi yang harus dilakukan adalah mengeluarkan segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia (selain Allah) dari rasa kepemilikannya dalam hatinya. Oleh karena itu, manusia boleh mengelola dan menyimpan dunia sebanyak-banyaknya di tempat mana saja asal jangan di dalam hatinya. Sebab apabila dunia itu dikelola dan disimpan di dalam hati maka manusia itu justru yang akan dikelola dan disimpan oleh harta bendanya.

4. Zuhud: Mencegah Karakter Terlalu Mencintai Dunia

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam kitab *Madārij as-Sālikīn* membagi tingkatan zuhud menjadi tiga. *Pertama*, zuhud dalam syubhat, yaitu meninggalkan hal-hal yang meragukan, dan ini merupakan tingkatan zuhud yang paling elementer. *Kedua*, zuhud dalam perkara yang berlebihan walaupun halal. *Ketiga*, zuhud dalam zuhud, artinya tidak menganggap zuhud itu sebagai suatu yang perlu dibanggakan. Sebab membanggakan zuhud itu bukan sikap zuhud. Tingkatan yang terakhir ini adalah tingkatan zuhud yang paling tinggi.

Sikap zuhud dapat mengantarkan seseorang untuk memprioritaskan akhirat daripada duniawi. Isyarat untuk memprioritaskan keuntungan akhirat daripada keuntungan dunia disebutkan dalam QS ash-Shūrā/42:20 yang berbunyi:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي
الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ٢٠

Barangsiapa menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambahkan keuntungan itu baginya dan barangsiapa menghendaki keuntungan di dunia Kami berikan kepadanya sebagian darinya (keuntungan dunia), tetapi dia tidak akan mendapat bagian di akhirat.

At-Ṭabarī⁴⁸ mengatakan: من كان يريد بعمله الآخرة نرد له في حرثه: يقول: نرد له في عمله الحسن (siapa yang menginginkan dengan amalnya negeri akhirat, maka akan ditambahkan keuntungan baginya berupa balasan kebaikan). Demikian juga al-Baghawī⁴⁹ dan Ibnu 'Āshūr⁵⁰ mengatakan: الزيادة في ثواب العمل (mendapatkan tambahan pahala amal).

Menurut Sa'īd Ḥawwa tentang حَرْثُ الْآخِرَةِ *harth al-ākhirah/keuntungan akhirat* maksudnya adalah amal untuk mengharap pahala demi kepentingan hidup akhirat. Beramal untuk akhirat merupakan kewajiban manusia sebagai hamba, bukan sebaliknya bahwa beramal untuk akhirat menjadi penghalang untuk mendapatkan rezki. Justru suatu keuntungan bagi zahid dimana dengan amal orientasi akhirat tersebut ia mendapat keistimewaan yaitu bagian di dunia dan di akhirat sekaligus. Bentuk keistimewaan bagi orang yang mengutamakan akhirat adalah Allah akan anugerahkan taufik dalam perbuatannya atau dilipatgandakan dalam keberkahannya.

Menurut Shihab, kata *harthu* terambil dari kata *haratha* yang pada mulanya berarti menanam benih. Memang, kehidupan dunia diibaratkan dengan ladang tempat seseorang menanam benih. Apa yang ditanamnya adalah amal perbuatannya. Masa panen akan terjadi di akhirat nanti. Di sana masing-masing akan menemukan hasil usahanya.⁵¹ Kemudian, kalimat نَرَدُّ لَهُ فِي حَرْثِهِ *nazid lahu fi harthih/Kami tambah baginya penanaman benihnya* maksudnya adalah Kami dukung dia melakukan amal-amal saleh dengan jalan menerangi kalbunya, membersihkan kondisi psikologisnya, menenangkan jiwanya, serta memberinya kemampuan memandang apa yang baik dan apa yang buruk, yang bermanfaat dan yang mudharat, serta melipatgandakan ganjarannya dari sepuluh bagi setiap kebajikan menjadi bilangan yang tidak terbatas.⁵²

Firman-Nya نُؤْتِيهِ مِنْهَا *nu'tihi minhā/Kami berikan untuknya sebagian darinya* mengisyaratkan bahwa perolehan kenikmatan dunia berkaitan dengan kehendak Ilahi juga dan bahwa perolehannya itu tidak akan sesuai dengan yang diharapkannya karena pada hakikatnya seseorang yang menghendaki kehidupan dunia tidak pernah akan puas sehingga betapun banyaknya yang dia peroleh, dia masih juga menginginkan lebih banyak.

⁴⁸ Muḥammad Ibn Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, Jilid XXI, Kairo: Dār al-Ḥijr, 2001, h. 532.

⁴⁹ Al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl*, Jilid VII ..., h. 189

⁵⁰ Ibn 'Āshūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jilid XII ..., h. 189.

⁵¹ Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Volume XII, h. 145.

⁵² Al-Biqā'ī, *Nazm ad-Durar*, Jilid VII ..., h. 400.

Ṭāhir Ibnu 'Āshūr menggarisbawahi bahwa jangan sekali-kali seseorang menduga bahwa ayat ini menghalangi sang muslim untuk memperoleh kebahagiaan duniawi. Sama sekali tidak, selama dia telah menunaikan hak keimanan dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang dibebankan atas dirinya.

Penulis berkesimpulan bahwa barang siapa yang menghendaki pahala dengan amal dan usahanya, Allah akan memudahkan baginya untuk beramal saleh, kemudian Dia mengganjar amalnya itu, satu kebaikan dengan sepuluh kebaikan sampai berlipatganda menurut kehendak Allah. Begitu pula sebaliknya, barang siapa mengharapkan dari amal usahanya kemewahan dunia dengan segala bentuknya dan tidak sedikit pun mengharapkan amalan dan pahala akhirat, maka Allah akan memberikan sebanyak apa yang telah ditentukan baginya, tetapi ia tidak akan memperoleh sedikit pun pahala akhirat karena amal itu sesuai dengan niatnya, dan bagi setiap orang balasan amalnya sesuai dengan niatnya.

Sudirman Tebba menyatakan, bahwa sikap zuhud tidak berarti hidup miskin atau enggan bekerja sehingga hidup melarat. Dalam konteks pekerjaan, zuhud itu berarti mengerjakan pekerjaan halal atau bekerja dengan cara yang halal, kemudian hasilnya tidak dihambur-hamburkan dalam perbuatan maksiat. Selain menjauhi pekerjaan syubhat dan haram, zuhud juga menghendaki manusia untuk memenuhi kewajiban, termasuk mencari nafkah untuk kelangsungan hidup bagi diri sendiri maupaun keluarga. Dilihat dari sisi ini, zuhud justru mengandung etos kerja yang tinggi. Karena, *zāhid* seharusnya senantiasa bekerja keras.⁵³ Dengan kerja keras dan sikap profesional, kebahagiaan dunia dan akhirat dapat diraih. Etos kerja dalam konteks ini adalah totalitas kepribadian diri, serta cara manusia modern memandang, meyakini, dan memberikan sebuah makna, mendorong dirinya untuk bertindak dan meraih hasil secara optimal yang terwujud dalam bentuk kerja.

Dengan demikian, maka etos kerja dalam pengertian ini, menyangkut akan akhlak dalam pekerjaan. Untuk bisa menimbang bagaimana akhlak seseorang dalam bekerja, sangat tergantung dari cara melihat arti kerja dalam kehidupan, cara bekerja dan hakikat bekerja. Dalam Islam, iman banyak dikaitkan dengan amal. Dengan kata lain, kerja yang merupakan dari amal tak lepas dari kaitan iman seseorang.⁵⁴ Sebagai sikap

⁵³ Sudirman Tebba, *Tasawuf Positif*, Predana Media, Jakarta, 2003, h. 147.

⁵⁴ Menurut Nurcholish Madjid, etos kerja dalam Islam adalah hasil suatu kepercayaan seorang muslim, bahwa kerja mempunyai kaitan dengan tujuan hidupnya, yaitu memperoleh perkenan Allah. Berkaitan dengan ini, penting untuk ditegaskan bahwa pada dasarnya, Islam adalah agama amal atau kerja (*praxis*). Inti ajarannya ialah bahwa hamba mendekati dan berusaha memperoleh ridha Allah melalui kerja atau amal saleh, dan

hidup yang mendasar dalam menghadapi kerja, maka etos kerja manusia modern pada dasarnya juga merupakan cerminan dari pandangan hidup yang orientasinya pada nilai-nilai ketuhanan. Nilai-nilai ketuhanan itu, akan menjadi dasar bagi pengembangan spiritualitas yang sangat diperlukan sebagai kekuatan yang membentuk kepribadian, yang menentukan kualitas eksistensi dalam hidupnya.⁵⁵ Dalam pandangan Islam, etos kerja dapat mendorong sikap kepribadian yang melahirkan keyakinan bahwa bekerja itu bukan saja memuliakan dirinya, menampakkan kemanusiaannya, melainkan juga sebagai suatu manifestasi dari amal saleh yang mempunyai nilai ibadah yang sangat luhur.⁵⁶

Kriteria etos kerja manusia modern, dirumuskanlah dalam dua kriteria, yaitu etos kerja yang tinggi dan etos kerja yang rendah. Etos kerja yang tinggi memiliki ciri-ciri: (a) mempunyai penilaian yang sangat positif terhadap hasil kerja manusia, (b) menempatkan pandangan tentang kerja, sebagai suatu hal yang amat luhur bagi eksistensi manusia, (c) kerja yang dirasakan sebagai aktivitas yang bermakna bagi kehidupan manusia, (d) kerja dihayati sebagai suatu proses yang membutuhkan ketekunan dan sekaligus sarana yang penting dalam mewujudkan cita-cita, dan (e) kerja

dengan memurnikan sikap penyembahan hanya kepada-Nya. Toto Tasmara, dalam bukunya *Etos Kerja Pribadi Muslim*, menyatakan bahwa “bekerja” bagi seorang muslim adalah suatu upaya yang sungguh-sungguh, dengan mengerahkan seluruh aset, pikir dan zikirnya untuk mengaktualisasikan atau menampakkan arti dirinya sebagai hamba Allah yang harus menundukkan dunia dan menempatkan dirinya sebagai bagian dari masyarakat yang terbaik (*khaira ummah*), atau dengan kata lain dapat dikatakan bahwa dengan bekerja manusia itu memanusiaikan dirinya. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 216. Lihat juga Toto Tasmara, *Etos Kerja Pribadi Muslim*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995, h. 27.

⁵⁵ Sejalan dengan konsep ajaran Islam yang menganjurkan umatnya selalu memiliki etos kerja yang tinggi, bekerja keras untuk mencapai prestasi yang optimal, merupakan kebutuhan yang tidak dapat dielakkan, bagi setiap manusia dalam kesuksesannya. Kesuksesan lahiriah akan ditentukan oleh ada tidaknya etos kerja, sedang kesuksesan jiwa sangat ditentukan oleh sikap dan nilai spiritualnya. Karena kesuksesan tidak dapat diraih tanpa bersusah payah. Pentingnya menjaga keseimbangan mental dengan penghayatan zuhud secara benar, menjadi suatu yang tidak dapat dipungkiri. Ini lebih-lebih bila disadari bahwa zaman modern saat ini, menyebabkan manusia modern makin sarat dengan pemujaan kreasi pengetahuan teknologi, materialistik, dan gaya hidup hedonis. Kian jauh dari dimensi spiritual. Hossein Nasr sebagaimana dikutip Amin Syukur, inti dari *way of life* dalam Islam adanya keseimbangan kontemplasi dan aksi, makrifatullah dan amal saleh serta orientasi pada aspek batin dan aspek lahir yang ada dalam diri manusia. Menyandarkan pada keteladanan Nabi Muhammad, yang menintegrasikan antara jasmani dan rohani, lahir dan batin. Lihat H.M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, h. 121.

⁵⁶ Abdul Aziz, *Etika Bisnis Perspektif Islam Implementasi Etika Untuk Dunia Usaha*, Bandung: Alfabeta, 2013, h. 122.

dilakukan sebagai bentuk ibadah. Kemudian etos kerja yang rendah, memiliki ciri-ciri: (a) kerja dirasakan sebagai suatu hal yang membebani diri, (b) kurang dan bahkan tidak menghargai hasil kerja manusia, (c) kerja dipandang sebagai suatu penghambat dalam memperoleh kesenangan, (d) kerja dilakukan sebagai bentuk keterpaksaan, dan (e) kerja dihayati hanya sebagai bentuk rutinitas hidup.

Menurut penulis, konsekuensi logis dari perilaku zuhud tersebut, bukanlah dunia itu yang harus dihindari, melainkan yang layak ditinggalkan adalah segala hal yang tidak dihalalkan dan segala sesuatu yang halal yang sifatnya berlebihan. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa orang *zāhid* bukanlah orang yang meninggalkan segala hal yang mubah, melainkan meninggalkan segala hal yang merugikan dan tidak bermanfaat untuk kepentingan akhirat. Seorang *zāhid* haruslah bisa membedakan antara keduanya.

Dalam konteks pekerjaan, tipe zuhud di atas, mendorong seorang *zāhid* meninggalkan hal-hal yang tidak bermanfaat dan tidak berguna, apalagi yang haram. Memaksimalkan waktunya untuk tujuan-tujuan yang bermanfaat. Menjalankan tugas-tugas keduniaan (pekerjaan) untuk mencapai pemenuhan spiritual. Menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Menjadikan amal-amal duniawi sebagai manifestasi untuk kehidupan akhirat. Mengarahkan orientasi nilai kerja sebagai amal ibadah. Karakter seorang *zāhid* yang tidak memiliki keterikatan hati dengan materi duniawi, akan tumbuh dalam hatinya sifat kedermawanan dalam masalah hak milik. Suka membantu kepada yang membutuhkan, menjadikan materi duniawi miliknya untuk kemaslahatan sosial.⁵⁷ Dengan ketenangan jiwanya, seorang *zāhid* tidak membanggakan apa-apa yang dimiliki dan tidak bersedih terhadap apa-apa yang lepas darinya. Karena bagi seorang *zāhid* aspek materi yang dimiliki sebagai perantara untuk pemenuhan aspek

⁵⁷ Pada hakikatnya dunia bukanlah tercela, tapi yang tercela adalah perbuatan hambanya. Hal ini ditegaskan oleh Al-Manawi (w. 1621) sebagaimana dikutip oleh Abdul Qadir Isa, dunia tidaklah tercela karena dirinya sendiri. Dunia adalah ladang akhirat yang menghantarkan manusia menuju surga atau neraka. Barang siapa memanfaatkan dunia dengan menjaga peraturan-peraturan syariatnya, maka dunia tersebut akan menolongnya untuk mencapai akhirat (surga). Oleh karena itu, dikatakan, jangan engkau bersandar pada dunia, karena dia tidak kekal bagi seseorang. Dan janganlah engkau meninggalkannya, karena akhirat tidak akan didapat kecuali dengannya. Namun, jika dunia ini didominasi oleh hawa nafsu, keinginan untuk meraih kesenangan, kelalaian, serta kehidupan jauh dari Allah, maka keadaan yang akan meliputi para penghuni dunia dan kehidupannya, akan tercela dalam keadaan bagaimanapun. Sebenarnya anjuran zuhud di dunia merupakan teguran, agar tidak selalu mementingkan duniawi, sehingga mengabaikan urusan akhirat. Semua itu dimaksudkan agar manusia berada pada derajat yang terbaik di sisi Tuhannya, sebagai balasan apa yang telah mereka kerjakan di dunia. Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakikat Tasawuf*, Jakarta: Qisthi Press, 2010, h. 55.

spiritual, mengendalikan hawa nafsu menjaga kesalehan dan keseimbangan batiniah untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Dalam bekerja seorang *zāhid* akan bersungguh-sungguh dan penuh tanggung jawab. Karena meyakini bahwa apa-apa yang dilakukan dan apa-apa yang dimiliki akan dipertanggungjawabkan dihadapan Tuhan. Dalam bekerja tidak tergantung kepada kontrol orang lain, karena Tuhan melihat dan mengawasi langkahnya setiap saat. Dengan demikian, seorang *zāhid* memandang pekerjaan bukan hanya sebagai pemuasan kebutuhan jasmani maupun rohaninya, tetapi sebagai pemenuhan kewajiban kepada Tuhannya.

Dengan demikian, seorang *zāhid* dilarang mengisolasi diri dan eksklusif dari kehidupan ini. Sebaliknya mereka wajib bekerja keras, mencari bekal hidup di dunia dan hasilnya diperuntukan untuk kebaikan. Dunia ini tempat berkiprah dengan amal salih, yang hasilnya akan dipetik di akhirat kelak. Kiprah mereka di atas dunia, sejalan dengan fungsi kekhalifahannya yang mempunyai tugas untuk memakmurkan, menegakkan kebenaran dan keadilan, motivator dan dinamisator pembangunan di atas muka bumi.

D. Maqam Tawakal Mendidik Karakter Kesungguhan

1. Urgensi Tawakal

Terdapat beberapa hal yang menjadi urgensi tawakal. *Pertama*, tawakal sebagai implementasi iman dan Islam. Al-Quran menyebutkan dalam berbagai ayat tentang ciri-ciri orang yang bertawakal, yaitu iman. Bahkan, antara iman dan tawakal tidak dapat dipisahkan, sebagaimana iman dengan amal salih.⁵⁸ Sehingga orang yang sungguh-sungguh beriman harus bertawakal. Keimanan adalah perintah dan tawakal juga adalah perintah Allah. Dalam al-Quran, paling tidak ada 10 ayat yang berkaitan dengan perintah terhadap orang beriman agar bertawakal pada Allah. *Kedua*, orang yang tawakal dicintai Allah. Kecintaan yang paling tinggi adalah kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya, sebagaimana juga orang yang paling tinggi

⁵⁸ Hasil penelitian Dindin Moh Saepudin menunjukkan bahwa kata iman dan amal saleh dalam kajian semantik mempunyai kedudukan penting dalam al-Quran, karena dua hal ini saling mengisi antara satu dan yang lainnya. Iman merupakan konsep keyakinan terhadap Allah, sedangkan amal saleh merupakan perbuatan baik yang berlandaskan keimanan. Kata amal saleh mempunyai pengertian yang luas baik yang berhubungan dengan Allah, sesama manusia, diri sendiri dan alam semesta. Sehingga bentuk amal saleh dapat berupa pikiran, tenaga dan pemberian harta benda. Adapula yang berupa ucapan dan tingkah laku yang baik dalam kehidupan dan pergaulan sehari-hari, keluasan makna amal saleh merupakan pengokoh keimanan terhadap Allah, maka iman dan amal saleh tidak dapat dipisahkan. Lihat Dindin Moh Saepudin, "Iman dan Amal Saleh dalam al-Quran: Studi Kajian Semantik", dalam *al-Bayan: Jurnal Studi al-Quran dan Tafsir*, Volume 2 Nomor 1 Juni 2017, h. 19.

derajatnya adalah yang dicintai Allah dan Rasul-Nya. Orang yang memiliki derajat tawakal akan dicintai Allah dan Rasul-Nya, sebagaimana dijelaskan dalam QS Āli 'Imrān/3:159. *Ketiga*, orang yang bertawakal akan mendapat kenikmatan di dunia dan akhirat, sebagaimana disebutkan dalam QS an-Nahl/16:41-42. *Keempat*, mampu menjaga diri dari gangguan setan. Dijelaskan dalam QS an-Nahl/16:98-100 bahwa setan tidak akan mampu mengganggu orang beriman dan bertawakal, mereka hanya mampu mempengaruhi orang kafir yang menjadikan mereka pemimpin. Wahbah az-Zuhailī ketika menafsirkan ayat ini mengemukakan, setan memiliki kekuatan, tetapi ia tidak mampu menguasai orang-orang yang membenarkan akan bertemu dengan Allah (orang-orang beriman) dan menyerahkan segala urusannya kepada-Nya. *Kelima*, mampu bertahan menghadapi musuh. Ketahanan menghadapi musuh, bukan hanya ketahanan persenjataan, terutama bila diprediksi akan ada pembangkangan yang dilakukan oleh kaum munafiq, karena ketika di depan Rasul dan orang mukmin mereka menyatakan taat, tetapi ketika mereka sudah berkumpul secara khusus, mereka melakukan persokongkolan untuk menghancurkan Islam. Namun diperlukan keimanan yang kuat kepada Allah dan bertawakal kepada-Nya. Sekalipun Rasul dan orang-orang mukmin tidak mengetahui tipu daya kaum munafik, namun Allah mencatat dan melihat kesepakan busuk mereka. Oleh karena itu Allah memerintahkan umat Islam untuk selalu bertawakal kepada Allah dan meyakini bahwa Allah adalah sebaik-baik pelindung, sebagaimana disebutkan dalam QS an-Nisā'/4:81 dan QS Ibrāhīm/14:12.

2. Ukuran-ukuran Psikologis Tawakal

Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengatakan bahwa tawakal merupakan amalan dan penghambaan hati dengan menyandarkan segala sesuatu itu hanya kepada Allah semata, percaya terhadap-Nya, berlindung hanya kepada-Nya dan rida atas sesuatu yang menimpa dirinya, berdasarkan keyakinan bahwa Allah akan memberikannya segala kecukupan bagi dirinya, dengan tetap melaksanakan sebab-sebab serta usaha keras untuk dapat memperolehnya.⁵⁹ Menurut Yusuf al-Qardawi tawakal adalah bagian dari ibadah hati yang paling baik, ia juga merupakan akhlak yang paling agung dari sekian akhlak keimanan lainnya. Tawakal adalah memohon pertolongan, dan penyerahan diri secara totalitas adalah salah satu bentuk ibadah.⁶⁰

Dalam perspektif Psikologi, *Surrender to God* (berserah diri kepada Tuhan) merupakan sebuah strategi pengatasan *stress religious* di mana

⁵⁹ Al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn ...*, h. 95.

⁶⁰ Yusuf al-Qardhawi, *Tawakkal Jalan Menuju Keberhasilan dan Kebahagiaan Hakiki*, Jakarta: Mawardi Prima, 2004, h. 5.

individu secara aktif memilih untuk menjadikan kehendak, pilihan dan keputusan Tuhan sebagai kehendak, pilihan, dan keputusan terbaik bagi dirinya, serta merupakan prediktor yang signifikan bagi perbaikan kesehatan mental. Clements dan Ermakova menemukan berserah diri kepada Tuhan sebagai prediktor yang signifikan untuk reduksi stres.⁶¹ Ratheir juga menemukan bahwa berserah diri kepada Tuhan dapat menurunkan depresi.⁶²

Wong-McDonald dan Gorsuch menyatakan, orang-orang dengan penyerahan diri pada Tuhan yang tinggi, akan menempatkan firman Tuhan di atas pendapat individu pribadi ketika pertama kali mencoba memahami sebuah permasalahan. Ketika pemahaman individu tentang sebuah masalah bertentangan dengan firman Tuhan, individu akan mengikuti pemahaman masalah yang sesuai dengan ketentuan Tuhan. Ketika solusi-solusi yang

⁶¹ Dalam pengertian umum, stress adalah suatu tekanan atau sesuatu yang terasa menekan dalam diri individu. Sesuatu tersebut dapat terjadi disebabkan oleh ketidakseimbangan antara harapan dan kenyataan yang diinginkan oleh individu, baik keinginan yang bersifat jasmaniah maupun rohaniah. Stress akan muncul pada individu bila ada ketidakseimbangan atau kegagalan individu dalam memenuhi kebutuhannya baik yang bersifat jasmani maupun rohani. Individu yang mengalami stress akan berperilaku lain dibandingkan dengan tujuannya yang tidak mengalami stress. Oleh karena itu, kondisi individu yang mengalami stress gejala-gejalanya dapat dilihat baik secara fisik maupun secara psikologis. Gejala secara fisik individu yang mengalami stress, antara lain ditandai oleh: gangguan jantung, tekanan darah tinggi, ketegangan pada otot, sakit kepala, telapak tangan dan atau kaki terasa dingin, pernapasan tersengal-sengal, kepala terasa pusing, perut terasa mual-mual, gangguan pada pencernaan, susah tidur, bagi wanita akan mengalami gangguan menstruasi, dan gangguan seksual. Lihat Sukadiyanto, "Stress dan Cara Mengurangnya", dalam *Jurnal Cakrawala Pendidikan*, Volume 2 Nomor 1 Februari 2010, h. 56-57.

⁶² Depresi adalah gangguan mental yang umumnya ditandai dengan perasaan depresi, kehilangan minat atau kesenangan, penurunan energi, perasaan bersalah atau rendah diri, sulit tidur atau nafsu makan berkurang, perasaan kelelahan dan kurang konsentrasi. Kondisi tersebut dapat menjadi kronis dan berulang, dan secara substansial dapat mengganggu kemampuan individu dalam menjalankan tanggung jawab sehari-hari. Di tingkat yang paling parah, depresi dapat menyebabkan bunuh diri. Berdasarkan *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder, Fifth Edition (DSM-V)*, seseorang dikatakan depresi jika setidaknya selama dua minggu mengalami minimal lima dari sembilan kriteria berikut, yaitu (a) adanya perasaan depresi yang muncul di sebagian besar waktu, bahkan hampir setiap hari, (b) adanya penurunan minat dan kesenangan di hampir sebagian besar kegiatan dan hampir setiap hari, (c) adanya perubahan berat badan atau nafsu makan yang signifikan, (d) adanya perubahan tidur: menjadi insomnia atau hipersomnia, (e) adanya perubahan aktivitas, (f) merasa kelelahan dan kehilangan energi, (g) munculnya perasaan bersalah atau tidak berharga yang berlebihan dan sebenarnya tidak pantas muncul, (h) mengalami penurunan konsentrasi, dan (i) memiliki pikiran berulang tentang kematian (tidak hanya takut mati), adanya keinginan bunuh diri berulang tanpa rencana spesifik, usaha bunuh diri, atau rencana spesifik untuk melakukan bunuh diri. Lihat Ktut Dianovinina, "Depresi pada Remaja: Gejala dan Permasalahannya", dalam *Jurnal Psikogenesis*, Volume 6 Nomor 1 Juni 2018, h. 70-71.

individu pikirkan atas sebuah permasalahan bertentangan dengan alternatif-alternatif yang dianjurkan dan disukai Tuhan, individu pada akhirnya mengusulkan solusi yang sesuai dengan kehendak Tuhan. Meskipun sudah memiliki dan lebih menyukai pilihan penyelesaian tertentu atas berbagai permasalahan, individu akan segera mengabaikannya begitu individu mengetahui Tuhan memerintahkan pilihan penyelesaian permasalahan yang lain. Individu mencoba menemukan hikmah di balik kesulitan-kesulitan yang dihadapi dengan memasrahkan diri sepenuhnya pada bimbingan Tuhan. Ketika mengingat-ingat berbagai berbagai kesulitan yang pernah dialami, individu merasa bersyukur kepada Tuhan yang telah memberikan hikmah/pelajaran melalui berbagai kesulitan tersebut, walaupun hal itu bisa membuat individu terkesan lemah oleh lingkungan/orang lain. Ketika merasa sangat khawatir, sedih atau panik, optimisme masa depan individu terbaharui kembali ketika individu berperilaku dan bersikap sesuai dengan petunjuk Tuhan.

Melalui pengertian, karakteristik dan temuan dampak dari berserah diri pada Tuhan, penulis melihat adanya kesamaan dengan konsep tawakal kepada Allah dalam konteks tasawuf. Menurut at-Tuwaijiri, tawakal merupakan penyerahan diri kepada ketentuan dan keputusan Allah, dengan tetap melaksanakan semua perintah-perintah-Nya dan pasrah kepada-Nya di setiap keadaan, disertai dengan usaha memutuskan semua hubungan hati kepada selain Allah. Dengan bahasa yang lain, Buhairi mendefinisikan tawakal dengan memfokuskan badan dalam *'ubudiyah* (menjalankan aktivitas dalam rangka penghambaan kepada Allah), menggantungkan diri dengan *rububiyah* (memasrahkan hati pada segala ketentuan/aturan Allah, rida menjalani keputusan dan ketetapan Allah), menenangkan jiwa dengan kecukupan (menenangkan jiwa dan merasa cukup dengan yang diberikan Allah untuknya), bersyukur jika diberi nikmat dan bersabar jika tidak diberi nikmat. Intinya, menurut Buhairi, tawakal adalah bersungguh-sungguh menyandarkan hati hanya kepada Allah dalam mendatangkan manfaat dan menolak bahaya dalam berbagai perkara dunia dan akhirat.

Tawakal kepada Allah merupakan indikator penting keimanan (QS al-Mā'idah/5:23) dan keislaman seseorang (QS Yūnus/10:84-85). Allah memerintahkan manusia untuk bertawakal kepada-Nya setelah berusaha dan mengerahkan semua kemampuannya, dan Allah mencintai orang-orang yang bertawakal (QS Āli 'Imrān/3:159). Allah menjanjikan akan mencukupkan keperluan orang-orang yang bertawakal kepada-Nya (QS at-Ṭalāq/65:3). Orang-orang bertawakal kepada Allah yakin bahwa cukuplah Allah sebagai penolong (QS Āli 'Imrān/3:173), dan sebagai pelindung (QS an-Nisā'/4:81), dan memohon serta menyerahkan keputusan terbaik bagi dirinya kepada Allah (QS al-A'rāf/7:89). Individu yakin bahwa semua yang terjadi dalam

kehidupannya, baik positif maupun negatif, serta hal-hal yang mendatangkan manfaat ataupun yang menampik kemudhratan tidak akan terjadi kecuali atas izin dan restu Allah (QS at-Taubah/9:51).

Orang-orang yang bertawakal kepada Allah merasa puas dengan apa yang diberikan Allah dan merasa cukup dengan apa yang telah diberikan Allah kepadanya, karena percaya Allah-lah yang memegang kendali penuh dan sudah menentukan ukuran rezki bagi tiap-tiap makhluk-Nya (QS at-Taḥāq/65:3). Individu tidak merasa gelisah dengan rezki yang didapatkan (QS al-'Ankabūt/20:60) karena yakin bahwa segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi merupakan milik Allah dan individu mengembalikan semua urusannya hanya kepada Allah (QS Hūd/11:123). Orang-orang yang bertawakal juga bersabar terhadap gangguan dan kesulitan (QS Ibrāhīm/14:12) termasuk bersabar terhadap rayuan dan ejekan orang-orang kafir dan munafik (QS al-Aḥzāb/33:13). Individu tidak merasa resah dengan pembicaraan rahasia oleh orang-orang yang ada penyakit dalam hatinya (QS al-Mujādalah/58:10), karena individu percaya Allah menyaksikan, akan membela dan memelihara diri individu dan semua orang-orang beriman (QS al-Aḥzāb/33:48).

Al-Quran menyatakan, bahwa individu yang bertawakal kepada Allah memiliki perasaan yang tidak mudah resah, merasa tenang karena menyerahkan urusannya hanya kepada Allah, serta merasa tenteram karena yang terjadi dalam hidupnya merupakan ketetapan dari Allah. Ahdha Sartika dan Irwan Nuryana Kurniawan,⁶³ dalam sebuah penelitian mengajukan tiga hal yang menjadi faktor tawakal, yaitu keyakinan kepada Allah, tidak khawatir dan pelaksanaan ibadah. Masing-masing faktor memiliki indikator, sebagaimana terlihat pada tabel berikut:

⁶³ Ahdha Sartika dan Irwan Nuryana Kurniawan, “Skala Tawakkal Kepada Allah: Pengembangan Ukuran-ukuran Psikologis Surrender to God dalam Perspektif Islam”, dalam *Jurnal Psikologika*, Volume 20 Nomor 2 Tahun 2015, h. 134-135.

Tabel 5.3
Ukuran-ukuran Psikologis Tawakal

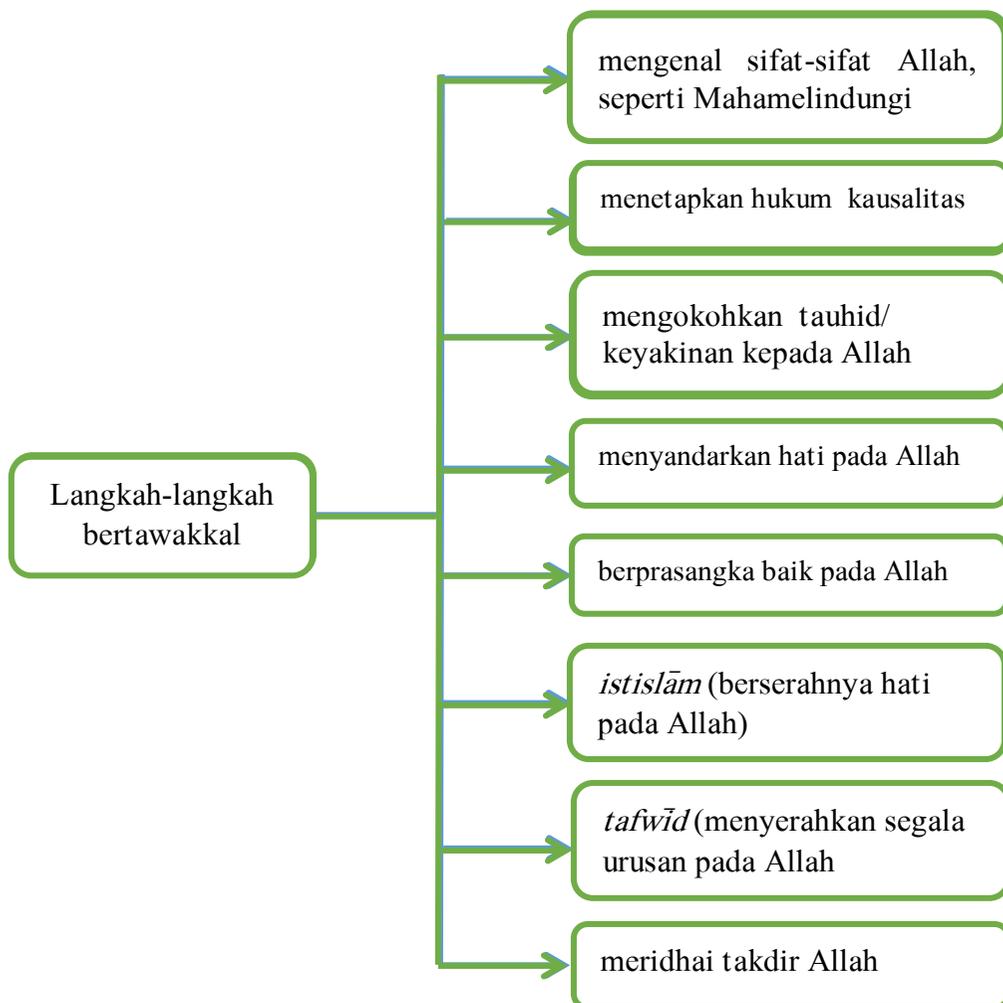
No	Faktor	Indikator
1.	Keyakinan kepada Allah	a. menjadikan Allah sebagai pelindung/penolong dan tempat menggantungkan semua urusan. b. berserah diri kepada Allah setelah melakukan upaya terbaik dan mensucikan Allah (bertasbih) dengan memuji-Nya. c. menyandarkan hati kepada Allah dalam mengharapkan manfaat dan menolak kemudhratan. d. meyakini bahwa apapun yang telah, sedang dan akan terjadi adalah ketetapan Allah. e. mengupayakan secara maksimal, tulus dan sepenuh hati atas perbuatan-perbuatan yang bermanfaat.
2.	Tidak khawatir	a. tidak takut atas ancaman dari sesama makhluk Allah. b. tidak merasa resah/sedih dengan pembicaraan rahasia, karena hal tersebut terjadi atas ijin Allah. c. tidak khawatir ditipu/dikhianati orang lain, karena yakin Allah senantiasa melindunginya.
3.	Ibadah	a. melaksanakan shalat secara benar, berkesinambungan, khusyu, sesuai syarat, rukun dan sunnah-sunnahnya. b. mengeluarkan sebagian rezeki dengan tulus, secara berkesinambungan untuk kepentingan pribadi, keluarga atau siapa saja yang membutuhkan c. memperbanyak zikir dan doa kepada Allah dalam berbagai situasi-kondisi.

3. Langkah-langkah Tawakal

Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam kitab *Madārij as-Sālikīn*, mengemukakan tujuh langkah yang harus ditempuh untuk mencapai kesempurnaan tawakal. *Pertama*, mengenal Allah dan sifat-sifat-Nya. Sifat-sifat Allah seperti Mahamencukupi, Mahamelindungi dan sebagainya. Mengetahui Allah adalah langkah pertama seseorang untuk memulai tawakal. *Kedua*, menetapkan adanya sebab-musabbab (hukum kausalitas). Orang yang menafikan sebab-musabbab, maka sikap tawakalnya dianggap keliru. *Ketiga*, kekokohan hati dalam tauhid. Tawakal tidak akan lurus sebelum tauhidnya benar, bahkan hakikat tawakal adalah bertauhidnya hati. Oleh karena itu, kalau dalam hati seseorang masih ada ketergantungan-ketergantungan pada selain Allah, maka tawakalnya akan cacat dan rusak. *Keempat*, bertumpu dan bersandarnya hati pada Allah dan merasa tenang terhadap-Nya. *Kelima*, *ḥusn az-ẓan bi Allāh* (berprasangka baik terhadap Allah). Seberapa jauh prasangka baik seseorang terhadap Allah dan pengharapannya kepada-Nya, sejauh itu pula tawakalnya kepada-Nya. *Keenam*, *istislām* (berserahnya hati) pada Allah. Penyerahan diri ini bagaikan penyerahan diri seorang budak pada tuannya dan kepatuhan kepadanya. *Ketujuh*, *tafwīd* (menyerahkan) segala urusan kepada Allah, yaitu menyerahkan segala urusan kepada Allah dan memasrahkannya kepada-Nya, sebagai pencarian dan ikhtiar, bukan karena terpaksa. *Kedelapan*, rida. Apabila seseorang telah bertawakal dengan sebenarnya, maka akan ia akan rida terhadap apa saja yang ditakdirkan untuknya.⁶⁴ Jika digambarkan, berikut ilustrasi langkah-langkah bertawakal kepada Allah.

⁶⁴ Al-Jauziyyah, *Madārij as-Sālikīn* ..., h. 357.

Gambar 5.6
Langkah-langkah Bertawakkal



4. Penghalang Sikap Tawakal

Penghalang dalam tawakal adalah kerancuan antara pemahaman yang amat terpuji dengan yang tercela, sehingga menimbulkan salah faham terhadap tawakal yang sebenarnya. Terdapat lima hal yang menjadi penghalang tawakal. *Pertama*, kerancuan pemahaman tawakal. Kerancuan pemahaman tawakal terdiri dari (a) kerancuan antara *tafwīd* (menyerahkan) dan *iqā'ah* (mengabaikan atau menyia-nyiakan). Seseorang sering salah mengartikan sikap tawakal. Ia mengiranya sebagai *tafwīd* dan tawakal, padahal yang dilakukannya adalah *ta'tīl* (menyia-nyiakan), (b) kerancuan antara tawakal dengan *istirāhah* (tanpa kerja). Membebaskan semua tugas dianggap bertawakal, padahal tawakal harus disertai amal. Orang yang tawakal selalu berusaha secara maksimal untuk mendapat hasil, (c) kerancuan antara pengetahuan tentang tawakal dengan keadaan tawakal. Banyak orang yang mengerti tentang tawakal, hakikat, dan rinciannya kemudian mengira bahwa ia telah bertawakal, padahal sebenarnya ia belum bertawakal. Keadaan tawakal berbeda dengan pengetahuan tentang tawakal.

Kedua, kelemahan iman. Salah satu perintah Allah kepada orang-orang beriman adalah meninggalkan orang yang terlalu percaya diri dengan mengabaikan Allah sebagai pemegang segala yang dimiliki-Nya. Percaya diri yang tinggi serta mengabaikan keimanan berarti sudah mengikuti setan dan mempertuhankan dirinya sendiri, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Furqān/25:43. *Ketiga*, mengikuti orang-orang munafik dan kafir. Hilangnya tawakal dari diri seseorang dapat disebabkan karena ia mengikuti orang-orang munafiq dan kafir. Padahal Allah melarang umat Islam mengikuti dan menjadikan orang kafir dan munafik sebagai pemimpin, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Aḥzāb/33:48. *Keempat*, godaan setan. Godaan dan mengikuti langkah-langkah setan adalah aspek lain yang menghambat tawakal kepada Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:268. Dalam kehidupan keseharian, seseorang seringkali dihantui oleh rasa takut, seperti takut miskin, bahkan fakir. *Kelima*, putus asa. Aspek lain yang menghambat tawakal adalah putus asa yang dalam bahasa al-Quran disebut *at-tai'as*. Padahal putus asa adalah suatu sikap yang dilarang oleh Allah.

Dalam menghadapi hambatan-hambatan yang ada, seorang muslim harus mampu mencari terobosan-terobosan baru atau langkah-langkah yang dapat mengatasi masalah/hambatan yang dihadapi. Dalam al-Quran banyak ayat yang mengajarkan bagaimana seharusnya sikap orang mukmin dalam menghadapi kesulitan, di antaranya: (a) tidak berputus asa, sebagaimana nasehat Nabi Ya'qūb kepada anak-anaknya dalam QS Yūsuf/12:87, (b) bertawakal dan bertobat kepada Allah, seperti sikap Nabi Muhammad dalam menghadapi tantangan kaumnya, sebagaimana disebutkan dalam QS

ar-Ra'd/13:30, (c) menyerahkan hukum kepada Allah ketika terdapat perselisihan. Dalam menghadapi perselisihan dengan kaum kafir, umat Islam diperintahkan untuk menyerahkan hukumnya kepada Allah, bertawakal dan bertobat kepada-Nya, sebagaimana diisyaratkan dalam QS ash-Shūrā/42:10. (d) mempertahankan akidah dengan selalu meminta pertolongan dan bertawakal kepada Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS al-A'raf/7:89.

5. Korelasi Tawakal dengan Perilaku Keseharian

Korelasi tawakal dengan perilaku dan amal keseharian adalah bahwa kesuksesan suatu tindakan memerlukan ikhtiar dan usaha. Ikhtiar adalah sesuatu yang mestinya menyatu dalam suatu sistem kehidupan keberagamaan orang beriman. Maka dipandang tidak sejalan dengan sunnah Allah dan sunnah Rasul-Nya apabila seseorang malas dan tidak bekerja dengan alasan bertawakal. Artinya memaknai tawakal berkaitan dengan etos belajar dan etos kerja. Umat Islam harus menjadi umat yang sukses dan mandiri, baik material maupun spiritual. Seseorang yang ingin sukses dalam bidang keilmuan harus belajar dengan baik dan teratur; orang yang ingin memperoleh harta harus berusaha, dan orang yang ingin kenyang harus makan, dan seterusnya. Keberhasilan tidak datang sendiri, tetapi harus diraih.

Dalam kegiatan individual dan interaksi sosialnya dengan yang lain, seorang muslim harus selalu bertawakal pada Allah, sehingga tidak ada rasa angkuh atau sombong dalam dirinya. Kegiatan yang amat sederhana, seperti zikir-zikir yang diucapkan seseorang; bacaan *basmalah*, *ḥamdalah*, *tasbīḥ* ketika mendapat rizki atau kenikmatan, bacaan *istirjā'* ketika mendapat musibah, dan ucapan *ḥauqalah*, semuanya merupakan pernyataan tawakal. Amal usaha dan doa yang selalu dilafalkan tersebut merupakan bagian dari ibadah dan tawakal seseorang pada Allah. Tawakal diperlukan oleh setiap orang beriman dan berserah diri pada Allah ketika akan melakukan suatu pekerjaan. Setelah dengan penuh kesungguhan, program, dan rencana yang matang, melaksanakan aktivitas secara maksimal, maka seseorang harus berserah diri pada Allah karena Dia pemiliknya. Tawakal di manapun dan dalam situasi apapun harus menjadi bingkai perilaku setiap mukmin karena ia adalah bagian dari ibadah. Suatu peristiwa yang amat memilukan, ketika Nabi Ya'qūb kehilangan putra kesayangannya (Yūsuf), menaruh curiga dan kekurangpercayaan kepada anak-anaknya yang lain sesudah peristiwa itu. Namun, beliau tetap menaruh optimisme pada Allah, sehingga putranya yang lain (Bunyamin) diizinkan dibawa oleh saudara-saudaranya, setelah meminta jaminan dari mereka, sebagaimana disebutkan dalam QS Yūsuf/12:66.

Tawakal dapat membangkitkan pada diri seseorang rasa percaya diri dan *shajā'ah* (pemberani). Rasulullah dan para sahabatnya adalah orang-orang yang memiliki derajat tawakal yang amat tinggi, lebih dari yang dimiliki siapapun dari generasi sesudahnya, apalagi generasi saat ini yang lemah dan tak berdaya. Memang, para sahabat adakalanya khawatir, terutama dalam menghadapi kepungan musuh, namun dengan segala daya dan usaha serta rasa tawakal kepada Allah, mereka dapat memenangkan peperangan. Hal ini menjadi pelajaran bagi setiap muslim bahwa, tawakal dilakukan setelah segala rencana, strategi, dan *'azm* (tekad kuat) ditetapkan. Dalam al-Quran disebutkan, bahwa dalam menghadapi perang diperlukan persiapan perang yang matang, sebagaimana disebutkan QS al-Anfāl/8:60. Apabila suatu perjuangan tidak mengalami kesuksesan, maka ada kemungkinan terdapat kesalahan dalam memahami tawakal atau tawakal tidak dibarengi dengan sebab-musabab yang memadai dan manajemen tindakan. Karena itu, dalam peperangan sekalipun, para pejuang harus bertawakal pada Allah, sekalipun persiapan sudah matang.

6. Tawakal: Mendidik Karakter Kesungguhan

Hikmah tawakal, sebagaimana terdapat dalam Ensiklopedia adalah membuat seseorang penuh percaya diri, memiliki keberanian dalam menghadapi setiap persoalan, memiliki ketenangan jiwa, dekat dengan Allah, dan menjadi kekasih-Nya, dipelihara, ditolong, dilindungi Allah, diberikan rizki yang cukup dan selalu berbakti dan taat pada Allah. Menurut Syaikh 'Abd Allah bin 'Alawī bin Muḥammad, hikmah tawakal adalah tidak melakukan perbuatan maksiat selalu menghindarkan diri dari segala yang dilarang, dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan Allah. Tawakal menumbuhkan ketegaran, keberanian, ketenangan, kesabaran, ketekunan, kesungguhan, dan keseriusan. Jadi, tawakal adalah sumber inspirasi dan relasi rohani secara penuh dan amat dalam, sehingga memberikan semangat yang luar biasa terhadap *mutawakkilīn*. Orang beriman tidak akan berputus asa dan berkecil hati dalam menghadapi situasi bagaimanapun. Inilah keunggulan tawakal, suatu ajaran Islam dan tanda keimanan yang kuat. Keunggulan ini terlihat dalam berbagai macam peristiwa kenabian dan peristiwa-peristiwa para *ṣālihīn*, sebagaimana tercantum dalam kisah-kisah dalam al-Quran.

Tawakal adalah suatu kerja hati, kerja spiritual, suatu ibadah yang maknanya amat sulit, namun perlu diterapkan dalam kenyataan. Tawakal diperlukan dalam kehidupan ruhaniah atau spirit keberagamaan karena hanya dengan tawakal suatu pribadi terbentuk. Tawakal juga harus dikaitkan dengan hukum sebab dan musababnya, sehingga tawakal tidak lagi diartikan sebagai diam tanpa ada aktivitas kerja. Tawakal akan

mendorong seseorang supaya memiliki rasa optimisme dan keberanian dalam menghadapi segala persoalan dan problem kehidupan. Tawakal adalah bukti kebenaran iman seseorang kepada Allah, sehingga Allah mencintai orang yang bertawakal.

Tawakal harus diawali dengan usaha yang maksimal disebutkan dalam QS al-Mā'idah/5:23 yang berbunyi:

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اللَّهَ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَاثْبِتْكُمْ
عَلَيْبُونَ هُ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ⁶⁵ ٢٣

Berkatalah dua orang laki-laki di antara mereka yang bertakwa, yang telah diberi nikmat oleh Allah, “Serbulah mereka melalui pintu gerbang (negeri) itu. Jika kamu memasukinya niscaya kamu akan menang. Dan bertawakallah kamu hanya kepada Allah, jika kamu orang-orang beriman.

Menurut penulis, dalam hal bertawakal kepada Allah, manusia masih tetap dituntut untuk melakukan sesuatu yang berada dalam batas kemampuannya. Dalam al-Quran, perintah bertawakal kepada Allah kesemuanya dapat dikatakan didahului oleh perintah melakukan sesuatu baru disusul dengan perintah bertawakal. Dari sini, jelas bahwa perintah al-Quran untuk bertawakal bukannya anjuran untuk tidak berusaha atau mengabaikan hukum-hukum sebab dan akibat. Namun yang dimaksud dengannya antara lain adalah agar manusia hidup dalam realita, realita yang menunjukkan bahwa tanpa usaha yang bersangkutan, harapan tidak mungkin terpenuhi. Di sisi lain, tidak ada gunanya berlarut dalam kesedihan jika realita tidak dapat diubah lagi.⁶⁶

Tawakal yang diamalkan dengan benar dan istiqamah memberikan kontribusi yang signifikan dalam membangun pribadi yang percaya diri.

⁶⁵ Artinya: Berkatalah dua orang laki-laki di antara mereka yang bertakwa, yang telah diberi nikmat oleh Allah, “Serbulah mereka melalui pintu gerbang (negeri) itu. Jika kamu memasukinya niscaya kamu akan menang. Dan bertawakallah kamu hanya kepada Allah, jika kamu orang-orang beriman.” (QS al-Mā'idah/5:23). Setelah terungkap sikap kaum Nabi Musa dalam hal memasuki tanah suci dan berdiam di dalamnya, maka dua orang utusan dari kaum Nabi Musa yang memang bertakwa kepada Allah dan telah diberi kenikmatan dan memperoleh keridaan-Nya, menganjurkan kepada teman-temannya agar mereka segera memasuki pintu Baitulmakdis. (Kedua orang yang saleh ini ialah Yosua bin Nun dan Kalaab bin Yefune yang diceritakan panjang lebar dalam Kitab Bilangan 13 dan 14). Apabila mereka telah memasukinya pasti mereka akan menang dan dapat mengusir penduduknya yang kuat itu. Karena kemenangan itu diperoleh atas pertolongan Allah yang telah dijanjikan, yang pasti akan ditepatinya.

⁶⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume IX ..., h. 123-124.

Kepercayaan diri merupakan salah satu aspek psikologis yang harus dimiliki oleh individu. Kepercayaan diri akan selalu diperlukan pada waktu individu menghadapi berbagai permasalahan di dalam kehidupannya. Kepercayaan diri dapat membuat individu merasa mampu menghadapi masalah dan mencapai tujuan yang ditetapkannya. Santrock menyatakan bahwa rasa percaya diri merupakan dimensi evaluatif yang menyeluruh dari diri. Goleman berpendapat bahwa kepercayaan diri adalah kesadaran yang kuat tentang harga dan kemampuan diri sendiri. Menurut Al-Uqshari kepercayaan diri adalah salah satu kunci kesuksesan hidup individu. Karena tanpa rasa percaya diri, individu tidak akan sukses melakukan aktivitas dan mencapai keberhasilan. Kepercayaan diri juga membuat seseorang efektif bekerja, berani membuat keputusan, sehat lahir batin, mampu mengontrol diri, dan berani mencoba sesuatu yang baru. Menurut Willis dan Lauster kepercayaan diri adalah keyakinan seseorang menanggulangi masalah dengan situasi terbaik dan dapat memberikan kesenangan bagi orang lain.

Kepercayaan diri dapat disimpulkan sebagai keyakinan pada kemampuan diri sehingga dapat bertindak sesuai kehendak, gembira, optimis, toleran, dan bertanggung jawab. Menurut Santrock indikator perilaku yang menggambarkan kepercayaan diri positif, yaitu mengarahkan orang lain, menggunakan suara yang sesuai dengan situasi, mampu menyampaikan pendapat, memiliki aktivitas sosial bersama orang lain, mampu bekerja secara kooperatif, menjaga kontak mata selama pembicaraan berlangsung, ramah, menjaga jarak yang tepat dengan orang lain, berbicara dengan lancar. Lauster menyatakan bahwa ciri-ciri kepercayaan diri dapat dilihat pada: (a) keyakinan pada kemampuan diri, yaitu keyakinan seseorang terhadap dirinya bahwa mampu melakukan sesuatu, (b) optimis, yaitu suatu sikap positif terhadap diri dan kemampuannya dalam menghadapi sesuatu, (c) objektif, yaitu memandang permasalahan sesuai dengan kebenaran semestinya, (d) bertanggung jawab, yaitu kesediaan untuk menanggung segala sesuatu yang telah menjadi konsekuensinya.⁶⁷

E. Maqam Syukur Mendidik Karakter Peduli Sosial

1. Langkah-langkah Menuju Syukur

⁶⁷ Purwadi dan Arief Widyantoto, "Hubungan Antara Religiusitas dengan Kepercayaan Diri", dalam *Jurnal al-Qalb: Jurnal Psikologi Islam*, Volume 8 Nomor 1 Maret Tahun 2016, h. 1-3.

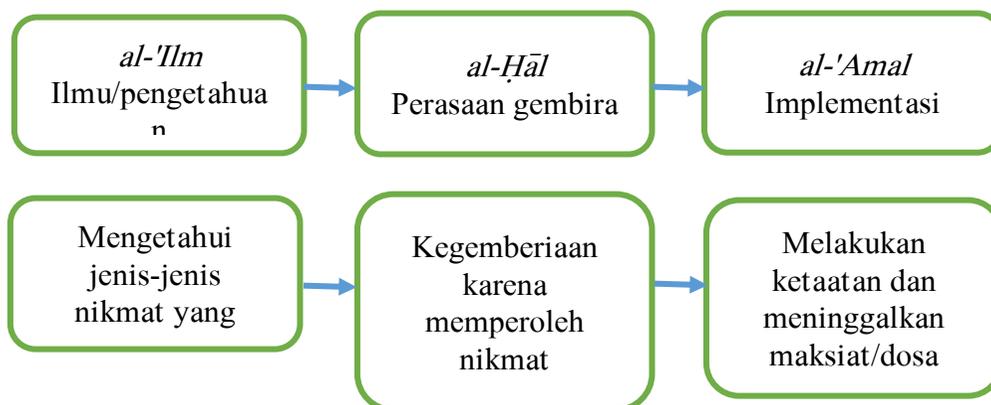
Syukur tidaklah sesederhana yang dibayangkan dan dipraktikkan oleh sebagian orang. Pengertian syukur sangatlah komprehensif, mencakup sikap hati, lisan dan perbuatan. Untuk itu, dapat dipahami apabila al-Quran berulang-ulang menyebut tentang sedikitnya jumlah orang yang bersyukur, antara lain dalam QS Sabā/34:13. Menurut al-Aṣḥānī, ayat ini mengandung peringatan bahwa memenuhi secara sempurna kewajiban bersyukur kepada Allah sangatlah sulit. Oleh karenanya, tidak mengherankan bila hanya ada dua hamba Allah yang mendapat pujian lantaran syukur yang telah ditunjukkannya, yakni Nabi Ibrāhīm dan Nabi Nūḥ. Hal ini disebutkan dalam QS an-Naḥl/16:12-121 dan QS al-Isrā'/17:3.

Sulitnya melaksanakan syukur dalam bentuknya yang sempurna ini menyadarkan kita tentang pentingnya pertolongan Allah untuk itu. Tanpa pertolongan Allah, syukur kita kepada-Nya mungkin hanya bersifat formal dan verbal. Untuk itulah, Nabi Muhammad mengajarkan doa kepada umatnya untuk meminta pertolongan Allah agar selalu zikir kepada-Nya, mensyukuri nikmat karunia-Nya dan beribadah dengan baik kepada-Nya. Demikian pula dalam QS al-Aḥqāf/46:15 dan QS an-Naml/27:19 mengajarkan doa yang senada, yakni tentang pentingnya pertolongan Allah untuk dapat bersyukur kepada-Nya. Bagian doa yang memohon petunjuk dan ilham dari Allah untuk dapat mensyukuri nikmat yang telah dikaruniakan Allah dalam kedua ayat tersebut, menunjukkan pentingnya campur tangan Allah bagi terlaksananya syukur dalam bentuknya yang sempurna, karena memang Dia-lah yang Mahamengetahui bagaimana bentuk syukur yang Dia kehendaki dari para hamba-Nya. Di samping itu, doa tersebut memberikan isyarat dan pelajaran yang sangat berharga bagi manusia, yakni agar mereka tidak terjebak dalam kepercayaan diri yang berlebihan tentang kemampuan mereka dalam menjalankan tugas-tugas kewajiban, termasuk kewajiban keagamaan. Mereka harus sadar bahwa tanpa pertolongan Allah semua itu tidak mungkin dapat mereka lakukan dengan baik dan benar. Dengan menyadari akan keterbatasan diri, diharapkan bahwa manusia akan semakin sadar tentang ketergantungannya kepada Allah dan bahwa begitu besar rahmat kasih sayang-Nya kepada manusia. Dengan demikian, dorongan untuk bersyukur kepada-Nya akan semakin besar.

Al-Ghazālī dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* dengan sangat cermat dan rinci menguraikan hakekat syukur dan langkah-langkah untuk merealisasikan dalam kehidupan.⁶⁸ Menurut al-Ghazālī, syukur mencakup *al-'ilm*, *al-ḥāl* dan *al-'amal*. Jika digambarkan, berikut ilustrasi langkah-langkah menuju syukur menurut al-Ghazālī.

⁶⁸ Abu Ḥamid Muhammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Jilid IV, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004, h. 80.

Gambar 5.7
Langkah-langkah Menuju Syukur Menurut al-Ghazali



Dalam konteks ini, yang dimaksud dengan *al-'ilmu* adalah pengetahuan tentang nikmat yang dianugerahkan oleh sang pemberi nikmat (*al-mun'im*). *Al-Ḥāl* adalah rasa gembira yang terjadi akibat pemberian nikmat. Sedangkan *al-'amal* adalah melakukan apa yang menjadi tujuan dan yang disukai oleh sang pemberi nikmat. Amal di sini terkait dengan tiga hal, yakni hati, lisan dan anggota-anggota tubuh. Adapun kaitannya dengan hati adalah kehendak hati untuk kebaikan dan menyimpannya kepada semua makhluk. Sedangkan kaitannya dengan lisan adalah menampakkan rasa syukur kepada Allah dengan berbagai pujian yang menunjukkan kepada rasa terima kasih itu. Adapun kaitannya dengan anggota-anggota tubuh adalah menggunakan nikmat karunia Allah dalam rangka ketaatan kepada-Nya dan menghindarkan diri dari kemungkinan menggunakannya untuk berbuat durhaka (maksiat) kepada-Nya (*isti'māl ni'amillāhi ta'ālā fi ṭā'tihi wa at-tawaqqi min al-isti'ānah bihā 'alā ma'siyatih*). Seseorang baru dianggap bersyukur kepada Tuhannya jika ia telah menggunakan nikmat-Nya untuk hal-hal yang disenangi-Nya. Dengan demikian, syukur atas nikmat kedua mata yang dianugerahkan Allah berarti menutupi setiap aib yang kita lihat pada seseorang. Syukur atas nikmat kedua telinga berarti menutupi setiap aib yang kita dengar mengenai seseorang. Sebaliknya, apabila seseorang menggunakan nikmat Allah itu untuk hal-hal yang tidak disenangi-Nya, maka berarti ia telah kufur (ingkar) terhadap nikmat itu. Demikian pula jika ia membiarkan nikmat itu dan tidak memfungsikannya. Walaupun hal ini lebih ringan dosanya dibandingkan dengan yang sebelumnya, namun dengan menyia-nyiakannya itu, ia dianggap telah kufur terhadap nikmat Allah.

Segala apa yang diciptakan Allah di dunia ini adalah dimaksudkan untuk menjadi alat bagi manusia untuk mencapai kebahagiaannya. Dalam hal ini perlu diketahui bahwa melaksanakan kewajiban syukur dan menjauhi perilaku kufur tidak mungkin terwujud kecuali dengan mengetahui terlebih dahulu apa yang disenangi Allah dan apa yang dibenci-Nya. Untuk membedakan hal itu ada dua jalan yang bisa ditempuh: *pertama*, keterangan yang datang dari syara' berupa ayat-ayat dan hadis-hadis serta riwayat-riwayat, *kedua*, penglihatan mata hati (*baṣīrah*) yang berupa upaya penalaran dengan mengambil pelajaran guna mengetahui hikmah dari setiap sesuatu yang diciptakan Allah. Harus diyakini bahwa Allah tidak menciptakan sesuatu di alam ini kecuali pasti ada hikmahnya. Di bawah hikmah itu ada tujuan, dan tujuan itulah yang merupakan sesuatu yang disenangi Allah (*al-mahbūb*). Hikmah itu ada yang tampak dengan jelas (*jaliyyah*) dan ada pula yang tersembunyi (*khafīyyah*). Yang tampak dengan jelas antara lain hikmah penciptaan matahari, yakni agar terjadi pemisahan antara siang dan malam, siang untuk bekerja memenuhi kebutuhan hidup, malam untuk beristirahat.⁶⁹

Semua bagian yang ada di alam semesta ini tidak sepi dari hikmah. Apabila manusia menggunakannya untuk tujuan yang tidak sesuai dengan hikmah penciptaannya dan dengan cara yang tidak dikehendaki oleh Allah, maka orang tersebut telah kufur terhadap nikmat Allah. Orang yang memukul orang lain dengan tangannya, berarti telah kufur terhadap nikmat, karena tangan diciptakan untuk manusia adalah untuk mempertahankan diri dari hal-hal yang mencelakakannya dan mengambil sesuatu yang bermanfaat, bukan untuk mencelakakan orang lain. Begitu pula orang yang menatap wajah seseorang yang bukan mahram dengan rasa birahi berarti telah kufur terhadap nikmat mata, karena mata diciptakan agar bisa digunakan untuk melihat hal-hal yang bermanfaat bagi agama dan urusan dunia orang itu, di samping untuk menghindari hal-hal yang merugikan.

Contoh menarik yang dikemukakan al- al-Ghazālī tentang kekufuran manusia terhadap nikmat Allah yang seharusnya mereka syukuri ialah perbuatan orang yang mematahkan ranting pepohonan secara tidak bertanggungjawab, yang tidak didasari oleh tujuan yang benar. Pelaku yang iseng seperti itu—kata al-Ghazālī—telah melakukan kekufuran terhadap nikmat Allah dalam penciptaan pohon dan tangan. Adapun terhadap nikmat

⁶⁹ Terang benderangnya sinar di siang hari memudahkan manusia untuk bergerak mengarungi kehidupan. Sebaliknya tertutupnya sinar terang di malam hari mempermudah orang untuk diam dan tenang. Ini baru sebagian dari sebegitu banyak hikmah adanya matahari. Begitu pula tentang hikmah adanya hujan, yakni untuk menyiapkan bumi agar dapat menumbuhkan berbagai tanaman sebagai bahan makanan bagi manusia dan sebagai ladang gembala bagi binatang-binatang ternak.

tangan, karena Allah menciptakan tangan itu bukan untuk melakukan hal yang sia-sia, melainkan untuk melakukan dan membantu berbagai bentuk ketaatan kepada Allah. Sedangkan kufur terhadap nikmat pepohonan, karena Allah menciptakannya bersama akar-akarnya yang dapat menyerap air untuk makanan yang berguna bagi pertumbuhannya adalah agar pepohonan itu dapat berkembang menuju puncak perkembangan hidupnya. Jadi, bukan untuk dirusak sekehendak hati manusia.⁷⁰ Apabila terhadap orang yang mematahkan ranting sebatang pohon saja al-Ghazālī secara khusus mencontohkannya sebagai orang yang kufur terhadap nikmat Allah, dapat dibayangkan betapa besarnya kekufuran para pelaku penebangan hutan masa kini di mata al-Ghazālī. Para pelaku penebangan liar (*illegal logging*) telah melakukan perusakan pohon secara *massif*, bahkan telah melakukan penggundulan hutan yang sangat membahayakan bagi lingkungan hidup dan makhluk-makhluk yang menghuninya. Berbagai musibah dan bencana yang menimpa berbagai masyarakat dan bangsa, berkait erat dengan perilaku kufur terhadap nikmat pohon dan hutan ini. Dari paparan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa orang yang memahami hikmah di balik penciptaan Allah terhadap segala apa yang ada, akan mampu melaksanakan tugas bersyukur kepada-Nya.

2. Hambatan untuk Bersyukur

Menurut al-Ghazālī, kebodohan dan kelalaian merupakan penyebab pokok yang menghambat manusia untuk bersyukur. Dengan kebodohan dan kelalaian itu, manusia tidak mampu mengenali nikmat karunia Allah, padahal syukur atas nikmat tidak mungkin terwujud kecuali setelah orang mengenali nikmat itu. Kemudian manakala mereka sudah mengenali suatu nikmat, mereka mengira bahwa mensyukuri nikmat hanya sekedar mengucapkan rasa syukur dengan lisan. Mereka tidak mengerti bahwa arti syukur adalah menggunakan nikmat karunia Allah dalam rangka menyempurnakan hikmah yang dikehendaki dari nikmat itu, yakni ketaatan kepada Allah. Kalau pengenalan terhadap kedua hal tersebut di atas—yakni arti nikmat dan arti syukur—sudah diperoleh, maka yang dapat menghalangi manusia untuk bersyukur adalah desakan keinginan hawa nafsu dan pengaruh kuat setan.

Dengan begitu banyaknya nikmat Allah yang bisa disaksikan dan dirasakan manusia dalam kehidupan ini, maka yang dimaksud dengan ketidaktahuan akan nikmat di sini adalah ketidaksadaran manusia terhadap nikmat itu. Salah satu penyebabnya adalah apa yang mereka saksikan bahwa nikmat yang mereka terima itu ternyata berlaku umum untuk semua orang.

⁷⁰ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn ...*, h. 94.

Karena tidak berlaku khusus untuk mereka, maka mereka tidak sadar bahwa itu merupakan nikmat yang harus mereka syukuri. Baru kemudian jika nikmat yang bersifat umum itu dicabut Allah dari mereka, mereka pun tersadar tentang nikmat itu. Menurut al-Ghazālī, ini merupakan puncak kebodohan (*ghāyah al-jahl*), karena syukur mereka bergantung kepada dicabutnya nikmat dari mereka untuk kemudian dikembalikan lagi.

Banyak manusia yang hanya mau mensyukuri nikmat harta yang memang bersifat khusus untuk setiap individu ukuran besar kecilnya, sementara mereka lupakan semua nikmat Allah yang lain. Menghadapi hati manusia yang tidak sadar semacam ini, al-Ghazālī menawarkan solusinya, yakni: untuk orang-orang yang tajam mata hatinya (*al-basīrah*) direkomendasikan untuk senantiasa melakukan perenungan tentang berbagai macam nikmat Allah yang bersifat umum itu. Dengan perenungan itu, mereka akan sadar bahwa itu benar-benar nikmat yang wajib disyukuri. Adapun untuk orang-orang yang hatinya dungu (*al-balīdah*) yang memandang sesuatu sebagai nikmat hanya bila sesuatu itu berlaku secara khusus untuk mereka, cara penyadarannya adalah dengan senantiasa memperhatikan keadaan orang yang secara fisik materil berada di bawahnya dan melakukan apa yang biasa dilakukan oleh sebagian ulama sufi, yakni setiap hari mereka mendatangi rumah sakit, kuburan dan lokasi-lokasi tempat para terpidana menjalani eksekusi. Dengan menyaksikan semua itu, diharapkan bahwa seseorang akan sadar bahwa apa yang ia jalani yang ternyata keadaannya lebih baik dan beruntung dibandingkan dengan keadaan orang-orang yang ia saksikan, sungguh merupakan nikmat karunia Allah yang wajib untuk ia syukuri.⁷¹

Masih terkait dengan pengenalan terhadap nikmat Allah, satu hal yang harus digarisbawahi adalah bahwa setiap nikmat duniawi bisa menjadi cobaan (*al-balā'*)⁷² dalam waktu yang sama. Begitu pula sebaliknya, cobaan yang diberikan Allah kepada seseorang bisa jadi dalam waktu yang sama merupakan nikmat baginya. Dengan demikian, tidak ada cobaan yang mutlak sebagaimana tidak ada pula nikmat yang mutlak. Maka terhadap keadaan seperti ini ada dua tugas rangkap pada manusia, yakni sabar dan syukur. Sabar diperlukan untuk menyikapi sisi yang menyusahkan, sedangkan menyikapi sisi yang menyenangkan harus dikembangkan sikap syukur. Sebagai contoh, orang yang miskin dan sakit wajib bersabar atas

⁷¹ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn ...*, h. 123.

⁷² Dalam al-Qur'an, term *al-balā'* untuk menunjuk pada ujian yang berupa kenikmatan, seperti kekayaan atau kemuliaan. Term *al-balā'* juga dapat merujuk pada ujian yang berupa keburukan, seperti kemiskinan, kematian kegagalan dan sebagainya. Lihat Abdul Mustaqim, "Teologi Bencana dalam Perspektif al-Quran", dalam *Jurnal Nun*, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2015, h. 100.

kemiskinan dan penyakit yang dialaminya. Tetapi di lain pihak ia wajib bersyukur, sebab seandainya ia kaya dan sehat, bisa kemungkinan ia akan melakukan hal-hal yang tidak benar. Hal ini diisyaratkan dalam QS ash-Shūrā/42:27. Individu yang dapat mengerti kaitan antara nikmat dan cobaan semacam ini, dimungkinkan untuk mampu bersyukur atas cobaan yang dihadapi. Sebaliknya orang yang tidak memahami adanya nikmat dalam cobaan, tidak dapat diharapkan untuk bersyukur atas cobaan, karena syukur bergantung kepada pengenalan terhadap nikmat. Individu yang tidak percaya bahwa pahala musibah lebih besar daripada musibah itu sendiri, tidak mungkin diharapkan untuk bersyukur atas musibah yang menimpanya.

3. Syukur: Mendidik Karakter Peduli Sosial

Ahmad Rusdi⁷³ dalam sebuah penelitian mengemukakan bahwa Islam menjelaskan bersyukur baik secara vertikal maupun horizontal. Namun, psikologi barat lebih cenderung menerjemahkan syukur pada dimensi horizontal. Beberapa ahli menjelaskan bahwa bersyukur merupakan suatu bentuk afeksi moral. Setidaknya ada tiga relevansi bersyukur dan moral, yaitu: (a) fungsi barometer moral. Dapat dilihat dari sejauh mana seseorang ketika mendapatkan sesuatu yang menguntungkan, (b) fungsi motif moral. Bersyukur merupakan suatu bentuk motif seseorang berbuat prososial sebagai bentuk syukur kepada orang lain yang telah berbuat baik padanya, dan (c) fungsi penguatan moral. Ketika suatu rasa syukur diekspresikan, maka akan berpengaruh pada masa depan orang yang berbuat baik. Sebagai suatu nilai, bersyukur memiliki fungsi moral yang mendorong seseorang bertindak prososial. Bersyukur juga menjadi fungsi psikologis yang positif untuk meningkatkan kebahagiaan.

Hakikat syukur adalah menampakkan nikmat, dan hakikat kufur adalah menyembunyikan nikmat. Menampakkan nikmat antara lain menggunakannya pada tempat dan sesuai dengan yang dikehendaki oleh pemberinya juga menyebut-nyebut nikmat dan pemberinya dengan baik.⁷⁴ Hal ini sesuai dengan QS ad-Ḍuhā/93:11 yang berbunyi:

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝ ۱۱

Dan terhadap nikmat Tuhanmu hendaklah engkau nyatakan (dengan bersyukur).

⁷³ Ahmad Rusdi, “Syukur dalam Psikologi Islam dan Konstruksi Alat Ukurnya”, dalam *Jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris dan non Empiris*, Volume 2 Nomor 2 Tahun 2016, h. 38.

⁷⁴ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume VI ..., h. 331.

Sementara ulama memahami arti nikmat pada ayat di atas dalam arti aneka anugerah yang dilimpahkan Allah kepada Nabi Muhammad, baik yang bersifat material maupun spiritual. Menyebut-nyebut nikmat Tuhan apabila disertai dengan rasa puas dan menjauhkan rasa riya dan bangga merupakan salah satu bentuk pengejawantahan dari kesyukuran kepada Allah.⁷⁵ Al-Qurtubī mengemukakan riwayat yang kandungannya tidak membatasi penyampaian nikmat atau anugerah tersebut pada hal-hal yang bersifat material, tetapi mencakup juga yang immaterial semacam nama baik dan kedudukan, bahkan juga mencakup pelaksanaan ibadah.⁷⁶

Dalam tafsir al-Jilānī dikemukakan, bahwa atas segala kenikmatan yang Allah berikan hendaknya kita memenuhi hak-haknya dengan harapan Allah akan menambahkan nikmat dan keutamaan yang diberikan.⁷⁷ Berbeda dengan penafsiran al-Jilānī, Quraish Shihab dalam tafsirnya mengemukakan, bahwa kata فَحَدَّثَ *fahaddith* bisa diartikan menyebut-nyebut nama Allah dengan ucapan disertai rasa puas dan jauh dari rasa riya' termasuk bentuk mensyukuri nikmat Allah. Menceritakan kenikmatan Allah tersebut bukan hanya dalam konteks kenikmatan material tetapi juga kenikmatan spiritual, seperti ibadah. Jika seseorang melakukan kebaikan atau ibadah maka menceritakan ibadah yang dilakukan tanpa rasa riya' termasuk bentuk syukur. Menceritakan ibadah yang dilakukan termasuk dianjurkan karena dapat mendorong orang lain untuk melakukan hal yang sama.⁷⁸

Dengan demikian penulis memahami, bahwa hakikat syukur mencakup tiga sisi, (a) syukur dengan hati, yaitu kepuasan batin atas anugerah, (b) syukur dengan lidah, yaitu mengakui anugerah dan memuji pemberinya, dan (c) syukur dengan perbuatan, yaitu dengan memanfaatkan anugerah yang diperoleh sesuai dengan tujuan penganugerahannya.⁷⁹ Syukur dengan hati dilakukan dengan menyadari sepenuhnya bahwa nikmat yang diperoleh adalah semata-mata karena anugerah dan kemurahan Ilahi. Syukur dengan hati mengantar manusia untuk menerima anugerah dengan penuh kerelaan tanpa menggerutu dan keberatan betapapun kecilnya nikmat tersebut. Syukur ini juga mengharuskan yang bersyukur menyadari betapa besar kemurahan, dan kasih sayang Allah sehingga terlontar dari lidahnya pujian kepada-Nya. Seorang yang bersyukur dengan hatinya saat ditimpa mala petaka pun, boleh jadi dapat memuji Tuhan, bukan atas malapetaka

⁷⁵ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XV ..., h. 398.

⁷⁶ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid XIII ..., h. 149.

⁷⁷ Al-Jilānī, *Tafsir al-Jilānī*, Jilid VI ..., h. 388.

⁷⁸ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume XV ..., h. 345.

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013, h. 216.

itu, tetapi karena terbayang olehnya bahwa yang dialaminya pasti lebih kecil dari kemungkinan lain yang dapat terjadi.

Syukur dengan lidah adalah mengakui dengan ucapan bahwa sumber nikmat adalah Allah sambil memuji-Nya. Al-Quran mengajarkan agar pujian kepada Allah disampaikan dengan redaksi *al-ḥamdulillāh*.⁸⁰ Pujian disampaikan secara lisan kepada yang dipuji, walaupun ia tidak memberi apa pun baik kepada si pemuji maupun kepada yang lain. Kemudian syukur dengan perbuatan adalah menggunakan nikmat yang diperoleh itu sesuai dengan tujuan penciptaan atau penganugerahannya. Ini berarti, setiap nikmat yang diperoleh menuntut penerimanya agar merenungkan tujuan dianugerahkannya nikmat tersebut oleh Allah.

Bersyukur merupakan variabel yang sering berhubungan dengan variabel positif lain. Bersyukur memiliki korelasi dengan kebahagiaan subjektif (*subjective well-being*).⁸¹ Orang yang bersyukur menunjukkan peningkatan *mood* yang positif. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Wood dan koleganya yang menjelaskan bahwa syukur secara kuat berhubungan dengan kebahagiaan (*well-being*) secara unik dan kausal. Bersyukur juga berhubungan dengan kesejahteraan psikologis. Penelitian

⁸⁰ Kata "al" pada "*al-ḥamdulillāh*" oleh pakar-pakar bahasa disebut *al lil-istighrāq*, yakni mengandung arti "keseluruhan". Sehingga kata "*al-ḥamdu*" yang ditujukan kepada Allah mengandung arti bahwa yang paling berhak menerima segala pujian adalah Allah, bahkan seluruh pujian harus tertuju dan bermuara kepada-Nya. Jika kita mengembalikan segala puji kepada Allah, maka itu berarti pada saat Anda memuji seseorang karena kebaikan atau kecantikannya, maka pujian tersebut pada akhirnya harus dikembalikan kepada Allah, sebab kecantikan dan kebaikan itu bersumber dari Allah. Di sisi lain kalau pada lahirnya ada perbuatan atau ketetapan Tuhan yang mungkin oleh kacamata manusia dinilai "kurang baik", maka harus disadari bahwa penilaian tersebut adalah akibat keterbatasan manusia dalam menetapkan tolok ukur penilaiannya. Dengan demikian pasti ada sesuatu yang luput dari jangkauan pandangannya sehingga penilaiannya menjadi demikian. Walhasil, syukur dengan lidah adalah "*al-ḥamdulillāh*" (segala puji bagi Allah).

⁸¹ Kesejahteraan subjektif (*subjective well-being*) adalah istilah ilmiah psikologi untuk kebahagiaan dan kepuasan hidup, berpikir dan merasakan bahwa hidup berjalan baik, tidak buruk. *Subjective well-being* berawal dari kata "*well-being*". Diener, Helliwell dan Kahneman menggunakan kata "*well-being*" sebagai kata yang paling inklusif, yang berarti "kondisi baik". Dengan demikian kesejahteraan diartikan secara objektif, seperti kondisi sehat dan aman secara lahir maupun batin, serta konsep yang terkait dengan *eudaimonia* (kehidupan yang dijalani dengan baik). Lalu Diener, Helliwell, dan Kahneman menggunakan kata "*subjective well-being*" ketika secara khusus merujuk pada "kesejahteraan subjektif" yang mengarah kepada evaluasi kognitif kehidupan secara menyeluruh dan pengalaman afek emosi positif, seperti bahagia, senang, ceria, dan damai. Lihat Nurul Faqih, "Kesejahteraan Subyektif Ditinjau dari Virtue Transcendence dan Coping Stress", dalam *Tazkiya: Journal of Psychology*, Volume 7 Nomor 2 Tahun 2019, h. 146.

menemukan bahwa syukur dan *self-esteem*⁸² memberikan kontribusi pada kebahagiaan seseorang. Sekalipun *self-esteem* memberikan kontribusi yang lebih kuat. Selain dengan kebahagiaan, syukur juga berhubungan dengan kepuasan hidup. Penelitian lain juga menemukan bahwa syukur merupakan prediktor dari kepercayaan diri. Watkins dan koleganya juga menemukan adanya hubungan antara bersyukur dan kebahagiaan. Syukur bersifat responsif dan ekspresif. Dalam hal ini, penulis meyakini sikap syukur sangat berpotensi mendidik pribadi altruis bagi seseorang.

Myers⁸³ mendefinisikan altruisme adalah motif untuk meningkatkan kesejahteraan orang lain tanpa memikirkan kepentingan diri sendiri. Altruisme adalah kebalikan dari egoisme. Orang yang altruis peduli dan mau membantu orang lain meskipun tidak ada keuntungan yang ditawarkan atau tidak mengharapkan imbalan. Pendapat lain dikemukakan oleh Baron dan Byrne⁸⁴ yang menyatakan bahwa altruisme yang sejati adalah kepedulian yang tidak mementingkan diri sendiri melainkan untuk kebaikan orang lain. Altruisme diartikan oleh sebagai pertolongan yang diberikan secara murni, tulus, tanpa mengharap balasan apapun dari orang lain dan tidak memberikan manfaat apapun untuk dirinya. Altruisme juga dipahami sebagai tindakan sukarela untuk membantu orang lain tanpa pamrih, atau sekedar ingin beramal baik.

Altruisme bisa diartikan sebagai sikap manusia yang bersifat naluriah, berupa dorongan atau motivasi untuk berbuat baik kepada orang lain. Dalam psikologi modern, mengasihi sesama berarti memiliki kesadaran yang mendalam mengenai apa yang tengah diderita oleh orang lain. Altruisme adalah sebuah sikap yang menunjukkan bahwa kita semua memiliki keinginan kodrati untuk membantu dan memberikan pertolongan kepada orang lain. Sadar akan penderitaan, baik penderitaan kita sendiri atau penderitaan orang lain, sesungguhnya membantu kita menjadi pribadi

⁸² *Self esteem* biasa dikenal dalam bahasa sehari-hari yaitu penghargaan diri atau harga diri. *Self esteem* merupakan hal yang penting dalam kehidupan seseorang. Kita sebagai individu tak akan lepas dari individu lain, karena pada hakikatnya manusia merupakan makhluk sosial. Dalam berinteraksi sudah selayaknya seseorang akan menghargai orang lain atau sebaliknya. Namun demikian, di samping seseorang menghargai orang lain, seseorang juga perlu menghargai dirinya sendiri. *Self esteem* erat kaitannya dengan *self concept*. Salah satu kelebihan manusia adalah bahwa manusia dapat melihat tentang keadaan dirinya sendiri. Brandon menyebutkan *self esteem* sebagai kunci yang sangat penting untuk mengenal perilaku seseorang. Lihat S. Coopersmith, *the Antecedents of Self-Esteem*, San Francisco: Freeman and Company, 1967, h. 48.

⁸³ David G. Myers, *Psikologi Sosial*, Jakarta: Salemba Humanika, 2012, h. 76.

⁸⁴ Robert A. Baron dan Donn Byrne, *Psikologi Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2004, h.

yang dewasa. Sikap ini bisa menyentuh hati kita untuk berbagi kebahagiaan dengan orang, meskipun memiliki latar belakang yang berbeda dengan kita.

Myers menjelaskan bahwa altruisme memiliki tiga aspek, antara lain, yaitu: (a) memberikan perhatian terhadap orang lain. Seseorang memberikan bantuan kepada orang lain karena adanya rasa kasih sayang, pengabdian serta kesetiaan yang diberikan, tanpa ada keinginan untuk memperoleh imbalan untuk dirinya sendiri, (b) membantu orang lain. Seseorang yang memberikan bantuan kepada orang lain disadari oleh keinginan yang tulus dan dari hati nuraninya, tanpa ada yang meminta ataupun mempengaruhinya untuk menolong orang lain, dan (c) meletakkan kepentingan orang lain di atas kepentingan diri sendiri. Dalam memberikan bantuan kepada orang lain, kepentingan yang bersifat pribadi akan dikesampingkan dan lebih mementingkan kepentingan orang lain.

Fuad Nashori, seorang pakar psikologi Islam, memahami bahwa suatu tindakan dapat disebut altruisme apabila memenuhi tiga kriteria. *Pertama*, tindakan tersebut bukan untuk kepentingan diri sendiri. *Kedua*, tindakan tersebut dilakukan secara suka rela. Suatu tindakan disebut altruisme apabila dilakukan atas dasar keikhlasan bukan karena paksaan. *Ketiga*, hasilnya baik bagi yang menolong maupun yang ditolong.⁸⁵ Individu yang melepaskan diri dari semua kepentingan ketika hendak menolong orang lain adalah termasuk pribadi yang altruis. Ini karena, kepentingan diri sendiri bukan lagi sebagai tujuan utama untuk memperoleh balasan atau kekayaan dengan cara memanfaatkan kebaikan orang lain.

Perilaku altruistik merupakan kebalikan dari sifat egoistik dan individualistik, yang selalu mementingkan diri sendiri dalam melakukan suatu pekerjaan tertentu. Kesadaran untuk menolong orang lain dan berbagi dengan sesama belum melekat dalam jiwa orang yang individualistik. Akibatnya, perilakunya selalu diwarnai oleh bagaimana kepentingan sendiri menjadi prioritas dan jarang sekali memikirkan kepentingan orang lain, atau sekadar memberikan uluran tangan kepada orang-orang yang membutuhkan bantuan. Karakter yang melekat dalam diri seorang altruis adalah mampu mengabaikan egonya yang berlebihan dan berusaha membantu orang lain dengan segenap kemampuan yang dimilikinya.

⁸⁵ Fuad Nashori, *Psikologi Sosial Islami*, Jakarta: PT. Refika Aditama, 2008, h. 36.

F. Maqam Fakir Mencegah Karakter Materialistis

1. Paradigma Sikap Fakir

Menurut pemahaman sufi, kata fakir ditujukan kepada orang yang memiliki makrifah yang paling tinggi dan kondisi mental yang tangguh serta berbudi luhur.⁸⁶ Ibnu Qudāmah berkata: Ketahuilah orang fakir terhadap sesuatu adalah orang yang berhajat kepada sesuatu. Karena itu, selain dari Allah adalah fakir, karena ia selalu berhajat kepada Allah dan selalu memerlukan kemurahan Allah. Al-Ghazālī menyebutkan bahwa fakir adalah suatu kondisi di mana sesuatu yang dihajatkan tidak dapat dipenuhi.⁸⁷ Idealisme sufi tertang fakir telah berkembang jauh, fakir sejati bukan saja jauh dari barang-barang, melainkan juga ketiadaan harta untuk menguasai barang. Sebutan sebagai fakir merupakan sebutan kebanggaan bagi kaum sufi, karena sebutan itu bermakna bahwa dirinya sudah terbebas dari segala sesuatu yang memalingkan diri dari Tuhan. Fakir seperti ini telah menanggalkan eksistensi dirinya.⁸⁸ Ibnu Jallā' berkata: Kefakiran adalah tidak ada sesuatu pun yang menjadi milikmu, atau jika memang ada maka tidak boleh menjadi milikmu.⁸⁹ An-Nūrī juga mengatakan: Fakir adalah orang yang bungkam ketika ia tidak memiliki suatu dan bermurah hati kala ia memilikinya. Menurut Abu Hafis 'Umar as-Suhrawardi, fakir terkadang merupakan nama, kebiasaan dan kebenaran. Sebagai nama fakir berarti tidak mengumpulkan harta meski sangat menginginkannya. Sebagai kebiasaan yaitu tidak memiliki harta meski bersikap zuhud. Sedangkan sebagai kebenaran adalah kemustahilan memiliki harta.

Istilah fakir sering dipergunakan oleh orang banyak untuk menamakan cara hidup orang yang menempuh hidup zuhud yang menjadi bagian dari ajaran tasawuf. Sehingga jika dikatakan bahwa seorang itu fakir, maka bukan berarti ia tidak memiliki harta. Karena itu, seorang sufi adalah orang yang memiliki makrifah yang tinggi, kondisi mental yang tangguh dan budi pekerti yang luhur. Menurut Hamka, orang kaya adalah orang yang sedikit keperluannya.⁹⁰ Ini menunjukkan bahwa ukuran kaya dan miskin adalah hajat dan keperluan siapa yang paling sedikit keperluannya maka ia kaya. Demikian sebaliknya, jika ada yang memiliki harta dan banyak keperluannya maka ia miskin, meski ia raja sekalipun. Karena hanya satu yang benar-benar kaya, yaitu Allah. Pada masyarakat secara umum, istilah fakir itu adalah orang yang meminta-minta atau miskin atau bahkan ada

⁸⁶ Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2000, h. 150.

⁸⁷ Al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulūm ad-Dīn ...*, h. 163.

⁸⁸ R.A Nicholson, *Mistic of Islam*, USA: Arkana Press, 1989, h. 37.

⁸⁹ Abū Bakar Muḥammad al-Kalābādī, *at-Ta'arruf li Mazhab ahl at-Taṣawwuf*, Kairo: al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969, h. 114.

⁹⁰ Hamka, *Tasawuf Modern ...*, h. 145.

yang berjalan-jalan meminta sumbangan dengan mengatasnamakan masjid atau mushalla. Ini sebuah pola pikir yang riskan. Padahal yang dimaksud dengan fakir bukan hanya minta-minta, tetapi miskin untuk berbuat maksiat.

Al-Ghazālī membagi bentuk fakir menjadi lima, yaitu: (a) seseorang yang diberi harta, sedangkan ia enggan karena benci akan kejelekannya karena khawatir akan disibukkan oleh harta tersebut, orang seperti ini disebut *zāhid*, (b) seorang yang tidak senang mempunyai harta dan tidak juga membencinya, serta berlaku zuhud terhadapnya, orang seperti ini disebut *rādi* (rela), (c) seseorang yang lebih suka jika memiliki harta akan tetapi ia tidak disibukkan untuk mencari harta tersebut. Jika harta itu suci dan halal, maka ia menerimanya dengan gembira dan puasa terhadap apa yang dimilikinya, maka ia disebut *qāni'* (orang yang bersikap kanaah), (d) seseorang yang meninggalkan harta karena kelemahannya, yang jika ia memiliki cara untuk mendapatkannya walau dengan bersusah payah, maka orang ini disebut *harīṣ* (orang yang tamak), (e) seseorang yang fakir lantaran keadaan yang memaksa, seperti orang yang lapar tidak punya makanan, orang ini disebut *muḍṭar* (orang yang terpaksa).⁹¹

Basyir menyebutkan beberapa klasifikasi fakir, yaitu: (a) fakir yang tidak meminta-minta dan jika diberi ia tidak mengambilnya, pelaku fakir seperti ini bersama *Auliya' Allāh* di *Illiyīn*, (b) fakir yang tidak meminta-minta, tapi jika diberi ia mengambilnya, pelaku fakir seperti ini bersama *muqarrabīn* di Firdaus, (c) fakir yang menerima di saat membutuhkan, pelaku fakir seperti ini bersama *ṣiddīqīn* dari *aṣḥāb al-yamīn*.⁹² Menurut Abu Muhammad al-Juairany, fakir itu tidak menuntut rezeki, melainkan takut tidak mampu melaksanakan kewajiban.⁹³ Ibnu Taimiyah membagi beberapa golongan fakir, yaitu: (a) mereka yang memandang dunia dan harta bukan sebagai kekayaan, (b) mereka yang tidak mengharapkan ganjaran dari amal ibadahnya, (c) mereka yang tidak memandang *maqām* dan *aḥwāl*, karena mereka memandangnya sebagai anugerah dari Allah, (d) mereka yang tidak lagi menganggap eksistensi diri, *maqām*, *aḥwāl* dan amal ibadah dan mereka tidak meninggalkan apa-apa yang di dunia dan akhirat.⁹⁴

Sikap yang mendapat tekanan di dalam kehidupan sufi ialah sikap fakir yang ditampilkan kontras antara manusia sebagai makhluk yang memerlukan Tuhan dengan Tuhan yang Mahakaya yang tidak memerlukan apapun, dan inilah konsep dasar mengenai fakir. Fakir ditafsirkan secara

⁹¹ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Jilid V..., h. 160.

⁹² Al-Kalābādhi, *at-Ta'arruf li Mazhab ...*, h. 113.

⁹³ Ibnu 'Atiyah, *Qūt al-Qulūb*, Jilid I ..., h. 242.

⁹⁴ Taqy ad-Dīn Ibnu Taimiyah, *aṣ-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, h. 33.

rohani, yaitu tidak adanya keinginan terhadap harta. Fakir sejati adalah seorang sufi yang tidak boleh meminta sesuatu pada siapapun. Sikap fakir pada kenyataannya akan membawa seorang sufi pada tekanan psikologis bahwa ia sangat kecil dan remeh di hadapan Tuhan. Dalam kondisi yang demikian, dunia tidak lagi menjadi momok yang menakutkan. Dunia bagi sufi adalah peringatan Tuhan, karena itu perlu pertolongan-Nya untuk untuk lepas dari cengkraman dunia.

Dalam tataran pemahaman tasawuf, seseorang akan mampu menjalankan hidup fakir manakala ia memposisikan Allah sebagai pengawas (seolah-olah melihat Allah) tentunya dengan dasar keyakinan dan musyahadah dalam setiap perbuatan seperti halnya seorang yang diberikan kekayaan dan tidak berbekas di dalam hatinya. Dengan kata lain tidak ada beda di antara mempunyai harta dan tidak, bahkan secara spesifik bahwa hidup fakir adalah fakir untuk berbuat maksiat dan melanggar perintah Allah.

2. Manifestasi Sikap Fakir: Kanaah

Kanaah merupakan salah satu sifat atau ajaran dalam agama Islam dimana individu yang tetap rida, rela, dan merasa cukup atas apa yang telah Allah berikan serta menjauhkan diri dari rasa tidak puas terhadap apa yang telah diberikan oleh-Nya. Akan tetapi, individu yang kanaah tetap melakukan usaha yang optimal dalam menjalani hidupnya sehingga dapat menyikapi dengan sabar suatu masalah yang muncul dalam kehidupannya dan berusaha untuk tetap menghadapi masalah tersebut. Menurut Ali, kanaah merupakan salah satu dimensi dalam karakter yang baik pada manusia dalam hal sikap individu mengenai ketetapan terhadap sesuatu dan rezeki di dunia. Kanaah juga dapat diartikan sebagai suatu kepuasan terhadap harta atau sesuatu yang telah dimiliki. Ali juga mengungkapkan bahwa terdapat dua aspek yang dapat membangun kanaah, yaitu kehidupan yang baik (*ḥayātan ṭayyibah*) dan kesediaan dalam penerimaan (*riḍā*).

Salah satu ciri individu yang kanaah adalah memiliki kepuasan terhadap hidupnya. Kepuasan hidup didapatkan ketika individu mampu mengevaluasi secara positif terhadap hal yang diperoleh dan terjadi dalam hidupnya. Menurut Diener dan Pavot, kepuasan hidup merupakan suatu proses penilaian kognitif yang membandingkan hal yang terjadi dalam hidup individu dengan standar yang dimiliki. Dengan kata lain, kepuasan hidup juga dapat didefinisikan sebagai penilaian global terhadap kualitas hidup individu sesuai dengan kriteria yang dipilih sendiri oleh individu tersebut. Kepuasan hidup juga melengkapi kebahagiaan dan dimensi afektif dari fungsi positif.

Kanaah dicirikan sebagai individu yang memiliki perasaan cukup dan terpenuhi kebutuhannya serta perasaan puas terhadap sesuatu. Kanaah juga memiliki akar kata yang merujuk pada perasaan menerima dengan tangan yang terbuka. Melalui hal tersebut, kanaah juga dapat disebut sebagai suatu bentuk kepuasan atau keterpenuhan yang dirasakan individu. Menurut Shalahudin, kanaah merupakan merasa cukup dan rela terhadap apa yang dimiliki serta diikuti dengan menghindari perasaan tidak puas dalam menerima segala pemberian dari Allah. Kanaah pada diri individu juga dicirikan dengan mampu rida terhadap hal yang sedikit dan tidak menuntut lebih terhadap sesuatu. Individu yang mampu bersikap kanaah juga dicirikan sebagai individu yang merasa puas terhadap dirinya. Menurut Diener, Scolon, dan Lucas, kepuasan hidup merupakan aspek kognitif yang dapat mempengaruhi kesejahteraan pada diri individu. Kepuasan hidup mengacu pada evaluasi individu terhadap hidupnya melalui proses penilaian berdasarkan kriteria atau ketentuan yang telah ditetapkan oleh individu itu sendiri.

Kepuasan hidup merupakan bentuk dari emosi positif pada diri individu. Emosi positif dapat meliputi emosi positif pada masa lalu, masa sekarang, dan masa depan. Emosi positif pada masa depan ditunjukkan dengan adanya optimisme, kepuasan, harapan, keyakinan, dan kepercayaan. Emosi positif pada masa sekarang ditunjukkan dari perasaan senang, semangat, dan mengalir. Kemudian, emosi positif pada masa lalu meliputi perasaan puas, rasa bersyukur atau menerima, kelegaan, kebanggaan, kesuksesan, dan kedamaian. Kepuasan hidup merupakan salah satu komponen dalam kesejahteraan subjektif juga memiliki hubungan terhadap kanaah. Kanaah yang merupakan salah satu bentuk dari spiritualitas yang dimiliki individu dapat dipengaruhi oleh kepuasan atau kesejahteraan individu. Hal ini ditunjukkan oleh penelitian yang dilakukan Boswellm, Kahana, dan Anderson yang menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang signifikan antara spiritualitas dan kesejahteraan subjektif pada diri individu.

Agama juga merupakan salah satu faktor yang dapat mempengaruhi individu dalam bagaimana mempersepsi suatu tuntutan atau persoalan. Hal ini kemudian juga akan diwujudkan dalam pola pikir dan perilaku yang dilakukan. Menurut temuan Fabricatore, Handal, dan Fenzel, variabel agama dapat menjadi penyanggah terhadap stres dalam kehidupan dan stres yang muncul dalam aktivitas sehari-hari. Individu yang memiliki kanaah yang baik juga ditunjukkan dengan rendahnya tingkat stres yang dimiliki. Hal ini dikarenakan stres merupakan bentuk dari emosi negatif dan memiliki korelasi negatif dengan kanaah. Lovibond dan Lovibond menyatakan bahwa stres berpengaruh pada kondisi emosional yang negatif pada diri seseorang dan dapat berpengaruh pada kondisi fisik, emosi, dan perilaku seperti sulit

bersantai, mudah gelisah, mudah marah, dan tidak sabaran. Hal tersebut didukung dengan penelitian yang dilakukan Ardila dan Wahyuni yang menemukan terdapat korelasi negatif yang signifikan antara stres dan spiritualitas pada individu.

Mosher dan Handal, menemukan bahwa religiusitas yang tinggi memiliki korelasi yang rendah terhadap tingkat stres dan tingginya tingkat penyesuaian pada individu. Selain itu, Fabricatore dan Handal juga menemukan bahwa spiritualitas yang dimiliki individu mampu menurunkan pengaruh negatif dari stres pada kepuasan hidup dan individu yang mampu menjalin hubungan langsung dengan Tuhan tidak mudah terpengaruh oleh stres kehidupan. Berdasarkan temuan di atas, kanaah sebagai salah satu bentuk dalam ajaran agama memiliki korelasi negatif terhadap stres pada diri individu.⁹⁵

3. Sikap Fakir Mencegah Karakter Materialistis

Kafikiran sebagai simbol kesederhanaan dan dapat mencegah karakter materialistis. Hal ini dipahami dari QS al-Baqarah/2:273 yang berbunyi:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ
أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ
عَلِيمٌ ۲۷۳

(Apa yang kamu infakkan) adalah untuk orang-orang fakir yang terhalang (usahanya karena jihad) di jalan Allah, sehingga dia yang tidak dapat berusaha di bumi; (orang lain) yang tidak tahu, menyangka bahwa mereka adalah orang-orang kaya karena mereka menjaga diri (dari meminta-minta). Engkau (Muhammad) mengenal mereka dari ciri-cirinya, mereka tidak meminta secara paksa kepada orang lain. Apa pun harta yang baik yang kamu infakkan, sungguh, Allah Mahamengetahui.

Menurut Shihab, yang dimaksud dengan *fuqarā'* dalam ayat ini adalah orang-orang yang membutuhkan bantuan karena tua, sakit, atau terancam dan terutama yang disibukkan oleh *jihad di jalan Allah* sehingga mereka tidak dapat memperoleh peluang bekerja untuk memenuhi kebutuhan mereka.

⁹⁵ Iswan Saputro, "Kanaah pada Mahasiswa Ditinjau dari Kepuasan Hidup dan Stres", dalam *Jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris dan non-Empiris*, Volume 3 Nomor 1 Tahun 2017, h. 17-18.

Mereka adalah orang-orang terhormat, bersih walau miskin, rapi walau sederhana, taat beragama, sangat menghargai diri mereka, dan sedemikian baik penampilannya sampai-sampai orang yang tidak tahu menyangka mereka orang tidak butuh karena mereka memelihara diri dari mengemis. Mereka terlihat khusyuk dan sederhana, bahkan bisa jadi wajahnya pucat pasi, tetapi ketakwaan menjadikan mereka penuh wibawa dan kehormatan, apalagi mereka tidak membuang air muka dengan mendesak orang lain agar mereka diberi sesuatu. Yakni, seandainya mereka meminta, permintaan itu bukan dengan mendesak, tetapi dengan cara yang sangat halus yang tidak dipahami kecuali orang-orang yang mengerti lagi pandai atau orang-orang yang memiliki firasat tajam. Mereka itulah salah satu kelompok yang perlu mendapat prioritas nafkah.⁹⁶

Materialisme dalam psikologi didefinisikan sebagai suatu keyakinan yang berkenaan dengan seberapa penting perolehan dan pemilikan barang dalam hidup.⁹⁷ Materialisme merupakan sebuah kelekatan konsumen pada kepemilikan barang duniawi yang penting. Definisi tersebut menegaskan bahwa materialisme terkait dengan masalah kepemilikan barang duniawi yang dianggap penting dalam hidup. Pada definisi yang lain, materialisme adalah pandangan yang berisi orientasi, sikap, keyakinan, dan nilai-nilai hidup yang menekankan atau mementingkan kepemilikan barang-barang material atau kekayaan material di atas nilai-nilai hidup lainnya, seperti yang berkenaan dengan hal-hal spiritual, intelektual, sosial, dan budaya.⁹⁸ Dari pendapat para ahli, disimpulkan bahwa materialisme mengacu pada keyakinan berkenaan dengan seberapa penting perolehan dan pemilikan barang yang bersifat material dalam hidup individu.

Menurut Richins dan Dawson, individu yang materialistis dikenal meyakini tiga keyakinan yang mana ketiganya merupakan aspek-aspek nilai materialisme. *Pertama, acquisition centrality*, keyakinan bahwa kepemilikan barang dan uang adalah tujuan hidup yang paling penting. Individu yang materialistis menempatkan barang tersebut dan pemerolehannya di pusat kehidupan mereka. Kepemilikan barang memberikan makna bagi hidup dan memberikan tujuan bagi aktivitas atau usaha keseharian. Pada titik ekstremnya, individu materialis dapat dikatakan memuja benda-benda, dan pengejaran atas benda-benda tersebut menggantikan tempat agama dalam menstruktur kehidupan dan mengarahkan perilaku mereka. *Kedua,*

⁹⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I ..., h. 710.

⁹⁷ M.L. Richins dan S. Dawson, "A Consumer Values Orientation for Materialism and its Measurement: Scale Development and Validation", dalam *Journal of Consumer Research*, 1992 December, h. 303.

⁹⁸ T. Kasser dan K.M. Sheldon, "Wealth and Death: Materialism, Mortality Salience, and Consumption Behavior", dalam *Psychological Science*, 2000 July, h. 348-351.

acquisition as the pursuit of happiness, keyakinan bahwa barang dan uang adalah jalan utama untuk mencapai kebahagiaan personal, kehidupan yang lebih baik, dan identitas diri yang lebih positif. Satu alasan mengapa harta benda dan perolehannya menjadi sangat penting bagi individu yang materialis adalah karena mereka memandang ini penting bagi kepuasan hidup dan *well-being* mereka. Individu materialis mengejar kebahagiaan lewat perolehan barang ketimbang lewat cara yang lain, seperti hubungan personal, pengalaman, atau prestasi. *Ketiga, possession-defined success*, keyakinan bahwa kepemilikan barang dan uang merupakan alat ukur untuk mengevaluasi prestasi diri sendiri juga orang lain. Individu yang materialis cenderung untuk menilai kesuksesan diri dan orang lain dari jumlah dan kualitas barang yang dikumpulkan. Mereka memandang kesejahteraan atau *well-being* material sebagai bukti kesuksesan dan kebenaran cara berpikir (*right-mindedness*). Nilai suatu kepemilikan barang tidak hanya dari kemampuannya untuk memberikan status, tetapi juga memproyeksikan kesan diri yang diinginkan dan identitas individu sebagai partisipan dalam kehidupan sempurna yang dibayangkan.

Menurut Belk, individu yang materialistis dapat dijelaskan melalui beberapa aspek. *Pertama*, kepemilikan (*possessiveness*). Kepemilikan adalah kecenderungan dan tendensi untuk menahan kontrol atau kepemilikan milik individu. Ruang lingkup kepemilikan tersebut meliputi kepedulian individu atas kehilangan harta bendanya baik melalui tindakan mereka sendiri maupun orang lain. Individu tersebut lebih menyukai kontrol yang lebih besar atas objek yang diperoleh melalui kepemilikan tersebut. Individu yang memiliki tingkat materialisme tinggi menganggap penting kelekatan pada kepemilikan barang duniawi, kepemilikan tersebut menjadi pusat sentral kehidupan individu yang diyakininya memberikan sumber kepuasan dan ketidakpuasan dalam hidup. *Kedua*, ketidakmurahan hati (*nongenerosity*). Ketidakmurahan hati adalah sebuah sikap ketidakbersediaan individu memberikan kepemilikan barangnya untuk orang lain. Individu yang materialistis cenderung dimotivasi oleh sifat egois. Individu tersebut lebih mementingkan diri sendiri atas orang lain. Ketidaksediaan meminjamkan atau menyumbangkan harta benda kepada orang lain dianggap sebagai ekspresi dari sifat kepribadian individu materialistis. *Ketiga*, kecemburuan/iri hati (*envy*). Kecemburuan/iri hati adalah sebuah sikap interpersonal individu yang melibatkan ketidaksenangan dan niat buruk pada individu lain dalam kebahagiaan, kesuksesan, reputasi atau kepemilikan apa pun yang diinginkan. Rasa iri hati pada individu materialis ditetapkan pada kepemilikan barang orang lain. Iri hati tersebut berorientasi pada kepemilikan individu lain atas sesuatu. Seperti halnya kepemilikan (*possessiveness*) dan ketidakmurahan hati (*nongenerosity*), iri hati (*envy*) di

sini dipahami sebagai ciri umum daripada sikap tertentu terhadap individu. Individu yang iri hati mengharapkan kepemilikan harta benda dari individu lain. Individu yang iri hati juga membenci mereka yang memiliki harta yang diinginkannya dan merasa direndahkan secara pribadi oleh individu lain yang memiliki benda-benda yang diinginkan, terutama jika individu lain tersebut dipandang kurang layak memiliki harta tersebut.⁹⁹

Menurut Husna, terdapat beberapa penelitian terkait dengan tema materialisme dan telah ditemukan sejumlah faktor yang mempengaruhinya. *Pertama*, faktor psikologis, berupa harga diri yang rendah dan kecemasan akan kematian dan rasa tidak aman. *Kedua*, faktor keluarga, berupa pengasuhan keluarga yang tidak suportif dalam membangun *self-esteem* yang positif, orangtua yang tidak *nurturant*, dan (hanya) menekankan kesuksesan finansial serta stres dan konflik dalam keluarga. *Ketiga*, faktor pergaulan, berupa penolakan teman dan pengaruh teman yang materialistis, serta perbandingan sosial dengan teman atau figur di media. *Keempat*, faktor lingkungan, berupa lingkungan yang menggoda dan media yang mendorong konsumerisme. *Kelima*, faktor religius, berupa rendahnya religiusitas dan kebersyukuran. *Keenam*, faktor kemudahan berhutang (kartu kredit). Anak-anak muda sekarang memiliki nilai materialistik tinggi karena mereka mendukung kredit. Bank yang memberikan fasilitas kredit ataupun toko yang memberikan layanan pembelian secara kredit juga mampu membuat orang suka berbelanja maupun memiliki nilai materialistik tinggi.¹⁰⁰

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa salah satu faktor yang berhubungan dengan materialisme adalah religiusitas. Peranan faktor religiusitas cukup menonjol karena nilai-nilai religiusitas lebih melekat pada internal jiwa individu. Nilai-nilai religiusitas tersebut dapat melandasi sikap dan pandangan individu di dalam menghadapi lingkungan hidup yang terpapar nilai-nilai materialisme, sehingga individu tersebut tidak mudah terjebak pada nilai-nilai materialisme tersebut. Menurut Jalaluddin, bahwa nilai-nilai religiusitas sebagai realitas yang abstrak menjadi daya dorong atau prinsip yang menjadi pedoman hidup dan di antara religiusitas tersebut adalah sikap fakir. Sikap fakir diyakini dapat mencegah seseorang dari perilaku materialistis.

⁹⁹ R.W. Belk, "Materialism: Trait Aspects of Living in the Material World", dalam *Journal of Consumer Research*, 1985 December, h. 265.

¹⁰⁰ Aftina Nurul Husna, "Orientasi Hidup Materialistis dan Kesejahteraan Psikologis", dalam *Prosiding Seminar Nasional*, Psikologi dan Kemanusiaan: Perkembangan Manusia dan Kesejahteraan Psikologis, yang diadakan oleh Universitas Negeri Malang pada 13-14 Februari 2015.

G. Maqam Rida Mendidik Karakter Berlapang Dada

1. Urgensi dan Upaya Menggapai Sikap Rida

Rida sebagai ajaran tasawuf memiliki muatan solutif bagi manusia menghadapi tantangan dalam kehidupannya. Terdapat beberapa urgensi rida. *Pertama*, pengerem hawa nafsu duniawi manusia yang tidak pernah puas. sikap rida akan mengarahkan manusia bagaimana semestinya bersikap terhadap dunia. *Kedua*, pengatur prioritas kehidupan. Hidup tidak hanya hari ini, ada hari Akhir yang abadi, maka memprioritaskan mendapat rida Allah akan membuat hidup terarah. *Ketiga*, penekan ego kemanusiaan dan *keempat* pemicu semangat hidup, menyongsong janji Allah tentang kehidupan yang lebih baik, sebagaimana diisyaratkan dalam QS al-Mujādalah/58:22.

Agus Suyadi Raharusun¹⁰¹ dalam sebuah penelitiannya menyatakan terdapat beberapa langkah yang bisa dilakukan sebagai bukti seseorang bersikap rida. *Pertama*, pengakuan keridaan. Pengakuan keridaan atau ungkapan aku rida menjadi salah satu bagian penting dari esensi memenuhi panggilan Allah. Dalam kitab 'Aun al-Ma'būd dijelaskan empat obyek pengakuan keridaan seseorang hamba, yaitu (a) mengakui kerububiyahan Allah dengan seluruh ketetapan-Nya, (b) mengakui kerasulan Muhammad beserta seluruh ajaran yang disampaikannya, (c) mengakui Islam beserta hukum larangan dan perintahnya dan (d) mengakui agama Islam secara penuh dalam meyakinkannya. Keempat hal inilah akan menjadi ukuran keridaan seorang muslim pada tahap yang paling awal.

Kedua, melakukan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Bukti keridaan seorang hamba berikutnya adalah kesiapan mengikuti perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. *Ketiga*, berkata yang baik. Berkata yang baik juga merupakan langkah palikatif prinsip rida seorang muslim. Karena Allah menghendaki kebaikan dari perkataan seorang hamba sesuatu yang diridai. *Keempat*, rida atas ketetapan Allah. Sikap rela atau menerima terhadap keputusan Allah menjadi bagian penting dalam keimanan seseorang. Sebab hal tersebut berkaitan dengan implementasi keimanan kepada Allah. Tidaklah mungkin Allah akan mencelakakan hamba-Nya dalam ketetapan-Nya tersebut. Esensi rida terhadap ketetapan Allah bernuansa kepasrahana mutlak kepada Allah, sebelum, ketika dan sesudah ia berusaha. Rida akan ketetapan Allah akan membuat hidup menjadi lebih tenang, karena berkeyakinan bahwa ekspresi rida yang dipersembahkannya akan berbuah rida dari Allah yang lebih besar.

¹⁰¹ Agus Suyadi Raharusun, "Tasawuf Nabawi: Membaca Maqam Ridha dalam Hadis Nabi", dalam *Jurnal Syifa al-Qulub*, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2016, h. 104.

2. Rida: Mendidik Karakter Berlapang Dada

Dhu an-Nūn al-Miṣrī mengartikan rida dengan menerima qadha dan qadar dengan kerelaan hati. Menurut al-Jīlānī, rida merupakan suasana hati yang merasa bahagia dan tenteram dalam menerima ketetapan Allah. Menurut Ibnu ‘Abdullāh rida adalah senangnya hati sekalipun dengan ketentuan yang pahit. Bersikap rida atas semua ketetapan-Nya ini mampu meringankan beban psikologis manusia yang kebetulan tengah dilanda gelisah sehingga dia akan tetap tenang bahkan mampu menikmati penderitaan hidup sebagai kebahagiaan tersendiri. Al-Jīlānī menyatakan siapa yang rida kepada taqdir maka dia akan merasa tenteram dan barang siapa yang tidak rida kepada taqdir maka penderitaan dan kepayahannya akan berkepanjangan sehingga di dunia ini dia tidak akan mendapatkan apa-apa kecuali apa yang ditetapkan untuknya. Beliau meyakini bahwa penyebab utama atas tidak ridanya manusia kepada takdir Ilahi adalah karena bujukan hawa nafsu. Selama manusia mengikuti hawa nafsu dan tidak berusaha mengendalikannya, maka dia tidak akan rida atas ketetapan Ilahi karena hawa nafsu selalu menentang Allah sehingga kepayahannya akan meningkat dan bertambah. Maka jika seorang hamba ingin mendapat ketenangan maka dia harus mengendalikan hawa nafsunya karena di dalamnya ada keridaan kepada takdir.¹⁰²

Selanjutnya, al-Jīlānī menganjurkan agar manusia sabar terlebih dahulu baru kemudian bersikap rida. Rida adalah berlapang hati untuk tidak mengeluh dalam setiap keadaan dan menerima dengan senang hati atas segala peristiwa yang terjadi. ‘Abd al-Qādir ‘Isā menyebutkna rida merupakan kondisi hati. Jika seorang mukmin dapat merealisasikannya, maka dia akan mampu menerima semua kejadian yang ada di dunia dan berbagai macam bencana dengan iman yang mantap, jiwa yang tenteram dan hati tenang. Bahkan, dia akan sampai pada tingkatan yang lebih tinggi dari itu, yaitu merasakan kebahagiaan dan kesenangan terhadap takdir yang pahit. Menurut ‘Isā, sikap rida menjadikan seseorang untuk mencintai semua ketentuan Allah, sekalipun itu musibah. Dia melihat semua ketentuan Allah sebagai kebaikan dan rahmat dan menerimanya dengan rela sebagai karunia dan berkah.¹⁰³ Dalam hal ini sikap rida akan mendidik sikap

¹⁰² Abd al-Qādir al-Jīlānī, *al-Ghunyah li Liṭālibi al-Ḥaqq ‘Azza wa Jalla, fī al-Akhlāq wa at-Taṣawwuf wa al-Ādāb al-Islāmiyyah*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2016, h. 197.

¹⁰³ Abd al-Qādir ‘Isā, *Ḥaqā’iq ‘an at-Taṣawwuf*, terj. Khairul Amru Harahap, *Hakikat Tasawuf*, Jakarta: Qisthi Press, 2005, h. 260.

lapang dada dan menciptakan kesejahteraan psikologis seseorang (*psychological well-being*).

Rida sebagai bukti keimanan dan dapat mendidik karakter berlapang dada. Sebagaimana diisyaratkan dalam QS at-Taubah/9:59 yang berbunyi:

وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولَهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ٥٩

Dan sekiranya mereka benar-benar rida dengan apa yang diberikan kepada mereka oleh Allah dan Rasul-Nya, dan berkata, "Cukuplah Allah bagi kami, Allah dan Rasul-Nya akan memberikan kepada kami sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya kami orang-orang yang berharap kepada Allah."

Menurut Sa'īd Ḥawwa keridaan itu tidak memandang jumlah tapi menerimanya sebagai kebaikan dan dengan hati senang. Keridaan tercermin dengan sikap bertawakal dan selalu mengharap taufik dari Allah. Tawakal dan rida bila sudah tetap pada seseorang maka hubungan yang dekat dengan Tuhan akan dirasakan. Sebagai tanda dekatnya dengan Tuhan adalah mendapat anugerah taufik dari Tuhan. Pandangan Sa'īd Ḥawwa tentang rida berdasarkan penafsirannya adalah menerima dengan senang hati semua yang dijadikan Allah untuknya. Sa'īd Ḥawwa memahami antara rida dengan tawakal merupakan dua hal yang saling terkait, dimana dalam rida terkandung padanya tawakal. Ibarat sisi mata uang, dibalik rida tersimpan tawakal dan sebaliknya.

Terkait dengan rida dan tawakal ini al-Jīlānī pernah menyebutkan bahwa siapa yang merasakan enak (*talazzuz*) dengan keridaan dalam menerima bencana maka ia akan mendapat nikmat dari segala penjuru. Kelezatan rida akan muncul bila selalu mengingat mati.¹⁰⁴ Ini merupakan sikap yang dimiliki seseorang yang tidak terpikat dengan kelezatan dunia. Perilakunya dibuktikan dengan sikap rida atas segala ketentuan Allah sehingga bencana yang datang pun dihadapi dengan rida. Ia tidak merasa terikat dengan kesenangan dunia. Penjelasan ini sangat berkaitan dengan rida yang dinyatakan Sa'īd Ḥawwa di atas yaitu merasa senang apa saja yang menimpa diri.

Tentang keadaan jiwa orang mukmin yang rida dengan apa yang dialaminya, digambarkan oleh al-Quran sebagai jiwa yang damai dan tenang. Sebagaimana disebutkan dalam QS al-Fajr/89:28 yang berbunyi:

¹⁰⁴ Abd al-Qādir al-Jīlānī, *al-Fatḥ ar-Rabbānī wa al-Faiḍ ar-Raḥmānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2016, h. 211.

ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۚ ٢٨

Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya.

Keridaan manusia ditunjukkan dengan bahagia menerima apa saja yang didatangkan Allah kepada-Nya. Inilah jiwa yang bersih, bila jiwa tidak bersih maka tidak akan sampai pada jiwa yang tenang. Keridaan yang ditampakkan merupakan saat akan menuju ke hadirat Allah. Allah menggambarkan jiwa hamba tersebut sebagai jiwa tenang (*an-nafs muṭma'innah*).¹⁰⁵ Menurut al-Alūsī bahwa jiwa yang *muṭma'innah* adalah jiwa *mu'minah*, jiwa tersebut tenang sampai menuju al-Ḥaq. Artinya *al-āminah* yaitu jiwa yang aman yaitu terhindar dari rasa takut, sedih dan tidak ada kebimbangan.¹⁰⁶ Kondisi tersebut bisa terjadi saat kematian, hari berbangkit atau saat masuk surga.¹⁰⁷ Keridaan hamba tersebut terkandung dalam jiwa *muthmainnah* yang senang berjumpa dengan Allah.

Ayat ini menggambarkan bahwa keridaan seperti ini adalah yang paling tinggi. Untuk menuju jiwa *muṭma'innah* yang rida menghadap Allah adalah dengan menjaga kesucian rohani dan selalu merasakan dekat dengan Allah. Sementara itu at-Tustarī menjelaskan bahwa yang diseru adalah jiwa yang tenang merupakan roh menempati nafsu dan yang *muṭma'innah muṣaddiqah* (tenang lagi yakin) akan pahala dan siksa. Jiwa yang rida adalah yang rida terhadap Allah dan diridai karena jiwa tersebut tenang menuju Ilahi.¹⁰⁸ Jiwa yang tenang sebagaimana disebut Sa'īd Ḥawwa adalah tidak ada keraguan ataupun takut menghadapi perjumpaan dengan Allah, disebut juga dengan jiwa yang yakin akan pahala dan siksa. Jiwa *muṭma'innah* merasakan rida dengan segala yang didatangkan Allah kepadanya.

Sudarnoto dalam sebuah penelitiannya mengemukakan bahwa kesejahteraan psikologis dapat dimaknai dengan diperolehnya kebahagiaan, kepuasan hidup dan tidak adanya gejala-gejala depresi. Kesejahteraan psikologi merupakan tingkat kemampuan individu dalam menerima dirinya apa adanya, membentuk hubungan yang hangat dengan orang lain, memiliki arti hidup, serta merealisasikan potensi dirinya secara kontiniu, oleh karena itu bila seorang individu memiliki penilaian positif terhadap diri sendiri, mampu bertindak secara otonomi, menguasai lingkungannya, memiliki

¹⁰⁵ Ḥawwa, *al-Asās fī at-Tafsīr*, Jilid XI ..., h. 6519.

¹⁰⁶ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Jilid XV ..., h. 438.

¹⁰⁷ Ḥawwa, *al-Asās fī at-Tafsīr*, Jilid XI ..., h. 6524.

¹⁰⁸ At-Tustarī, *Tafsīr at-Tustarī* ..., h. 194.

tujuan dan makna hidup, serta mengalami perkembangan kepribadian maka individu tersebut dapat dikatakan memiliki kesejahteraan psikologis.

Kesejahteraan psikologis berhubungan dengan kepuasan pribadi, harapan, rasa syukur, stabilitas suasana hati, pemaknaan terhadap diri sendiri, harga diri, kegembiraan, kepuasan dan optimisme, termasuk juga mengenali kekuatan dan mengembangkan bakat dan minat yang dimiliki. Kesejahteraan psikologis memimpin individu untuk menjadi kreatif dan memahami apa yang sedang dilaksanakannya. Kebahagiaan adalah bagian dari keadaan sejahtera dan kepuasan hati, yaitu kepuasan yang menyenangkan dan timbul apabila kebutuhan dan harapan individu terpenuhi. Alston dan Dudley menambahkan bahwa kepuasan hidup merupakan kemampuan seseorang untuk menikmati pengalaman-pengalamannya, yang disertai tingkat kegembiraan. Dapat disimpulkan bahwa kesejahteraan psikologis adalah kondisi individu yang ditandai dengan adanya perasaan bahagia, mempunyai kepuasan hidup dan tidak ada gejala-gejala depresi, mempunyai pemaknaan hidup yang tinggi dan mampu mengembangkan pribadi serta bakat dan minat yang dimiliki.¹⁰⁹

Fondasi untuk diperolehnya kesejahteraan psikologis adalah individu yang secara psikologis dapat berfungsi secara positif. Komponen individu yang mempunyai fungsi psikologis yang positif, terdiri dari beberapa komponen. *Pertama*, penerimaan diri (*self-acceptance*). Dimensi ini merupakan ciri utama kesehatan mental dan juga sebagai karakteristik utama dalam aktualisasi diri, berfungsi optimal, dan kematangan. Penerimaan diri yang baik ditandai dengan kemampuan menerima diri apa adanya. Kemampuan tersebut memungkinkan seseorang untuk bersikap positif terhadap diri sendiri dan kehidupan yang dijalani. Hal tersebut menurut Ryff menandakan kesejahteraan psikologis yang tinggi. Individu yang memiliki tingkat penerimaan diri yang baik ditandai dengan bersikap positif terhadap diri sendiri, mengakui dan menerima berbagai aspek yang ada dalam dirinya, baik positif maupun negatif, dan memiliki pandangan positif terhadap masa lalu. Demikian pula sebaliknya, seseorang yang memiliki tingkat penerimaan diri yang kurang baik yang memunculkan perasaan tidak puas terhadap diri sendiri, merasa kecewa dengan pengalaman masa lalu, dan mempunyai pengharapan untuk tidak menjadi dirinya saat ini.

Kedua, hubungan positif dengan orang lain (*positive relations with others*). Dimensi ini berulang kali ditekankan sebagai dimensi yang penting dalam konsep kesejahteraan psikologis. Ryff menekankan pentingnya menjalin hubungan saling percaya dan hangat dengan orang lain. Dimensi

¹⁰⁹ Laura F.N. Sudarnoto, "Faktor-faktor Antecedent Kesejahteraan Psikologis", dalam *Jurnal Psibernetika*, Volume 12 Nomor 2 Oktober 2019, h. 59.

ini juga menekankan adanya kemampuan yang merupakan salah satu komponen kesehatan mental yaitu kemampuan untuk mencintai orang lain. Individu yang tinggi atau baik dalam dimensi ini ditandai dengan adanya hubungan yang hangat, memuaskan dan saling percaya dengan orang lain, mempunyai rasa afeksi dan empati yang kuat. Sebaliknya, individu yang hanya mempunyai sedikit hubungan dengan orang lain, sulit untuk bersikap hangat dan enggan untuk mempunyai ikatan dengan orang lain, menandakan bahwa individu tersebut kurang baik dalam dimensi ini.

Ketiga, otonomi (autonomy). Dimensi otonomi menjelaskan mengenai kemandirian, kemampuan untuk menentukan diri sendiri, dan kemampuan untuk mengatur tingkah laku. Seseorang yang mampu untuk menolak tekanan sosial untuk berpikir dan bertingkah laku dengan cara-cara tertentu, serta dapat mengevaluasi diri sendiri dengan standar personal, hal ini menandakan bahwa individu tersebut baik dalam dimensi ini. Sebaliknya, individu yang kurang baik dalam dimensi otonomi akan memperhatikan harapan dan evaluasi dari orang lain, membuat keputusan berdasarkan penilaian orang lain, dan cenderung bersikap konformis.

Keempat, penguasaan terhadap lingkungan (environmental mastery). Individu dengan kesejahteraan psikologis yang baik memiliki kemampuan untuk memilih dan menciptakan lingkungan yang sesuai dengan kondisi fisik dirinya. Dengan kata lain, individu tersebut mempunyai kemampuan dalam menghadapi kejadian-kejadian di luar dirinya. Hal inilah yang dimaksud dalam dimensi ini mampu untuk memanipulasi keadaan sehingga sesuai dengan kebutuhan dan nilai-nilai pribadi yang dianutnya dan mampu untuk mengembangkan diri secara kreatif melalui aktivitas fisik maupun mental. Sebaliknya, individu yang kurang baik dalam dimensi ini akan menampakkan ketidakmampuan untuk mengatur kehidupan sehari-hari, dan kurang memiliki kontrol terhadap lingkungan luar.

Kelima, tujuan hidup (purpose in life). Dimensi ini menjelaskan mengenai kemampuan individu untuk mencapai tujuan dalam hidup. Seseorang yang mempunyai rasa keterarahan dalam hidup, mempunyai perasaan bahwa kehidupan saat ini dan masa lalu mempunyai keberartian, memegang kepercayaan yang memberikan tujuan hidup, dan mempunyai target yang ingin dicapai dalam hidup, maka individu tersebut dapat dikatakan mempunyai dimensi tujuan hidup yang baik. Sebaliknya, seseorang yang kurang baik dalam dimensi ini mempunyai perasaan bahwa tidak ada tujuan yang ingin dicapai dalam hidup, tidak melihat adanya manfaat dalam masa lalu kehidupannya, dan tidak mempunyai kepercayaan yang dapat membuat hidup lebih berarti. Dimensi ini dapat menggambarkan kesehatan mental karena kita tidak dapat melepaskan diri dari keyakinan

yang dimiliki oleh seorang individu mengenai tujuan dan makna kehidupan ketika mendefinisikan kesehatan mental.

Keenam, perkembangan pribadi (*personal growth*). Dimensi ini menjelaskan mengenai kemampuan individu untuk mengembangkan potensi dalam diri dan berkembang sebagai seorang manusia. Dimensi ini dibutuhkan oleh individu agar dapat optimal dalam berfungsi secara psikologis. Salah satu hal penting dalam dimensi ini adalah adanya kebutuhan untuk mengaktualisasikan diri, misalnya dengan keterbukaan terhadap pengalaman. Seseorang yang baik dalam dimensi ini mempunyai perasaan untuk terus berkembang, melihat diri sendiri sebagai sesuatu yang bertumbuh, menyadari potensi yang terdapat di dalam dirinya, dan mampu melihat peningkatan dalam diri dan tingkah laku dari waktu ke waktu. Sebaliknya, seseorang yang kurang baik dalam dimensi ini akan menampilkan ketidakmampuan untuk mengembangkan sikap dan tingkah laku baru, mempunyai perasaan bahwa individu tersebut adalah seorang pribadi yang membosankan, dan tidak tertarik dengan kehidupan yang dijalani.

Secara umum, analisis penulis terhadap pembahasan bab kelima ini dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 5.4
Analisis Pembahasan Bab Kelima

No	Sub Bahasan	Analisis Penulis
1.	Tobat	Tobat yang nasuha terdiri dari tiga syarat, yaitu (a) berusaha untuk tidak melakukan dosa lagi, (b) bertobat dari dosa yang pernah ia lakukan sebelumnya, dan (c) tobat itu dilakukan semata-mata karena Allah. Kemudian tobat yang dilakukan dengan nasuha berkontribusi dalam mendidik karakter komitmen.
2.	Sabar	Terdapat beberapa aspek atau obyek sabar, yaitu (a) sabar dalam menghadapi cobaan duniawi, sabar dalam mengendalikan hawa nafsu, (c) sabar dalam menaati Allah, (d) sabar dalam berdakwah, (e) sabar dalam peperangan dan (f) sabar dalam pergaulan sosial. Kesabaran dapat diukur dari lima aspek, yaitu (a) aspek pengendalian diri, (b) aspek ketabahan, (c) aspek kegigihan, (d) aspek penerimaan terhadap kenyataan, dan (e) aspek ketenangan sikap. Kemudian penerapan sabar

		dengan maksimal berkontribusi dalam mendidik karakter pengendalian diri.
3.	Zuhud	Terdapat tiga jenis zuhud, yaitu (a) zuhud kaum awam: menjauhi yang diharamkan, (b) zuhud kaum khusus: menjauhi sikap berlebih-lebihan dalam hal yang diharamkan, dan (c) zuhud kaum arif: menjauhi apa pun yang memalingkan seseorang dari Allah. Kemudian zuhud yang dilakukan dengan istiqamah berkontribusi dalam mencegah seseorang dari karakter cinta dunia.
4.	Tawakal	Tujuh langkah yang harus ditempuh untuk mencapai kesempurnaan tawakal, (a) mengenal sifat-sifat Allah, (b) menetapkan adanya hukum kausalitas, (c) mengokohkan sikap tauhid, (d) menyandarkan hati pada Allah, (e) berprasangka baik pada Allah, (f) <i>istislām</i> /berserahnya hati pada Allah, (g) <i>tafwīd</i> /menyerahkan segala urusan pada Allah, dan (h) meridai takdir Allah. Kemudian tawakal yang dilakukan dengan benar berkontribusi dalam mendidik karakter kesungguhan.
5.	Syukur	Syukur mencakup tiga sisi, yaitu (a) syukur dengan hati: kepuasan batin atas anugerah, (b) syukur dengan lidah: mengakui anugerah dan memuji pemberinya, dan (c) syukur dengan perbuatan: memanfaatkan anugerah yang diperoleh sesuai dengan tujuan penganugerahannya. Kemudian syukur yang dilakukan dengan optimal berkontribusi dalam mendidik karakter peduli sosial.
6.	Fakir	Sikap fakir terdiri tiga jenis, yaitu (a) memandang dunia dan harta bukan sebagai kekayaan, (b) tidak mengharapkan ganjaran dari amal ibadahnya, dan (c) memandang <i>maqām</i> dan <i>aḥwāl</i> sebagai anugerah dari Allah. Kemudian fakir yang dilakukan dengan sungguh-sungguh berkontribusi dalam mencegah karakter materialistis.
7.	Rida	Terdapat beberapa urgensi rida, yaitu (a) pengerem hawa nafsu duniawi, (b) pengatur prioritas kehidupan, (c) penekan ego kemanusiaan, dan (d) pemicu semangat hidup. Kemudian rida yang dilakukan dengan benar berkontribusi dalam

	mendidik karakter berlapang dada.
--	-----------------------------------

Dari uraian-uraian di atas, penulis berkesimpulan bahwa tobat yang dilakukan dengan *nasuha* berkontribusi dalam mendidik karakter komitmen, penerapan sabar dengan maksimal berkontribusi dalam mendidik karakter pengendalian diri, zuhud yang dilakukan dengan istiqamah berkontribusi dalam mencegah seseorang dari karakter terlalu mencintai dunia, tawakal yang dilakukan dengan benar berkontribusi dalam mendidik karakter kesungguhan, syukur yang dilakukan dengan optimal berkontribusi dalam mendidik karakter peduli sosial, fakir yang dilakukan dengan sungguh-sungguh berkontribusi dalam mencegah karakter materialistis, dan rida yang dilakukan dengan benar berkontribusi dalam mendidik karakter berlapang dada.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan dari keseluruhan pembahasan disertasi ini sesuai dengan rumusan masalah. Penulis berkesimpulan: *Pertama*, pendidikan karakter merupakan upaya penanaman kecerdasan berpikir, bersikap, penghayatan dan pengamalan dalam bentuk perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai luhur, serta diwujudkan selalu berinteraksi dengan Tuhannya, diri sendiri, antar sesama, dan lingkungannya. Untuk membangun karakter (*character building*) diperlukan waktu yang lama dengan pembiasaan-pembiasaan yang sistematis dan berkelanjutan. *Kedua*, tasawuf akhlaki merupakan tasawuf yang berfokus pada perbaikan akhlak/budi pekerti, tasawuf yang berupaya mewujudkan perilaku yang baik (akhlak mahmudah) serta menghindarkan diri dari sifat-sifat tercela (akhlak mazmumah).

Ketiga, konsep tasawuf akhlaki perspektif al-Quran terdiri dari dua pembahasan utama, yaitu tahapan spiritual (*maqāmāt*) dan kondisi spiritual (*aḥwāl*). Di antara tahapan *maqāmāt* perspektif al-Quran adalah *at-taubah*, *aṣ-ṣabr*, *az-zuhd*, *at-tawakkul*, *ash-shukr*, *al-faqr* dan *ar-riqā*. Dan di antara *aḥwāl* perspektif al-Quran adalah *al-khauf*, *ar-rajā'*, *al-maḥabbah*, *al-murāqabah* dan *al-muḥāsabah*.

Kecempat, penulis berpandangan bahwa tasawuf akhlaki perspektif al-Quran memberikan kontribusi terhadap pendidikan karakter melalui penerapan maqamat, di antaranya maqam tobat mendidik karakter komitmen, maqam sabar mendidik karakter pengendalian diri, maqam

zuhud mencegah karakter terlalu mencintai dunia, maqam tawakal mendidik karakter kesungguhan, maqam syukur mendidik karakter peduli sosial, maqam fakir mencegah karakter materialistis dan maqam rida mendidik karakter berlapang dada.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan penelitian, maka penulis merekomendasikan beberapa saran. *Pertama*, temuan penelitian ini diharapkan melahirkan model baru dalam pendidikan karakter, yaitu model pendidikan karakter yang berbasis tasawuf akhlaki perspektif al-Quran. *Kedua*, masih terdapat ruang kosong untuk diselami tentang kontribusi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran dalam pendidikan karakter dan perlunya penelitian yang lebih mendalam lagi terhadap ajaran-ajaran tasawuf akhlaki. *Ketiga*, diselenggarakannya program pembentukan karakter mulia yang dimotori oleh pemerintah, lembaga swadaya masyarakat dan lembaga pendidikan dengan menitikberatkan pada dimensi tasawuf akhlaki perspektif al-Quran untuk menguatkan penerapan pendidikan karakter di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- A, Donni Koesoema, *Pendidikan Karakter di Zaman Keblinger: Mengembangkan Visi Guru Sebagai Pelaku Perubahan dan Pendidikan Karakter*, Jakarta: Grasindo, 2009.
- Abi Khazām, Anwar Fuad, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt aṣ-ṣūfiyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1993.
- Aḥmad, Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid, *at-Taṣawwuf Baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyah*, Beirut: Dār al-Wafā', 2000.
- Ahmad, Amrullah, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Primaduta, 1983.
- Akmal, "Konsep Syukur (Gratefulnes)", dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, Volume 7 Nomor 2 Desember 2018.
- al-Abrāshī, Muḥammad 'Athiyah, *at-Tarbiyah al-Islāmiyah wa Falāsifatuhā*, Mesir: Isa al-Baby al-Halaby wa Syurauhu, 1975.
- Ali, Mohamad Daud, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Raja Grafindo, 2008.
- al-Alūsī, Shihāb ad-Dīn Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Ḥusainī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa as-Sab'i al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004.

- Aminuddin, *Pendidikan Agama Islam*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2005.
- Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Panji Mas, 2000.
- Anggreini, Ririn, “Hubungan Kontrol Diri dan Perilaku Konsumtif Mahasiswi Universitas Esa Unggul”, dalam *Jurnal Psikologi*, Volume 12 Nomor 1 Tahun 2014.
- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1979.
- Arifin, Muzayyin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2003.
- Arikunto, Shuarsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- al-Aṣṣfahāni, Abū al-Qāsīm al-Ḥusain ibn Muḥammad ar-Rāghib, *Al-Mufradāt fī Ghārīb al-Qurān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2000.
- , *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1430 H/2009 M.
- al-'Askarī, Abū Hilāl Al-Ḥasan bin ‘Abd Allāh bin Sahl bin Sa’īd, *al-Furūq al-Lughawiyah*, Kairo: Dār al-‘Ilmi wa ath-Thaqāfah, 1418 H/1997 M.
- Asma, Ummu, *Dahsyatnya Kekuatan Sabar*, Jakarta: Belanoor, 2010.
- Asmaran, *Pengantar Studi Akhlak*, Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1999.
- al-'Asqalānī, Abū al-Fadl Aḥmad bin ‘Ali bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Ali Ibn Ḥajr, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jordan: Bait al-Afkār ad-Dauliyah, 1420 H/1999 M.
- Astuti, Sri Andri, “Pengaruh Sikap Tawakkal Terhadap Kestabilan Emosi”, dalam *Jurnal At-Tajid*, Volume 02 Nomor 01 Januari-Juni 2018.
- Atjeh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadhani, 1994.
- al-Attas, Muhammad Naquib, *Aim and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Azis University, 1979.
- Azhari, Kautsar, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- Aziz, Abdul, *Etika Bisnis Perspektif Islam Implementasi Etika Untuk Dunia Usaha*, Bandung: Alfabeta, 2013.

- Aziz, Hamka Abdul, *Pendidikan Karakter Berpusat Pada Hati: Akhlak Mulia Membangun Karakter Bangsa*, Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2012.
- Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos, 1999.
- al-Bāqī, Muḥammad Fu'ad 'Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H/2015 M.
- Badan Pusat Statistik, *Statistik Kriminal 2018*, Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2016.
- al-Baiḍāwī, Nāsir ad-Dīn Abū al-Khair 'Abd Allāh bin 'Umar bin Muḥammad, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Kairo: Dār al-Fikri al-'Arabī, 1429 H/2008.
- al-Baihaqī, Abū Bakar Aḥmad al-Ḥusain *Shu'ab al-Īmān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Baldick, Julian, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Satrio Wahono, Jakarta: Serambi, 2002.
- Baron, Robert A. dan Byrne, Donn, *Psikologi Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2004.
- Bastaman, Hanna Djumhana, *Integrasi Psikologi dengan Islam Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Basūnī, Ibrāhīm, *Nash'ah at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1998.
- Bedell, T.M., *The Role of Religiosity in Forgiveness*, Dissertation, Graduate School of OhioState University, Ohio, 2002.
- Belk, R.W. "Materialism: Trait Aspects of Living in the Material World", dalam *Journal of Consumer Research*, 1985 December.
- Berkowitz, Marvin, *Understanding Effective Character Education*, Ontario: The Literacy and Numeracy Secretariat Capacity Building Series, 2002.
- Bertens, K. *Psikoanalisis Sigmund Freud*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- al-Biqā'ī, Ibrāhīm bin 'Umar bin Ḥasan ar-Ribāṭ bin 'Ali bin Abi Bakr, *Nazm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*, Kairo: Dār al-Fikri al-'Arabī, 1433 H/2012 M.

- Bisri, *Akhlak*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2012.
- Brata, Sumadi Surya, *Psikologi Pendidikan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1998.
- Buny, Djamaluddin Ahmad, *Menelusuri Taman-Taman Mahabah Sufi*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002.
- Coopersmith, S. *the Antecedents of Self-Esteem*, San Francisco: Freeman and Company, 1967.
- Crapps, Robert W., *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Darajat, Dzakiah, *Peranan Agama dalam Kesehatan Mental*, Jakarta: Gunung Agung, 1982.
- , *Kesehatan Mental*, Jakarta: PT. Gunung Agung, 1983.
- Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Dianovinina, Ktut, “Depresi pada Remaja: Gejala dan Permasalahannya”, dalam *Jurnal Psikogenesis*, Volume 6 Nomor 1 Juni 2018.
- ad-Dimishqī, Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar Ibn Kathīr al-Qurasī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Kairo: Dār al-Fikri, 1414 H/1994 M.
- ad-Dzaky, Hamdani Bakran, *Psikologi Kenabian: Prophetic Psychology*, Yogyakarta: Beranda Publishing, 2007.
- , *Konseling dan Psikoterapi Islam Penerapan Metode Sufistik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Echols, John M. dan Shadily, Hasan, *Kamus Inggris Inonesia*, Jakarta: Gramedia, 1979.
- Elfiky, Ibrahim, *Terapi Berpikir Positif*, Jakarta: Zaman, 2008.
- Emmons, R.A. “Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life”, dalam *Journal of Personality and Social Psychology*, Volume 84 Nomor 2 Tahun 2003.
- Ernadewita, “Sabar Sebagai Terapi Kesehatan Mental”, dalam *Jurnal Kajian dan Pengembangan Ummat*, Volume 3 Nomor 1 2019.
- al-Fairuzabādī, Abū Ṭāhir Muḥammad bin Ya’qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Bierut: Muassasat ar-Risālah, 1998.

- Faqih, Nurul, “Kesejahteraan Subyektif Ditinjau dari Virtue Transcedence dan Coping Stress”, dalam *Tazkiya: Journal of Psychology*, Volume 7 Nomor 2 Tahun 2019.
- al-Farmawī, ‘Abd al-Ḥayy, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Maudū’iyyah: Dirāsah Manhajiyah Maudu’iyah*, Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1420H/1999 M.
- al-Fayūmī, Aḥmad bin Muḥammad al-Muqri, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb ash-Sharḥ al-Kabīr li ar-Rāfi’i*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Faza, Asrar Mabrur, “Wawasan Hadis Nabi Tentang Wara’”, dalam *Dirayah: Jurnal Ilmu Hadis*, Volume 1 Nomor 2 Maret 2017.
- Fortunas, D., *The Express of Letting go: A Phenomenological Study*, Dissertation, Pretoria: Departement of Psychology University Pretoria, 2003.
- Freira, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum Book, 1993.
- Gainau, M.B., “Keterbukaan Diri (*Self Disclosure*) dalam Perspektif Budaya dan Implikasinya Bagi Konseling” dalam *Jurnal Ilmiah Widya Warta*, Volume 33 Nomor 1 Tahun 2009.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1400 H/1980M.
- , *Khuluq al-Muslim*, Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2004.
- , *Mukāshafah al-Qulūb: al-Muqarrib ila Haḍrah ‘Allām al-Ghuyūb*, Beirut: Dar al-Fikri, 1990.
- , *Minḥāj al-‘Ābidīn ila Jannati Rabb al-‘Ālamīn*, Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2004.
- Goddard, C., “Sabar, Ikhlas, Setia-Patient, Sincere, Loyal, Contrastive Semantics of some Virtues in Malay and English”, dalam *Journal of Pragmatics*, 2001.
- Gunawan, Heri, *Pendidikan Karakter: Konsep dan Implementasi*, Bandung: Alfabeta, 2012.
- al-Ḥadramī, Al-Ḥabīb ‘Abd Allāh bin ‘Alawī al-Ḥaddād, *Risālah al-Mu’awanah*, Hadramaut: Dār al-Ḥawī, 1999.
- Ḥawwa, Sa’id, *al-Asās fī at-Tafsīr*, Kairo: Dār as-Salām, 2003.

- Hadziq, Abdullah, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: Rasail, 2005.
- Haeri, Fadhlalla, *The Elements of Sufism*, London United Kingdom: Element Books, 1993.
- H.A.G., Tamami, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- al-Halim, Mani' Abd, *Metodologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, edisi terjemahan oleh: Syahdia Noer, Jakarta: Raja Grafindo, 2003.
- Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- , *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- Hasan, Hamka, "Hakikat Sabar dalam Al-Quran: Kajian Tematik dalam Surah al-Baqarah", dalam *Jurnal Bimas Islam*, Volume 6 Nomor 2, 2013.
- Hasan, Said Hamid, *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa*, Jakarta: Kementerian Pendidikan Nasional Badan Penelitian dan Pengembangan Pusat Kurikulum, 2010.
- Hasyim, Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Hawwa, Sa'id, *al-Asas fi al-Tafsir*, Cairo: Dar al-Salam, 1989.
- , *Al-Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Hendrawan, Sanerya, *Spiritual Menegeement*, Bandung: Mizan Pustaka, 2009.
- Hude, M. Darwis, *Logika Al-Qur'an: Pemaknaan Ayat dalam Berbagai Tema*, Jakarta: Eurabia, 2015.
- al-Hujwārī, Abu al-Hasan 'Ali bin 'Uthmān, *Kashf al-Mahjūb*, Kairo: al-Majlis al-A'la li ath-Thaqafah, 2007.
- Īsa, Abd al-Qādir, *Ḥaqā'i'iq 'an at-Taṣawwuf*, terj. Khairul Amru Harahap, *Hakekat Tasawuf*, Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār at-Tūnisīyah li an-Nashr, 1405 H/1984 M.
- Ibn 'Arabi, Muḥy ad-Dīn, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Mesir: Dār al-Kutub al-Arabīyah, 1997.
- , *Tafsir Ibn 'Arabi*, Beirut: Dar Sadir, 1422H/2002M.

- Ibnu 'Atiyyah, Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ali, *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Ibnu Taimiyah, Taqy ad-Dīn, *aṣ-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- , *Majmū' al-Fatāwā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Idarmaningtyas, *Melawan Liberalism Pendidikan*, Surabaya: Madani Wisma Kalimitro 2014.
- Ilyas, Yunahar, *Kuliah Akhlak*, Yogyakarta: LPPI, 2004.
- Irham, Muhammad, “Hakikat Sabar dalam Al-Quran”, dalam *Jurnal Tafseer*, Volume 2 Nomor Tahun 2014.
- Ismail, Asep Usman, “Integrasi Syariah dengan Tasawuf”, dalam *Jurnal Ahkam*, Volume 12 Nomor 1 Januari 2012.
- Istania, “Psikologi dan Kepribadian Manusia dalam Al-Qur'an”, dalam *Jurnal Rasail*, Volume 1 No.1, 2014.
- Jaelani, A.F, *Penyucian Jiwa dan Kesehatan Mental*, Jakarta: Penerbit Amzah, 2000.
- Jamali, Muhammad Fadhil, *Filsafat Pendidikan dalam Al-Quran*, Surabaya: Bina Ilmu, 1986.
- al-Jarjani, Syarif Ali bin Muhammad, *Kitāb Ta'rīfāt*, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1988/1408 H.
- al-Jauziyyah, Muḥammad bin Abī Bakar bin Ayyub Ibn Qayyim, ‘*Uddah aṣ-Ṣābirīn wa Dhakhīrah ash-Shākirīn*, Kairo: Dar ‘Ilm al-Fawā'id, 1998.
- , *Madārij as-Sālikīn Baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, Juz II, Kairo: Dār al-Hadith, 2003.
- , *Ṣahīh al-Wābil aṣ-Ṣayyib min al-Kalim aṭ-Ṭayyib*, Beirut: Dār Ibn al-Jauzī, 1416 H/1995 M.
- , *al-Jawāb al-Kāfī li man Sa'ala 'an ad-Dawā' ash-Shāfī*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2013.
- , *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*, Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1998.
- al-Jazāirī, Abd al-Qādir Abū Bakar, *Aisar at-Tafāsīr li Kalām al-'Aliyyi al-Kabīr*, Madinah al-Munawarah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 2003.

- al-Jīlānī, Abd al-Qādir, *al-Fath ar-Rabbānī wa al-Faiḍ ar-Rahmānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2016.
- , *al-Ghunyah li Liṭālibi al-Ḥaqq 'Azza wa Jalla, fī al-Akhlāq wa at-Taṣawwuf wa al-Ādāb al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2016.
- , *Sirr al-Asrār wa Muḥzir al-Anwār fīmā Yaḥtāju ilaih al-Abrār*, Damaskus: Dar Ibn al-Qayyim, 1993.
- , *Tafsir al-Jīlānī*, Istanbul-Turki: al-Markaz Jīlānī li al-Buḥūth al-Ilmiyah, 2009.
- Jung, Carl G. terjemah: Afthonul Alif, *Psychology and Religion: Psikologi dan Agama*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- al-Jurjani, Syarif Ali bin Muhammad, *Kitab Ta'rifāt*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988/1408 H.
- Kailani, Qomar, *Fī at-Taṣawwuf al-Islām*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969, h. 34.
- al-Kalābādhi, Abū Bakar Muḥammad *at-Ta'arruf li Mazhab ahl at-Taṣawwuf*, Kairo: al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1969.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Kasser, T. dan Sheldon, K.M. "Wealth and Death: Materialism, Mortality Salience, and Consumption Behavior", dalam *Psychological Science*, 2000 July.
- Kemendikbud, *Konsep dan Pedoman Penguatan Pendidikan Karakter*, Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016.
- Kementerian Pendidikan Nasional, *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa: Pedoman Sekolah*, Jakarta: Kemendiknas, 2010.
- Kementrian Pendidikan Nasional, *Bahan Pelatihan Penguatan Metodologi Pembelajaran Berdasarkan Nilai-nilai Budaya untuk Membentuk Daya Saing dan Karakter Bangsa*, Jakarta: Kemendiknas, 2010.
- Kesuma, Dharma, *Pendidikan Karakter: Kajian Teori dan Praktik di Sekolah*, Bandung: PT Rosdakarya, 2011.
- Khadijah, "Titik Temu Transpersonal Psychology dan Tasawuf", dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 4 Nomor 2 Desember 2014.

- Khalidah, Lilil Nur, *Aktualisasi Pendidikan Islam: Respon Terhadap Problematika Kontemporer*, Surabaya: Hilal Pustaka, 2010.
- Khan, Yahya, *Pendidikan Karakter Berbasis Potensi Diri: Mendongkrak Kualitas Pendidikan*, Yogyakarta: Pelangi Publishing, 2010.
- al-Khazām, Anwar Fuad Abi, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt aṣ-ṣūfiyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1993.
- Khoiri, Alwan, *K.H. Ahmad Rifa'i Sang Kiayi yang Nyufi*, Yogyakarta, Adab Press, 2004.
- Koesoema, Doni, *Strategi Pendidikan Karakter: Revolusi Mental dalam Lembaga Pendidikan*, Jakarta: Kanisius, 2015.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Jakarta: Teraju, 2005.
- Langgulong, Hasan, *Pendidikan Islam dan Peralihan Paradigma*, Selangor: Hizbi Press, 1995.
- Lasch, Scott, *Sociology of Postmodernism*, New York: Routledge, 1990.
- Lazarus, Richard S., *Stress, Appraisal and Coping*, New York: Springer, 1984.
- Lickona, Thomas, *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*, New York: Touchstone, 2004.
- , *Educating for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*, Aucland: Bantam Books, 2013.
- Listiyandini, Ratih Arrum, “Mengukur Rasa Syukur: Pengembangan Model Awal Skala Bersyukur Versi Indonesia”, dalam *Jurnal Psikologi Ulayat*, Volume 2 Nomor 2 Desember 2015.
- al-Madani, Mālik bin Anas bin Mālik bin ‘Āmir al-Aṣbahī, *al-Muwaṭṭā’ li Imām Mālik*, Beirut: Dār Ihya’ at-Turāth, 1406 H/1985 M.
- Madjid, Abdul, *Pendidikan Berbasis Ketuhanan: Membangun Manusia Berkarakter*, Bogor: Gelia Indonesia, 2014.
- Madjid, Nurcholis, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- , *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.

- , *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan: Pikiran-Pikiran Nurcholish Muda*, Bandung: Mizan, 1993.
- Maḥmud, Abd al-Qadir, *Al-Falsafat aṣ-Ṣūfiyyah fī al-Islām*, Beirut: Dar al-Fikr, 1966.
- Mahmud, Ali Abdul Halim, *Akhlak Mulia*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dari judul asi, *at-Tarbiyah al-Khalqiyah*, Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Mahmud, Said, *Konsep Amal Saleh dalam al-Quran: Telaah Etika Qur'ani dengan Pendekatan Metode Tafsir Tematik*, Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995.
- Majid, Abdul dan Andayani, Dian, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013.
- al-Majma' al-Lughah Al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Kairo: Maktabah ash-Shurūq ad-Dauliyah, 2004.
- al-Manāwī, Zain ad-Dīn Muḥammad 'Abd ar-Ra'uf, *al-Kawākib ad-Durriyyah fī Tarājim as-Sadah aṣ-Ṣūfiyyah*, Kairo: Zawiyah at-Tijāniyah, 1999.
- al-Maqdisī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Abd ar-Raḥman Ibn Qudāmah, *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāṣidīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir: Shirkah Maktabah wa Matba'ah Muṣṭafā al-Halabī wa Aulādih, 1424 H/2003 M.
- Marimba, Ahmad D, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, 1977.
- Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*, Jakarta: Amzah, 2015.
- , *Prinsip Dasar Akhlak Mulia*, Yogyakarta: Debut Wahana Press, 2009.
- Maslow, Abraham, *The Farther Reaches of Human Nature*, Canada: Penguin Books, 1971.
- Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Megawangi, Ratna, *Pendidikan Karakter Solusi Tepat untuk Membangun Bangsa*, Bogor: Indonesia Heritage Foundation, 2007.
- Miftah, Zainul, *Implementasi Pendidikan Karakter Melalui Bimbingan dan Konseling*, Surabaya: Gema Pratama Pustaka, 2011.

- Millir, John P. (ed.), *Holistic Learning and Spirituality in Education*, USA: State University of New York Press, 2005.
- al-Miṣrī, Abū Al-Faḍl Jamāl ad-Dīn Muḥammad bin Mukrim bin Mandhūr al-Afriqī, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār as-Ṣadir, 1414 H/1993 M.
- al-Mubārakfūrī, Abū al-‘Alī Muḥammad bin ‘Abd ar-Raḥmān bin ‘Abd ar-Raḥīm, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi’ at-Tirmidhī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1435 H/2014 M.
- Mubarak, Achmad, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mubarok, Ahmad, *Psikologi Qurani*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam: Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Muhammad, Hasyim, “Kezuhudan Isa al-Masih Dalam Kitab az-Zuhd wa Raqā’iq Karya Abdullah bin Mubarak dan Kitab az-Zuhd karya Ahmad bin Hanbal”, dalam *Jurnal Penelitian Walisongo*, Volume 18 Nomor 2 November 2010.
- , *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah atas Pemikiran Psikologi Abraham Maslow*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Mujib, Abd dan Mudzakkir, Jusuf, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Perdana Media, 2006.
- Mujiono, “Manusia Berkualitas Menurut Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Hermeunetik*, Volume 7 Nomor 2 Desember 2013.
- Mulyati, Sri. (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Munawir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif 1997.
- Muslich, Mansur, *Pendidikan Karakter: Menjawab Tantangan Krisis Multidimensional*, Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Mustaqim, Abdul, “Teologi Bencana dalam Perspektif al-Quran”, dalam *Jurnal Nun*, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2015.
- Myers, David G. *Psikologi Sosial*, Jakarta: Salemba Humanika, 2012.
- an-Naisabūrī, Abū Ḥusain Muslim bin Ḥajjāj al-Qushairī, *Ṣaḥīh al-Muslim*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1412 H/1991 M.

- an-Naisabūrī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Hawazin al-Qushairī, *Ar-Risālah al-Qushairiyyah fī ‘Ilm at-Taṣawwuf*, Kairo: Dar Jawāmi' al-Kalim, 2000.
- Najati, Muhammad Usman, *Psikologi dalam Al-Quran: Terapi Qurani dalam Penyembuhan Gangguan Kejiwaan*, terj. Zaka al-Farisi, Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- an-Najjār, Amir, *al-‘Ilm an-Nafs aṣ-Ṣūfiyyah*, terj. Hasan Abrori, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf: Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Nashori, Fuad, *Psikologi Sosial Islami*, Jakarta: PT. Refika Aditama, 2008.
- Nashr, Seyyed Hossein, *Ensiklopedi Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. M. Solihin Arianto, Bandung: Mizan, 2003.
- , *Ideals and Realities of Islam*, London: George Allen and Unwin, 1975.
- , *Three Muslim Sages*, Pakistan: Suhail Academy Lahore, 1999.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UIP, 1985.
- Nata, Abuddin, *Akhlah Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- , *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Media Pratama Group, 2011.
- , *Kapita Selekta Pendidikan Islam: Isu-isu Kontemporer Tentang Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013.
- , *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Prenada Media Group, 2012.
- an-Nawawī, Abū Zakariyā Muḥyuddīn Yahya bin Sharf, *Riyāḍ aṣ-Ṣaliḥīn min Ḥadīs Sayyid al-Mursalīn*, Beirut: Dār Ibn al-Jauzī, 1421 H/2000 M.
- Nicholson, R.A., *Mistic of Islam*, USA: Arkana Press, 1989.
- Nugrahati, Dian, “Pengaruh Terapi Tobat dan Istighfar dalam Menurunkan Kecemasan”, dalam *Jurnal Intervensi Psikologi*, Volume 10 Nomor 1 Juni 2018.
- Poewadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2007.

- Purwadi dan Widyantoto, Arief, “Hubungan Antara Religiusitas dengan Kepercayaan Diri”, dalam *Jurnal al-Qalb: Jurnal Psikologi Islam*, Volume 8 Nomor 1 Maret Tahun 2016.
- Purwanto, Ngalm, *Psikologi Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.
- , *Ilmu Pendidikan Teoritis dan Praktis*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- al-Qāsim, Ar-Rāghib al-Asfahānī Abū, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-‘Ilmi ad-Dār ash-Shāmiyah, 1412 H.
- al-Qahthani, Said bin Musfir, *Buku Putih ‘Abd al-Qadir al-Jilani*, Jakarta: Darul Falah, 2003.
- al-Qaradawi, Yusuf, *Tawakkal Jalan Menuju Keberhasilan dan Kebahagiaan Hakiki*, Jakarta: Mawardi Prima, 2004.
- , *Al-Quran Menyuruh Kita Sabar*, terj. Aziz Salim Basyarahil, Jakarta: Gema Insani Press, 1990.
- , *Tobat*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998.
- al-Qurtubī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut: Mu’assasah ar-Risalah, 2006.
- ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.
- ar-Rāzī, Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā’ al-Qurwaini, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikri, 1430 H/2009 M.
- Raharusun, Agus Suyadi, “Tasawuf Nabawi: Membaca Maqam Ridha dalam Hadis Nabi”, dalam *Jurnal Syifa al-Qulub*, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2016.
- Rahayu, Iin Tri, *Psikoterapi: Perspektif Islam dan Psikologi Kontemporer*. Malang: UIN-Malang Press, 2009.
- Rahimah, Umi, “Resiliensi dan Sabar sebagai Respon Pertahanan Psikologis dalam Menghadapi Post-Traumatic”, dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Volume 6 Nomor 20 Tahun 2012.
- Rahman, Budhi Munawar, *Ensiklopedi Nurcholis Madjid, Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Jakarta: Mizan, 2006.
- , *Kajian terhadap Metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

- , *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahman, Fazlur, *Al-Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- Rahmat, Jalaludin, *Renungan-Renungan Sufistik*, Bandung: Mizan, 1999.
- , *Reformasi Sufistik: Halaman Akhir Fikri Yathir*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Ramayulis, *Pengantar Psikologi Agama*, Jakarta: Kalam Mulia, 2002.
- Ramli, *Menguak Karakter Bangsa*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rasyidi, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984.
- Richins, M.L. dan Dawson, S. "A Consumer Values Orientation for Materialism and its Measurement: Scale Development and Validation", dalam *Journal of Consumer Research*, 1992 December.
- Riḍā, Muhammad Rashīd bin 'Ali, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.
- Room, Muh, *Implementasi Nilai-Nilai Tasawuf dalam Pendidikan Islam*, Makassar: Yapma Makassar, 2010.
- Rozalina, "Tobat Sebagai Sebuah Terapi: Kajian Psikoterapi Islam", dalam *Jurnal Syifa al-Qulub*, Volume 1 Januari 2017.
- Rubiyanto, Nanik dan Haryanto, Dany, *Strategi Pembelajaran Holistik di Sekolah*, Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2010.
- Rusdi, Ahmad, "Efektivitas Salat Tobat dalam Meningkatkan Ketenangan Hati", dalam *Psikis-Jurnal Psikologi Islami*, Volume 2 Nomor 2 Desember 2016.
- Rusdi, Ahmad, "Syukur dalam Psikologi Islam dan Konstruksi Alat Ukurnya", dalam *Jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris dan non Empiris*, Volume 2 Nomor 2 Tahun 2016.
- Rusid, M. Ali, "Wawasan Al-Quran Tentang Musyawarah", dalam *Jurnal Tafseer*, Volume 2 Nomor 1 Tahun 2014.
- S., Robert. Brumbaugh dan Nathaniel M. Lawrence, *Philosophers on Education*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1963, First Edition.
- aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad 'Ali, *Ṣafwah at-Tafāsir*, Makkah al-Mukarramah: Dār aṣ-Ṣabūnī, 1434 H/2013.

- Saepudin, Dindin Moh, “Iman dan Amal Saleh dalam al-Quran: Studi Kajian Semantik”, dalam *al-Bayan: Jurnal Studi al-Quran dan Tafsir*, Volume 2 Nomor 1 Juni 2017.
- as-Sakandarī, Aḥmad Ibnu 'Aṭā'illāh, *at-Tanwīr fī Isqāṭ at-Tadbīr*, Kairo: Maktabah al-Azhariyyah li at-Turāth, 2007.
- Saliyo, “Manfaat Perilaku Spiritual Sufi Pada Kesehatan Mental dan Well Being Seseorang”, dalam *Jurnal Studia Insania*, Voloume 6 Nomor 1 Mei 2018.
- Samani, Mukhlas dan Haryanto, *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2016.
- Samarqandi, Abul Laith, *Tanbīh al-Ghāfilīn bi Aḥādīth Sayyid al-Anbiyā' wa al-Mursalīn*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2000.
- Saputro, Iswan, “Kanaah pada Mahasiswa Ditinjau dari Kepuasa Hidup dan Stres”, dalam *Jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris dan non-Empiris*, Volume 3 Nomor 1 Tahun 2017.
- Sardar, Ziauddin, Ehsan Mahsood, *How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, London: Pluto Press, 2006.
- Sartika, Ahda dan Kurniawan, Irwan Nuryana, “Skala Tawakkal Kepada Allah: Pengembangan Ukuran-ukuran Psikologis Surrender to God dalam Perspektif Islam”, dalam *Jurnal Psikologika*, Volume 20 Nomor 2 Tahun 2015.
- Sayyid, Fathi Majdi, *Az-Zuhd li al-Imām Abī 'Abd Allāh al-Qurtubī*, Mesir: Maktabah Aṣ-Ṣaḥābah, 1408 H.
- Schimmel, Annimarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- ash-Shādhilī, Sayyid bin Quṭb bin Ibrāhīm, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dār ash-Shurūq, 1430 H/2009 M.
- ash-Shaibānī, Abū 'Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hilāl bin Asad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1418 H/1997 M.
- Sharma, S., “Emotional Stability of Visually Disabled in Relation to Their Study Habits”, dalam *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 2006.
- Sharqāwī, Hasan, *Mu'jam Alfaz aṣ-Ṣufiyyah*, Kairo: Muassasah Muhktar, 1987.

- ash-Shaukānī, Muḥammad bin Ali bin Muḥammad, *Fath al-Qadīr*, Kairo: Dār al-Fikri al-‘Arabī, 1415 H/1995 M.
- Shihab, M. Quraish, *Secercah Cahaya Ilahi*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- , *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013.
- , *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Tangerang: PT Lentera Hati, 2017.
- Siddiq, Achmad, *Fungsi Tasawuf: Rūḥ al-‘Ibādah, Tahdhīb al-Akhlāq wa Taqarrub Ila Allāh*, Surabaya: PWNu Jawa Timur, 1977.
- as-Sijistāni, Abū Dāud Sulaimān bin al-Ash'ath al-Azdīy, *Sunan Abī Dāud*, Beirut: Mu’assasah ar-Rayyān, 1419 H/1998 M.
- Siregar, A. Rivay, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Smith, Margaret, *Mistisisme Islam dan Kristen: Sejarah Awal dan Perkembangannya*, terj. Amroeni Drajat, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Subandi, “Sabar: Sebuah Konsep Psikologi”, dalam *Jurnal Psikologi*, Volume 38 Nomor 2 Desember 2011.
- Sudarnoto, Laura F.N. “Faktor-faktor Antecedent Kesejahteraan Psikologis”, dalam *Jurnal Psibernetika*, Volume 12 Nomor 2 Oktober 2019.
- Sudratajat, Ajat, Sudratajat, “Mengapa Pendidikan Karakter”, dalam *Jurnal Pendidikan Karakter*, Volume 1 Nomor 1 Oktober 2011.
- Sukadiyanto, “Stress dan Cara Mengurangnya”, dalam *Jurnal Cakrawala Pendidikan*, Volume 2 Nomor 1 Februari 2010.
- Sulaiman, Fathiyah Hasan, *Sistem Pendidikan versi al-Ghazali*, terj. Fathur Rahman May dan Syamsuddin Asyraf, dari judul asli *Madhhab at-Tarbawiy ‘ind al-Ghazālī*, Bandung: Al-Ma’arif, 1986.
- Suryabrata, Sumadi, *Psikologi Pendidikan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- as-Suyūṭi, Jalāl ad-Dīn, *ad-Durr al-Manthūr fī at-Ta’wīl bi al-Ma’tḥūr*, Kairo: Dār al-Fikri al-‘Arabī, 1419 H/1998 M.
- Syafri, Ulil Amri, *Pendidikan Karakter Berbasis Al-Qur’an*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012.

- al-Syaibany, Omar Mohammad Al-Toumy, *Falsafah Pendidikan Islam*, (terj.) Hasan Langgulung dari buku *Falsafah at-Tarbiyah al-Islamiyah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Syukur, H.M. Amin, *Menggugat Tasawuf, Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- , *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- , *Sufi Healing: Terapi dengan Metode Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2012.
- , *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- , *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- , *Tasawuf Bagi Orang Awam: Menjawab Problematika Kehidupan*, Yogyakarta: LPK-2, Suara Merdeka, 2006.
- Syukur, Asywadie, *Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2000.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ḥijr, 2001.
- aṭ-Ṭūsī, Abu Nasr as-Sarraj, *Al-Luma'*, Mesir: Dār al-Kitāb al-Ḥadīthah, 1960.
- Tafsir, Ahmad, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004.
- at-Taftāzānī, Abū al-Wafā al-Ghanīmī, *Madkhal ila at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dār ath-Thaqāfah, 1979.
- Tahir, Muhyidin, "Tamak dalam Perspektif Hadis", dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Volume 14 Nomor 1 Tahun 2013.
- Tasbih, "Amal Saleh Menurut Konsep Al-Quran", dalam *Jurnal Tafseer*, Volume 4 Nomor 2 Tahun 2016.
- Tasmara, Toto, *Etos Kerja Pribadi Muslim*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995.
- , *Kecerdasan Ruhaniah*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Tebba, Sudirman, *Tasawuf Positif*, Predana Media, Jakarta, 2003.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008.
- Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.

- at-Tirmīdhī, Abū 'Isā bin Saurah, *Jāmi' aṣ-Ṣaḥīh*, Riyadh: Bait al-Afkār ad-Dauliyah, 1420 H/1999.
- Tor Andrae, *Di Kecharuman Taman Sufi: Kajian Tasawuf Kurun Awal*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- at-Tustarī, Sahl bin 'Abdillāh, *Tafsīr at-Tustarī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2015.
- Ubaidillah dan Yuliyatun, *Suluk Kyai Cebolek dalam Konflik Keberagamaan dan Kearifan Lokal*, Jakarta: Prenada Media, 2014.
- Uhbiyati, Nur, *Ilmu Pendidikan Islam*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997.
- Ulfah Novi Maria, dan Istiyani, Dwi, “Etika dalam Kehidupan Modern: Studi Pemikiran Sufistik Hamka”, dalam *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Volume 2 Nomor 1 Tahun 2016.
- Umar, Aḥmad Mukhtār, *al-Mu'jam al-Mausūfī li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm wa Qirā'atih*, Riyadh: al-Mamlakah as-Su'ūdiyyah al-'Arabiyah, 1423 H/2002 M.
- Umary, Barmawi, *Azas-Azas Ilmu Dakwah*, Solo: Ramadahni, 1987.
- Wade, Carole, *Psikologi*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Webber, Jonathan, *Sarte's Theory of Character*, Europe Journal of Philosophy, UK: Blackwell Publishing House, 2006.
- Wibowo, Agus, *Pendidikan Karakter: Strategi Membangun Karakter Bangsa Berperadaban*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Wijaya, David, *Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa*, Jakarta: Mitra Wacana Media, 2017.
- Wisesa, Anggara, “Integritas Moral dalam Konteks Pengambilan Keputusan Etis”, dalam *Jurnal Manajemen Teknologi*, Volume 10 Number 1 2011.
- al-Yamānī, Yahya bin Hamzah, *Taṣfiyah al-Qulūb min Adrān al-Auzār wa adh-Dhunūb*, Beirut: Dar al-Kutub ath-Thaqafiyyah, 1995.
- al-Yasūfī, Louis Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, Beirut: al-Maṭba'ah al-Kathūfikiyyah, 1973.
- Yaumi, Muhammad, *Pendidikan Karakter: Landasan, Pilar, dan Implementasi*, Jakarta: Prenadamedia, 2014.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Bahasa Arab*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

- Yusuf, Kadar M, *Tafsir Tarbawi: Pesan-Pesan Al-Qur'an Tentang Pendidikan*, Jakarta: Amzah, 2013.
- Yusuf, M. dan Kahfi, Dona, "Sabar dalam Perspektif Islam dan Barat", dalam *Jurnal Al-Murabbi*, Volume 4 Nomor 2 Januari 2018.
- Zahri, Mustafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995.
- az-Zamakhsharī, Maḥmud Ibn 'Umar, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ at-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1407 H.
- Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi dan Aplikasinya dalam Lembaga Pendidikan*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011.
- az-Zuhailī, Wahbah bin Muṣṭafā, *at-Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dār al-Fikri al-Mu'aṣirī, 1436 H/2015 M.

DAFTAR INDEX

- aḥwāl, 17, 19, 23, 30, 114, 116, 117, 150, 151, 182, 184, 185
- akhlak mulia, 8, 9, 11, 21, 58, 72, 82, 88, 102, 175, 282
- al-Alūsi, 199, 257, 325
- al-faqr, 30, 117, 118, 144, 185, 245
- al-Ghazālī, 20, 69, 75, 113, 115, 117, 122, 123, 134, 136, 147, 153, 160, 161, 163, 168, 170, 172, 200, 224, 288, 293
- al-Jauziyyah, 20, 123, 127, 135, 147, 148, 268
- al-Jilāni, 19, 118, 120, 124, 125, 131, 134, 140, 141, 147, 148, 150, 233, 234, 238, 242, 257, 264
- al-Kalābadhi, 117
- al-khauf, 19, 30, 150, 151, 153, 185, 259, 261, 262, 267
- al-maḥabbah, 19, 30, 117, 150, 151, 157, 185, 278, 279, 280, 281, 282, 284
- al-murāqabah, 30, 150, 151, 161, 185
- al-Qushairi, 9, 99, 109, 115, 116, 117, 119, 147, 152, 155, 168, 169, 259, 268
- amal saleh, 222, 274, 275
- analisis penulis, 90, 110, 122, 129, 134, 139, 144, 172, 175, 178, 179, 299
- ar-rajā', 19, 30, 150, 151, 155, 156, 157, 185, 268, 269
- ar-riḍā, 30, 117, 118, 146, 185, 252
- aṣ-ṣabr, 67, 117, 118, 122, 126, 185, 200, 207
- as-Sarrāj, 19, 114, 116, 117, 134, 145, 150, 159
- as-sunnah, 9, 97, 112, 113, 114, 117, 168, 179
- at-Taftāzānī, 11, 106, 107, 108, 131
- at-taubah, 30, 117, 118, 185, 186
- at-Tawakkul, ii, iii, 134, 180, 224, 226
- at-Tustari, 185, 189, 227, 228, 233, 254, 258
- az-zuhd, 30, 117, 118, 129, 185, 212

- batin, 10, 11, 12, 17, 33, 34, 49, 52, 71, 75, 76, 79, 89, 91, 99, 100, 100, 117, 131, 140, 145, 153, 161, 163, 164, 167, 171, 178, 228, 242, 274, 277, 288, 294
 batiniyah, 7, 9, 14, 25, 69, 102, 160, 167, 168, 169, 171, 172, 181, 192, 274
 berakhlak, 5, 6, 11, 24, 49, 54, 55, 59, 61, 72, 75, 77, 88, 97, 103, 105, 116, 138, 179, 181
 Dhū an-Nūn al-Miṣrī, 19, 107, 108, 113, 115, 119, 147, 158, 186
 dosa besar, 44, 120, 121, 190
 dosa kecil, 44, 120, 121
 dosa-dosa, 44, 120, 121, 189, 190, 195, 196, 230, 283, 284
 duniawi, 98, 102, 104, 111, 130, 131, 146, 153, 159, 206, 214, 216, 218, 219, 221, 222, 240, 245, 263, 264, 274, 277
 eksoterik, 10, 100, 104, 167, 170, 169
 esoterik, 9, 10, 100, 104, 167, 169
 esoteris, 7, 8, 9, 14, 25, 175
 etimologi, 12, 32, 35, 75, 118, 122, 129, 134, 139, 140, 144, 146, 151, 157, 163, 199, 245
 fakir, 16, 30, 130, 144, 145, 146, 241, 244, 245, 246, 250, 251
 fase, 30, 97, 111, 112, 113, 178
 filosofis, 9, 11, 58, 92, 104, 113, 137
 filsafat, 11, 12, 20, 34, 67, 106, 108, 109, 112, 177
 hadis, 14, 27, 28, 46, 47, 67, 68, 72, 83, 92, 106, 108, 110, 163, 175, 179, 286, 285
 Hamka, 17, 23, 68, 106, 108, 109, 110, 111, 123, 132
 Harun Nasution, 9, 12, 69, 97, 104, 114, 115, 130, 184, 224
 hawa nafsu, 10, 11, 68, 71, 76, 75, 97, 100, 104, 115, 122, 124, 125, 126, 131, 140, 146, 147, 148, 153, 199, 202, 209, 264, 265
 Hijriah, 108, 109, 111, 112, 113, 115
 hikmah, 67, 68, 72, 111, 192, 235, 248, 280, 282, 283
 Ibn Taimiyah, 75, 114, 148, 161, 184, 212, 288
 Ibnu Qudāmah, 118, 150, 154
 Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn, 69, 113, 122, 123, 134, 147, 162, 167, 170, 200, 289
 ihsan, 20, 100, 162, 286, 289
 kajian, 27, 40, 105, 106, 110, 112, 114, 122, 128, 129, 133, 138, 141, 142, 164, 173, 184, 187, 202, 212, 227, 235, 246, 254, 261, 269, 279, 290, 294, 296
 Kamus, 5, 28, 32, 33, 48, 51, 75, 134, 139, 144, 151, 155, 157, 161, 163, 199, 228
 karakter, 5, 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 91, 92, 93, 102, 103, 129, 166, 244
 kata kerja, 118, 123, 129, 134, 139, 146, 151, 157, 161, 163, 195, 271, 291
 kejiwaan, 5, 11, 15, 33, 34, 35, 37, 41, 68, 112, 151, 164, 174, 176, 177, 178, 179, 262, 294
 kepribadian, 7, 20, 33, 34, 35, 36, 41, 50, 55, 57, 59, 66, 68, 74, 81, 82,

- 87, 97, 103, 124, 125, 128, 129, 155, 176, 177, 276
- kesehatan mental, 14, 30, 56, 97, 105, 106, 124, 176, 178, 181
- ketenangan, 24, 47, 52, 67, 105, 106, 108, 138, 139, 148, 149, 152, 164, 208, 258, 294
- kontribusi, 13, 15, 16, 30, 54, 142
- Lickona, 6, 35, 36, 52, 53, 56, 61, 87
- mahabbah, 23, 147, 157, 158, 159, 160, 161
- maksiat, 11, 12, 69, 88, 98, 119, 120, 121, 122, 152, 153, 157, 160, 162, 163, 166, 190, 192, 195, 197, 262, 264, 283, 285, 289, 293
- maqām, 10, 17, 116, 117, 118, 121, 124, 149, 150, 284
- maqāmāt, 19, 30, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 150, 174, 181, 184, 185
- maşdar, 118, 122, 129, 134, 139, 146, 151, 157, 161, 163, 186, 195, 200, 234, 245, 252, 259, 278, 289, 295
- mendidik, 7, 13, 15, 16, 23, 25, 30, 54, 60, 73, 75, 78, 86, 92, 102, 124, 132, 138, 187, 197, 227, 232
- mistis, 104, 113
- mistisisme, 9, 107, 110, 172
- moralitas, 23, 24, 86, 88, 98, 104, 128
- muhasabah, 112, 163, 164, 165, 166, 293, 294, 296
- Nashr, 8, 9, 109, 196
- Nasution, 12, 97, 100, 103, 105, 107, 112, 114, 115, 121, 131, 159
- para ahli, 8, 48, 85, 97, 106, 114, 185
- paradigma, 17, 19, 23, 32, 92
- pemikiran, 6, 9, 14, 18, 19, 21, 26, 35, 51, 56, 68, 71, 75, 76, 84, 102, 103, 105, 106, 108, 111, 112, 114, 168, 172, 177, 227, 282
- pendidikan, 5, 5, 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 92, 93, 102, 103, 137, 138
- pendidikan karakter, 6, 7, 8, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 26, 30, 32, 40, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 74, 80, 81, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 92, 93
- perilaku, 6, 12, 16, 21, 24, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 74, 80, 81, 86, 87, 91, 92, 105, 106, 110, 112, 115, 118, 128, 142, 142, 162, 172, 177, 179, 184, 190, 208, 212, 247, 289
- perspektif, 9, 15, 20, 26, 27, 29, 32, 43, 185
- psikologi, 14, 30, 51, 67, 97, 104, 105, 122, 128, 133, 138, 141, 142, 143, 144, 164, 173, 174, 175, 181, 294
- psikologis, 12, 17, 51, 52, 65, 105, 110, 112, 128, 129, 143, 147, 150, 173, 178
- riyāḍah, 23, 115, 116, 185
- ruh, 9, 65, 92, 100, 104, 108, 107, 191, 193
- saleh, 22, 24, 25, 69, 101, 106, 110, 111, 116, 131, 132, 156, 157, 179, 181, 194, 195, 196, 197, 198, 209, 211, 214, 215, 216, 222, 229, 244, 255, 269, 273, 274, 275, 283

- spiritual, 8, 10, 12, 18, 20, 24, 25, 30, 31, 32, 37, 57, 61, 64, 66, 73, 84, 86, 88, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 109, 119, 132, 158, 167, 172, 174, 175, 175, 178, 179, 182, 185, 241, 242
- spiritualitas, 9, 18, 25, 86, 87, 105, 109, 174, 175, 181
- sufi, 9, 10, 12, 19, 20, 23, 24, 97, 98, 99, 100, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 121, 130, 132, 133, 136, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 156, 160, 161, 162, 168, 169, 170, 172, 178, 179, 180, 181, 185, 195, 200, 211, 244, 245, 259, 264, 282, 289
- sufisme, 8, 9, 17, 18, 20, 108, 113
- sufistik, 8, 17, 20, 24, 25, 115, 175, 178
- syariat, 14, 19, 20, 30, 69, 97, 102, 119, 120, 121, 126, 127, 140, 149, 163, 167, 168, 169, 170, 169, 171, 172, 181, 198, 207, 234
- tabel, 33, 34, 41, 43, 90, 179, 186, 200, 212, 226, 234, 245, 252, 259, 268, 278, 286, 287, 289, 295, 299
- tahalli, 68, 100, 103, 172, 178
- tajalli, 12, 68, 100, 103, 172, 178
- takhalli, 11, 68, 100, 103, 172, 178
- Tasawuf, i, ii, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 35, 66, 69, 96, 97, 99, 100, 101, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 120, 121, 132, 144, 146, 147, 149, 150, 149, 157, 162, 164, 167, 169, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 181, 184, 185, 245, 259, 268, 294
- tasawuf akhlaki, 10, 13, 15, 16, 17, 23, 26, 27, 29, 30, 97, 114, 179, 181, 185
- tasawuf falsafi, 9, 10, 12, 97, 113, 114, 179
- taubat an-naṣūḥā, 189, 190, 196
- term, 20, 123, 128, 155, 188, 209, 245, 274
- tingkah laku, 9, 11, 17, 33, 34, 36, 48, 49, 50, 76, 99, 100, 111, 113, 124, 130, 134, 142, 164, 180, 294
- tobat, 11, 16, 19, 24, 25, 30, 118, 119, 120, 121, 122, 162, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 289
- tujuan hidup, 10, 71, 100, 104, 105, 106, 143
- zuhud, 16, 18, 19, 23, 24, 25, 30, 74, 100, 108, 111, 112, 117, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 211, 212, 213

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

DATA PRIBADI

Nama : Roihan Alansyari, M.A
Tempat, Tanggal lahir : Padangsidempuan, 23 Juni 1984
Agama : Islam
Nama Istri : Indah Apriyanti, S.Si., Apt
Nama Anak : 1. Fathiya Haniya Hanin
2. Muhammad Rasikhul Ilmi
3. Muhammad Zahid Ihsani
Alamat : Jl. Belitung 12 No. 271 RT 03/015 Kelurahan Aren
Jaya, Kecamatan Bekasi Timur, Kota Bekasi
17111
Alamat Kantor : Jl. Sunan Giri No. 1, Al-Azhar Rawamangun,
Pulogadung, Jakarta Timur.
E-mail : roihanlansyari@yahoo.co.id

RIWAYAT PENDIDIKAN

S1 Pendidikan Agama Islam, IAIN Padangsidempuan, 2009
S2 Pendidikan Islam, UIN Medan, 2012
S3 Pendidikan Berbasis Al-Quran, Institut PTIQ Jakarta, 2021

RIWAYAT PEKERJAAN

1. Guru PAI SMP Labuhan Rasoki Padangsidempuan, tahun 2009
2. Guru Bahasa Arab SMAN 8 Padangsidempuan, tahun 2009
3. Editor Latansa Consultant Medan, tahun 2009
4. Editor Allif Consultant Medan, tahun 2010
5. Editor Jurnal Akademika Medan, tahun 2010
6. Dosen STAI Samora Pematang Siantar, tahun 2011
7. Guru PAI YPI Al-Azhar Jakarta, tahun 2012 s.d sekarang.
8. Dosen Universitas Pelita Bangsa Bekasi, tahun 2021.