



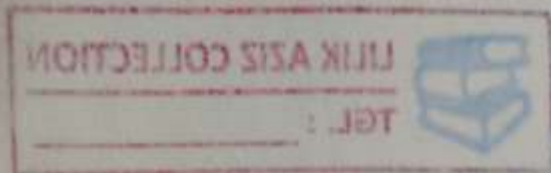
Buku Ajar Akhlak Tasawuf

(Disusun Berdasarkan Kurikulum KKNi & RPS)

Buku yang berjudul *Buku Ajar Akhlak Tasawuf* ini dibuat untuk bahan ajar mahasiswa yang disesuaikan berdasarkan Kurikulum KKNi (Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia) dan RPS (Rencana Pembelajaran Semester).

Dengan diterbitkannya buku ini diharapkan para mahasiswa dapat memahami secara mendalam tentang hal-hal yang berkaitan dengan materi yang dikaji dalam Akhlak Tasawuf, di antaranya agar mahasiswa dapat memahami persoalan-persoalan pokok di sekitar nilai-nilai baik buruknya, tingkah laku manusia dan memahami esensi, upaya pakar, dan ide suatu praktik yang berkembang dalam tasawuf.





**KUTIPAN PASAL 72:
Ketentuan Pidana Undang-Undang Republik
Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 tentang HAK CIPTA**

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat 1, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).



Buku Ajar Akhlak Tasawuf

(Disusun Berdasarkan Kurikulum KKNI & RPS)
Copyright © 2021

Penulis:
Hj. Siti Rohmah, M.A.

Editor:
Moh. Nasrudin
(SK BNSP: No. Reg. KOM.1446.01749 2019)

Setting Lay-out & Cover:
Tim Redaksi

Diterbitkan oleh:
PT. Nasya Expanding Management
(Penerbit NEM - Anggota IKAPI)
Jl. Raya Wangandowo, Bojong
Pekalongan, Jawa Tengah 51156
Telp. (0285) 435833, Mobile: 0853-2521-7257
www.penerbitnem.com / penerbitnem@gmail.com

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-Undang.
Dilarang memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit

Cetakan ke-1, Juni 2021

ISBN: 978-623-6293-47-8



Vivo V11Pro
AI Dual Camera

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, Puji syukur kepada Allah Swt., kami panjatkan atas limpahan Rahmat, Hidayah serta Inayah-Nya, kami bisa menyelesaikan buku ini yang singkat dan sederhana ini. Solawat serta salam mudah-mudahan tetap tercurah kepada junjungan kita Nabi akhir jaman, penolong umat, yaitu Baginda Muhammad Saw. yang telah menunjukkan kita kepada jalan hidup lurus yang di ridhoi oleh Allah Swt., dengan ajarannya agama Islam.

Buku ini dibuat untuk bahan ajar mahasiswa yang disesuaikan berdasarkan Kurikulum KKNI (Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia) dan RPKPS (Rencana Program dan Kegiatan Pembelajaran Semester). Akhlak Tasawuf merupakan MKDK (Mata Kuliah Dasar Keahlian), diberikan kepada mahasiswa Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Fakultas Tarbiyah, Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI).

Dengan diterbitkannya buku ini diharapkan para mahasiswa dapat memahami secara mendalam tentang hal-hal yang berkaitan dengan materi yang dikaji dalam Akhlak Tasawuf, diantaranya agar mahasiswa dapat memahami persoalan-persoalan pokok disekitar nilai-nilai baik buruknya, tingkah laku manusia dan memahami esensi, upaya pakar, dan ide suatu praktek yang berkembang dalam tasawuf.

Kami menyadari bahwa dalam buku ini masih terdapat kekurangan dan kekhilafan. Oleh karena itu, kepada para pembaca, para pakar, penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif demi kesempurnaan buku ini pada terbitan selanjutnya.

Semoga buku ini dapat diterima dan bermanfaat bagi kita semua, khususnya bagi penyusun sendiri umumnya para pembaca buku ini, Apabila ada kekurangan dalam penulisan buku ini, penulis mohon maaf yang sebesar-besarnya. Terima kasih.

Jakarta, 01 Agustus 2019

Hj. Siti Rohmah, M.A.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	i
DAFTAR ISL.....	ii
PENDAHULUAN	v
A. Akhlak dan Ruang Lingkupnya	
1. Pengertian Akhlak.....	1
2. Ruang Lingkup Akhlak.....	6
3. Faktor Pembentuk Akhlak.....	8
4. Manfaat Mempelajari Akhlak	14
B. Etika, Moral, Nilai dan Norma	
1. Pengertian Etika, Moral, Nilai dan Norma	16
2. Persamaan dan Perbedaan Etika, Moral, Nilai Norma, dengan Akhlak	23
3. Hubungan Etika, Moral, Nilai, Moral, Nilai, Norma, dengan Akhlak	25
C. Akhlak Islami	
1. Pengertian Akhlak Islami.....	27
2. Prinsip Akhlak Islami	28
3. Sumber dan Ciri Akhlak Islami	33
4. Ruang Lingkup Akhlak Islami	37
a. Akhlak terhadap Allah	37
b. Akhlak terhadap Sesama.....	39
c. Akhlak terhadap Lingkungan	42
5. Contoh-Contoh Akhlak Terpuji dan Tercela	43
D. Ukuran Baik dan Buruk dalam bidang Akhlak	
1. Pengertian Baik dan Buruk, Benar dan Salah.....	47
2. Ukuran atau Penentuan Baik dan Buruk.....	50
3. Sifat Baik dan Buruk.....	60
4. Baik dan Buruk Menurut Ajaran Islam.....	60
E. Kebebasan, Tanggungjawab dan Hati Nurani	
1. Pengertian Kebebasan	66
2. Pengertian Tanggungjawab.....	73
3. Pengertian Hati Nurani.....	75
4. Hubungan Kebebasan, Tanggungjawab dan Hati Nurani dengan Akhlak	80
F. Insan Kamil	
1. Pengertian Insan Kamil.....	82
2. Ciri-Ciri Insan Kamil	88
3. Konsep Spiritual Insan Kamil	94

G. Tasawuf	
1. Pengertian Tasawuf.....	99
2. Asal Usul Kata Tasawuf	102
3. Sumber-Sumber Tasawuf.....	106
4. Manfaat Tasawuf dalam Islam	112
H. Maqamat dan Hal	
1. Pengertian Maqamat	120
2. Tingkatan Maqamat	123
3. Pengertian Hal.....	132
4. Tingkatan Hal.....	133
5. Perbedaan Maqamat dan Hal	
I. Mahabbah dan Ma’rifah	
1. Pengertian, Tujuan dan Kedudukan Mahabbah.....	138
2. Alat Proses untuk Memcapai Mahabbah	142
3. Tokoh-Tokoh yang Mengembangkan Mahabbah	144
4. Mahabbah dalam Pandangan Al-Qur’an dan Hadis.....	149
5. Pengertian, Tujuan dan Kedudukan Ma’rifah.....	151
6. Alat Proses untuk Mencapai Ma’rifah	154
7. Tokoh-Tokoh yang Mengembangkan Ma’rifah.....	160
8. Ma’rifah dalam Pandangan Al-Qur’an dan Hadis	169
J. Fana’, Baqa’ dan Ittihad	
1. Pengertian, Tujuan dan Kedudukan Fana’, Baqa’ dan Ittihad ..	171
2. Tokoh yang Mengembangkan Fana’, Baqa’ dan Ittihad.....	178
3. Fana’, Baqa’ dan Ittihad dalam Pandangan Al-Qur’an.....	180
K. Hulul dan Wahdatul Wujud	
1. Pengertian Hulul	182
2. Tokoh yang Mengembangkan Paham Hulul.....	183
3. Pengertian Wahdat al-Wujud	187
4. Tokoh yang Membawa Paham Wahdat Al-Wujud	187
L. Tasawuf di Nusantara	
1. Sejarah Perkembangan Tasawuf di Nusantara.....	193
2. Tokoh-Tokoh Tasawuf di Nusantara dari Hamzah Fansuri sampai Abdussamad Al-Palimbani	198
M. Tarekat-Tarekat dalam Dunia Tasawuf	
1. Pengertian Tarekat	237
2. Syarat Tarekat	240
3. Ruang Lingkup Tarekat	241
4. Nama-Nama Tarekat yang Berkembang di Indonesia	242
5. Tokoh-Tokoh Tarekat di Indonesia.....	254
DAFTAR PUSTAKA.....	255

BIODATA PENULIS.....

PENDAHULUAN

Di era modern ini, berbagai krisis menimpa kehidupan manusia; mulai dari krisis social, krisis structural, sampai krisis spiritual. Semuanya itu bermuara pada persoalan makna hidup. Modernitas dengan segenap kemajuan teknologi dan pesatnya industrialisasi membuat manusia kehilangan orientasi. Kekayaan materi kian menumpuk, tetapi jiwa mengalami kekosongan. Seiring dengan logika dan orientasi yang kian modern, pekerjaan dan materi lantas menjadi aktualisasi kehidupan masyarakat.

Demikian pula adanya persaingan hidup sangat komperatif dapat membawa manusia mudah stress dan frustasi, akibatnya menambah jumlah orang sakit jiwa. Pola hidup materialism dan hedonism kini kian digemari, dan pada saat mereka tidak mampu menghadapi persoalan hidupnya, mereka cenderung ambil jalan pintas, seperti bunuh diri. Semua masalah ini akarnya adalah karena jiwa manusia telah terpecah belah (*split personality*). Mereka perlu diintegrasikan kembali melalui ajaran dari Maha Benar yang penjabarannya dalam Akhlak Tasawuf ini.

Melihat demikian pentingnya akhlak tasawuf dalam kehidupan ini, tidaklah mengherankan jika Akhlak Tasawuf dalam kaitannya dengan pembentukan karakter bangsa ditetapkan sebagai mata kuliah yang wajib diikuti oleh seluruh mahasiswa pada setiap jurusan yang ada di Perguruan Tinggi Islam, baik negeri maupun swasta.

Kajian Tasawuf Nusantara adalah merupakan bagian yang tak terpisahkan dari kajian Islam di Indonesia. Sejak masuknya Islam di Indonesia telah tampak unsur tasawuf mewarnai kehidupan keagamaan masyarakat, bahkan hingga saat ini pun nuansa tasawuf masih kelihatan menjadi bagian yang tak terpisahkan dari pengalaman keagamaan sebagaimana kaum muslimin Indonesia, terbukti dengan maraknya kajian Islam bidang ini dan juga melalui gerakan Tarekat Muktabarah yang masih berpengaruh di masyarakat.

Tasawuf dapat dikatakan sebagai suatu revolusi spiritual (tsaurah ruhiyyah). Tidak seperti dimensi keagamaan lainnya, tasawuf akan selalu memperbaharui dan menyemai ke kosongan jiwa manusia. Sufi adalah orang kaya hati, tetapi tidak pasif terhadap kenyataan hidup. Kehidupan di dunia ini bagi sang sufi adalah fakta yang tidak dapat diingkari. Mereka menghadapinya secara realistis. Kedekatan seorang sufi kepada Allah, membuatnya selalu percaya diri dan optimistis. Semangat mereka dalam beraktivitas selalu menyala, sebab semua yang dilakukan bertujuan mencari ridha Allah.

Tasawuf adalah sebuah komitmen yang lebih besar daripada sekedar pemuasan kepentingan egois yang lebih tinggi daripada sekedar

pemahaman hidup di dunia yang bersifat materi. Tasawuf melampaui apa yang diserap oleh pikiran, perilaku, dan perasaan manusia. Tasawuf tidak dapat direduksi semata dalam wujud perbuatan lahiriah seperti kebajikan bersedekah atau kebajikan social lainnya. Tasawuf yang dipraktikkan dengan benar dan tepat akan menjadi metode yang efektif dan impresif untuk menghadapi tantangan zaman.

Dalam bidang tasawuf buku ini mengajak pembaca untuk melihat arti tasawuf dengan berbagai nuansanya, aliran-aliran yang berkembang didalamnya, termasuk sosok manusia yang ideal (insan kamil) dan tarekat serta perkembangannya di Indonesia akan dapat disimak dalam kajian ini.

AKHLAK DAN RUANG LINGKUPNYA

1. Pengertian Akhlak

Kata “*akhlak*” berasal dari bahasa Arab, jamak dari حُوقُ yang menurut bahasa berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku atau tabiat,¹ watak, kebiasaan atau kelaziman dan keteraturan.² Kata tersebut mengandung segi-segi persesuaian dengan perkataan حُوقُ yang berarti kejadian, yang juga erat hubungannya dengan khaliq خَالِقُ yang berarti pencipta; demikian dengan مَخْلُوقُ yang berarti yang diciptakan.³

Jadi secara kebahasaan kata akhlak mengacu kepada sifat-sifat manusia universal, perangai, watak, kebiasaan, dan keteraturan baik sifat yang terpuji maupun sifat yang tercela.⁴ Menurut Ibnu Manzur, akhlak pada hakikatnya adalah dimensi *esoteris* manusia yang berkenan dengan jiwa, sifat, dan karakteristiknya secara khusus, yang *hasanah* (baik) maupun yang *qabihah* (buruk).⁵

Kata akhlak atau *khuluq* kedua-duanya dijumpai pemakaiannya baik dalam Al-Qur’an, maupun Hadis, sebagai berikut:



“Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung”. (Q.S Al-Qalam [68]:4)

¹ H.A Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 11

² Jamaluddin Abdul Fadal Muhammad bin Makram Ibnu Manzil Al-Ansariyyi Al-Ifriyyi, *Lisanul Arab*, Jilid X, cet. 1, (Beirut: Darul Fikr, 2003/1424), hal. 104

³ H.A Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 11

⁴ Kementerian Agama RI, *Tafsir Tematik, Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Seri 3, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2012), hal. 1

⁵ Jamaluddin Abdul Fadal Muhammad bin Makram Ibnu Manzil Al-Ansariyyi Al-Ifriyyi, *Lisanul Arab*, Jilid X, cet. 1, (Beirut: Darul Fikr, 2003/1424), hal. 104

Pada ayat ini, yang dimaksud dengan istilah (*khuluq* ‘*azim*), menurut as-Sa’di, adlaah akhlak yang luhur yang telah dianugerahkan Allah kepada Nabi Muhammad Saw. Wujud keluhuran akhlak Rasulullah tersebut, menurutnya, adlaah sepeti yang dijelaskan oleh *Ummul Mu’min* ‘Aisyah kepada orang yang bertanya tentang akhlak Rasulullah, bahwa “akhlak beliau itu adalah Al-Qur’an”.⁶



“(Agama Kami) ini tidak lain hanyalah adat kebiasaan orang dahulu.” (Q.S As-Syu’ara [26]:137)

Islam sangat menjunjung tinggi akhlak dan menyeru seluruh manusia kepadanya. Demikian tingginya kedudukan akhlak dalam Islam hingga ia menjadi barometer keimanan. *Rasulullah shallallahu alaihi wasallam* bersabda:

أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا

“Orang mukmin yang paling sempurna keimanannya adalah orang sempurna budi pekertinya” (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi)⁷

Bahkan *Rasulullah shallallahu alaihi wasallam* menegaskan bahwa tujuan diutusnya beliau tidak lain adalah untuk menyempurnakan akhlak. Abû Hurairah *radhiyallahu*

⁶ Abdurrahman bin Nasir as-Sa’di, *Tasirul Kari mar-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Mannan*, (kairo: Darul-Hadis), hal. 976

⁷ As-Sijistânî, Sunan Abû Dâwûd, Kitâb: *asSunnah*, Bâb: *ad-Dalîl* „alâ *Ziyâdah al-Îmân Wa Nuqshânih*, nomor hadits: 4684; at-Tirmidzî, Sunan at-Tirmidzî, Kitâb: ar-Radhâ’, Bâb: Haqq al-Mar’ah „alâ Zaujihâ, nomor hadits: 1162

'*anhu* meriwayatkan bahwasanya *Rasulullah shallallahu alaihi wasallam* bersabda:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

“Bahwasannya aku diutus (Allah) untuk menyempurnakan keluhuran budi pekerti” (HR. Ahmad; dishahihkan dalam Silsilah ash-Shahîhah no.45)⁸

Hadis yang pertama menggunakan kata *khuluq* untuk arti budi pekerti, dan hadis yang kedua menggunakan kata *akhlaq* yang juga digunakan untuk arti budi pekerti.⁹

Rasulullah shallallahu alaihi wasallam juga menginformasikan bahwa tidak ada sesuatu yang lebih berat pada *mîzân* (timbangan amal) seorang hamba pada hari kiamat kelak selain dari akhlak yang baik. Ini menunjukkan betapa urgennya akhlak dalam pandangan Islam. *Rasulullah shallallahu alaihi wasallam* bersabda:

مَا مِنْ شَيْءٍ يُوَضَعُ فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ

“Tidak ada sesuatu yang diletakkan di *Mîzân* yang lebih berat daripada akhlak yang baik”. (HR. Bukhârî dalam al-Adab al-Mufrad, Tirmidzî dan Ahmad)¹⁰

⁸ asy-Syaibânî, Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal, nomor hadits: 8952; al-Albânî, *Silsilah al-Ahâdîts ash-Shahîhah*, jilid 1, hal. 75, nomor hadits: 45

⁹ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013), hal. 2

¹⁰ Muhammad bin Ismâ‘îl al-Bukhârî, *alAdab al-Mufrad, Riyâdh*: al-Maktabah asySyâmilah, jilid 1, hlm. 60, nomor hadits: 135; at Tirmidzî, Sunan at-Tirmidzî, Kitâb: *al-Birr Wa asShilah, Bâb: Husn al-Khuluq*, nomor hadits: 2003; asy-Syaibânî, Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal, nomor hadits: 27496

Perumusan pengertian akhlak timbul sebagai media yang kemungkinan adanya hubungan baik antara khaliq dengan makhluk. Ibnu Athir menjelaskan bahwa:

“Hakikat makna khuluq itu, ialah gambaran batin manusia yang tepat (yaitu jiwa dan sifatnya-sifatnya), sedang khalqu merupakan gambaran bentuk luarnya (raut muka, warna kulit, tinggi rendahnya tubuh dan lain sebagainya)”.¹¹

Ibnu Maskawih (w.421 H/1030 M) memberikan definisi sebagai berikut:

حَالٌ لِّلنَّفْسِ دَاعِيَةٌ لِّهَا إِلَى أفعالِهَا مِنْ غَيْرِ فِكْرٍ وَرُويَّةٍ
*“Keadaan jiwa seseorang yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan-perbuatan tanpa melalui pertimbangan pikiran (lebih dulu)”*¹²

Imam Al-Ghazali (w.550 H/1111 M) mengemukakan definisi akhlak sebagai berikut:

“Akhlak ialah suatu sifat yang tertanam dalam jiwa yang daripadanya timbul perbuatan-perbuatan dengan mudah dengan tidak memerlukan pertimbangan pikiran (lebih dahulu)”.¹³

Prof. Dr. Ahmad Amin memberikan definisi, bahwa yang disebut akhlak *“adatul iradah”*, atau kehendak yang dibiasakan. Definisi ini terdapat dalam suatu tulisannya yang berbunyi:

“Sementara orang membuat definisi akhlak, bahwa yang disebut akhlak ialah kehendak yang dibiasakan. Artinya

¹¹ H.A Mustofa, *Akhlak Tasawuf*. (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 12-13

¹² Ibn Miskawih, *Tahzib Al-Akhlaq wa Tathir Al-A'raq*, (Mesir: A-Mathba'ah al-Mishriyah, 1934), cet. I, hal. 40

¹³ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya Ulumud-Din*, jilid III, (Darul Fikr), hal. 56

*bahwa kehendak itu bila membiasakan sesuatu, maka kebiasaan itu dinamakan akhlak”.*¹⁴

Akhlak menurut Anis Matta adalah nilai dan pemikiran yang telah menjadi sikap mental yang mengakar dalam jiwa, kemudian tampak dalam bentuk tindakan dan perilaku yang bersifat tetap, natural atau alamiah tanpa dibuat-buat, serta refleksi.¹⁵

Dengan demikian, pengertian akhlak mengacu kepada sifat manusia secara umum tanpa mengenal perbedaan antara laki-laki dan perempuan; sifat manusia yang baik dan yang buruk.¹⁶

Definisi-definisi akhlak tersebut secara substansial tampak saling melengkapi, dan darinya kita dapat melihat lima ciri yang terdapat dalam perbuatan akhlak, yaitu:

Pertama, perbuatan akhlak adalah perbuatan yang telah tertanam kuat dalam jiwa seseorang, sehingga telah menjadi kepribadiannya.

Kedua, perbuatan akhlak adalah perbuatan yang dilakukan dengan mudah dan tanpa pemikiran. Ini tidak berarti bahwa pada saat melakukan sesuatu perbuatan, yang bersangkutan dalam keadaan tidak sadar, hilang ingatan, tidur atau gila.

Ketiga, bahwa perbuatan akhlak adalah perbuatan yang timbul dari dalam diri orang yang mengerjakannya, tanpa ada paksaan atau tekanan dari luar. Perbuatan akhlak adalah perbuatan

¹⁴ H.A Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 12-13

¹⁵ Anis Matta, *Membentuk Karakter Cara Islam*, (Jakarta: Al-I'tishom, 2006), cet. III, hal.14

¹⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya Ulumud-Din*, jilid I, (Darul Fikr), hal. 4

yang dilakukan atas dasar kemauan, pilihan dan keputusan yang bersangkutan.

Keempat, bahwa perbuatan akhlak adalah perbuatan yang dilakukan dengan sesungguhnya, bukan main-main atau karena bersandiwara. Jika kita menyaksikan orang berbuat kejam, sadis, jahat dan seterusnya.

Kelima, sejalan dengan cirri yang keempat, perbuatan akhlak (khususnya akhlak yang baik) adalah perbuatan yang dilakukan karena ikhlas semata-mata karena Allah, bukan karena ingin dipuji orang atau karena ingin mendapatkan sesuatu pujian. Seseorang yang melakukan perbuatan bukan atas dasar karena Allah tidak dapat dikatakan perbuatan akhlak.¹⁷

2. Ruang Lingkup Ilmu Akhlak

Setiap ilmu memiliki objek atau ruang lingkup pembahasan. Ruang lingkup ini terdiri dari :

- a. Objek formal, yaitu suatu benda atau zat yang menjadi pembahasan umum suatu ilmu.
- b. Objek material, yaitu sifat, keadaan atau perilaku tertentu dari suatu benda atau zat.

Karena itu, bisa saja banyak ilmu memiliki objek formal yang sama. Yang membedakan suatu ilmu dengan ilmu lainnya adalah objek materialnya. Misalnya, Antropologi, Sosiologi, dan kedokteran, objek formal ilmu-ilmu ini adalah sama, yaitu manusia.

¹⁷ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013), hal. 6; Lihat juga Kementerian Agama RI, *Tafsir Tematik, Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Bepolitik*, Seri 3, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012), hal. 4-5

Tetapi ketiganya menjadi berbeda karena berbeda objek materialnya. Objek material Antropologi adalah cita, karsa, dan budaya manusia, objek material Sosiologi adalah hubungan sosial manusia sebagai makhluk individu dan masyarakat, dan objek material ilmu kedokteran adalah kesehatan tubuh manusia.

Akhlahk sudah merupakan ilmu yang berdiri sendiri dalam khazanah keilmuan islam sama seperti Tauhid, Tafsir, Hadist, Fiqih dan Sejarah Kebudayaan Islam. Kehadiran ilmu akhlak dalam dunia islam ditandai dengan banyaknya lahir dan muncul karya-karya tulis para ulama tentang ilmu akhlak itu sendiri, dan ilmu ini sudah menjadi mata pelajaran yang diajarkan pada setiap lembaga pendidikan islam mulai dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi.

Ibrahim Anis dalam bukunya "*al-Mu'jam al-Wasith*" mengemukakan bahwa ilmu akhlak adalah: *ilmu yang objek pembahasannya adalah tentang nilai-nilai yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang dapat disifatkan dengan baik atau buruk.*

Dari definisi Ibrahim Anis diatas dapat dipahami bahwa ilmu akhlak adalah ilmu yang berupaya mengenal tingkah laku manusia, kemudian memberi hukum atau nilai kepadanya apakah perbuatan itu baik atau buruk.¹⁸

Dr. Hamzah Yakub (1988:23) juga mengemukakan bahwa perbuatan yang menjadi objek pembahasan ilmu akhlak itu adalah tindakan yang dilakukan oleh diri manusia dalam situasi sadar dan bebas. Perbuatan sadar dimaksudkan sebagai tindakan yang benar-benar dikehendaki oleh pelakunya, yaitu tindakan yang telah

¹⁸ Miswar, Panghulu, dkk, *Akhlahk Tasawuf; Membangun Karakter Islami*, (Medan: Perdana Publishing, 2015), hal. 11

dipilihnya berdasarkan pada kemauan sendiri atau kemauan bebasnya. Jadi suatu tindakan yang dilakukan tanpa unsur tekanan dan ancaman. Jelasnya kata Dr. Hamzah Yakub, objek ilmu akhlak itu ialah perbuatan sadar yang dilandasi oleh kehendak bebas, disertai niat dalam batin.¹⁹

Menurut Ahmad Amin, pokok persoalan ilmu akhlak ialah segala perbuatan yang timbul dari orang yang melakukan dengan ikhtiar dan sengaja, dan ia mengetahui waktu melakukannya apa yang ia perbuat. Inilah yang dapat kita beri hukum “baik atau buruk”, demikian juga segala perbuatan yang timbul tiada dengan kehendak, tetapi dapat diikhtiarkan penjagaan sewaktu sadar.²⁰

3. Faktor Pembentukan Akhlak

Menurut Hamzah Ya’kub faktor-faktor yang mempengaruhi terbentuknya akhlak atau moral pada prinsipnya dipengaruhi dan ditentukan oleh dua faktor utama yaitu factor intern dan faktor ekstern.²¹

a. Faktor Intern

Faktor intern adalah faktor yang datang dari diri sendiri yaitu fitrah yang suci yang merupakan bakat bawaan sejak manusia lahir dan mengandung pengertian tentang kesucian anak yang lahir dari pengaruh-pengaruh luarnya. Setiap anak yang lahir ke dunia ini telah memiliki naluri keagamaan yang nantinya akan mempengaruhi dirinya seperti unsur-unsur yang ada dalam

¹⁹ Hamzah Ya’qub, *Etika Islam*, (Bandung: Diponegoro, 1988), hal. 23

²⁰ Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), cet. III, hal. 5

²¹ Hamzah Ya’qub, *Etika Islam*, (Bandung: Diponegoro, 1993), hal. 57

dirinya yang turut membentuk akhlak atau moral, diantaranya adalah ;

1) **Instink (naluri)**

Instink adalah kesanggupan melakukan hal-hal yang kompleks tanpa latihan sebelumnya, terarah pada tujuan yang berarti bagi si subyek, tidak disadari dan berlangsung secara mekanis.²² Ahli-ahli psikologi menerangkan berbagai naluri yang ada pada manusia yang menjadi pendorong tingkah lakunya, diantaranya naluri makan, naluri berjodoh, naluri keibu-bapakan, naluri berjuang, naluri bertuhan dan sebagainya.²³

2) **Kebiasaan**

Salah satu faktor penting dalam pembentukan akhlak adalah kebiasaan atau adat istiadat. Yang dimaksud kebiasaan adalah perbuatan yang selalu diulang-ulang sehingga menjadi mudah dikerjakan.²⁴

Kebiasaan dipandang sebagai fitrah yang kedua setelah nurani. Karena 99% perbuatan manusia terjadi karena kebiasaan. Misalnya makan, minum, mandi, cara berpakaian itu merupakan kebiasaan yang sering diulang-ulang.

²² Kartini Kartono, *Psikologi Umum*, (Bandung: MandarMaju, 1996), hlm. 10

²³ Hamzah Ya'qub, *Etika Islam*, (Bandung: Diponegoro, 1993), hal.. 30

²⁴ Hamzah Ya'qub, *Etika Islam*, (Bandung: Diponegoro, 1993), hal.. 31

3) **Keturunan**

Ahmad Amin mengatakan bahwa perpindahan sifat-sifat tertentu dari orang tua kepada keturunannya, maka disebut *al-Waratsah* atau warisan sifat-sifat.²⁵

Warisan sifat orang tua terhadap keturunannya, ada yang sifatnya langsung dan tidak langsung. Artinya, langsung terhadap anaknya dan tidak langsung terhadap anaknya, misalnya terhadap cucunya. Sebagai contoh, ayahnya adalah seorang pahlawan, belum tentu anaknya seorang pemberani bagaikan pahlawan, bisasaja sifat itu turun kepada cucunya.

4) **Keinginan atau Kemauan Keras**

Salah satu kekuatan yang berlandung di balik tingkah laku manusia adalah kemauan keras atau kehendak. Kehendak ini adalah suatu fungsi jiwa untuk dapat mencapai sesuatu. Kehendak ini merupakan kekuatan dari dalam.²⁶ Itulah yang menggerakkan manusia berbuat dengan sungguh-sungguh. Seseorang dapat bekerja sampai larut malam dan pergi menuntut ilmu di negeri yang jauh berkat kekuatan 'azam (kemauan keras).

Demikianlah seseorang dapat mengerjakan sesuatu yang berat dan hebat memuat pandangan orang lain karena digerakkan oleh kehendak. Dari kehendak itulah menjelma niat yang baik dan yang buruk, sehingga perbuatan atau tingkah laku menjadi baik dan buruk karenanya.

²⁵ Ahmad Amin, *Ethika (Ilmu Akhlak)* terj. Farid Ma'ruf, (Jakarta : Bulan Bintang,1975), hal. 35.

²⁶ Agus Sujanto, *Psikologi Umum*, (Jakarta, : Aksara Baru, 1985), hal. 93

5) Hati nurani

Pada diri manusia terdapat suatu kekuatan yang sewaktu-waktu memberikan peringatan (isyarat) apabila tingkah laku manusia berada di ambang bahaya dan keburukan. Kekuatan tersebut adalah “suara batin” atau “suara hati” yang dalam bahasa Arab disebut dengan “*dhamir*”.²⁷ Dalam bahasa Inggris disebut “*conscience*”.²⁸ Sedangkan “*conscience*” adalah sistem nilai moral seseorang, kesadaran akan benar dan salah dalam tingkah laku.²⁹

Fungsi hati nurani adalah memperingati bahayanya perbuatan buruk dan berusaha mencegahnya. Jika seseorang terjerumus melakukan keburukan, maka batin merasa tidak senang (menyesal), dan selain memberikan isyarat untuk mencegah dari keburukan, juga memberikan kekuatan yang mendorong manusia untuk melakukan perbuatan yang baik. Oleh karena itu, hati nurani termasuk salah satu faktor yang ikut membentuk akhlak manusia.

2. Faktor Ekstern

Adapun faktor ekstern adalah faktor yang diambil dari luar yang mempengaruhi kelakuan atau perbuatan manusia, yaitu meliputi:

²⁷ Basuni Imamuddin, et.al., *Kamus Kontekstual Arab-Indonesia*, (Depok : Ulinuha Press, 2001), hal. 314

²⁸ John. M. Echol, et.al., *Kamus Bahasa Inggris Indonesia*, (Jakarta : Gramedia, 1987), hal. 139

²⁹ C.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, (Jakarta : Rajawali Press, 1989), hal. 106

a. **Lingkungan**

Salah satu faktor yang turut menentukan kelakuan seseorang atau suatu masyarakat adalah lingkungan (milleu). Milleu adalah suatu yang melingkupi suatu tubuh yang hidup. Misalnya lingkungan alam mampu mematahkan/mematangkan pertumbuhan bakat yang dibawa oleh seseorang ;lingkungan pergaulan mampu mempengaruhi pikiran, sifat, dan tingkah laku.

b. **Pengaruh Keluarga**

Setelah manusia lahir maka akan terlihat dengan jelas fungsi keluarga dalam pendidikan yaitu memberikan pengalaman kepada anak baik melalui penglihatan atau pembinaan menuju terbentuknya tingkah laku yang diinginkan oleh orang tua. Dengan demikian orang tua (keluarga) merupakan pusat kehidupan rohani sebagai penyebab perkenalan dengan alam luar tentang sikap, cara berbuat, serta pemikirannya di hari kemudian. Dengan kata lain,

keluarga yang melaksanakan pendidikan akan memberikan pengaruh yang besar dalam pembentukan akhlak.

c. **Pengaruh Sekolah**

Sekolah adalah lingkungan pendidikan kedua setelah pendidikan keluarga dimana dapat mempengaruhi akhlak anak. Sebagaimana dikatakan oleh Mahmud Yunus sebagai berikut ;

“Kewajiban sekolah adalah melaksanakan pendidikan yang tidak dapat dilaksanakan di rumah tangga, pengalaman anak-anak dijadikan dasar pelajaran sekolah, kelakuan anak-anak yang kurang baik diperbaiki, tabiat-tabiatnya yang salah dibetulkan, perangai yang kasar diperhalus, tingkah laku yang tidak senonoh diperbaiki dan begitulah seterusnya”.³⁰

Di dalam sekolah berlangsung beberapa bentuk dasar dari kelangsungan pendidikan. Pada umumnya yaitu pembentukan sikap-sikap dan kebiasaan, dari kecakapan-kecakapan pada umumnya, belajar bekerja sama dengan kawan sekelompok melaksanakan tuntunan-tuntunan dan contoh yang baik, dan belajar menahan diri dari kepentingan orang lain.³¹

d. Pendidikan Masyarakat

Masyarakat dalam pengertian yang sederhana adalah kumpulan individu dalam kelompok yang diikat oleh ketentuan negara, kebudayaan, dan agama. Ahmad Marimba mengatakan;

“Corak dan ragam pendidikan yang dialami seseorang dalam masyarakat banyak sekali. Hal ini meliputi segala bidang baik pembentukan kebiasaan. Kebiasaan pengertian (pengetahuan), sikap dan minat maupun pembentukan kesusilaan dan keagamaan”.³²

³⁰ Mahmud Yunus, *Pokok-Pokok Pendidikan dan Pengajaran*, (Jakarta : Agung, 1978), hal. 31

³¹ Abu Ahmadi, et.al., *Psikologi Sosial*, (Jakarta : Rineka Cipta, 1991), hal. 269

³² Ahmad Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif), hal. 63

4. Manfaat Mempelajari Ilmu Akhlak

Dapat dikemukakan bahwa fungsi dan manfaat pelajaran ilmu akhlak adalah sebagai berikut:

1. Ilmu akhlak dapat memenuhi rasa ingin tahu manusia tentang nilai-nilai kebaikan dan keburukan.
2. Ilmu akhlak dapat menjadi petunjuk atau memberi arah bagi manusia yang ingin berbuat baik.
3. Nilai-nilai yang terkandung dalam pelajaran akhlak dapat menjadi sugesti atau mendorong jiwa manusia untuk melakukan kebaikan.
4. Ilmu akhlak membahas tentang sifat-sifat jiwa manusia. Hal ini berarti bahwa dengan menguasai ilmu akhlak secara luas dan mendalam akan dapat mencari dan menemukan cara menangkal atau meminimalisir faktor-faktor yang dapat merusak akhlak manusia.³³

Sebagai salah satu ciri khas ilmu adalah bersifat pragmatis. Dengan ditemukan suatu teori pada ilmu, akan lebih menambah wawasan dalam bertindak atau berproses. Orang yang berakhlak karena ketakwaan kepada Tuhan semata-mata, maka dapat menghasilkan kebahagiaan, antara lain:

- a. Mendapat tempat yang baik di dalam masyarakat
- b. Akan disenangi orang dalam pergaulan
- c. Akan dapat terpelihara dari hukuman yang sifatnya manusia dan sebagai makhluk yang diciptakan Tuhan.

³³ Miswar, Panghulu, dkk, *Akhlak Tasawuf; Membangun Karakter Islami*, (Medan: Perdana Publishing, 2015), hal. 18

- d. Orang yang bertakwa dan berakhlak mendapat pertolongan dan kemudahan dalam memproses keluhuran, kecukupan, sebutan yang baik.
- e. Jasa manusia yang berakhlak mendapat perlindungan segala penderitaan dan kesukaran.³⁴

Sedangkan manfaat mempelajari ilmu akhlak menurut Ahmad Amin, ia mengatakan:

“Tujuan mempelajari ilmu akhlak dan permasalahannya menyebabkan kita dapat menetapkan sebagian perbuatan lainnya sebagai yang baik dan sebagian perbuatan lainnya sebagai yang buruk. Bersikap adil termasuk baik, sedangkan berbuat zalim termasuk perbuatan buruk, membayar utang kepada pemiliknya termasuk perbuatan baik, sedangkan mengingkari utang termasuk perbuatan buruk”.³⁵

Dr. Hamzah Ya'qub menyatakan bahwa hasil atau hikmah dan faedah dari akhlak, adalah sebagai berikut:

- a. Meningkatkan Derajat Manusia
- b. Menuntun Kepada Kebaikan
- c. Manifestasi Kesempurnaan Iman
- d. Keutamaan di Hari Kiamat
- e. Kebutuhan Pokok dalam Keluarga
- f. Membina Kerukunan antar Tetangga
- g. Untuk Menyukseskan Pembangunan Bangsa dan Negara
- h. Dunia Betul-Betul Membutuhkan Akhlakul Karimah³⁶

³⁴ H.A Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 26

³⁵ Ahmad Amin, *Kitab Al-Akhlak, Etika (Ilmu Akhlak)*, (terj.) Farid Ma'ruf, dari judul asli, *Al-Akhlaq*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), cet. III, hal. 1

³⁶ H.A Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 31

ETIKA, MORAL, NILAI DAN NORMA

A. Pengertian

1. Etika

Secara kebahasaan, kata etika berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang berarti watak, kesusilaan, atau adat.¹ Dalam *Encyclopedia Britanica* disebutkan bahwa etika berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang berarti karakter dan stdi yang sistematis tentang pengertian dan hakikat nilai baik dan buruk, salah dan benar, seharusnya dan tidak sepatasnya, serta prinsip umum yang membenarkan kita melakukan atau menggunakan sesuatu. Etika juga disebut filsafat moral.² Sementara itu, di dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, etika diartikan sebagai ilmu pengetahuan tentang asas-asas akhlak.³ Dalam bahasa Belanda *ethica* berarti ilmu moral atau etika; *ethisch* berarti segala sesuatu yang berhubungan dengan moral; sedangkan *etiquette* adalah tata tertib dalam pergaulan.⁴

Adapun pengertian etika menurut istilah dapat dipaparkan sebagai berikut: menurut Ahmad Amin, “Etika adalah ilmu pengetahuan yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dilakukan oleh manusia, menyatakan tujuan yang harus dicapai oleh manusia

¹ Robert C. Solmon, *Etika suatu Pengantar*, R. Andre Karo-Karo (pent.), (Jakarta: Erlangga, 1987), hal. 5. Lihat juga: Achmad Charis Zubair, *Kuliah Etika*, cet. 2, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hal. 13

² Waren E. Preece, *Ethic*, *Dalam Encyclopedia Britanica*, (London: William Bustom Publisher, 1965), vol. 8, hal. 752

³ W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Belanda Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), cet. 12, hal. 278

⁴ S. Wojowasito, *Kamus Umum Belanda Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1978), hal. 283

dalam perbuatan mereka, dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang seharusnya diperbuat oleh manusia”.⁵

Sejalan dengan Ahmad Amin, Soegarda Poerbakawatja, mendefinisikan bahwa, “Etika adalah filsafat nilai, pengetahuan nilai-nilai, ilmu yang mempelajari nilai-nilai, ilmu yang mempelajari nilai-nilai, dan kesesuaian tentang baik dan buruk.”⁶

Dalam pada itu, Ki Hajar Dewantara berpendapat bahwa “Etika adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari soal kebaikan dan keburukan dalam hidup manusia semuanya, terutama mengenai gerak-herik pikiran dan rasa yang merupakan pertimbangan dan perasaan sampai mengenai tujuannya dalam bentuk perbuatan.”⁷

Sementara itu, menurut Nurcholish Madjid konsep etika bukan sekedar masalah kesopanan, melainkan dalam pengertiannya yang mendasar sebagai konsep dan ajaran komprehensif yang menjadi pangkal pandangan hidup tentang baik dan buruk, benar dan salah yang mencakup keseluruhan pandangan dunia (world outlook) dan pandangan hidup (*way of life*).⁸

⁵ Ahmad Amin, “*Al-Akhlaq*”. K.H Farid Ma’ruf (pent.), cet. 3, *Etika: Ilmu Akhlak*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hal. 3

⁶ Soedgarda Poerbakawatja, *Ensiklopedia Pendidikan*, (Jakarta: Gunung Agung, 1979), hal. 82

⁷ Ki Hajar Dewantara, *Bagian Pertama Pendidikan*, (Yogyakarta: Taman Siswa, 1966), hal. 138

⁸ Nurcholish Madjid, *Ajaran Nilai Etis Dalam Kitab Suci dan Relevansinya bagi Kehidupan Modern*, seri KKA ke 47 Tahun IV/1999, (Jakarta: Yayasan Wakaf Pramadina), hal. 1

2. Moral

Secara kebahasaan moral berasal dari ungkapan bahasa Latin *mores* yang merupakan bentuk jamak dari kata *mos*, yang berarti kebiasaan⁹, atau adat kebiasaan.¹⁰ Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia dikatakan bahwa moral adalah penentuan baik buruk terhadap perbuatan dan kelakuan.¹¹ Istilah moral biasanya dipergunakan untuk menentukan batas-batas suatu perbuatan, kelakuan, sifat, dan perangai dinyatakan benar, salah, baik, buruk, layak, atau tidak layak, patut maupun tidak patut. Moral dalam pengertian istilah dipahami juga sebagai : (1) prinsip hidup yang berkenaan dengan benar dan salah, baik dan buruk; (2) kemampuan untuk memahami perbedaan benar dan salah; (3) ajaran atau gambaran tentang tingkah laku yang baik.

Dari paparan diatas dapat dirangkum beberapa cacatan tentang moral. *Pertama*, bahwa moral merupakan ajaran atau gambaran tentang tingkah laku yang baik. *Kedua*, bahwa moral berpedoman kepada adata kebiasaan yang berlaku dimasyarakat. Suatu perbuatan dinyatakan bermoral, apabila perbuatan tersebut sejalan dengan adat kebiasaan yang berlaku di masyarakat dan dapat di terima oleh masyarakat. *Ketiga*, bahwa moral merupakan penentuan batas-batas suatu perbuatan, kelakuan, sifat, dan perangai dinyatakan benar, salah, baik, buruk, layak atau tidak layak, dilakukan oleh

⁹ Sidi Gazalba, *Azas-azas Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 105

¹⁰ Asmaran AS, *Pengantar Studi Akhlak*, cet. 1, (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), hal. 8

¹¹ W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet.12, hal. 654

seseorang atau sekelompok orang dalam kehidupan di masyarakat. *Keempat*, bahwa moral tidak bergantung pada laki-laki maupun perempuan, sehingga tidak dapat dikatakan bahwa laki-laki lebih bermoral dibandingkan dengan perempuan.¹²

3. Nilai

Pada dasarnya Nilai memiliki pengertian yang sangat luas, namun ada kesamaan persepsi yang penulis dapatkan. Nilai atau value¹³ adalah sesuatu yang menarik bagi manusia, sesuatu yang dicari, sesuatu yang menyenangkan, sesuatu yang disukai dan diinginkan, yang pada intinya sesuatu yang baik. Menurut Filsuf Jerman-Amerika, Hans Jonas, nilai adalah *the addressee of a yes*, sesuatu yang ditujukan dengan jawaban 'ya'. Nilai adalah sesuatu yang diyakini benar. Dengan demikian nilai selalu mempunyai konotasi positif.¹⁴

Pengertian ini lebih kurang sama seperti yang dijelaskan Henry Hazlitt, sebagaimana yang dikutip oleh Amril M bahwa nilai itu adalah sesuatu yang menarik, dicari, menyenangkan, diinginkan dan disukai dalam pengertian yang baik atau berkonotasi positif.¹⁵

¹² Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an), hal. 10

¹³ Zahrudin AR, *Pengantar Studi Akhlak*, (Jakarta, RajaGrafindo Persada, Cetakan I, 2004), hal. 85

¹⁴ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: PT Grademia Pustaka Utama, 2007), hal. 139

¹⁵ Amril M., *Implementasi Klarifikasi Nilai Dalam Pembelajaran Dan Fungsionalisasi Etika Islam*, (Pekanbaru, PPs UIN Suska Press, Volume 5 Nomor 1, 2006), hal. 58

Sebaliknya, sesuatu yang dihindari atau dijauhi yang membuat seseorang melarikan diri, (seperti kematian, penderitaan, atau penyakit) adalah lawan dari nilai atau non nilai atau disvalue. Dengan demikian nilai dalam arti yang diatas adalah nilai positif.¹⁶

Hakikat nilai dalam Islam itu adalah sesuatu yang mendatangkan manfaat bagi manusia, alam, serta mendapatkan keridaan dari Allah SWT, yang dapat dijabarkan dengan luas dalam konteks Islam. Penempatan posisi nilai yang tertinggi ini adalah dari Tuhan, juga dianut oleh kaum filosofis idealis tentang adanya hirarki nilai. Menurut kaum idealis ini, nilai spiritual lebih tinggi dari nilai material. Kaum idealis merangking nilai agama pada posisi yang tinggi, karena menurut mereka nilai-nilai ini akan membantu kita merealisasikan tujuan kita yang tertinggi, penyatuan dengan tatanan spiritual.¹⁷

Paling tidak ada tiga unsur yang tidak dapat terlepas dari nilai, yaitu:

1. Bahwa nilai berhubungan dengan subjek, karena memang suatu nilai lahir dari bagaimana subjek menilai realitas, namun bukan berarti mereduksi keputusannya pada subjetifikasi nilai dan meniadakan hal-hal lain diluar dirinya. Nilai terkait dengan keyakinan seseorang atas sesuatu yang mewajibkan dirinya untuk melestarikannya.

¹⁶ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: PT Grademia Pustaka Utama, 2007), hal. 139

¹⁷ Muhmidayeli, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Yogyakarta, Aditya Media, 2005) Cetakan I, hal. 91

2. Bahwa nilai teraplikasi dalam tindakan praktis, artinya nilai sangat berkaitan dengan aktifitas seseorang. ‘Amal adalah bukti nyata bahwa seseorang telah memiliki nilai.
3. Bahwa nilai-nilai bersifat subjektif karena penilainnya berhubungan dengan sifat-sifat yang ditambah oleh subjek pada sifat-sifat yang dimiliki objek. Oleh karena itu adalah lazim jika objek yang sama memiliki nilai yang berbeda di kalangan masyarakat.¹⁸

4. Norma

Beberapa ahli hukum menganggap kata “norma” sinonim dengan kata “kaidah”. Namun jika ditinjau dari kamus bahasa Indonesia maka kedua kata tersebut memiliki arti yang berlainan namun tetap merujuk pada satu pokok bahasan yakni aturan. Kata “norma” dalam Kamus Bahasa Indonesia diartikan sebagai aturan atau ketentuan yang mengikat semua atau sebagian warga masyarakat; aturan yang baku, ukuran untuk menentukan sesuatu.¹⁹ Sedangkan kata “kaidah” dalam kamus berarti perumusan asas-asas yang menjadi hukum; aturan tertentu; patokan; dalil.²⁰

Beberapa ahli hukum menggunakan kedua kata tersebut secara bersamaan (kata norma dan kaidah dianggap sinonim). Menurut Purnadi Purbacarakan dan Soerjono Soekanto, norma atau kaidah adalah ukuran ataupun pedoman

¹⁸ Muhmidayeli, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Yogyakarta, Aditya Media, 2005) Cetakan I, hal. 116

¹⁹ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta, 2008, hal. 1007

²⁰ Jimmly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hal. 1

untuk perilaku atau bertindak dalam hidupnya.²¹ Menurut Maria Farida, norma adalah suatu ukuran yang harus dipatuhi seseorang dalam hubungannya dengan sesamanya ataupun lingkungannya.²² Menurut Kelsen, yang dimaksud dengan norma adalah “..... *that something ought to be or ought to happen, especially that a human being ought to behave in a specific way*” (sesuatu yang seharusnya ada atau seharusnya terjadi, khususnya bahwa manusia seharusnya berperilaku dengan cara tertentu).²³

Menurut Jimmly Asshiddiqie, norma atau kaidah merupakan pelebagaan nilai-nilai baik dan buruk dalam bentuk tata aturan yang berisi kebolehan, anjuran atau perintah. Baik anjuran maupun perintah dapat berisi kaidah yang bersifat positif atau negatif mencakup norma anjuran untuk mengerjakan atau anjuran untuk tidak mengerjakan sesuatu, dan norma perintah untuk melakukan atau perintah untuk tidak melakukan sesuatu.²⁴

Norma atau kaidah pada umumnya dibagi menjadi dua yaitu norma etika dan norma hukum. Norma etika meliputi norma susila, norma agama, dan norma kesopanan. Ketiga norma atau kaidah tersebut dibandingkan satu sama lain dapat dikatakan bahwa norma agama dalam arti vertikal dan sempit bertujuan untuk kesucian hidup pribadi, norma

²¹ Purnadi Purbacaraka dan Soejono Soekanto, *Perihal Kaidah Hukum*, (Bandung: Alumni, 1982), hal 14

²² Maria Farida Indrati S. Op. Cit., hlm 14

²³ Ni'matul Huda dan Nazriyah, Op. Cit., hal 15.

²⁴ Jimmly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hal. 1

kesusilaan bertujuan agar terbentuk kebaikan akhlak pribadi, sedangkan norma kesopanan bertujuan untuk mencapai kesedapan hidup bersama antar pribadi.²⁵

Dilihat dari segi tujuannya maka norma hukum bertujuan kepada cita kedaiman hidup antar pribadi, keadaan damai terkait dimensi lahiriah dan batiniah yang menghasilkan keseimbangan anantara ketertiban dan ketentraman. Tujuan kedamaian hidup bersama dimaksud dikaitkan pula dalam perwujudan kepastian, keadilan dan kebergunaan.²⁶

B. Persamaan dan Perbedaan Etika, Moral, dan Norma

1. Persamaan

Ada beberapa persamaan antara etika, moral, nilai, dan norma yang dapat dipaparkan sebagai berikut:

Pertama, etika, moral, nilai, dan norma mengacu kepada ajaran atau gambaran tentang perbuatan, tingkah laku, sifat, dan perangai yang baik.

Kedua, etika, moral nilai dan norma merupakan prinsip atau aturan hidup manusia untuk menakar martabat dan harkat kemanusiaannya. Semakin tinggi etika, moral, nilai dan norma yang dimiliki oleh seseorang, semakin tinggi pula harkat dan martabat kemanusiannya dan sebaliknya.

Ketiga, etika, moral, nilai dan norma seseorang atau sekelompok orang tidak semata-mata merupakan factor keturunan yang bersifat tetap, statis dan konstan, tetapi merupakan potensi positif yang dimiliki setiap orang.

²⁵ Jimmly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang*, hal. 3

²⁶ Jimmly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang*, hal. 3

Untuk pengembangan dan aktualisasi potensi positif tersebut diperlukan pendidikan, pembiasaan, dan keteladanan, serta dukungan lingkungan, mulai dari lingkungan keluarga, sekolah, dan masyarakat secara terus menerus, berkesinambungan dengan tingkat keajegan dan konsistensi yang tinggi.²⁷

2. Perbedaan

Dalam beberapa hal antara etika dan moral memiliki perbedaan. *Pertama*, kalau dalam pembicaraan etika, untuk menentukan nilai perbuatan manusia baik atau buruk menggunakan tolok ukur akar pikiran atau rasio, sedangkan dalam pembicaraan moral tolok ukur yang digunakan adalah norma-norma yang tumbuh dan berkembang dan berlangsung di masyarakat. Dengan demikian etika lebih bersifat pemikiran filosofi dan berada dalam dataran konsep-konsep, sedangkan moral berada dalam dataran realitas dan muncul dalam tingkah laku yang berkembang di masyarakat.

28

Jika etika lebih banyak bersifat teoritis, maka pada moral, nilai dan norma lebih banyak bersifat praktis. Etika memandang tingkah laku manusia secara umum, sedangkan moral, nilai dan norma bersifat local dan individu. Etika

²⁷ Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an), hal. 12

²⁸ Abuddin Nata, *Ahlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hal. 78

menjelaskan ukuran baik buruk, sedangkan moral, nilai, dan norma menyatakan ukuran tersebut dalam bentuk perbuatan.²⁹

C. Hubungan Etika, Moral, Nilai, Norma dengan Akhlak

Perbedaan antara etika, moral, nilai, dan norma dengan akhlak adalah terletak pada sumber yang dijadikan patokan untuk menentukan baik dan buruk. Jika dalam etika penilaian baik buruk berdasarkan pendapat akal pikiran dan pada moral, nilai, dan norma berdasarkan kebiasaan yang berlaku umum di masyarakat, maka pada akhlak ukuran yang digunakan untuk menentukan baik dan buruk itu adalah Al-Qur'an dan Hadis.

Kajian-kajian ke-Islaman sudah menunjukkan dengan jelas bahwa keberadaan wahyu bersifat mutlak, absolute dan tidak dapat berubah. Dengan demikian, akhlak sifatnya mutlak, dan tidak dapat diubah, sementara etika, moral, nilai, dan norma sifatnya terbatas dan dapat diubah.

Dapat pelaksanaannya norma akhlak terdapat dalam Al-Qur'an dan sunah itu sifatnya dalam keadaan "belum siap pakai". Jika Al-Qur'an misalnya menyuruh kita berbuat baik kepada ibu-bapak, menghormati sesama kaum muslim, dan menyuruh menutup aurat, maka suruhan tersebut belum dibarengi dengan cara-cara, sarana, bentuk lainnya. Cara-cara untuk melakukan ketentuan akhlak yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadis itu memerlukan penalaran atau ijtihad para ulama dari waktu-waktu. Cara menutup aurat, model pakaian, ukuran dan potongannya yang sesuai dengan ketentuan akhlak jelas memerlukan hasil

²⁹ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hal. 82

pemikiran akal pikiran manusia dan kesepakatan masyarakat untuk menggunakannya. Jika demikian adanya maka ketentuan baik buruk yang terdapat dalam etika, moral, nilai dan norma yang merupakan produk akal pikiran dan budaya masyarakat dapat digunakan sebagai alat untuk menjabarkan ketentuan Akhlak yang terdapat dalam Al-Qur'an. Dengan demikian keberadaan etika, moral, nilai dan norma sangat dibutuhkan dalam rangka menjabarkan dan mengoperasionalisasikan ketentuan akhlak yang terdapat dalam Al-Qur'an.³⁰

³⁰ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hal. 83

BAB IV

MURABAHAH DAN QARDH

A. Bai' Al-Murabahah

1. Pengertian

- ❖ Secara bahasa : Murabahah dari kata *rābaḥa*, *yurābiḥu*, *murābaḥatan*, seperti ungkapan “*tijāratun rābiḥah, wa bai’u asy-syai murābaḥatan*” artinya **perdagangan yang menguntungkan, dan menjual sesuatu barang yang memberi keuntungan**. *Murabahah* juga berasal dari kata *ribḥun/rubḥun* yang berarti **tumbuh, berkembang, dan bertambah**.¹
- ❖ Pengertian menurut istilah *fuqaha* (para ahli fiqh/fikih): *al-Bai’ bira’sil māl waribḥun ma’lūm*, artinya **jual beli dengan harga pokok ditambah keuntungan yang diketahui bersama**.²
- ❖ **Definisi DSN:**

Murabahah adalah menjual suatu barang dengan menegaskan harga belinya kepada pembeli dan pembeli membayarnya dengan harga yang lebih tinggi sebagai laba. (Himpunan Fatwa DSN MUI, Edisi Revisi 2006).
- ❖ **Definisi PBI (Peraturan Bank Indonesia):**
 - *Murabahah adalah jual beli barang sebesar harga pokok barang ditambah dengan margin keuntungan yang disepakati. (PBI No. 7/46/PBI/2005. PBI ini telah dicabut dg PBI No. 9/19/PBI/2007).*
 - *Murabahah adalah transaksi jual beli suatu barang sebesar harga perolehan barang ditambah dengan margin keuntungan yang disepakati oleh para pihak, dimana penjual menginformasikan terlebih dahulu harga perolehan kepada pembeli. (PBI No. 9/19/PBI/2007).*
 - **Definisi UU (Undang-Undang):**

Akad murabahah adalah Akad Pembiayaan suatu barang dengan menegaskan harga belinya kepada pembeli dan pembeli membayarnya dengan harga yang

¹ Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah, *Al-Mu’jam al-Wasīth*, (Mesir: Dar al-Ma’ārif, 1392 H/1972 M), Jilid I, h. 322

² Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damascus: Dar al-Fikri, 1904), Jilid IV, h. 703

lebih sebagai keuntungan yang disepakati (Penjelasan Pasal 19 Undang-Undang No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah).

❖ **Definisi Produk:**

MURABAHAH adalah produk **penyaluran dana** dalam bentuk **pembiayaan** berdasarkan **prinsip/Akad Murabahah** dimana Bank Syariah membiayai pembelian Rumah/Mobil*) atau barang multiguna**) atau **Barang** untuk Modal Kerja ***) atau Investasi *****) sebesar harga perolehan ditambah dengan margin keuntungan yang disepakati.

*) rumah, apartemen, ruko/rukan, tanah kosong (kavling), villa, dan kendaraan atau roda dua atau empat.

**) seperti barang elektronik, perlengkapan rumah tangga, renovasi rumah dan lain-lain.

***) misalnya untuk membeli bahan baku kertas dalam rangka pesanan percetakan.

*****) Pembiayaan Investasi, misalnya untuk membeli mesin cetak

2. Dasar

Landasan Hukum:

➤ QS. al-Baqarah [2]: 275:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya: “Orang-orang yang makan (mengambil) **riba** tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan **mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba**, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil **riba**), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil **riba**), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.”

- QS. al-Nisā' [4]: 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ
مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian saling memakan harta-harta sesamamu dengan cara yang batil (yang tidak benar), kecuali dengan jalan perdagangan yang terjadi atas dasar saling ridha (suka sama suka) diantaramu. Dan janganlah kalian membunuh dirimu, sesungguhnya Allah Maha Penyayang kepadamu”

- QS. al-Māidah [5]: 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu...”

- QS. al-Baqarah [2]: 280:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: “Dan jika (orang berutang itu) dalam kesulitan, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui”

- QS. al-Isrā' [17]: 34:

... وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ، إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

Artinya: "...Dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya."

- Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ صُهَيْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثٌ فِيهِنَّ
الْبَرَكَهَةُ: الْبَيْعُ إِلَىٰ أَجَلٍ، وَالْمُقَارَضَةُ، وَخَلْطُ الْأُبُرِّ بِالشَّعِيرِ لِلْبَيْتِ، لَا لِلْبَيْعِ (رَوَاهُ
إِبْنُ مَاجَهٗ^٣)

Artinya: Dari Suhaib bahwa Rasulullah saw. bersabda, “Tiga hal yang didalamnya terdapat keberkahan: jual beli secara tangguh, muqāradhah (mudhārabah), dan mencampur gandum untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual.” (HR Ibnu Majah)

³Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (t.t: Dar al-Fikr, t.th) Jilid II, h. 768

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ يَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ . (رواه ابن ماجه و البيهقي و صححه ابن حبان)⁴

Artinya: Dari Abu Sa'id Al-Khudri bahwa Rasulullah SAW bersabda "Sesungguhnya jual beli itu harus dilakukan atas rela sama rela/suka sama suka." (HR. al-Baihaqi dan Ibnu Majah, dan dinilai shahih oleh Ibnu Hibban)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ الْمُرْنَبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ ، إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلَالًا وَ أَحَلَّ حَرَامًا ، وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ ، إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا وَ أَحَلَّ حَرَامًا (رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ)⁵

Artinya: Dari Amar Ibnu Auf al-Muzani RA: Rasulullah SAW bersabda: "Perdamaian itu halal antara kaum muslimin, kecuali perdamaian yang mengharamkan hal yang haram atau menghalalkan hal yang haram. Kaum muslim terikat dengan syarat-syarat mereka (yang mereka tetapkan sendiri), kecuali syarat yang mengharamkan hal yang halal atau menghalalkan yang haram." (HR. al-Tirmizi)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْعُرْبَانِ فِي الْبَيْعِ فَأَحَلَّهُ . (رواه عبد الرزاق)

Artinya: Dari Zaid bin Aslam: Rasulullah SAW tentang 'Urban (uang muka) dalam jual-beli, maka beliau menghalalkannya. (HR. Abd al-Razzāq)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

⁴ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid II, h. 737

⁵ Jalāluddīn Al-Suyūthī, *al-Jāmi' al-Shaghīr*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th) Cet ke-IV, Jilid I, h. 50

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
قَالَ: مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ . . (رواه البخاري و مسلم)⁶

Artinya: Dari Abu Hurairah RA: Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda:
“Penundaan (atas pembayaran) yang dilakukan oleh orang mampu adalah
suatu kezaliman...” (HR. al-Bukhari dan Muslim)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ عَمْرٍو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: لَيْ
الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ. (رواه البخاري)⁷

Artinya: “Amr bin Syarid meriwayatkan dari bapaknya, beliau berkata:
“Rasulullah SAW bersabda: *Menunda-nunda (pembayaran) yang dilakukan
oleh orang yang mampu menghalalkan harga diri dan pemberian sanksi
kepadanya.*” (HR. al-Bukhari)

➤ **Ijma‘ (kesepakatan/konsensus) Jumhur (Mayoritas) ulama tentang
kebolehan jual beli dengan cara Murabahah⁸**

➤ Kaidah Fiqh:

الأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَاتِ الْإِبَاحَةُ إِلَّا أَنْ يُدَلَّ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِهَا⁹

Artinya: “Pada dasarnya, semua bentuk muamalah boleh dilakukan kecuali
ada dalil yang mengharamkannya.”

➤ Kaidah Fiqh:

كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَهُوَ رَبَا¹⁰

Artinya: “Setiap piutang yang mendatangkan (mengambil)
manfaat/keuntungan/tambahan, maka itu adalah riba.”

⁶Al-Manāwī, *Faidh al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi‘ al-Shaghīr*, (t.t: Dar al-Fikr, t.th), Jilid V, h. 523

⁷ Ibnu Hajar Al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī Syarḥ Shahīḥ Al-Bukhari*, (t.t:Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1398 H/1978 M), Jilid V, h. 137

⁸ Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*, (Cairo: Mushtafā al-Ḥalabī, 1379 H/1960 M), Jilid II, h. 161

⁹Ali Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā'id wa al-Dawābith al-Fiqhiyah*, (t.t:tp 1419 H/1999 M), h. 390-391

¹⁰Athiyah ‘Adlān, *Mausū'ah al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, (Iskandariyah: Dar al-Iman, t.th) h 300

- ❑ Menurut beberapa ulama seperti al-Qaradhāwī maksud dari kaidah ini adalah:

كُلُّ قَرْضٍ اشْتُرِيَ فِيهِ النَّفْعُ مُقَدَّمًا فَهُوَ رِبَاً¹¹

Artinya: “Setiap piutang yang disyaratkan atasnya manfaat/keuntungan/tambahan (atas keinginan pemberi piutang, maka itu adalah riba)”

- ❖ Produk pembiayaan ini berpedoman pada **fatwa DSN MUI No.04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah, Peraturan Bank Indonesia No. 9/19/PBI/2007 dan Undang-Undang No. 21 tahun 2008** tentang Perbankan Syariah
- ❖ Kegiatan penyaluran dana dalam bentuk pembiayaan berdasarkan Murabahah berlaku persyaratan paling kurang sebagai berikut :
 - Bank **menyediakan dana pembiayaan** berdasarkan perjanjian jual beli barang;
 - Jangka waktu pembayaran harga barang oleh nasabah kepada Bank ditentukan berdasarkan kesepakatan Bank dan Nasabah;
 - Bank dapat membiayai sebagian atau seluruh harga pembelian barang yang telah disepakati kualifikasinya;
 - Jika Bank mewakilkan kepada nasabah (wakalah) untuk membeli barang, maka Akad Murabahah harus dilakukan setelah barang **secara prinsip** menjadi milik Bank;
 - Bank dapat meminta nasabah untuk membayar uang muka atau urbun saat menandatangani kesepakatan awal pemesanan barang oleh nasabah;
 - Bank dapat meminta nasabah untuk menyediakan agunan/jaminan selain barang yang dibiayai Bank untuk menghindari moral hazard (ketidakjujuran/penyelewengan dari nasabah: seperti kabur, dll);
 - Kesepakatan atas besar keuntungan harus ditentukan satu kali pada awal Akad dan tidak berubah selama periode Akad;
 - Angsuran pembiayaan selama periode Akad harus dilakukan secara proporsional.¹²

¹¹Athiyah ‘Adlān, *Mausū’ah al-Qawā’id al-Fiqhiyah*, h. 300

¹²Fatwa DSN MUI No. 4/DSN MUI/IV/2000 Tentang Murabahah-Wahbah Al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī...*, Jilid IV, h.705-706

3. Rukun dan Syarat

a. Rukun Bai' (Jual-Beli) Murabahah

- 1) **Penjual (*ba'i'*)** yaitu pihak yang memiliki barang untuk dijual atau pihak yang ingin menjual barangnya. Dalam transaksi pembiayaan murabahah di perbankan syariah merupakan pihak penjual.
- 2) **Pembeli (*musytarī*)** yaitu pihak yang membutuhkan dan ingin membeli barang dari penjual, dalam pembiayaan murabahah nasabah merupakan pihak pembeli.
- 3) **Barang/objek (*mabī'*)** yaitu barang yang diperjual belikan. Barang tersebut harus sudah dimiliki oleh penjual sebelum dijual kepada pembeli, atau penjual menyanggupi untuk mengadakan barang yang diinginkan pembeli.
- 4) **Harga (*tsaman*)** Harga yang disepakati harus jelas jumlahnya dan jika dibayar secara hutang maka harus jelas waktu pembayarannya.
- 5) **Ijab qabul (*sighat*)** sebagai indikator saling ridha antara kedua pihak (penjual dan pembeli) untuk melakukan transaksi.

b. Syarat Bāi' (Jual-Beli) Murābahah

- 1) Bank syariah dan nasabah harus melakukan akad murabahah yang **bebas riba**.
- 2) Barang yang diperjualbelikan tidak diharamkan oleh **syariat Islam**.
- 3) Bank syariah **membaiyai** sebagian atau seluruh harga pembelian barang yang telah disepakati kualifikasinya.
- 4) Bank syariah membeli barang yang diperlukan nasabah atas nama Bank syariah tersebut sendiri, dan pembelian ini **harus sah dan bebas riba**.
- 5) Bank syariah harus menyampaikan **semua hal yang berkaitan dengan pembelian**, misalnya jika pembelian **dilakukan secara utang**.
- 6) Bank syariah kemudian menjual barang tersebut kepada nasabah (pemesan) dengan harga jual senilai harga beli plus keuntungannya. **Dalam kaitan ini Bank Syari'ah harus memberitahu secara jujur harga pokok (modal) barang** kepada nasabah berikut biaya yang diperlukan.
- 7) Penjual (Bank syariah) **harus menjelaskan kepada pembeli (nasabah) bila terjadi cacat** atas barang sesudah pembelian.

- 8) Nasabah **membayar harga barang yang telah disepakati tersebut pada jangka waktu tertentu yang telah disepakati.**
 - 9) Untuk mencegah terjadinya penyelewengan, penyalahgunaan, atau kerusakan akad tersebut, pihak bank dapat mengadakan **perjanjian khusus** dengan nasabah **misalnya** untuk meminta **jaminan.**
 - 10) Jika **Bank syariah hendak mewakilkan** kepada nasabah untuk membeli barang dari pihak ketiga, akad jual beli murabahah **harus dilakukan setelah barang, secara prinsip, menjadi milik Bank syariah tersebut.**
- Secara prinsip, jika syarat dalam 5), 6), atau 7) tidak terpenuhi, pembeli memiliki pilihan:
- a. Melanjutkan pembelian seperti apa adanya.
 - b. Kembali (mendatangi/menghubungi) kepada penjual dan menyatakan ketidaksetujuan atas barang yang dijual.
 - c. Membatalkan kontrak.¹³
- Jual beli secara murabahah tersebut hanya untuk barang atau produk yang telah dikuasai atau dimiliki penjual pada waktu negosiasi dan berkontrak.

c. Catatan Tambahan:

➤ **Jaminan dalam Murabahah:**

- 1) Jaminan dalam murabahah dibolehkan, agar nasabah serius dengan pesannya.
- 2) Bank dapat meminta nasabah untuk menyediakan jaminan yang dapat dipegang.

d. Hutang dalam Murabahah:

- 1) Secara prinsip, penyelesaian hutang nasabah dalam transaksi murabahah tidak ada kaitannya dengan transaksi lain yang dilakukan nasabah dengan pihak ketiga atas barang tersebut. Jika nasabah menjual kembali barang tersebut dengan

¹³ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami...*, Jilid IV, h.704-706- Nurul Huda dan Muhammad Haikal, *Lembaga Keuangan Islam*, (Jakarta: Prenada Media Grup, 2010), h. 46- Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori dan Praktek*, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 102

keuntungan atau kerugian, ia tetap berkewajiban untuk menyelesaikan hutangnya kepada bank.

- 2) Jika nasabah menjual barang tersebut sebelum masa angsuran berakhir, ia tidak wajib segera melunasi seluruh angsurannya.
- 3) Jika penjualan barang tersebut menyebabkan kerugian, nasabah tetap harus menyelesaikan hutangnya sesuai kesepakatan awal. Ia tidak boleh memperlambat pembayaran angsuran atau meminta kerugian itu diperhitungkan.¹⁴

e. Penundaan Pembayaran dalam Murabahah:

- 1) Nasabah yang memiliki kemampuan tidak dibenarkan menunda penyelesaian hutangnya.
- 2) Jika nasabah menunda-nunda pembayaran dengan sengaja, atau jika salah satu pihak tidak menunaikan kewajibannya, maka penyelesaiannya dilakukan melalui Badan Arbitrasi Syari'ah setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah.¹⁵

a. Keenam: Bangkrut dalam Murabahah:

Jika nasabah telah dinyatakan pailit dan gagal menyelesaikan hutangnya, bank harus menunda tagihan hutang sampai ia menjadi sanggup kembali, atau berdasarkan kesepakatan.¹⁶

4. Contoh Produk

Proses Dan Tahapan Pembiayaan (Pemilikan Rumah)

- Pemohon atau calon nasabah bermaksud membeli rumah dan mengajukan Pembiayaan Pemilikan Rumah kepada Bank Syariah. Calon Nasabah melengkapi persyaratan permohonan pembiayaan sesuai kriteria yang dipersyaratkan. Jika persyaratan lengkap, BANK selanjutnya melakukan analisa kelayakan pembiayaan terhadap calon nasabah.
- Jika calon nasabah layak dibiayai, maka BANK akan mengeluarkan Surat Persetujuan kepada calon nasabah. Calon Nasabah melakukan negosiasi dengan

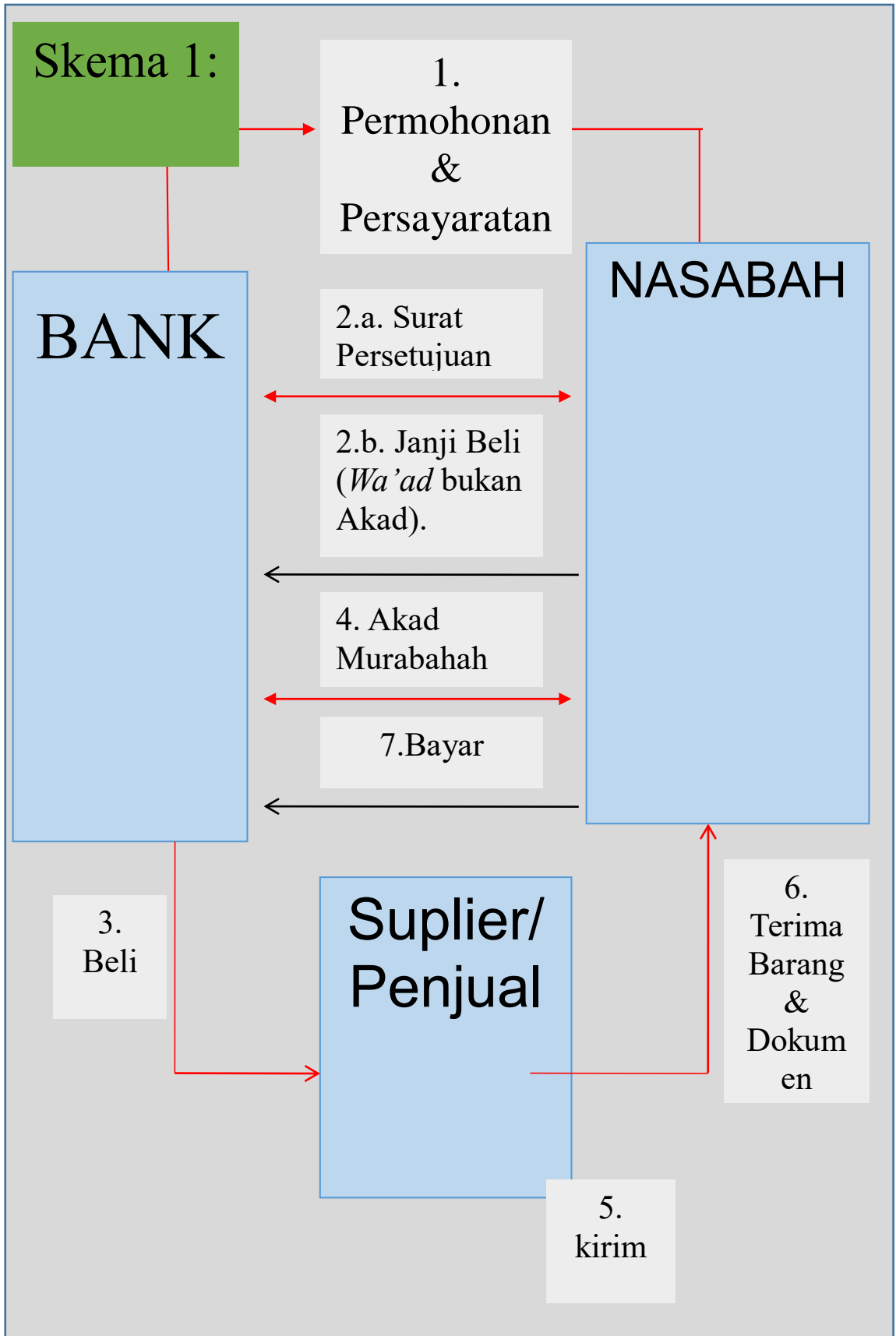
¹⁴ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktik*, h. 105

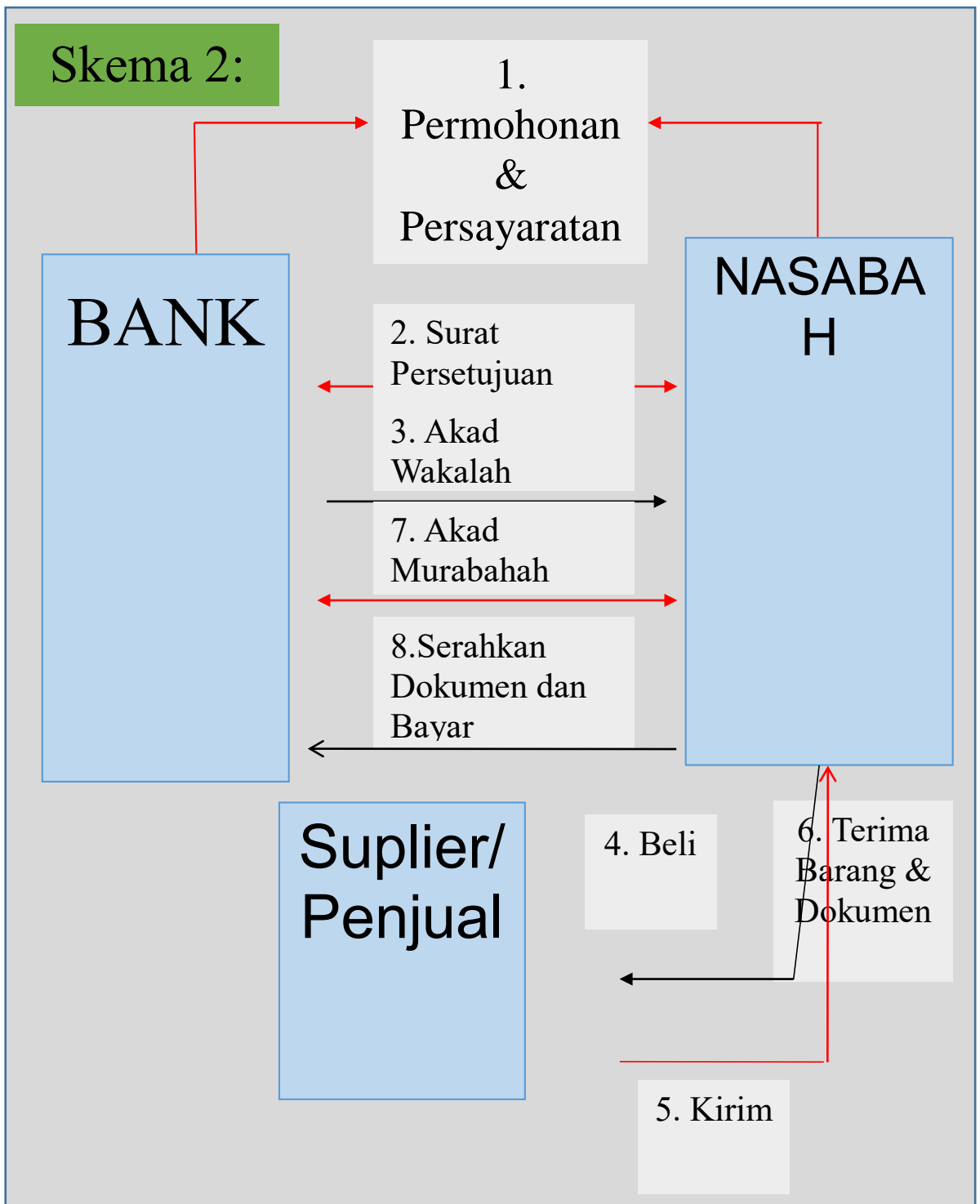
¹⁵ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktik*, h. 105

¹⁶ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktik*, h. 105

BANK. Jika terjadi kesepakatan, calon nasabah menandatangani surat persetujuan dan berjanji untuk melakukan transaksi Murabahah dengan BANK.

- BANK **dapat** memberikan kuasa (wakalah) kepada calon nasabah untuk melakukan transaksi rumah dengan pemilik rumah.
- Nasabah sebagai wakil BANK melakukan transaksi rumah dengan Pemilik Rumah, secara prinsip (fiqh) rumah menjadi milik BANK.
- Nasabah dan BANK melakukan Perjanjian Pembiayaan Pemilikan Rumah Berdasarkan Prinsip Murabahah.
- Rumah diterima dan menjadi kepemilikan Nasabah.
- Nasabah membayar secara taqsith (angsuran) atau ta'jil (tempo) ke BANK sesuai jadwal angsuran yang disepakati.





5. Format Akad

- Pendekatan pertama: membuat 2 akad secara terpisah, yaitu:
 - ✓ Akad wakalah (kuasa) dari bank kepada nasabah, dan
 - ✓ Akad pembiayaan murabahah antara bank dan nasabah.
- Pendekatan kedua:
 - ✓ Membuat satu akad, yaitu akad pembiayaan murabahah, yang dalam akad tersebut sudah termasuk pemberian kuasa dan hak-hak lainnya kepada nasabah.

6. Catatan

- a. Nasabah dalam praktik *murābahah* di bank syariah dapat bertindak untuk dan atas nama bank untuk pembelian objek *murābahah*, karena pembelian objek tersebut dapat diwakilkan melalui akad *wakālah*.
 - Setelah akad *wakālah* tersebut selesai dan objek tersebut secara prinsip telah menjadi milik bank syariah, barulah dilakukan akad kedua (yaitu *murabahah*), antara bank syariah sebagai penjual dan nasabah sebagai pembeli.
- b. Barang-barang yang menjadi objek *murābahah* telah disurvei dan sudah dimiliki oleh bank syariah, baik secara langsung maupun melalui wakil (melalui akad *wakālah*).
- c. Uang untuk pembelian barang yang menjadi objek *murābahah* yang dimasukkan ke rekening nasabah, hanyalah sebagai bukti bahwa telah terjadi akad *murābahah* antara bank syariah dengan nasabah dan uang itu langsung dibekukan, tidak dapat digunakan oleh nasabah serta langsung ditransfer ke rekening *supplier* pada hari itu juga.
- d. Cicilan yang dibayar oleh nasabah dalam praktik *murābahah* bersifat *flat* (tetap).
 - Bank syariah tidak boleh mengambil denda (*gharāmah*) atas keterlambatan pembayaran nasabah.
 - Bank syariah hanya boleh mengambil biaya ganti rugi operasional (*ta'wīdh*), seperti ganti rugi ongkos telepon, pembayaran jasa penagih utang, dll.

- Jika bank syariah terpaksa mengambil denda diluar biaya operasional (*ta'zīr / sebagai peringatan*), maka hanya boleh digunakan untuk dana sosial.¹⁷
 - a. Jika nasabah telah dinyatakan pailit dan gagal menyelesaikan utangnya, bank harus menunda tagihan utang sampai ia menjadi sanggup kembali, atau sesuai dengan kesepakatan.
- Apabila nasabah benar-benar tidak sanggup lagi membayar dan dilakukan penyitaan aset, lalu aset itu dijual (melalui lelang, dsb), maka bank hanya boleh mengambil sesuai jumlah sisa pembayaran yang belum dilakukan nasabah, sedangkan sisanya dikembalikan kepada nasabah.

B. Al-Qardh

1. Pengertian

- ❖ Secara bahasa : Al-Qardh secara bahasa, bermakna *al-Qath'u* yang berarti memotong. Harta yang disodorkan kepada orang yang berhutang disebut Qardh, karena merupakan potongan dari harta orang yang memberikan hutang.¹⁸
- ❖ Pengertian menurut istilah: Pemberian harta kepada orang lain sebagai pinjaman yang dapat ditagih atau diminta kembali sesuai dengan jumlah yang diberikannya, atau dengan kata lain meminjamkan tanpa mengharap imbalan¹⁹
- ❖ **Definisi DSN:**
Al-Qardh adalah **akad pinjaman** kepada nasabah (muqtaridh) yang memerlukan dengan ketentuan bahwa nasabah wajib mengembalikannya pada waktu yang telah ditentukan. (Fatwa DSN MUI No. 19/DSN-MUI/IV/2001 Tentang al-qardh)

¹⁷ Fatwa DSN MUI No. 17/DSN-MUI/IX/2000 Tentang sanksi akad nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran

¹⁸ Muhammad Rawwās Qal'ah Jī dan Ḥāmid Shādiq al-Qunaibī, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, (Beirut: Dar al-Nafā'is 1405 H/1985 H), h. 361- Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid III, h. 182-Wahbah Al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islamī...*, Jilid IV, h. 720

¹⁹ Al-Sayd Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Cairo: Dar al-Kitab al-Islāmī, Dar al-Hadīts, t.th.), Jilid III, h. 182

❖ **Definisi PBI (Peraturan Bank Indonesia):**

Al-qardh adalah akad pinjaman dari bank (muqridh) kepada pihak tertentu (muqtaridh) yang wajib dikembalikan dengan jumlah yang sama sesuai pinjaman. (PBI No. 9/19/PBI/2007).

❖ **Definisi UU (Undang-Undang):**

Yang dimaksud dengan "Akad qardh" adalah Akad pinjaman dana kepada Nasabah dengan ketentuan bahwa Nasabah wajib mengembalikan dana yang diterimanya pada waktu yang telah disepakati. (Undang-Undang No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah).

2. Dasar

Landasan Hukum:

- QS. al-Baqarah [2]: 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ...

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan hutang-piutang untuk waktu yang ditentukan, maka hendaklah kamu menulisnya...”

- QS. al-Mā'idah [5]: 1

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu...”

- QS. al-Baqarah [2]: 280:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: “Dan jika (orang berutang itu) dalam kesulitan, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui”

Landasan Hukum:

- QS. al-Baqarah [2]: 245:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۗ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Artinya: “Siapa yang mau memberi pinjaman kepada Allah (dijalan Allah), pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), maka Allah akan meperlipat gandakan ganti kepadanya dengan banyak. Dan Allah menyempitkan (menahan) dan melapangkan (rezeki) dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan.”

- Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ. (رواه ابو داود)²⁰

Artinya: *Dari Abu Hurairah RA: Nabi SAW bersabda: “Siapa yang melepaskan seorang mukmin dari suatu kesulitannya dunia, pasti Allah akan melepaskannya dari suatu kesulitan pada hari kiamat. Dan siapa yang memudahkan seseorang dalam kesukaran pasti Allah akan memudahkan (urusannya) di dunia dan akhirat. Allah senantiasa menolong hamba-Nya selama hamba-Nya itu (suka) menolong saudaranya. (HR. Abu Dawud)*

- Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ الْمُزَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلَالًا وَ أَحَلَّ حَرَامًا، وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا وَ أَحَلَّ حَرَامًا (رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ)²¹

Artinya: Dari ‘Amr Bin ‘Auf al-Muzanī RA: Rasulullah SAW bersabda: "Perdamaian itu halal antara kaum muslimin, kecuali perdamaian yang

²⁰ Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 276 Hadis No 3535-Al-Tirmidzī, *Sunan Al-Tirmidzī*, Jilid II, h. 564, Hadis No 1264-Muhammad ‘Abadi ‘Aun, *Ma’būd Syrah Sunan Abu Daud*, (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1389 H/1969 M), Jilid VIII, h. 289-290

²¹ Jalāluddīn Al-Suyūthī, *al-Jāmi‘ al-Shaghūr*, (t.t: Dar al-Kutub al-Ilmiyah: t.th), Cet IV, Jilid I, h. 50

mengharamkan hal yang haram atau menghalalkan hal yang haram. Kaum muslim terikat dengan syarat-syarat mereka (yang mereka tetapkan sendiri), kecuali syarat yang mengharamkan hal yang halal atau menghalalkan yang haram." (HR. al-Tirmizi)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ مَكْتُوبًا: الصَّدَقَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَالْقَرْضُ بِثَمَانِيَةِ عَشْرٍ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيْلُ مَا بَالُ الْقَرْضِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ؟ قَالَ: لِأَنَّ السَّائِلَ يَسْأَلُ وَعِنْدَهُ وَالْمُسْتَقْرِضُ لَا يَسْتَقْرِضُ إِلَّا مِنْ حَاجَةٍ. (رواه ابن ماجه والبيهقي)

Artinya: Dari Anas bin Malik: Rasulullah SAW bersabda: *Pada malam aku di-isra'-kan, aku melihat pada pintu surga tertulis: "Sedekah berpahala sepuluh kali lipat dan pinjaman berpahala delapan belas kali lipat". Lantas aku bertanya: "Wahai Jibril, mengapa pinjaman lebih utama dari sedekah?" Dia menjawab: "Karena peminta itu meminta sesuatu dan dia punya sementara orang yang berhutang tidak akan berhutang kecuali karena membutuhkan."* (HR. Ibnu Majah dan al-Baihaqi).

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُقْرِضُ مُسْلِمًا قَرْضًا مَرَّتَيْنِ إِلَّا كَانَ كَصَدَقَتِهَا مَرَّةً. (رواه ابن ماجه)²²

Artinya: Dari Ibnu Mas'ud RA: Nabi SAW bersabda: *"Tidaklah seorang muslim memberikan pinjaman kepada muslim yang lain dua kali kecuali seperti shadaqah satu kali."* (HR. Ibnu Majah)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

... فَإِنَّ مِنْ خَيْرِكُمْ أَحْسَنَكُمْ قَضَاءً. (رواه البخاري عن أبي رافع)²³

Artinya: *"... Sesungguhnya orang terbaik diantara kalian adalah yang paling baik dalam melunasi hutang."* (HR. Al-Bukhari)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ:

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ.. (رواه الجماعة)²⁴

²² Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid II h. 812

²³ Ibnu Hajar al-Asqalānī, *Fath Al-Bārī...*, Jilid X, h. 137

²⁴ Al-Manāwī, *Faidh al-Qadīr...*, Jilid V, h. 523

Artinya: Dari Abu Hurairah RA: Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: “Penundaan (atas pembayaran) yang dilakukan oleh orang mampu adalah suatu kezaliman...” (HR. al-Jamā’ah)

➤ Hadits Nabi Muhammad SAW:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِيُؤْ
الْوَأْدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ. (رواه النسائي، و أبو داود و ابن ماجه)²⁵

Artinya: ‘Amr bin Syarid meriwayatkan dari ayahnya, ia berkata: “Rasulullah SAW bersabda: Menunda-nunda (pembayaran) yang dilakukan oleh orang yang mampu menghalalkan harga diri dan pemberian sanksi kepadanya.” (HR. al-Nasa’i, Abu Dawud, Ibu Majah, dan Ahmad)

➤ Kaidah Fiqh:

كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَهُوَ رِبَاً²⁶

Artinya: “Setiap piutang yang mendatangkan (mengambil) manfaat/keuntungan/tambahan, maka itu adalah riba.”

❑ Menurut beberapa ulama seperti Al-Qaradhawi maksud dari kaidah ini adalah:

كُلُّ قَرْضٍ اشْتُرِطَ فِيهِ النَّفْعُ مُقَدِّمًا فَهُوَ رِبَاً²⁷

Artinya: Setiap piutang yang disyaratkan atasnya manfaat/keuntungan/tambahan (atas keinginan pemberi piutang, maka itu adalah riba)

❖ Produk pembiayaan ini berpedoman pada **fatwa DSN MUI No.19/DSN-MUI/IV/2001 tentang al-Qardh, Peraturan Bank Indonesia No. 9/19/PBI/2007 dan Undang-Undang No. 21 tahun 2008** tentang Perbankan Syariah.

3. Rukun dan Syarat

a. Rukun al-Qardh:

- 1) Peminjam (Muqridh)
- 2) Pemberi Pinjaman (Muqridh)

²⁵ Ibnu Hajar Al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*..., Jilid X, h. 137, Al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i*, (Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, t.th) Jilid VII, h. 316-317. Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid II, h. 811

²⁶ Athiyah ‘Adlān,....., *Mausū’ah al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*, h. 300

²⁷ Athiyah ‘Adlān,....., *Mausū’ah al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*, h. 300

- 3) **Dana/Pinjaman (Qardh)**, harus jelas jumlahnya juga waktu pembayarannya.
- 4) **Ijab qabul (sighat)** sebagai indikator saling ridha antara kedua pihak untuk melakukan transaksi.

b. **Syarat al-Qardh:**

- 1) Akad Qardh harus **bebas riba, tidak ada bunga atas pinjaman.**
- 2) Qardh atau **dana** yang dipinjamkan adalah **dana halal**, atau tidak diharamkan oleh **syariat Islam.**
- 3) Qardh atau **dana** yang dipinjamkan adalah **dana yang bermanfaat atau dapat dimanfaatkan.**
- 4) **Adanya saling ridha (rela sama rela) antara kedua belah pihak**
- 5) Akad qardh tidak dapat terlaksana kecuali dengan **ijab dan qabul** seperti halnya dalam jual beli.²⁸

4. Aplikasi di Perbankan Syariah

a. **Aplikasi al-Qardh di Perbankan Syariah**

- 1) Sebagai produk pelengkap bagi nasabah yang telah terbukti loyalitas dan bonafiditasnya yang membutuhkan dana talangan segera untuk masa yang relatif pendek. Nasabah tersebut akan mengembalikan secepatnya uang tersebut.

Contoh: Pinjaman talangan haji, dimana nasabah calon haji diberikan pinjaman talangan untuk memenuhi syarat penyetoran biaya perjalanan haji.

- 2) Sebagai fasilitas bagi nasabah yang memerlukan dana cepat sedangkan ia tidak dapat menarik dananya, misalnya karena deposito.

Contoh: Produk kartu pembiayaan syariah (Syariah charge card)

- 3) Sebagai pinjaman kepada pengusaha kecil, dimana menurut perhitungan bank akan memberatkan si pengusaha apabila diberikan pembiayaan dengan skema jual beli, ijarah (upah-mengupah atau sewa-menyewa), atau mudharabah (bagi hasil).

²⁸ Muhammad Syafii Antoni, *Bank Syariah Wacana Ulama dan Cendekiawan*, (Jakarta: Bank Indonesia, Tazkiya Institut, 1991), h. 226

Dalam hal ini telah dikenalkan produk khusus dalam perbankan syariah yang disebut *Qardhu al-Hasan*.²⁹

- 4) Sebagai pinjaman kepada pengurus bank, dimana bank menyediakan fasilitas ini untuk memastikan terpenuhinya kebutuhan pengurus bank.

b. Sumber dana *al-Qardh* di Perbankan Syariah

Sifat *al-Qardh* di perbankan syariah tidak memberi keuntungan finansial, karena itu dana *al-Qardh* diambil dari:

- 1) *Qardh* yang diperlukan untuk membantu keuangan nasabah secara cepat dan berjangka pendek, seperti talangan dana, dapat diambil dari modal bank.
- 2) *Qard* untuk membantu usaha sangat kecil dan kepentingan sosial dapat bersumber dari dana zakat, infaq dan shadaqah, juga dari pendapatan bank yang dikategorikan dana sosial dan tidak dapat diambil sebagai pendapatan bank seperti dana *ta'zīr* (denda diluar biaya operasional), jasa *nostro* di bank koresponden yang konvensional, dll.

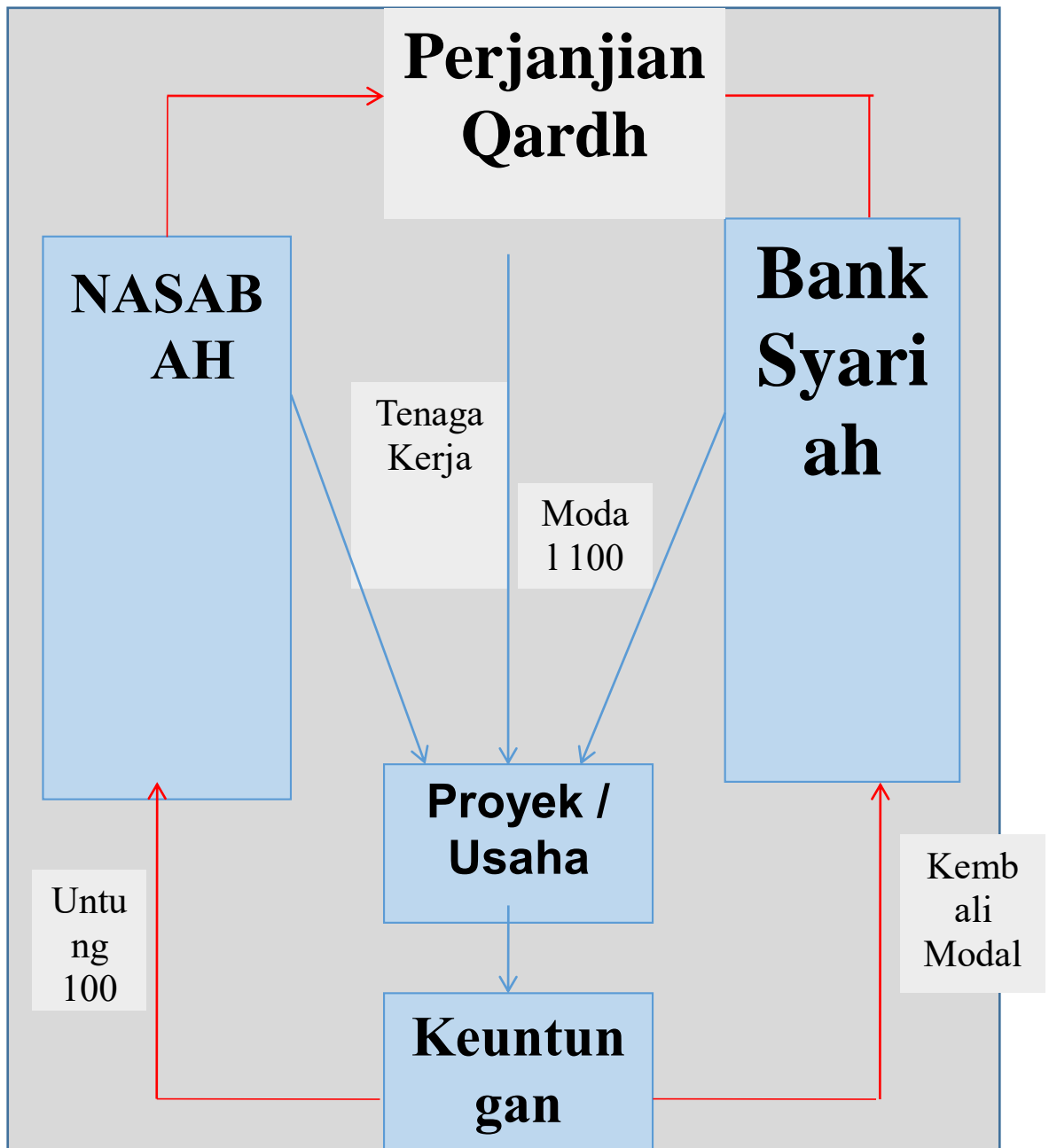
c. Manfaat *al-Qardh* di Perbankan Syariah

- Risiko dalam *al-Qardh* terhitung tinggi karena dianggap sebagai pembiayaan yang tidak ditutup dengan jaminan.
- Manfaat *al-Qardh* bagi Bank Syariah adalah lebih kepada manfaat non finansial, yaitu kepercayaan dan loyalitas nasabah kepada Bank Syariah tersebut. Adapun biaya administrasi dari *al-Qardh* (seperti biaya materai dan lain-lain) ditanggung nasabah.
- Jadi manfaat *al-Qardh* di Perbankan Syariah adalah:
 - 1) Memungkinkan nasabah yang sedang dalam kesulitan mendesak untuk mendapatkan talangan jangka pendek.
 - 2) *Qardhu al-Hasan* adalah merupakan salah satu ciri pembeda Bank Syariah dengan Bank Konvensional, yang di dalamnya terkandung misi sosial, disamping misi komersial.
 - 3) Adanya misi sosial kemasyarakatan ini akan meningkatkan citra baik dan loyalitas masyarakat terhadap Bank Syariah.³⁰

²⁹ Muhammad Syafi'i Antoni, *Bank Syariah: Teori dan Praktek*, h. 133

³⁰ Muhammad Syafi'i Antoni, *Bank Syariah: Dari Teori dan Praktek*, h. 134

Contoh Skema



BAIK BURUK DALAM BIDANG AKHLAK

A. Pengertian Baik dan Buruk, Benar dan Salah

1. Baik dan Buruk

Dari segi bahasa baik adalah terjemahan dari kata *'khair'* dalam bahasa arab, atau *good* dalam bahasa inggris. Louis Ma'luf dalam kitabnya, *Munjid*, mengatakan bahwa yang disebut baik adalah sesuatu yang telah mencapai kesempurnaan.¹ Sementara itu dalam Webster's New Century Dictionary, dikatakan bahwa yang disebut baik adalah sesuatu yang menimbulkan rasa keharusan dalam kepuasan, kesenangan, persesuaian dan seterusnya.² Selanjutnya yang baik itu juga adalah sesuatu yang mempunyai nilai kebenaran atau nilai yang diharapkan, yang memberikan kepuasan.³ Yang baik itu dapat juga berarti sesuatu yang sesuai dengan keinginan.⁴ Dan yang disebut baik dapat pula berarti sesuatu yang mendatangkan rahmat, memberikan perasaan senang atau bahagia.⁵ Dan ada pula pendapat yang mengatakan bahwa secara umum bahwa yang disebut baik atau kebaikan adalah sesuatu yang diinginkan, yang diusahakan dan menjadi tujuan manusia. Tingkah laku manusia adalah baik, jika tingkah laku tersebut menuju kesempurnaan manusia.

¹ Louis Ma'luf, *Munjid*, (Beirut : al-Maktabah al-Katulikiyah, t.t), hal. 198

² Webster's New Twentieth Century Dictionary, hal. 789

³ Hombay, AS., EU Gaterby, H. Wakefield, *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (London: Oxford University Press, 1973), hal. 430

⁴ Webster's World University Dictionary, hal. 401

⁵ Ensiklopedia Indonesia, Bagian I, hal. 362

Kebaikan disebut nilai (value), apabila kebaikan itu bagi seseorang menjadi kebaikan yang kongkret.⁶

Secara umum, baik dan buruk memiliki makna yang beragam. *Pertama*, perbuatan baik yang memiliki hubungan dengan kesempurnaan. Dalam hal ini baik disebut baik jika segala sesuatu tindak lakunya dikerjakan secara sempurna. *Kedua*, perbuatan baik adalah perbuatan yang menjadikan pelakunya merasa puas dan senang di dalam semua tindakan yang dikerjakannya. *Ketiga*, perbuatan baik adalah perbuatan yang memiliki nilai kebenaran dan dapat memberikan rahmat dari apa yang telah dilakukan.

Sedangkan perbuatan buruk memiliki arti yang sebaliknya dari perbuatan baik. *Pertama*, perbuatan buruk adalah perbuatan yang tidak memiliki kesempurnaan di dalam mengerjakannya. *Kedua*, perbuatan buruk adalah perbuatan yang menimbulkan rasa tidak senang dan tidak puas dalam melakukannya. *Ketiga*, perbuatan buruk adalah perbuatan yang tidak memiliki kebenaran dan tidak dapat memberikan rahmat. Bahkan pelakunya melakukan sesuatu yang keji, tidak diterima oleh orang lain, dan tidak memiliki moral.⁷

Ibnu Miskawih menyatakan bahwa kebaikan manusia terletak pada “*berfikir*” Menurut beliau kebahagiaan hanya akan terjadi jika terlahir tingkah laku yang sempurna yang khas bagi alamnya sendiri, dan bahwa manusia akan

⁶ Ahmad Charris Zubair, *Kuliah Etika*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1990), cet. II, hal. 8

⁷ Asmaran, *Pengantar Studi Akhlak*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), hal. 25

bahagia. Jika timbul dari dirinya seluruh tingkah laku yang tepat berdasarkan pemikiran. Oleh karena itu kebahagiaan manusia bertingkat– tingkat dengan jenis pemikiran dan yang dipikirkannya.

Sedangkan akhlak tercela yang diinformasikan Al-Qur'an memberikan gambaran bahwa perilaku itu merupakan kemenangan tabiat buruk manusia. Seperti telah dijelaskan pada keterangan yang telah lalu, pada dasarnya kecenderungan manusia kepada keburukan dipengaruhi oleh hawa dan syahwatnya. Oleh karena itu, wajar bila Al-Quran menjelaskan bahwa menuruti hawa nafsu merupakan akhlak tercela. Akhlak tercela juga menggambarkan kebodohan, kesombongan, kerakusan dan sifat-sifat lainya yang menandakan manusia dikendalikan oleh *syahwah*-nya.⁸

2. Benar dan Salah

Pengertian benar menurut etika ialah hal-hal yang sesuai dengan peraturan-peraturan, sebaliknya, salah ialah hal-hal yang tidak sesuai dengan peraturan-peraturan yang berlaku.

Secara subyektif "benar" di dunia bermacam-macam, benar menurut Ilmu Hitung berlainan dengan menurut Ilmu Politik, benar menurut logika berlainan dengan benar menurut dialektika, benar menurut seseorang berlainan dengan menurut orang yang berbeda dan sebagainya.

⁸ Ibnu Miskawin, *Menuju Kesempurnaan Akhlaq*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 42-43

Secara objektif "benar" di dunia hanya satu. Tidak ada benar yang bertentangan, Apabila ada dua hal yang bertentangan, mungkin salah satunya yang benar atau keduanyaalah dan bisa jadi yang benar belum disebut dalam pertentangan itu.

Peraturan yang dibuat merupakan sarana yang digunakan untuk mengukur sesuatu benar atau salah. Peraturan dibuat untuk mencapai sesuatu yang dinamakan "benar". Peraturan di dunia ini sangat bermacam-macam dan berlainan, bahkan ada yang saling bertentangan. Semua peraturan yang dibuat adalah hasil akal-pikiran manusia, sedangkan kebenaran di dunia bila berdasar akal-pikiran manusia akan kembali kepada satu kata relatif.

Untuk mencapai "benar", maka kebenaran mesti bersifat objektif, kebenaran objektif ini adalah kebenaran pasti dan tunggal, kebenaran ini didasarkan kepada peraturan yang dibuat oleh Yang Maha Satu, Yang Maha Mengetahui serta Yang Maha Benar. Hal ini dapat kita ketahui dari Q.S Al-Baqoroh [2]:147:



"Kebenaran adalah dari Rabb-mu dan janganlah kalian termasuk orang-orang yang ragu" .

B. Ukuran atau Penentuan baik dan buruk

1. Baik Buruk Menurut Aliran Adat-Istiadat (Sosialisme)

Aliran ini mengukur baik buruknya suatu perbuatan berdasarkan adat istiadat yang dipegang teguh oleh masyarakat. Sesuatu yang sesuai dengan adat istiadat yang berlaku akan dinilai baik, sebaliknya bila tidak sesuai atau bertentangan dengan adat istiadat yang berlaku dinilai buruk, dan sudah tentu bila melanggar aturan adat istiadat akan mendapatkan sanksi hukum.

Eksistensi adat istiadat tidak terlepas dari sejarah peradaban manusia. Keberadaan manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya membentuk tradisi-tradisi sehingga melahirkan adat istiadat yang mengandung nilai-nilai, norma dan hukum. Keanekaragaman suku dan bangsa menciptakan keanekaragaman adat istiadat itu. Secara universal, adat istiadat merupakan instrumen untuk menentukan nilai baik dan buruk, dan alat untuk menjustifikasi perbuatan-perbuatan. Namun, secara universal pula, bahwa standar normatif baik buruknya suatu perbuatan dari suatu bangsa dengan bangsa lain akan berbeda. Boleh jadi suatu bangsa memandang suatu perbuatan itu baik, tetapi bangsa lain menganggap buruk, bergantung bagaimana nilai-nilai dari adat istiadat mereka anut.

Adat istiadat itu sendiri sesungguhnya adalah terbentuk dari pandangan umum tentang nilai-nilai dan norma kehidupan. Pandangan umum tersebut meliputi berbagai aspek perilaku kehidupan masyarakat antara lain tata cara berpakaian, makan, bercakap, bertamu, dan lain sebagainya. Pandangan umum inilah yang terbentuk menjadi adat istiadat.

Adat istiadat itu diyakini akan memberikan kebaikan kepada masyarakat bila dilaksanakan dan akan memberikan kesengsaraan, cela dan kenistaan bila dilanggar.⁹

2. Baik Buruk Menurut Aliran Hedonisme

Aliran ini berpandangan bahwa tujuan akhir dari hidup dan kehidupan manusia adalah untuk memperoleh kebahagiaan. Kebahagiaan itu diperoleh dari perbuatan-perbuatan yang banyak mendatangkan kenikmatan atau kelezatan dan kepuasan nafsu biologis.

Dalam memandang kebahagiaan, aliran Hedonisme terbagi menjadi dua golongan: pertama, yang berorientasi pada kebahagiaan diri sendiri (egoistic hedonism). Golongan ini berpandangan bahwa manusia itu seharusnya banyak mencari kebahagiaan untuk dirinya. Segala upaya dalam kehidupan ini selalu berorientasi kepada kebahagiaan dirinya. Bila seseorang diperhadapkan alternatif pilihan apakah suatu perbuatan harus dilakukan atau ditinggalkan, maka yang harus dilihat untuk dipertimbangkan adalah tingkat kenikmatan dan kesengsaraan yang ditimbulkan oleh perbuatan itu. Kalau tingkat kenikmatannya lebih besar maka perbuatan itu dikatakan baik, tetapi kalau tingkat kesengsaraannya lebih besar maka perbuatan itu digolongkan buruk. Menurut Epicurus (341-270) bahwa tidak ada kebaikan dalam hidup kecuali kebahagiaan dan tidak ada keburukan selain penderitaan. Selanjutnya Epicurus berpandangan bahwa

⁹ Rahmawati, *Baik dan Buruk*, vol. 8 No. 1, (Kendari : Al-Munzir, 2015), hal.

kebahagiaan akal dan rohani jauh lebih penting dari pada kebahagiaan badan, karena kebahagiaan badan itu dirasakan hanya selama kelezatan dan penderitaan itu ada. Badan tidak dapat mengenangkan kelezatan yang lalu dan tidak dapat merencanakan kelezatan yang akan datang. Sedangkan akal dapat mengenangkan dan merencanakannya.

Kedua, golongan yang berorientasi pada kebahagiaan bersama (universalistic hedonism). Tokoh yang membangun aliran ini adalah Bentham (1748-1832) dan John Stuart Mill (1806-1873). Keduanya adalah ahli filsafat berkebangsaan Inggris. Aliran ini berpandangan bahwa manusia seyogyanya mencari kebahagiaan itu untuk sesama manusia, bahkan untuk semua makhluk hidup di muka bumi ini. Nilai baik atau buruk dari suatu perbuatan adalah kesenangan atau kesengsaraan yang diakibatkan oleh perbuatan itu. Akibat dari perbuatan itu bukan hanya untuk dirasakan oleh diri kita sendiri tetapi untuk dirasakan oleh semua makhluk. Seluruh makhluk ikut merasakan kebahagiaan yang ditimbulkan oleh perbuatan kita itu.

Oleh karenanya, setiap orang yang melakukan perbuatan, harus mempertimbangkan keseimbangan antara kenikmatan untuk dirinya sendiri dengan kenikmatan untuk orang lain. Kebahagiaan bersama harus menjadi pertimbangan utama. Suatu perbuatan itu akan bernilai keutamaan (baik) bila mendatangkan kebahagiaan kepada manusia, meskipun

berakibat kepedihan kepada sebagian kecil orang, atau bahkan kepada diri sendiri.¹⁰

3. Baik Buruk Menurut Paham Instuisisme (Humanisme)

Intuisi merupakan kekuatan batin yang dapat menentukan sesuatu yang baik atau buruk dengan sekilas pandang tanpa melihat buah dan akibatnya.¹¹

Aliran ini berpandangan bahwa tiap manusia itu mempunyai kekuatan batin sebagai suatu instrumen yang dapat membedakan perbuatan yang baik dan buruk dengan sekilas pandang. Kekuatan ini dapat berbeda antara seseorang dengan lainnya karena perbedaan masa dan lingkungannya, akan tetapi tetap berakar dalam tubuh manusia secara individu.

Apabila ia melihat suatu perbuatan, ia mendapat semacam ilham yang memberi tahu nilai perbuatan itu lalu menetapkan hukum baik buruknya, sebagaimana kita diberi mata untuk melihat dan telinga untuk mendengar. Dengan hanya melihat sekilas pandang kita dapat menetapkan putih hitamnya sesuatu dan dengan hanya mendengar sekilas suara dapat menyatakan bahwa ia merdu atau tidak. Demikianlan pula dengan instuisi yang diberikan pada manusia, sehingga manusai dengan kekuatan intuisi itu dapat melihat suatu perbuatan dan menetapkannya baik atau buruk.

¹⁰ Rahmawati, *Baik dan Buruk*, vol. 8 No. 1, (Kendari : Al-Munzir, 2015), hal. 71

¹¹ Asmaran, *Pengantar Studi Akhlak*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), hal. 30

Aliran ini juga berpandangan bahwa perbuatan yang baik itu adalah perbuatan yang sesuai dengan penilaian yang diberikan oleh hati nurani atau kekuatan batin yang ada dalam dirinya. Sedangkan perbuatan buruk adalah perbuatan yang menurut hati nurani dipandang buruk. Pandangan ini selanjutnya dikenal dengan paham humanisme.

Poedjawijatna mengemukakan bahwa aliran ini berpandangan bahwa sesuatu yang baik adalah yang sesuai dengan kodrat manusia, yaitu kodrat kemanusiaannya yang cenderung kepada kebaikan. Ketetapan terhadap baik dan buruknya suatu tindakan yang nyata adalah perbuatan yang sesuai dengan kata hati atau hati nurani orang yang berbuat.¹²

4. Baik Buruk Menurut Paham Utilitarianisme

Aliran ini melihat suatu perbuatan yang baik bila perbuatan itu bermanfaat. Jadi tolok ukur perbuatan itu terletak pada kegunaannya. Jika tolok ukur berlaku pada perorangan, maka disebut individual, dan jika berlaku pada masyarakat di sebut sosial.

Pada masa sekarang ini, aliran utilitarianisme cukup mendapat perhatian. Kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi mengacu kepada konsep kemanfaatan sebagaimana paham utilitarianisme. Namun demikian, paham ini lebih melihat kegunaan sesuatu itu dari segi materialistik. Faktor-faktor non materi diabaikan. Sebagai contoh, orang tua jompo semakin kurang dihargai, karena secara material tidak

¹² Poedjawijatna, *Etika Filsafat Tingkah Laku*, (Jakarta: Bina Aksara, 1982), cet. IV, hal. 49

lagi memberi manfaat. Padahal orang tua jompo masih berguna dimintai nasihat-nasihatnya, dorongan moril oleh karena pengalaman-pengalaman yang dimilikinya. Selain itu paham ini juga dapat melakukan atau menggunakan apa saja yang dianggap berguna sepanjang memberikan manfaat. Misalkan untuk memperjuangkan kepentingan politik, perbuatan fitnah, kebohongan, pemaksaan dan lainlain bisa dilakukan kalau itu dapat berguna.¹³

Ada beberapa kekurangan dalam paham utilitarianisme yang dipertentangkan dengan alasan sebagai berikut:

- 1) Paham ini memastikan untuk memberikan hukum kepada perbuatan akan kebaikan dan keburukannya, supaya menghitung segala kelezatan dan kepedihan yang tumbuh dari perbuatan itu bagi tiap-tiap makhluk yang merasa lezat dan pedih dari perbuatan itu.
- 2) Kebahagiaan umum ini tidak menjadi ukuran yang tetap lagi terbatas, sehingga untuk memberi hukum sebuah perbuatan akan baik dan buruknya menjadi tempat perselisihan yang banyak
- 3) Paham ini menjadikan manusia bersikap dingin.
- 4) Perkataan yang menyatakan bahwa tujuan hidup itu hanya mencapai kelezatan dan menjauhi kepedihan

¹³ Rahmawati, *Baik dan Buruk*, vol. 8 No. 1, (Kendari : Al-Munzir, 2015), hal.

adalah merendahkan kehormatan manusia, dan tidak pantas kecuali bagi jenis binatang.¹⁴

5. Baik Buruk Menurut Paham Vitalisme

Aliran ini memahami kebaikan itu sebagai suatu kekuatan dalam diri manusia. Aliran ini berpendapat bahwa baik itu adalah kekuatan untuk menaklukkan orang lain yang lemah. Nampaknya bahwa paham ini lebih menyerupai hukum rimba, siapa yang kuat maka dialah yang menang, dan yang menang itulah dianggap baik.

Aliran ini banyak dipraktekkan oleh para penguasa feodalitik zaman dahulu. Sehingga muncullah kekuatan-kekuatan politik yang dikenal seperti feodalisme, kolonialisme, diktator dan tiranik.¹⁵ . Kekuatan-kekuatan tersebut menjadi simbol sosial kemasyarakatan yang memiliki pengaruh cukup kuat. Penguasa yang memiliki kekuatan itu memiliki kewibawaan sehingga perbuatan dan perkataannya bisa menjadi ketetapan dan pedoman bagi masyarakatnya.

Di zaman moderen ini faham dalam aliran ini sudah tidak mendapat tempat lagi. Masyarakat sekarang ini sudah memiliki wawasan demokratis akibat dari berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi.

6. Baik Buruk Menurut Paham Religiosisme

¹⁴ H. A. Mustofa, *Ahlak Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hal. 69-71

¹⁵ Poedjawijatna, *Etika Filsafat Tingkah Laku*, (Jakarta: Bina Aksara, 1982), cet. IV, hal. 46

Menurut paham ini dianggap baik adalah perbuatan yang sesuai dengan kehendak Tuhan, sedangkan perbuatan buruk adalah perbuatan yang tidak sesuai dengan kehendak Tuhan. Dalam paham ini keyakinan feologis, yakni keimanan kepada Tuhan sangat memegang peranan penting, karena tidak mungkin orang mau berbuat sesuai dengan kehendak Tuhan, jika yang bersangkutan tidak beriman kepadanya. Menurut Poedjawijatna aliran ini dianggap paling baik dalam praktek, namun terdapat pula keberatan terhadap aliran ini, yaitu karena ketidakumuman dari ukuran baik dan buruk yang digunakannya.

Diketahui bahwa di dunia ini terdapat bermacam-macam agama, dan masing-masing agama menentukan baik buruk menurut ukurannya masing – masing. Agama Hindu, Budha, Yahudi. Kristen, dan Islam, misalnya masing – masing memiliki pandangan dan tolak ukur tentang baik dan buruk yang satu dan lainnya berbeda-beda.¹⁶

7. Baik buruk Menurut Paham Evolusi (Evolution)

Aliran ini berpandangan bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini mengalami evolusi, yakni berkembang dari apa adanya menuju kepada kesempurnaannya. Pendapat ini tidak hanya berlaku pada benda-benda yang tampak, tetapi juga berlaku juga pada benda-benda yang tidak dapat dilihat atau diraba oleh indera seperti akhlak dan moral.

¹⁶ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 98

Awal mula munculnya aliran ini, ketika seorang ilmuwan bernama Lamarck mengajukan pandangannya bahwa jenis-jenis binatang itu merubah satu sama lainnya. Ia menolak pandangan bahwa jenis-jenis itu berbeda dan tidak dapat berubah. Menurutnya jenis-jenis itu tidak terjadi pada satu masa, tetapi bermula dari binatang rendah, meningkat dan berabak satu dari lainnya dan berganti dari jenis ke jenis lain.

Kemudian, seorang ilmuwan berbangsa Inggris, Darwin (1809-1882 M) menjelaskan teorinya dalam bukunya yang berjudul *The Origin of Species*. Dia mengatakan bahwa perkembangan alam ini didasari oleh ketentuan alam (*selection of nature*), perjuangan hidup (*struggle for life*), dan kekal bagi yang lebih pantas (*survival for the fittest*). Ketentuan alam berarti bahwa alam ini menyaring segala yang berwujud, mana yang pantas untuk hidup terus dan mana yang tidak. Perjuangan hidup berarti suatu usaha dalam mempertahankan hidupnya dengan melawan segala yang menjadi musuhnya. Kekal bagi yang lebih pantas yaitu segala sesuatu yang berhak hidup setelah mengalami perjuangan-perjuangan dalam berkompetisi dengan jenis-jenis lainnya.

Ilmuwan lainnya yang bernama Alexander, mencoba membawa teori Darwin tersebut ke dalam bidang akhlak. Menurutnya, nilai moral juga mengalami kompetisi dengan nilai-nilai lainnya. Bahkan dengan segala yang ada di jagad raya ini. Nilai moral yang dapat bertahan itulah nilai yang baik, sedangkan nilai moral yang tidak dapat bertahan akan musnah dan dianggap buruk.

Herbert Spncer (1820-1903) seorang filosof Inggris, juga berpandangan perkembangan akhlak juga mengalami evolusi. Ia mengatakan bahwa perbuatan akhlak itu tumbuh secara sederhana dan mulai berangsur-angsur meningkat sedikit demi sedikit, dan berjalan menuju ke arah "cita-cita" yang dianggap sebagai tujuan. Maka perbuatan itu dikatakan baik bila dekat dari cita-cita itu dan buruk bila jauh dari cita-cita itu.

Pendapat bahwa nilai moral harus ikut berkembang sesuai perkembangan sosial dan budaya dapat menyesatkan orang, karena adanya pendapat (nilai) baru yang menjadi panutan pada masa itu.¹⁷

C. Sifat dari Baik dan Buruk

Sifat dari baik dan buruk didasarkan pada pandangan filsafat yang sesuai dengan sifat dari filsafat itu sendiri yaitu berubah relative nisbi dan tidak universal. Sifat baik buruk yang dikemukakan berdasarkan pandangan tersebut sifatnya subjektif, local dan temporal. Dan oleh karenanya nilai baik buruk itu sifatnya relative.¹⁸

D. Baik Buruk Menurut Ajaran Islam

Menurut ajaran Islam penentuan baik dan buruk harus didasarkan pada petunjuk Al-Qur'an dan Hadis. Jika kita perhatikan Al-

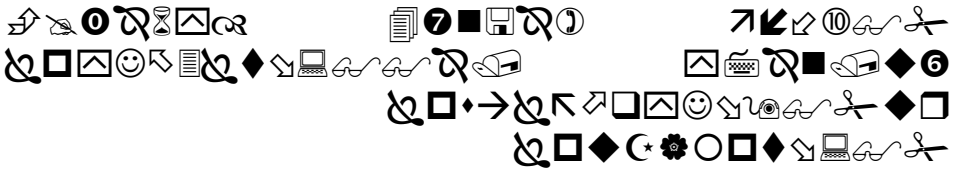
¹⁷ Amaran As, *Pengantar Studi Akhlak*, (Jakarta : Rajawali Perss, 1992), cet. I, hal. 33

¹⁸ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 100

Qur'an maupun hadis dapat kita jumpai berbagai istilah yang mengacu kepada baik, dan ada pula istilah yang mengacu kepada yang buruk. Istilah yang mengacu kepada yang baik, diantaranya:

1. Al-Hasanah >< Sayyiah

Al-Hasanah menggambarkan kenikmatan manusia pada dirinya, badannya, dan keadaannya, seperti kemewahan, kelapangan, dan kemenangan.

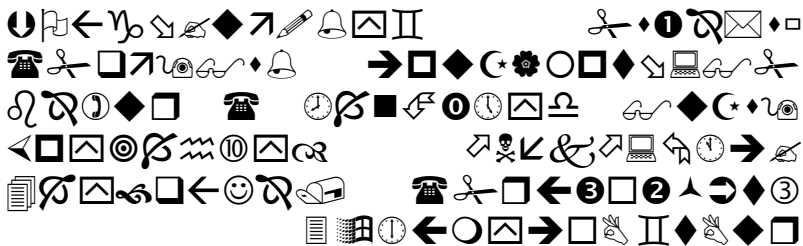


“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik”. (Q.S An-Nahl [16]: 125)



“Barangsiapa yang datang dengan (membawa) kebaikan, Maka baginya (pahala) yang lebih baik daripada kebbaikannya itu”. (Q.S Al-Qashash [28]: 84)

Sedangkan *as-sayyiah* biasa digunakan untuk kelaparan, kesempatan, atau kesusahan.



“kemudian apabila datang kepada mereka kemakmuran, mereka berkata: "Itu adalah karena (usaha) kami". dan jika mereka ditimpa kesusahan, mereka lemparkan sebab kesialan itu kepada Musa dan orang-orang yang besertanya.” (Q.S Al-A'raf [7]: 131)

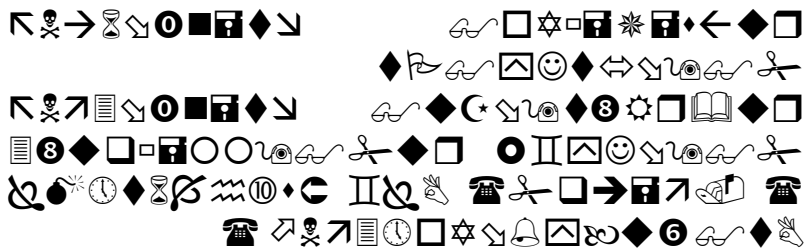


“Dan apabila Kami rasakan sesuatu rahmat kepada manusia, niscaya mereka gembira dengan rahmat itu. dan apabila mereka ditimpa suatu musibah (bahaya) disebabkan kesalahan yang telah dikerjakan oleh tangan mereka sendiri, tiba-tiba mereka itu berputus asa”. (Q.S Ar-Rum [30]: 36)

Pengertian lain penggunaan *al-hasanah* adalah digunakan untuk pahala, sedangkan *as-sayyiah* untuk siksaan. Dengan demikian belum merupakan kebaikan akhlak.¹⁹

2. *Thayyibah* >< *Qabihah*

Thayyibah khusus digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang memberikan kelezatan kepada panca indera dan jiwa, seperti makanan, pakaian, tempat tinggal dan sebagainya. Lawan katanya adalah *qabihah* artinya buruk.

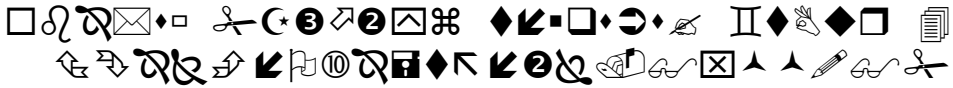


“Dan Kami naungi kamu dengan awan, dan Kami turunkan kepadamu "manna" dan "salwa" makanlah dari makanan yang baik-baik yang telah Kami berikan kepadamu”. (Q.S Al-Baqarah [2]:57)

¹⁹ Al-Raghib Al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fadz Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Firk, 2008). hal. 117, Lihat juga dalam Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 101

3. *Khairah* >< *Syarr*

Khairah itu digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang baik oleh seluruh umat manusia, seperti berakal, adil, keutamaan dan segala sesuatu yang bermanfaat. Allah berfirman:



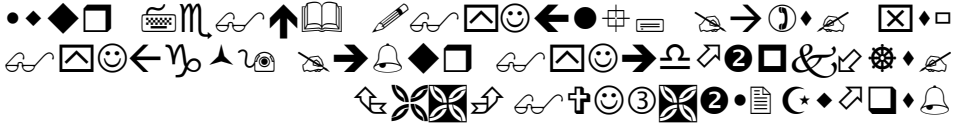
“Dan Barangsiapa yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, Maka Sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri kebaikan lagi Maha mengetahui.” (Q.S Al-Baqarah [2]: 158)

Penggunaan kalimat *khayr* dan *syarr* dalam bahasa Arab dan yang dimaksud dengan keduanya adalah keputusan terhadap perbuatan yang dipertimbangkan nilai serta perolehan yang akan didapatkan oleh pelaku atas perbuatannya sendiri. Jika hasil perbuatan atau tindakan tersebut bermanfaat bagi pelaku perbuatan, maka dapat dikatakan bahwa perbuatan ini termasuk ke dalam perbuatan baik bagi pelakunya. Jika nilai dari perbuatan tersebut berbahaya atau membawa pelaku perbuatan kepada musibah, maka dinyatakan bahwa perbuatan tersebut adalah buruk. Oleh karena itu, *khayr* merupakan hal yang menunjukan kepada perbuatan yang bermanfaat dan menghindari segala perbuatan yang menghasilkan *syarr* bagi pelakunya.²⁰

4. *Karimah*

Karimah digunakan untuk menunjukan pada perbuatan dan akhlak yang terpuji yang ditampilkan dalam kenyataan hidup sehari-hari. Allah berfirman:

²⁰ Muhammad as-Sayyid al-Julaynid, *Qodiyah al-Khayr wa al-Syarr fi al-Fikri al-Islāmy*, (Jamiah Kairoh: Dar Ulum, 1981), hal. 27

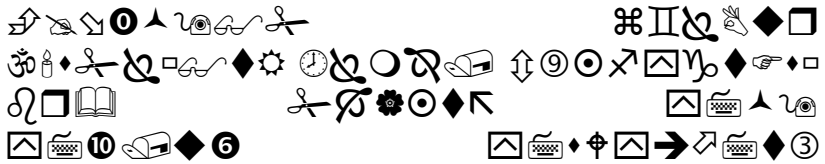


“Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya Perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka Perkataan yang mulia”. (Q.S Al-Isra’ [17]: 23)

5. Mahmudah

Mahmudah digunakan untuk menunjukan suatu yang utama sebagai akibat dari melakukan sesuatu yang disukai Allah swt.

Allah berfirman:



“Dan pada sebahagian malam hari bersembahyang tahajudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu; Mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkat kamu ke tempat yang Terpuji”. (Q.S Al-Isra’ [17]: 79)

6. Al-Birr

Al-birr digunakan untuk menunjukan pada upaya memperluas atau memperbanyak melakukan perbuatan yang baik, dan merupakan lawan dari dosa. Kata tersebut terkadang digunakan sebagai sifat Allah, maka maksudnya adalah bahwa Allah memberikan balasan pahala yang besar, dan jika digunakan untuk manusia, maka yang dimaksud adalah ketaatannya.²¹ Allah berfirman:

²¹ Al-Raghib Al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fadz Al-Qur'an*, hal. 50

Ⓐ □ 📖 ▪ ③ ⚡ 🗺 🗺 “ □ 📍 ⤴ 🗺 ✉
👤 ⚡ 🔑 📖 📖 📖 📖 📖 📞 ✉ □ 🗺 ⬢ □ → 📞
⚡ 📖 📖 ⚡ ⬆ 📖 📖 📖 • 📍 ⚡ ⚡ 📖
 ⚡ 📍 ⚡ ② 📖 ⬆ 📖 📖 📖 ⬢ □
⬆ 📖 ⚡ 📖 ▪ ③ ⚡ 🗺 🗺 ○ 📖 📖 📖 📖 ⚡ □
★ 📖 📖 📖 📖 📖 ⚡ ✉ ⬢ □
⚡ ② ✉ 📖 📖 📖 → 📖 □ ⬢ ① 🗺 📖 ⬢ □
 📖 □ 📖 📖 ⚡ * 📖 📖 📖 📖 📖 📖 ⬢ □
 ⚡ 📖 📖 📖 📖 📖 ⚡ 📖 📖 📖 📖 ⬢ □
 📖 📖 📖 📖 ⚡ 📖 📖 ⬢ □
📖 📖 📖 📖 ⑦ 📖 📖 ⬢ □
⑧ 📖 □ • ① 📖 📖 ○ 📖 ○ 📖 📖 ⑦ 📖 📖 ⬢ □
 📖 ⑥ 📖 📖 📖 ② → 📖 📖 ⬢ □
 📖 ⑦ 📖 📖 📖 📖 📖 ⚡ ⑩ 🗺 📖 ⬢ □
 ⚡ ✕ ✓ 📖 📖 📖 ○ 📖 📖 ⬢ □
📖 📖 ① 📖 📖 ○ ○ 📖 ⚡ ✕ 📖 ⬢ □
⑦ 📖 ✕ ⬢ □ ⚡ ✕ 📖 📖 ✉ ✉ ✉ ✉ ✉ ○ ○ 📖 ⬢ □
📖 → 📖 • 📖 □ 📖 ⬢ □ ✉ ✉ 📖 • 📖 ⚡ ② 📖 ⬢ □
⑦ 📖 📖 ✉ ⬢ □ 📖 □ 📖 📖 📖 ○ 📖 ⬢ □
 📖 □ 📖 □ • 📖 □ ⑧ 📖 ⬢ □
 📖 📖 □ → □ 📖 📖 ⬢ □
📖 • ① 📖 📖 📖 📖 📖 ⑨ 📖 📖 → 📖 ⬢ □
📞 📞 ✉ □ ← ⑨ 📖 📖 📖 ⬢ □
⑦ 📖 ✕ ⚡ ✕ 📖 ③ ⚡ 📖 📖 ○ 📖 ⬢ □
 📖 ✉ 📖 📖 📖 📖 ⚡ 📖 ⬢ □
📖 ✕ ✓ 📖 📖 ✉ 📖 • ③ 📖 ⬢ □
📖 📖 📖 ⚡ * 📖 📖 📖 📖 📖 📖 📖 📖 ⬢ □
📞 📞 ✉ □ → 📖 📖 ⑨ 📖 ⚡ ✕ 📖 📖 ⬢ □
📖 📖 → 📖 📖 📖 📖 ⚡ * 📖 📖 📖 ⬢ □
 📖 📖 📖 📖 ⚡ 📖 ⬢ □

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan)

hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.” (Q.S Al-Baqarah [2]: 177)

KEBEBASAN, TANGGUNG JAWAB DAN HATINURANI

A. Pengertian Kebebasan

Dalam mengartikan arti kebebasan terdapat dua kata imbuhan dari kata *kebebasan* yaitu ke-an, Asal kata *kebebasan* yakni bebas, yang dikatakan Poerwadarminta dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia* menjelaskan arti kata “*bebas*” yakni:

1. Lepas sama sekali (tidak terhalang, terganggu, dsb. sehingga dapat bergerak, berbicara, berbuat, dsb. dengan leluasa)
2. Lepas dari (kewajiban, tuntutan, ketakutan, dsb.); tidak dikenakan (pajak, hukuman dsb.); tidak terikat atau terbatas;
3. Merdeka (tidak diperintah atau sangat dipengaruhi oleh Negara lain).

Arti pertama dan kedua yang dikemukakan Poerwadarminta itu arti yang umum dan *dasariah* (sedangkan arti “*merdeka*” sudah merupakan arti khusus, karena diterapkan pada hubungan antarnegara). Arti yang umum tadi terdapat dalam semua arti khusus dan mendasarinya. Arti ini memang arti yang paling elementer dan fundamental. Akan tetapi yang paling mendasar belum tentu paling kaya akan isi, paling tinggi dan luhur. Contoh di bawah dapat menjelaskan hal ini.

Dalam artinya yang umum, kata “*bebas*” bisa menunjuk misalnya kepada keadaan “lepas dari kewajiban atau tuntutan apapun”. Disini “*bebas*” menjadi sama artinya dengan leluasa, sesuka hati, sewenang-wenang, membiarkan naluri dan hawa nafsu tak terkekang. Seorang manusia yang mencita-citakan kebebasan macam itu, taraf hidupnya dalam hal ini tidak melebihi taraf hewan. Dalam arti ini seekor anjing pun dapat “*bebas*”

berkeliling (tidak terikat oleh tali), burung terbang “*bebas*” (tidak dikurung dalam sangkar) dan binatang buas berkeliaran di hutan secara “*bebas*”.¹

Kebebasan (*al-hurriyyah*) menurut al-Ghalâyanî, berasal dari kata *al-hur*, yang berarti terbebas dan merdeka dari perbudakan, sekaligus bebas menentukan pilihannya. Namun bebas di sini bukan berarti bebas sebezanya, tanpa memperhatikan hukum yang berlaku, atau bahkan melanggar ajaran-ajaran agama.²

Menurut syekh Musthafâ al-Ghalâyânî, kebebasan itu mencakup kebebasan individual, kebebasan social, kebebasan ekonomi dan kebebasan berpolitik. Dimana kebebasan individu sendiri mencakup kebebasan berpendapat, menulis dan mencetaknya, dan kebebasan berfikir sekaligus penyebarannya.³

Dari tasawuf kebebasan dapat diartikan dengan terbebasnya seseorang dari dominasi dan jebakan materi-kebendaan. Dengan *dzawq*-nya, ia mampu menyaksikan hakekat kebenaran (*mukâsyafah/* ketersingkap).⁴ Atau dari teologi Islam, seseorang akan mendapatkan bahasan tentang kebebasan berkehendak (*free will anda free act*) sebagai lawan dari predestinasi (*taqdir*), sebagaimana yang tampak dalam perdebatan

¹ Nico Syukur Dister OFM, *Filsafat Kebebasan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1988), hal. 45

² Syekh Musthafâ al-Ghalâyânî, ‘*Idhah al-Nâsyi’în Kitâb akhlâq wa adâb wa Ijtimâ’*’, (Pekalongan: Maktabah Raja Murah Pekalongan, t.t.,) hal. 86, 88, 90

³ Syekh Musthafâ al-Ghalâyânî, ‘*Idhah al-Nâsyi’în Kitâb akhlâq wa adâb wa Ijtimâ’*’, (Pekalongan: Maktabah Raja Murah Pekalongan, t.t.,) hal. 86, 88, 90

⁴ Abdul Munir Mulkhan, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan* (Sebuah Esai Pemikiran Imam al-Ghazali), (Jakarta: Bumi Akasara, 1992), cet. I, hal. 122

antara golongan mu'tazilah, jabariyyah dan sunni dengan berbagai argumentasinya.⁵

Jika kembali ke masa silam, dimana Nabi dan kaum Muhajirin dan Anshar mengadakan perjanjian tertulis dengan orang-orang yahudi, yang tertuang dalam piagam Madinah, secara eksplisit atau implicit, sudah ada nilai-nilai kebebasannya.⁶ Secara general, kebebasan dalam Islam sangat banyak sekali.

Dalam buku Etika, menurut Bertens istilah "kebebasan" merupakan hal yang dapat dirasakan tetapi sulit dijawab bila ditanyakan apa yang dimaksud atau apa definisi dari kebebasan tersebut. Dalam konteks pengetahuan ilmiah-empiris dikatakan bahwa membuktikan adanya kebebasan merupakan hal yang tidak mungkin. Dalam hidup manusia, kebebasan merupakan suatu realitas yang kompleks.⁷

⁵ Menurut golongan mu'tazilah, manusia mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan perjalanan hidupnya. Sebaliknya golongan jabariyyah menganggap manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Karena semua perbuatannya adalah ditentukan oleh Allah semata. Sedangkan sunni mengkombinasikan kedua pemikiran tersebut, seraya mengatakan bahwa semua tindakan manusia adalah dari Allah, namun manusia mempunyai bagian dalam mewujudkannya (atau yang disebut dengan kasb). Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Amerika, 1979, hal. 87-88; H.A.R. Gibb, et. al., *The Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1960, hal. 696; Harun Nasution, *Teologi Islam*, UIPress, Jakarta, cet. V, 1986, hal. 31, 70; Masykuri Abdillah, *Demokrasi*, op. cit., hal. 137; Machasin, op. cit., hal. 124-130

⁶ Dalam Piagam Madinah juga menyebutkan prinsip kebebasan. Diantaranya adalah kebebasan melakukan adat kebiasaan yang baik, kebebasan dari kekurangan, kebebasan dari penganiayaan dan menuntut hak, kebebasan dari rasa takut, dan kebebasan berpendapat. Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, (Hayat Muhammad) terj. Ali Audah, Litera Antar Nusa, Jakarta, cet. XVI, 1992, hal. 199-205; J. Suyuthi Pulungan, *PrinsipPrinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, (Raja Grafindo Persada, Jakarta, cet. II, 1996), hal. 156-167

⁷ Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), hal. 92-94

Bahkan menurut Dister, istilah "*kebebasan*" dimaknai secara berbeda-beda dan bahkan ketika kita menunjuk pada satu peristiwa yang sama. Selanjutnya Dister mengatakan bahwa bila kata "bebas" hanya mempunyai satu arti saja maka tentu saja apa yang dimaksud Acton dan Roesseau merupakan hal yang bertentangan. Acton mengatakan bahwa manusia sekarang menjadi lebih bebas sedangkan Roesseau mengatakan manusia sekarang menjadi lebih tidak bebas.⁸

Interpretasi akan makna "*bebas*" ini menjadi sedikit jelas ketika istilah ini harus dihubungkan dengan kata lain yaitu "*dari atau untuk*". Oleh karena itu secara umum istilah kebebasan biasanya dikaitkan dengan tiadanya penghalang/pembatas/ikatan/paksaan/hambatan/kewajiban dari hal tertentu atau untuk melakukan sesuatu.

Dalam konteks ini maka cukup bisa dipahami bahwa yang dimaksud Acton di atas, manusia menjadi bebas karena tidak terikat oleh belenggu alam sehingga dari perjuangannya itu manusia dapat menciptakan kemakmuran bagi hidupnya. Citra kebebasan yang dianut Acton ini oleh Cranston, sebagaimana dikutip Dister, disebut "*citra progresif*". Sementara menurut Rousseau, yang dimaksud adalah kebebasan dari belenggu institusi-institusi modern khususnya politik seperti polisi, pajak, wajib belajar.dengan dalih "*Negara Kemakmuran*". Atas pandangannya maka Rousseau menginginkan cara hidup yang

⁸ Dister, Nico Syukur, *Filsafat Kebebasan*, (Yogyakarta : Kanisius, 1988), hal. 40-46

lebih primitif dan alamiah (*back to nature*). Cranston menyebut citra kebebasan ini sebagai "citra romantik".⁹

Oleh karena arti kebebasan cenderung terbuka, hal ini dapat menyebabkan anggapan bahwa bebas adalah hal yang berkaitan dengan anarkisme: leluasa, sesuka hati, sewenang-wenang, membiarkan naluri dan hawa nafsu tak terkekang yang diidentikkan dengan kebebasan sebagaimana hewan atau anak kecil. Ini merupakan arti kebebasan yang sangat umum dan di permukaan. Pada prakteknya manusia tidak dapat menjalankan konsep kebebasan dengan cara yang demikian. Oleh karena itu, bila kita akan berpikir tentang kebebasan manusia yang dewasa dan rasional kita disarankan mengartikan kebebasan dalam arti khusus yang dianggap lebih luhur dan manusiawi.¹⁰

Seorang disebut bebas, apabila :

1. Dapat menentukan sendiri tujuan-tujuannya dan apa yang dilakukannya;
2. Dapat memilih antara kemungkinan-kemungkinan yang tersedia baginya;
3. Tidak dipaksa/terikat untuk membuat sesuatu yang tidak akan dipilihnya sendiri ataupun dicegah dari berbuat apa yang dipilihnya sendiri, oleh kehendak orang lain, Negara atau kekuasaan apapun.¹¹

⁹ Sartini, Jurnal Filsafat: *Etika Kebebasan Beragama*, (Vol.18 No. 3, 2008), hal. 242-243

¹⁰ Sartini, Jurnal Filsafat: *Etika Kebebasan Beragama*, (Vol.18 No. 3, 2008), hal. 242-243

¹¹ Achmad Charris Zubair, *Kuliah Etika*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), hal. 40

Manusia bebas memilih aktifitasnya. Manusia bebas selama ia mengamalkan proses pemilihan di antara berbagai pilihan di berbagai suasana kehidupannya. Kebebasan manusia itu terbatas sebab watak kejadiannya dan sebab watak kehidupannya dengan orang lain. Ia bebas dalam batas-batas yang dibenarkan oleh berbagai potensinya yang terbatas itu. Ia bebas sekedar kebebasan orang lain dalam mengeksploitasi kebebasannya. Jadi manusia itu bebas mengamalkan aktivitas terus menerus yang bertujuan memilih yang sesuai dengan apa yang di anggapnya sesuai dengan konsepnya tentang dirinya dan apa yang membawa kepada pertumbuhan dan perkembangan.¹²

Kalangan para ahli teologi terbagi kepada dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang berpendapat bahwa manusia memiliki kehendak bebas dan merdeka untuk melakukan perbuatannya menurut kemauannya sendiri. Ia makan, minum, belajar, berjalan dan seterusnya adalah atas kemauan sendiri. Kedua, kelompok yang berpendapat bahwa manusia tidak memiliki kebebasan untuk melaksanakan perbuatannya. Mereka dibatasi dan ditentukan oleh Tuhan.¹³

Dilihat dari segi sifatnya, kebebasan itu dapat dibagi tiga. *Pertama*, kebebasan jasmaniah, yaitu kebebasan dalam menggerakkan dan mempergunakan anggota badan yang kita miliki. Kedua, kebebasan kehendak (*rohaniah*), yaitu kebebasan untuk menghendaki sesuatu. Jangkauan kebebasan kehendak adalah sejauh jangkauan kemungkinan untuk berpikir, karena

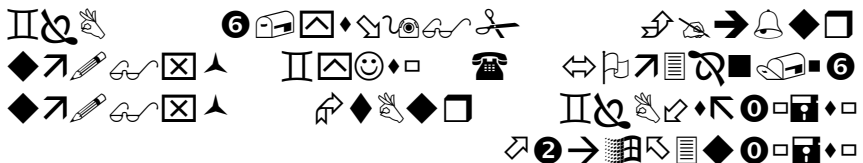
¹² Hassan Langgulung, *Kreativitas dan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Pustaka Al Husna, 1991), hal. 230

¹³ Harun Nasution, *Teologi (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: UI Perss, 1972), hal. 87

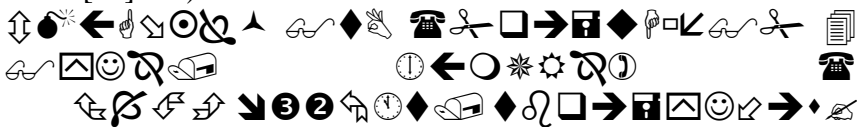
manusia dapat memikirkan apa saja dan dapat menghendaki apa saja. Kebebasan kehendak berbeda dengan kebebasan jasmaniah. Kebebasan kehendak tidak dapat secara langsung dibatasi dari luar. Orang tidak dapat dipaksakan menghendaki sesuatu, sekalipun jasmaniahnya dikurung.

Ketiga, kebebasan moral yang dalam arti luas berarti tidak adanya macam-macam ancaman, tekanan, larangan, dan lain desakan yang tidak sampai berupa paksaan fisik. Dan dalam arti sempit berarti tidak adanya kewajiban, yaitu kebebasan berbuat apabila terdapat kemungkinan-kemungkinan untuk bertindak.¹⁴

Paham adanya kebebasan pada manusia ini sejalan pula dengan isyarat yang diberikan Al-Qur'an. Perhatikan beberapa ayat dibawah ini:



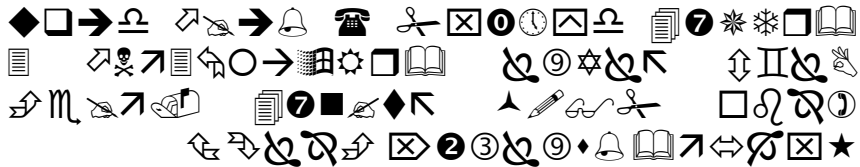
“Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnnya dari Tuhanmu; Maka Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan Barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir". (Q.S Al-Kahfi [18]: 29)



“Perbuatlah apa yang kamu kehendaki; Sesungguhnya Dia Maha melihat apa yang kamu kerjakan ”. (Q.S Fushilat [41]:40)



¹⁴ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hal 111



“Dan mengapa ketika kamu ditimpa musibah (pada peperangan Uhud), Padahal kamu telah menimpakan kekalahan dua kali lipat kepada musuh-musuhmu (pada peperangan Badar), kamu berkata: "Darimana datangnya (kekalahan) ini?" Katakanlah: "Itu dari (kesalahan) dirimu sendiri". Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”. (Q.S Ali-Imran [3]: 165)

Ayat tersebut dengan jelas memberi peluang kepada manusia untuk secara bebas menentukan tindakannya berdasarkan kemauannya sendiri.¹⁵

B. Pengertian Tanggung Jawab

Tanggung jawab adalah kesadaran manusia akan tingkah laku atau perbuatan yang disengaja maupun yang tidak disengaja. Tanggung jawab juga berarti berbuat sebagai perwujudan kesadaran akan kewajibannya. Prinsip tanggung jawab merupakan perihal yang sangat penting di dalam hukum perlindungan konsumen. Dalam kasus pelanggaran hak konsumen, diperlukan kehati-hatian dalam menganalisis siapa yang harus bertanggung jawab dan seberapa jauh tanggung jawab dapat dibebankan kepada pihak-pihak terkait.¹⁶

Dalam Islam, tanggung jawab dikenal dengan istilah *Mas'uliyah*. *Mas'uliyah* atau *Accountability* ialah prinsip yang menuntut seorang pekerja supaya senantiasa berwaspada dan bertanggung jawab atas apa yang dilakukan atau dibelanjakan

¹⁵ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 112-113

¹⁶ Shidarta, *Hukum Perlindungan Konsumen*, (Jakarta : Grasindo, 2000), hal. 59

karena mereka akan di periksa dan dipersoalkan bukan sekadar di dunia malah di hari pembalasan. Tanggung jawab meliputi beberapa aspek, yakni : tanggung jawab antara individu dengan individu (*mas'uliyah al-afrad*), tanggung jawab dengan masyarakat (*mas'uliyah al-mujtama'*) serta tanggung jawab pemerintah (*mas'uliyah al-daulah*) tanggung jawab ini berkaitan dengan baitul mal.¹⁷

Sejalan dengan adanya kebebasan atau kesengajaan, orang harus bertanggung jawab terhadap tindakan yang disengaja itu. Ini berarti bahwa ia harus dapat mengatakan dengan jujur kepada kata hatinya, bahwa tindakannya itu sesuai dengan penerangan dan tuntunan kata hati itu. Dengan demikian, tanggung jawab dalam kerangka akhlak adalah keyakinan bahwa tindakannya itu baik. ¹⁸

Allah berfirman dalam Q.S. Al-Qiyamah ayat 36 :



“Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)?”

Sa'id Nursiy, Mujtahid Turki Paman Mustafa Kemal menafsirkan tentang nasib pribadi setiap manusia. Manusia menurutnya akan dihisab nantinya, baik masalah kecil maupun yang besar. Dan akan menuju masyhar (tempat berkumpul), untuk mendapat ketentuan tentang tempat terapnya yang abadi.

¹⁷ Abd. Shomad, *Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2010) hal.178

¹⁸ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 114

Ayat diatas menjelaskan bahwa manusia dijadikan Allah tidak percuma begitu saja. Mereka dibekali dengan alat yang lebih sempurna daripada makhluk lainnya. Tindakan dan sikap lakunya akan diadakan perhitungan, baik dan buruk, besar atau kecil. Juga akan di hisab atau perhitungan illahi yang tak bias dielakan. Maka manusia tidak boleh berbuat dengan semau hati, pikiran dan perasaan.¹⁹

Selain itu tanggung jawab juga erat hubungannya dengan hati nurani atau intuisi yang ada dalam diri manusia yang selalu menyuarakan kebenaran. Seorang baru dapat disebut bertanggung jawab apabila secara intuisi perbuatannya itu dapat dipertanggungjawabkan pada hati nurani dan kepada masyarakat pada umumnya.²⁰

C. Pengertian Hati Nurani

Al-Qalb merupakan bentuk singular dari *al-qulub*, diambil dari kata *qa-la-ba*. Dikatakan *qalb*, karena perubahan yang terjadi padanya. Ibn Manzur mengatakan: “*qalbu al-qalbi: ay tah wil al-yai’ ‘an wajhihi*”, yang berarti perubahan pada sesuatu.²¹

Hati menurut *Kamus Dewan* adalah organ dalam badan yang berwarna perang kemerah-merahan di dalam perut di bagian sebelah kanan yang berfungsi mengeluarkan empedu, mengawal kandungan gula dalam darah, menyembuhkan kesan keracunan nitrogen, menghasilkan urea dan menyimpan glikogen. Hati

¹⁹ Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung: CV. Pustaka Setia. 2014), hal. 116

²⁰ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 114

²¹ Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, Jilid: 1, (Beirut: Dar Sadr, Cet. 1, T. Th), hal.

menurut *Kamus Dewan* juga adalah jantung.²² Begitu juga di dalam *Macmillan English Dictionary*, hati bermaksud jantung iaitu organ yang berada di dalam badan yang mengempam darah yang terletak di kawasan dada.²³

Abu‘Abdullah ibn ‘Ali ibn al-Hasan ibn Basyar al-Hakim al-Tirmidzi, yang akrab disapa dengan al-Hakim al-Tirmidzi (selanjutnya disebut Hakim), seorang sufi abad ke-3 H/ 9 M yang memiliki konsepsi hati disebut *maqamat al-qalb*. Baginya, hati merupakan entitas yang memiliki tingkatan-tingkatan batin, yaitu dada (*sadr*), hati (*qalb*), hati kecil (*fu‘ad*), dan hati nurani (*lubb*).²⁴

Dalam al-Qur’an kata *lubb* disebutkan dalam bentuk اللبّاب sebanyak 16 kali. Bagi Hakim *lubb* merupakan tingkatan batin hati yang keempat, yang berada di dalam *fu‘ad*. Ia ibarat retina mata, atau seperti cahaya lampu, atau seperti sari pati buah dalam buah badam. Mata, lampu, dan buah setiap bagian-bagian luar yang ada pada dirinya akan menjadi pelindung bagi yang berada di dalamnya. Menurut hakim, *lubb* terkait dengan cahaya tauhid dan tafriid, di mana cahaya tersebut merupakan cahaya yang paling sempurna dan penguasa atas cahaya-cahaya yang lainnya. Maka *lubb* ibarat gunung yang besar dan tingkatan yang paling tinggi yang tidak akan hilang dan bergerak. Cahaya tauhid

²² *Kamus Dewan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2013), Edisi ke-4

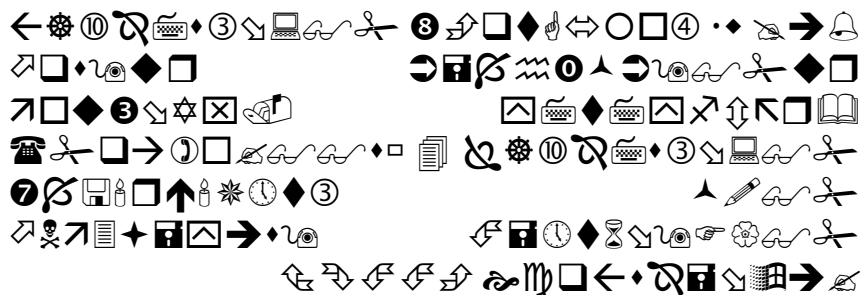
²³ Hoey, M, *Macmillan English Dictionary*. (United Kingdom: Macmillan Publishers Limited, 2006)

²⁴ Al-Hakim al-Tirmidzi, *Bayan al-Farq baina al-sadr wa al-Qalb wa al-Fu‘ad wa al-Lubb*, (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, T. Th), hal. 17

merupakan inti pokok dari agama, di mana seluruh cahaya merujuk kepadanya. Oleh karena itu, tidak akan sempurna cahaya Islam, iman, dan *makrifat* kecuali dengan baiknya cahaya tauhid, dan tidak akan kokoh cahaya-cahaya tersebut kecuali dengan kekokohan cahaya tauhid, dan tidak akan ada kecuali dengan adanya cahaya tauhid, sehingga dengannya seorang hamba dikatakan sah keimanannya.²⁵

Hakim berkata: “Ketahuilah bahwa cahaya lubb tidak ada kecuali bagi orang-orang yang beriman, mereka adalah golongan khawwas hamba Allah yang menerima syariat-Nya dengan ketaatan, dan menjauhkan dirinya dari hawa nafsu dan kenikmatan dunia, yang dengan keimanannya mereka dipakaikan pakaian takwa.”

Dalam pandangan Hakim orang-orang tersebut di atas dijauhkan Allah dari bala. Karenanya, disebut *ulul al-bab*, yaitu orang-orang yang diberi perlakuan khusus oleh Allah melalui teguran dan pujian yang termaktub dalam al-Qur’an. Sebagaimana yang Allah firmankan dalam QS. al-Maidah:100 dan QS. al-Baqarah: 269.



“Katakanlah: "tidak sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu, Maka

²⁵ Al-Hakim al-Tirmidzi, *Bayan al-Farq baina al-sadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr,T. Th), hal. 17

bertakwalah kepada Allah Hai orang-orang berakal, agar kamu mendapat keberuntungan." (Q.S Al-Maidah [5]:100)



“Allah menganugerahkan Al Hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al Quran dan As Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)”. (Q.S Al-Baqarah [2]: 269)

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa, *lubb* merupakan inti dari segala hati yang terkait dengannya cahaya tauhid, dimana cahaya-cahaya seperti Islam, iman, dan makrifat tidak sempurna kecuali dengannya.²⁶

Hati nurani atau intuisi merupakan tempat dimana manusia dapat memperoleh saluran ilham dari Tuhan. Hati nurani ini diyakini selalu cenderung kepada kebaikan dan tidak suka kepada keburukan. Atas dasar inilah muncul aliran intuisisme, yaitu paham yang mengatakan bahwa perbuatan yang buruk adalah perbuatan yang tidak sejalan dengan kata hati atau hati nurani.²⁷

Menurut Andre Cresson (1869-1950), Seorang ilmuwan Prancis berkomentar: “Kebanyakan orang, bahkan hampir dikatakan seluruhnya, merasakan keberadaan hati nurani pada diri

²⁶ Ryandi, *Jurnal: Konsep Hati Menurut Al-Hakim At-Tirmidzi*, (Gontor Pascasarjana ISID, 2014), hal. 120

²⁷ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 114

mereka setelah mereka menginjak usia dewasa. Setiap kali mereka hendak memulai pekerjaan tertentu, mereka merasakan bahwa pekerjaan itu tidak keluar dari tiga kemungkinan: (1) harus dikerjakan atau (2) harus ditinggalkan, atau (3) tidak harus dikerjakan.”

Dengan melakukan pekerjaan itu- baik mengikuti petunjuk hati nurani atau tidak- mereka akan menemukan berbagai macam perasaan pada diri mereka. Jika patuh terhadap petunjuk hati nurani, mereka pasti akan menghargai diri mereka, yakni *kepuasan akhlaki*, tetapi jika tidak mengikutinya, mereka akan merasakan kehinaan pada diri mereka atau lebih dikenal dengan istilah *teguran hati nurani*.²⁸

Dari mana sumber hati nurani? Siapa/apa yang membentuknya? Apakah ia bawaan sejak lahir ataukah ia adalah hasil dari berbagai factor luar yang dialami manusia?

Immanuel Kant, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Rene Descartes (1596-1650) adalah tokoh-tokoh yang berpendapat bahwa nurani adalah insting yang melekat pada semua manusia. Ada juga yang berpendapat bahwa nurani tercipta melalui pengalaman keseharian, yakni yang baik adalah yang dibuktikan oleh pengalaman dan disepakati oleh masyarakat kebaikannya, sedangkan sebaliknya adalah keburukan.

John Stuart Mill (1820) berpandangan lain. Filsuf Inggris ini berpendapat bahwa tingkah laku yang berkaitan dengan moral,

²⁸ Quraish Shihab, *Yang Hilang Dari Kita : Akhlak*, (Ciputat: Lentera Hati, 2016), hal. 44

nilai-nilainya diperoleh manusia secara turun-temurun, generasi demi generasi. Jadi ia tidak bersifat individual, melainkan kolektif. Ia berkembang melalui pewarisan dari manusia dengan lingkungannya; dan dari sini tolok ukur akhlak adalah membenaran antara bermanfaat dengan yang tidak bermanfaat.²⁹

Agamawan berkomentar bahwa tidak musthail mereka semua mendengar bisikan dalam hatinya, tetapi bisikan itu walau bersumber dari hati dan dinamai hati nurani, tetapi ia pada hakikatnya bukan jasmani kebenaran. Hati dapat kotor, ia dapat dipengaruhi oleh setan. Setan atau nafsu manusia membisikan kepada manusia apa yang dianggap oleh yang mendengarnya sebagai bisikan hati nurani. Mengikuti nurani memang dapat menimbulkan ketenangan batin, tetapi bisikan nurani tidak selalu benar karena apa yang dinamai “hati nurani” adalah produk pengetahuan, pengalaman, kepercayaan, dan kondisi social serta budaya yang tentu saja dapat berbeda antara seorang dengan yang lain.

Sekali lagi hati nurani terbentuk dari pendidikan, pengalaman, dan lingkungan sehingga tidak mustahil ada “bisikan nurani” yang dibisikan dari setan. Kalaupun akan menjadikan hati nurani sebagai tolok ukur, itu adalah yang telah terbentuk melalui pendidikan dan lingkungan yang sesuai dengan nilai-nilai agama dan norma budaya positif.³⁰

²⁹ Quraish Shihab, *Yang Hilang Dari Kita : Akhlak*, (Ciputat: Lentera Hati, 2016), hal. 44

³⁰ Quraish Shihab, *Yang Hilang Dari Kita : Akhlak*, , hal. 45-46

D. Hubungan Kebebasan, Tanggung Jawab dan Hati Nurani dengan Akhlak

Untuk mewujudkan perbuatan akhlak yang cirri-cirinya demikian aru bias terjadi apabila orang yang melakukannya memiliki kebebasan atau kehendak yang timbul dari dalam dirinya sendiri. Dengan demikian, perbuatan yang berakhlak itu adalah perbuatan yang dilakukan sengaja secara bebas. Disinilah letak hubungan antara kebebasan dan perbuatan akhlak.

Selanjutnya perbuatan akhlak juga harus dilakukan atas kemauan sendiri bukan paksaan. Perbuatan yang seperti inilah yang dapat diminta pertanggungjawabnya dari orang yang melakukannya. Disinilah letak hubungan antara tanggung jawab dengan akhlak. Dalam pada itu perbuatan akhlak juga haru smuncul dari keikhlasan hati yang melakukannya, dan dapat dipertanggungjawabkan kepada hati sanubari, maka hungan akhlak dengan kata hati menjadi demikian penting.

Dengan demikian, masalah kebebasan, tanggung jawab dan hati nurani adalah merupakan factor dominan yang menentukan suatu perbuatan dapat dikatakan sebagai perbuatan akhlaki.³¹

³¹ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 115

INSAN KAMIL

A. Pengertian Insan Kamil

Insan Kamil berasal dari bahasa Arab, *insan* dan *kamil*.¹ Insan berarti manusia, sedangkan kamil artinya sempurna.² Dari segi pemaknaan istilah Insan Kamil memiliki berbagai definisi beragam yang diantaranya diartikan sebagai manusia yang telah sampai pada tingkat tertinggi (*fana' fillah*).³ Makna lain Insan Kamil adalah manusia paripurna sebagai wakil Allah untuk mengaktualisasikan diri, merenungkan dan memikirkan kesempurnaan yang berasal dari nama-Nya sendiri.⁴

Jamil Shaliba mengatakan bahwa kata *insan* menunjukkan pada sesuatu yang khusus digunakan untuk arti manusia dari segi sifatnya, bukan fisiknya. Dalam bahasa *Arab* kata *insane* mengacu kepada sifat manusia yang terpuji seperti kasih sayang, mulia dan lainnya. Selanjutnya kata *insan* digunakan para filosof klasik sebagai kata yang menunjukkan pada arti manusia secara totalitas yang secara langsung mengarah pada hakikat manusia.⁵ Kata *insan* juga digunakan untuk menunjukkan pada arti terkumpulnya

¹ Abuddin Nata, *Ahlak Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), hal. 257

² Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), hal. 51 dan hal. 383

³ Asmaran AS, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hal. 345

⁴ Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Sufi*, terj. M. S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2001), hal. 118

⁵ Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam Al-Falsafi*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Kitab, 1978), hal. 158

seluruh potensi intelektual, rohani dan fisik yang ada manusia, seperti hidup, sifat kehewan, berkata-kata dan lainnya.⁶

Di dalam Al-Quran telah dijumpai dan dibedakan dengan istilah *basyar* dan *al-nas*. Kata *insan* jamaknya kata *al-nas*. Kata *insan* mempunyai tiga asal kata. Pertama, berasal dari kata *anasa* yang mempunyai arti melihat, mengetahui dan minta izin. yang kedua, berasal dari kata *nasiya* yang artinya lupa. Yang ketiga berasal dari kata *al-uns* yang artinya jinak, lawan dari kata buas.⁷ Dengan bertumpu pada asal kata *anasa*, maka *insan* mengandung arti melihat, mengetahui dan meminta izin dan semua arti ini berkaitan dengan kemampuan manusia dalam bidang penalaran, sehingga dapat menerima pengajaran.

Selanjutnya dengan bertumpu pada akar kata *nasiya*, *insan* mengandung arti lupa dan menunjukkan adanya kaitan dengan kesadaran diri. Manusia lupa terhadap sesuatu karena ia kehilangan kesadaran terhadap hal tersebut. Orang yang lupa dalam agama dapat dimaafkan, karena hal yang demikian termasuk sifat *insaniyah*.

Sedangkan kata *insan* jika dilihat dari asalnya *al-uns*, atau *anisa* yang artinya *jinak*, mengandung arti bahwa manusia sebagai makhluk yang dapat hidup berdampingan dan dapat dipelihara, jinak.

Dilihat dari sudut kata *insan* yang berasal dari kata *al-uns*, *anisa*, *nasiya* dan *anasa* maka dapatlah dikatakan bahwa kata

⁶ Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam Al-Falsafi*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Kitab, 1978), hal. 158

⁷ Ibn manzur, *Lisan Al-Arab*, jilid VII (Mesir: Dar al-Mishiyah, 1968), hal. 306-314

insan menunjukkan pada suatu pengertian yang ada kaitannya dengan sikap yang lahir dari adanya kesadaran penalaran. Selain itu sebagai insan manusia pada dasarnya jinak, dapat menyesuaikan dengan realitas hidup an lingkungan yang ada. Manusia mempunyai kemampuan adptasi yang cukup tinggi, untuk menyesuaikan diri dengan perubahan yang terjadi dalam kehidupannya, baik perubahan sosial maupun alamiah. Manusia menghargai tata aturan, etik, sopan santun dan sebagai makhluk yang berbudi, ia tidak liar, baik secara sosial maupun secara alamiah.⁸

Selanjutnya kata insan dalam al-Qur'an di sebut sebanyak 65 kali dalam 63 ayat, dan di gunakan untuk menyatakan manusia dalam lapangan kegiatan yang amat luas. Musa Asy'ari menyebutkan lapangan kegiatan insan dalam 6 bidang. Pertama untuk menyatakan bahwa manusia menerima pelajaran dari tuhan tentang apa yang di ketahuinya (Q.S. Al-'Alaq [96]:1-5) kedua, manusia mempunyai musuh yang nyata, yaitu setan.(Q.S. Yusuf [12]:5) ketiga, manusia memikul amanat dari tuhan.(Q.S.Al-Ahzab [33]:72) keempat, manusia harus menggunakan waktu dengan baik (Q.S Al-Fiil [105]:1-3) kelima, manusia hanya akan mendapatkan bagian dari apa yang telah di kerjakannya.(Q.S An-Najm [53]:39) keenam, manusia mempunya keterikatan dengan moral atau sopan santun (Q.S. Al-Ankabut [29]:8).

Berdasarkan petunjuk ayat-ayat tersebut manusia di gunakan al-Qur'an untuk menunjukkan makhluk yang dapat

⁸ Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), hal. 19-20

belajar, mempunyai musuh (setan), dapat menggunakan waktu, dapat memikul amanat, punya keterkaitan dengan moral, dapat berternak (Q.S Al-Qashash [28]:23), menguasai lautan (Q.S Al-Baqarah [2]:124), dapat mengelolah biji besi dan logam (Q.S Al-Hadid [57]:25), melakukan perubahan sosial (Q.S Ali Imran [3]:140), memimpin (Q.S Al-Baqarah [2]:124), menguasai ruang angkasa (Q.S Ar-Rahman [55]:33), beribadah (Q.S Al-Baqarah [2]:21), akan dihidupkan di akhirat (Q.S Al-Isra' [17]:71).

Semua kegiatan yang di sebutkan al-Qur'an di atas, di kaitkan dengan penggunaan kata insan di dalamnya, menunjukkan bahwa semua kegiatan itu pada dasarnya adalah kegiatan yang di sadari dan berkaitan dengan kapasitas akal nya dan aktualitas dalam kehidupan konkret, yaitu perencanaan, tindakan dan akibat-akibat atau perolehan-perolehan yang di timbulkannya.

Berdasarkan keterangan tersebut istilah insan ternyata menunjukkan kepada makhluk yang dapat melakukan berbagai kegiatan karena memiliki berbagai potensi baik yang bersifat fisik, moral, mental maupun intelektual. Manusia yang dapat mewujudkan perbuatan-perbuatan tersaebut itulah yang di sebut insan kamil. Kata insan lebih mengacu kepada manusia yang dapat melakukan berbagai kegiatan yang bersifat moral, intelektual, sosial dan rohaniah dan unsur insaniah inilah yang selanjutnya di sebut sebagai makhluk yang memiliki instuisi, sifat lahut, dan sifat ini pula yang dapat baqa dan bersatu secara rohaniyah dengan Tuhan dalam Tasawuf, sebagai mana telah di uraikan di atas.

Selanjutnya al-Nas digunakan al-Qur'an untuk menyatakan adanya sekelompok orang atau masyarakat yang mempunyai berbagai kegiatan untuk mengembangkan kehidupannya, seperti kegiatan bidang peternakan, penggunaan logam besi, penguasaan laut, melakukan perubahan sosial dan kepemimpinan.⁹

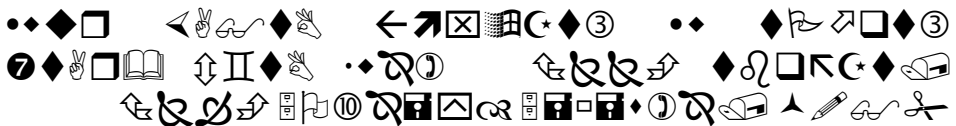
Berdasarkan keterangan tersebut kita melihat bahwa islam dengan sumber ajarannya al-Qur'an telah memotret manusia dalam sosoknya yang benar-benar utuh dan menyeluruh. Seluruh sisi dan aspek dari keidupan manusia dipotret dengan cara yang amat akurat, dan barang kali tidak ada kitab lain didunia ini yang mampu memotret manusia yang utuh itu, selain itu al-Qur'an. Apa yang dikemukakan al-Qur'an ini jelas sangat membantu untuk menjelaskan konsep *insan kamil*.

Dengan demikian, insan kamil lebih ditunjukkan kepada manusia yang sempurna dari segi pengembangan potensi intelektual, rohaniah, intuisi, kata hati, akal sehat, fitrah dan lainnya bersifat batin, dan bukan pada manusia dari dimensi basyariahnyanya. Pembinaan kesempurnaan basyariah bukan menjadi bidang garapan tasawuf, tetapi menjadi garapan fikih. Dengan perpaduan fikih dan tasawuf inilah insan kamil akan lebih terbina lagi. Namun insan kamil lebih ditekankan pada manusia yang sempurna dari segi insaninyanya, atau segi potensi intelektual, rohaniah dan lainnya itu.

⁹ Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), hal. 25-27

Insan kamil juga berarti manusia yang sehat dan terbina potensi rohaniannya sehingga dapat berfungsi secara optimal dan berubungan dengan Allah dan dengan makhluk lainnya secara benar menurut akhlak islami. Manusia yang selamat rohaniah itulah yang diharapkan dari manusia insan kamil. Manusia yang demikian inilah yang akan selamat hidupnya di dunia dan akhirat.

Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT QS As-Syu'ara: 88-89



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

Ayat tersebut sejalan dengan sabda Rasulullah yang menyatakan:

ان الله لا ينظر الي صوركم ولا الي اجسامكم واما لكم ولكن ينظر الي قلوبكم واعمالكم

“*Sesungguhnya Allah SWT. tidak akan melihat pada rupa, tubuh dan harta kamu, tetapi Allah melihat pada hati dan perbuatan kamu. (HR. thabrani).*”¹⁰

Ayat dan hadist tersebut di atas menunjukkan bahwa yang akan membawa keselamatan manusia adalah batin, rohani, hati dan perbuatan yang baik. Orang yang demikian itulah yang dapat disebut sebagai insan kamil. Pada ayat lain di dalam al-Qur’an banyak dijumpai bahwa yang kelak akan dipanggil masuk surga adalah jiwa yang tenang (nafsu muthmainnah).

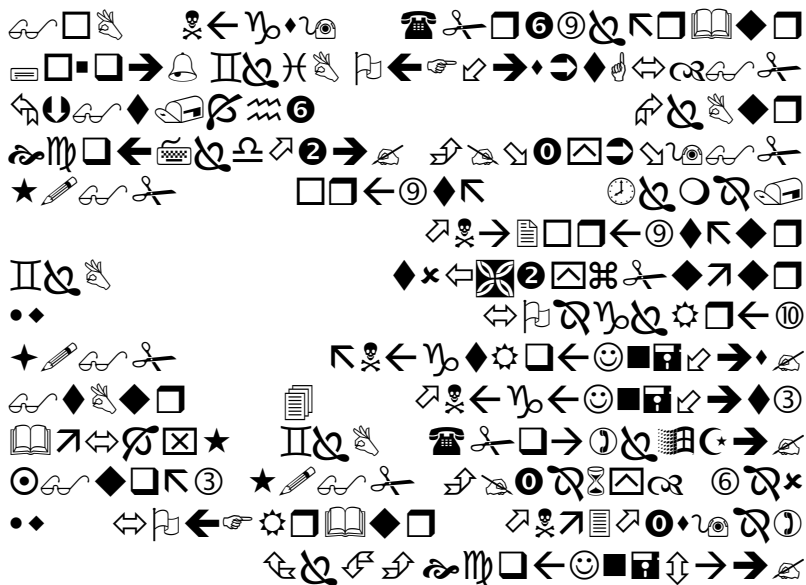
¹⁰ Lihat Ahmad Al-Hasyimi Bek, *Mukhtar Al-Nabawiyah*, (Mesir: Mathba’ah Hijazi, 1948), hal. 39

B. Ciri-Ciri Insan Kamil

Menurut Murthadho Muttari manusia sempurna (Insan Kamil) yakni mempunyai ciri-ciri sebagai berikut :

1. Jasmani yang sehat serta kuat dan berketerampilan.

Orang islam perlu memiliki jasmani yang sehat serta kuat, terutama berhubungan dengan penyiaran dan pembelaan serta penegakkan agama islam. Dalam surah al-Anfal : 60, disebutkan agar orang islam mempersiapkan kekuatan dan pasukan berkuda untuk menghadapi musuh-musuh Allah. Jasmani yang sehat serta kuat berkaitan pula dengan menguasai keterampilan yang diperlukan dalam mencari rezeki untuk kehidupan.

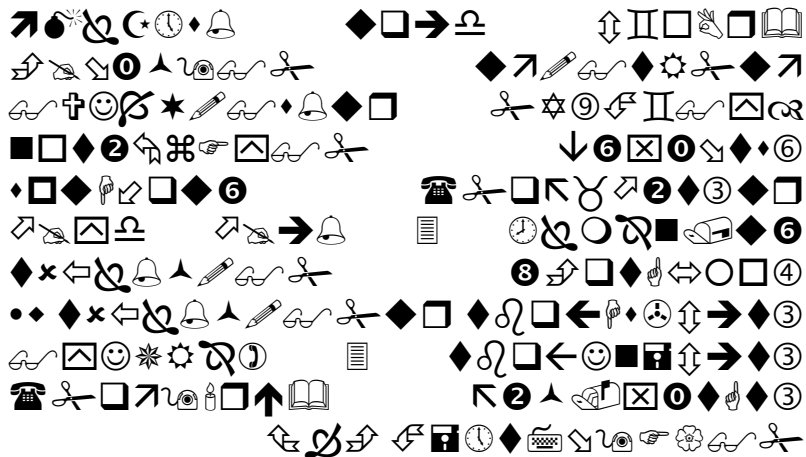


“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan

Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan)". (Q.S Al-Anfal: 60)

2. Cerdas serta pandai.

Cerdas ditandai oleh adanya kemampuan menyelesaikan masalah dengan cepat dan tepat, sedangkan pandai ditandai oleh banyak memiliki pengetahuan (banyak memiliki informasi). Didalam surah az-Zumar : 9 disebutkan sama antara orang yang mengetahui dan orang yang tidak mengetahui, sesungguhnya hanya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran.



“(Apakah kamu Hai orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadat di waktu-waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedang ia takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya? Katakanlah: "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran”. (Q.S Az-Zumar : 9)

3. Ruhani yang berkualitas tinggi.

Kalbu yang berkualitas tinggi itu adalah kalbu yang penuh berisi iman kepada Allah, atau kalbu yang taqwa kepada Allah. Kalbu yang iman itu ditandai bila orangnya shalat, ia shalat dengan khusuk, bila mengingat Allah kulit dan hatinya tenang bila disebut nama Allah bergetar hatinya bila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, mereka sujud dan menangis.¹¹

Adapun beberapa ciri – ciri atau kriteria Insan Kamil yang dapat kita lihat pada diri Rasulullah SAW yakni 4 sifat yakni :

1. Sifat amanah (dapat dipercaya). Amanah / dapat dipercaya maksudnya ialah dapat memegang apa yang dipercayakan seseorang kepadanya. Baik itu sesuatu yang berharga maupun sesuatu yang kita anggap kurang berharga.
2. Sifat fathanah (cerdas)
Seseorang yang memiliki kepintaran di dalam bidang fomal atau di sekolah belum tentu dia dapat cerdas dalam menjalani kehidupannya. Cerdas ialah sifat yang dapat membawa seseorang dalam bergaul, bermasyarakat dan dalam menjalani kehidupannya untuk menuju yang lebih baik.
3. Sifat siddiq (jujur)
Jujur adalah sebuah kata yang sangat sederhana sekali dan sering kita jumpai, tapi sayangnya penerapannya sangat sulit sekali di dalam bermasyarakat. Sifat jujur sering sekali kita temui di dalam kehidupan sehari – hari tapi tidak ada sifat jujur yang murni maksudnya ialah, sifat jujur tersebut

¹¹ Muthari Murtalha, *Manusia Sempurna*, (Jakarta: Lentera 2003), hal. 23

mempunyai tujuan lain seperti mengharapakan sesuatu dari seseorang barulah kita bisa bersikap jujur.

4. Sifat Tabligh (menyampaikan)

Maksudnya tabligh disini ialah menyampaikan apa yang seharusnya di dengar oleh orang lain dan berguna baginya. Tentunya sesuatu yang akan disampaikan itu pun haruslah sesuatu yang benar dan sesuai dengan kenyataan.¹²

Untuk mengetahui ciri-ciri insan kamil dapat ditelusuri pada berbagai pendapat yang dikemukakan para ulama yang ke ilmuannya sudah diakui, termasuk di dalamnya aliran-aliran. Ciri-ciri tersebut adalah sebagai berikut:

1. Berfungsi Akalnya Secara Optimal

Fungsi akal secara optimal dapat dijumpai pada pendapat kaum Muktazilah. Menurutny manusia yang akalnya berfungsi secara optimal dapat mengetahui bahwa segala perbuatan baik seperti adil, jujur, berakhlak sesuai dengan essensinya dan merasa wajib melakukan semua itu walaupun tidak diperintahkan oleh wahyu. Dan manusia yang demikianlah yang dapat mendekati tingkat insan kamil. Dengan demikian insan kamil akalnya dapat mengenali perbuatan yang baik dan perbuatan buruk karena hal itu telah terkandung pada essensi perbuatan tersebut.¹³

2. Berfungsi Intuisinya

¹² Syukur Amin M. dan Usman Fathimah , *Insan Kamil (Paket Pelatihan Seni Menata Hati (SMH) LEMBKOTA/Lembaga Bimbingan dan Konsultasi Tasawuf)*, (Semarang: CV. Bima Sejati, 2005), hal. 71

¹³ Azyumardi Azra, *Antara Kebebasan dan Keterpaksaan Manusia: Pemikiran Islam tentang Perbuatan Manusia, dalam Dawam Rahardjo, (ed.) Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), hal. 43

Insan kamil dapat juga dicirikan dengan berfungsinya intuisi yang ada dalam dirinya. Intuisi ini dalam pandangan Ibn Sina disebut jiwa manusia (rasional soul). Menurutnya jika yang berpengaruh dalam diri manusia adalah jiwa manusianya, maka orang itu hampir merupai malaikat dan mendekati kesempurnaan.¹⁴

3. Mampu Menciptakan Budaya

Menurut Ibn Khaldun manusia adalah makhluk berpikir. Sifat-sifat semacam ini tidak dimiliki oleh makhluk lainnya. Lewat kemampuan berpikirnya itu, manusia tidak hanya membuat kehidupannya, tetapi juga menaruh perhatian terhadap berbagai cara guna memperoleh makna hidup. Proses-proses semacam ini melahirkan peradaban.¹⁵

Tetapi dalam kaca mata Ibn Khaldun kelengkapan serta kesempurnaan manusia tidaklah lahir dengan begitu saja, melainkan melalui suatu proses tertentu proses tersebut dewasa ini dikenal dengan evolusi.¹⁶

4. Menghiasi Diri dengan Sifat-sifat Ketuhanan

Manusia memiliki tanggung jawab yang besar, karena memiliki daya kehendak yang bebas. Manusia yang ideal itulah yang disebut insan kamil, yaitu manusia yang dengan

¹⁴ Iqbal Abdur Rauf Saimima, *Sekitar Filsafat Jiwa dan Manusia dari Ibnu Sina*, dalam Dawam Raharjo, hal. 65, Lihat juga Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983)

¹⁵ Formulasi diatas diambil secara bebas dari M. Sastrapartedja, *Culture and Religion*, hal. 25

¹⁶ Fachry Ali, *Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibn Khaldun*, dalam Dawam Rahardjo (ed.), op.cit., hal 149

sifat-sifat rendah yang lain.¹⁷ Sebagai khalifah Allah dimuka bumi ia melaksanakan amanat dengan melaksanakan perintah-Nya.

5. Berakhlak Mulia

Sejalan dengan ciri keempat diatas, insan kamil juga adalah manusia yang berakhlak mulia. Hal ini sejalan dengan pendapat Ali Syari'ati yang mengatakan bahwa manusia yang sempurna memiliki tiga aspek, yakni aspek kebenaran, kebaikan, dan keindahan. Dengan kata lain ia memiliki pengetahuan, etika dan seni. Semua ini dapat dicapai dengan kesadaran, kemerdekaan dan kreativitas.

6. Berjiwa Seimbang

Perlunya seimbang dalam kehidupan, yaitu seimbang antara pemenuhan kebutuhan material dengan spiritual atau ruhiyah. Ini berarti perlunya ditanamkan jiwa sufistik yang dibarengi dengan pengamalan syariat Islam, terutama ibadah, zikir, tafakkur, muhasabbah, dan seterusnya.¹⁸

Uraian di atas diyakini belum menjelaskan ciri-ciri insan kamil secara keseluruhan. Tetapi ciri-ciri itu saja jika diamalkan secara konsisten dipastikan akan mewujudkan insan kamil dimaksud. Seluruh ciri tersebut menunjukkan bahwa insan kamil lebih menunjukkan pada manusia yang segenap potensi intelektual, intuisi, rohani, hati sanubari, ketuhanan, fitrah dan kejiwaannya berfungsi dengan baik. Jika

¹⁷ Hadimulyo, *Manusia dalam Prespektif Humanisme Agama: Pandangan Ali Syari'ati, dalam Dawam Rahardjo, (ed.), op.cit., hal 175-176*

¹⁸ Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali, 2013), hal. 231

demikian halnya, maka upaya mewujudkan insan kamil perlu diarahkan melalui pembinaan intelektual, kepribadian, akhlak, ibadah, pengalaman tasawuf, bermasyarakat, research dan lain sebagainya.

C. Konsep Spriritual Insan Kamil

Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa *Insan Kamil* memiliki dua kesempurnaan yaitu kesempurnaan *dzati* (esensial) dan kesempurnaan *aradl* (aksidental). Kesempurnaan *dzati* berhubungan dengan realitas esensi sebagai “bentuk” Tuhan sehingga manusia sempurna sama dan “menyatu” dengan Tuhan sebagai satu realitas. Kesempurnaan *aradl* berhubungan dengan pengejawantahan sifat-sifat serta kualitas yang dinyatakan dalam peran khusus yang menimbulkan keunikan tersendiri.¹⁹

Insan Kamil menurut al-Jili mempunyai dua pengertian. Pertama, konsep pengetahuan manusia yang sempurna terkait dengan sesuatu yang dianggap mutlak yaitu Tuhan. Kedua, jati diri yang mengidealkan kesatuan nama serta sifat Tuhan kedalam hakikat diri atau esensinya.²⁰

Insan kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan secara

¹⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Pengetahuan Spiritual*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), hal. 342-343

²⁰ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, 2001), hal. 227. Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hal. 349. M. Fatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 218

utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya ialah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan, yang disebut *makrifat*.²¹

Ibn Arabi memandang insan kamil sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Pandangan demikian didasarkan pada asumsi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal itu adalah wujud mutlak yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu. Kemudian, wujud mutlak itu ber-*tajalli* secara sempurna pada alam semesta yang serba ganda ini. *Tajalli* tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*).²²

Kesempurnaan insan kamil itu pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-haqiqah alMuhammadiyah*). Hakikat Muhammad (nur Muhammad) merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang sempurna dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan.²³ Jadi, dari satu sisi, insan kamil merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, sementara disisi lain, ia merupakan miniatur dari segenap jagad raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika. Hati insan kamil berpadanan

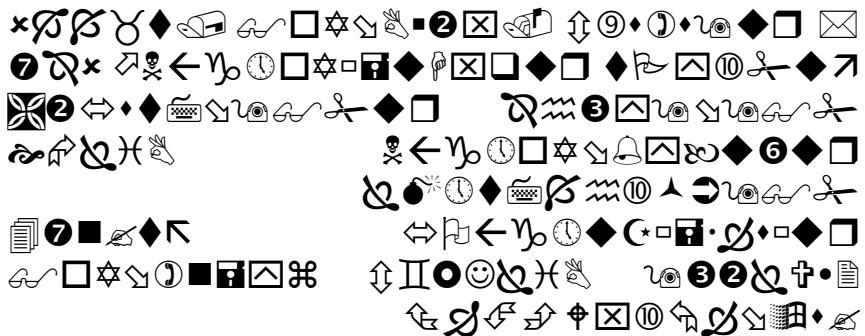
²¹ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 60

²² Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hal. 111-112

²³ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hal. 56

dengan arasy Tuhan, “ke-Aku-an”nya sepadan dengan kursi Tuhan, peringkat rohaninya dengan sidratul muntaha, akalnya dengan pena yang tinggi, jiwanya dengan lauh mahfuz, tabiatnya dengan elemen-elemen, kemampuannya dengan hayula, tubuhnya dengan haba’ dan lain-lain.²⁴

Bani Adam secara potensial adalah insan kamil, meski hanya di kalangan para nabi dan wali saja potensi itu menjadi aktual. Allah berfirman dalam (Q.S al-Isrá/17:70)²⁵



“dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan”.

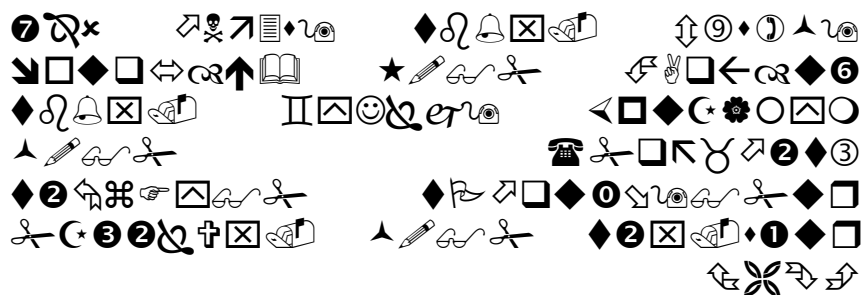
Al-Jili membagi insan kamil atas tiga tingkatan. Tingkat pertama disebutnya sebagai tingkat permulaan (*al-bidayah*). Pada tingkat ini insan kamil mulai dapat merealisasikan *asma* dan sifat-sifat Ilahi pada dirinya. Tingkat kedua adalah tingkat menengah (*at-tawasut*). Pada tingkat ini insan kamil sebagai orbit kehalusan sifat kemanusiaan yang terkait dengan realitas kasih Tuhan (*al-haqaiq ar-rahmaniyah*). Sementara itu, pengetahuan yang

²⁴ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hal. 119

²⁵ Departemen Agama RI, *Terjemah Tafsir Perkata* (Bandung: Sigma Publishing, 2010), hal. 289.

dimiliki oleh insan kamil pada tingkat ini juga telah meningkat dari pengetahuan biasa, karena sebagian dari hal-hal yang gaib telah dibukakan Tuhan kepadanya. Tingkat ketiga ialah tingkat terakhir (*al-khitam*). Pada tingkat ini insan kamil telah dapat merealisasikan citra Tuhan secara utuh. Di samping itu, ia pun telah dapat mengetahui rincian dari rahasia penciptaan takdir. Dengan demikian pada insan kamil sering terjadi hal-hal yang luar biasa.²⁶

Akan tetapi, insan kamil yang muncul dalam setiap zaman, semenjak Adam a.s. tidak dapat mencapai peringkat tertinggi, kecuali Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an surat al-Ahzab : 21 menjelaskan:



“Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak menyebut Allah.”²⁷

Insan kamil bagi *al-Raniri* adalah hakikat muhammad, merupakan hakikat pertama yang lahir dari *tajalli* Satu Dzat kepada dzat yang lain (Allah dengan Nur Muhammad). Hakikat Muhammad itu menghimpun seluruh kenyataan yang ada, karena

²⁶ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hal. 123

²⁷ Departemen Agama RI, *Terjemah Tafsir Perkata* (Bandung: Sigma Publishing, 2010), hal. 420

seluruh alam ini merupakan wadah bagi Asma dan Dzat Allah. Dari sini posisi insan kamil menjadi penting bagi semua keberadaan alam ini dan sekaligus sebagai cermin Allah untuk melihat hasil perjalanannya.²⁸ Jadi seseorang bisa dikatakan insan kamil ketika dia telah memiliki *Nur Muhammad* dalam dirinya, yang dengan itu menjadi wadah *tajalli* Ilahi yang paripurna.

Selain itu insan kamil juga disebutnya sebagai khalifah Allah pada rupa dan makna. Yang dimaksud dengan rupa adalah pada hakikat wujudnya. Wujud khalifah itu terjadi dari wujud Allah yang menciptakannya sebagai khalifah. Dengan kata lain, dia diciptakan dari sebab wujud-Nya.

²⁸ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: sufisme dan tanggung jawab sosial abad 21*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002

TASAWUF

A. Pengertian Tasawuf

Menurut Bahasa

Para ulama tasawuf berbeda pendapat tentang asal usul penggunaan kata tasawuf. Dari berbagai sumber rujukan buku-buku tasawuf, paling tidak ada lima pendapat tentang asal kata dari tasawuf. *Pertama*, kata tasawuf dinisbahkan kepada perkataan *ahl-shuffah*, yaitu nama yang diberikan kepada sebagian fakir miskin di kalangan orang Islam pada masa awal Islam. Mereka adalah diantara orang-orang yang tidak punya rumah, maka menempati gubuk yang telah dibangun Rasulullah di luar masjid di Madinah.¹

Ahl al-Shuffah adalah sebuah komunitas yang memiliki ciri yang menyibukkan diri dengan kegiatan ibadah. Mereka meninggalkan kehidupan dunia dan memilih pola hidup zuhud. Mereka tinggal di masjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memakai pelana (*sofa*), mereka miskin tetapi berhati mulia. Para sahabat nabi hasil produk shuffah ini antara lain Abu Darda', Abu Dzar al Ghifari dan Abu Hurairah.²

Kedua, ada pendapat yang mengatakan tasawuf berasal dari kata *shuf*, yang berarti bulu domba. Berasal dari kata *shuf* karena orang-orang ahli ibadah dan zahid pada masa dahulu menggunakan pakaian sederhana terbuat dari bulu domba. Dalam sejarah tasawuf banyak kita dapati cerita bahwa ketika seseorang

¹ Abul 'Alaa 'Afify, *Fi al Tashawwuf al Islam wa Tarikhikhi*, (Iskandariyah: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa alNasyr), tt., hal. 66

² Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi*, (Cakrawala: Yogyakarta, 2009), hal. 19

ingin memasuki jalan kedekatan pada Allah mereka meninggalkan pakaian mewah yang biasa dipakainya dan diganti dengan kain wol kasar yang ditenun sederhana. Tradisi pakaian sederhana dan compang camping ini dengan tujuan agar para ahli ibadah tidak timbul rasa riya', ujub atau sombong.³

Ketiga, tasawuf berasal dari kata *shofi*, yang berarti orang suci atau orang-orang yang mensucikan dirinya dari hal-hal yang bersifat keduniaan.⁴ Mereka memiliki ciri-ciri khusus dalam aktifitas dan ibadah mereka atas dasar kesucian hati dan untuk pembersihan jiwa dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Mereka adalah orang yang selalu memelihara dirinya dari berbuat dosa dan maksiat.

Pendapat yang *keempat* mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *shaf*, yaitu menggambarkan orang-orang yang selalu berada di barisan depan dalam beribadah kepada Allah dan dalam melaksanakan kebajikan.⁵ Sementara pendapat yang lain mengatakan bahwa tasawuf bukan berasal dari bahasa Arab melainkan bahasa Yunani, yaitu *sophia*, yang artinya hikmah atau filsafat.⁶ Menisbahkan dengan kata *sophia* karena jalan yang ditempuh oleh para ahli ibadah memiliki kesamaan dengan cara yang ditempuh oleh para filosof. Mereka sama-sama mencari kebenaran yang berawal dari keraguan dan ketidakpuasan jiwa.

³ Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi*, hal. 21

⁴ Alwan Khoiri, *Akhlak/Tasawuf*, (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005), hal. 29

⁵ Yasir Nasution, *Cakrawala Tasawuf* (Jakarta: Putra Grafika, 2007), hal. 3

⁶ Alwan Khoiri, *Akhlak/Tasawuf*, hal. 30

Contoh ini pernah dialami oleh Iman al Ghazali dalam mengarungi dunia tasawuf.⁷

Menurut Istilah

Tasawuf dari aspek terminologis (istilah) juga didefinisikan secara beragam, dan dari berbagai sudut pandang. Hal ini dikarenakan berbeda cara memandang aktifitas para kaum sufi. Ma'ruf al Karkhi mendefinisikan tasawuf adalah mengambil hakikat dan meninggalkan yang ada di tangan makhluk.⁸ Abu Bakar Al Kattani mengatakan tasawuf adalah budi pekerti. Barangsiapa yang memberikan bekal budi pekerti atasmu, berarti ia memberikan bekal bagimu atas dirimu dalam tasawuf.⁹ Selanjutnya Muhammad Amin Kurdi mendefinisikan tasawuf adalah suatu yang dengannya diketahui hal ihwal kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya dari yang tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji, cara melaksanakan suluk dan perjalanan menuju keridhaan Allah dan meninggalkan larangannya.¹⁰

Dari kajian sudut bahasa maupun istilah sebagaimana dijelaskan di atas, menurut Nicholson, bahwa masalah yang berkaitan dengan sufisme adalah sesuatu yang tidak dapat didefinisikan secara jelas dan terang, bahkan semakin banyak

⁷ Muhammad Hafiun, *Teori Asal Usul Tasawuf*, (Yogyakarta: Jurnal Dakwah, 2012), Vol. XIII, No. 2, hal. 242-244

⁸ AS-Suhrawardi, *Awarif al-Ma,rif* (Kamisy Ihya' 'Ulum al-Din, Singapura: Mar'i), hal. 313

⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga), hal. 376

¹⁰ Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalah 'Alam al-Ghuyub*, (Surabaya: Bungkul Indah), hal. 406

didefinisikan maka semakin jauh dari makna dan tujuan.¹¹ Hal ini biasa terjadi karena hasil pengalaman sufistik tergantung pada pengamalan masing-masing tokoh sufi. Namun, menurut Abuddin Nata, bahwa walaupun setaip para tokoh sufi berbeda dalam merumuskan arti tasawuf tapi pada intinya adalah sama, bahwa tasawuf adalah upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan dirinya dari pengaruh kehidupan dunia, sehingga tercermin akhlak yang mulia dan dekat dengan Allah. Atau dengan kata lain tasawuf adalah bidang kegiatan yang berhubungan dengan pembinaan mental rohaniyah agar selalu dekat dan bersama Allah.¹²

B. Asal Usul Kata Tasawuf

Sebelum lebih spesifik mengkaji konsep-konsep yang ada dan berkembang dalam dunia tasawuf, menjadi penting bagi para pengkaji tasawuf untuk terlebih dahulu mendudukan sejarah tasawuf secara tepat. Melalui pendekatan historis akan dapat diketahui mengenai beberapa fakta sejarah yang pada akhirnya akan memberikan asumsi-asumsi dasar yang akan melatarbelakangi kajian tasawuf selanjutnya.

Sampai saat ini, sejarah asal-usul tasawuf merupakan wilayah yang masih hangat untuk diperbincangkan, terkait banyaknya perbedaan pendapat di kalangan para pengkaji tasawuf. Sementara para sufi menyakini bahwa tasawuf atau

¹¹ Reynold Nicholson, *Jalaluddin Rumi, Ajaran dan Pengalaman Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus 1993), hal. 23

¹² Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2009), hal. 181

sufisme berasal dari Islam generasi pertama, namun sejumlah peneliti bidang tasawuf banyak meragukan klaim-klaim tersebut. Para sufi pada dasarnya tidak mempunyai keberatan apapun mengenai komentar para peneliti mengenai sejarah dan asal-usul tasawuf. Demikian menjadi wajar karena orientasi Sufi bukanlah kebenaran historis atau fakta ilmiah mengenai hal ini, namun para Sufi cenderung lebih menekankan pengalaman ajaran tasawuf.

Dalam kajian Tasawuf setidaknya terdapat dua pendapat mengenai asal usul tasawuf. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf dan ajaran-ajarannya bersumber dari agama Islam. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf dan ajarannya masih mempunyai hubungan dari ajaran-ajaran agama di luar Islam. Bagi mereka yang menyakini bahwa tasawuf bersumber dari agama Islam berasalan bahwa sedikit sekali dalam cita-cita kehidupan sufi yang dasarnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian menjadi jelas bahwa para sufi ketika membicarakan tasawuf selalu mengacu kepada al-Qur'an dan Sunnah dan khususnya mengacu kepada prilaku Nabi sebagai insan kamil. Namun bagi mereka yang menolak hal ini, seperti Nicholson¹³ dan Zaehner¹⁴ menyatakan bahwa memang banyak dari beberapa ajaran sufi, semisal zuhud, yang memang telah dipraktikan oleh para pendeta Kristiani. Zaehner menambahkan bahwa ada pengaruh Hindu dalam tipe mistikisme yang terjadi di Islam. Untuk mendukungnya, Ia memberikan tentang adanya mata rantai yang jelas antara metafisika wedantik yang

¹³ Nicholson, *Mystics of Islam*, (London: Cambridge, 1814), hal. 10-11

¹⁴ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, (London: 1960), hal. 111-112

berkembang di kalangan sufi Islam seperti al Basthami dengan guru sprtual Hindu, Shankara. Dalam rangka menengahi perbedaan ini, Fakhri kemudian menegaskan bahwa harus ada garis pemisah yang tegas sebagai pembeda antara asal-usul tasawuf dan perkembangan tasawuf yang kemudian hari mungkin saja mendapat pengaruh atau melakukan akulturasi dengan budaya setempat. Dengan demikian kesimpulannya adalah bahwa tasawuf pada mulanya berasal dari Islam namun dalam perkembangannya mungkin saja terjadi pengaruh budaya lokal sebagai sarana untuk penyebaran tasawuf.¹⁵

Jika mengacu pada sudut pandang pelaku tasawuf, para sufi menyakini bahwa tasawuf merupakan ajaran yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. Tasawuf pada masa awal ini setidaknya dibuktikan dari silsilah beberapa tarekat yang menghubungkan ajarannya dengan Nabi Muhammad SAW melalui jalur sahabat Abu Bakar dan Ali bin Abi Thalib. Dalam satu keterangan bahwa Nabi Muhammad SAW mengajarkan ritual zikir kepada kedua sahabat tersebut, di mana kemudian ritual zikir itu menjadi praktik yang diamalkan secara luas di kalangan para sufi. Tampaknya bahwa sampai pada abad ke 4 H, tasawuf masih diajarkan secara lisan dan belum tersistemasi dengan baik. Namun begitu, di awal abad ke 4 H terjadi perbuahan yang signifikan dalam pengajaran tasawuf, dengan muncul satu lembaga tasawuf yang disebut dengan tarekat.

Tarekat sendiri secara harfiah berarti jalan yang secara lebih luas diartikan sebagai jalan menuju ke hadirat Tuhan.

¹⁵ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hal. 336

Banyak pendapat para sarjana mengenai sebab-sebab terbentuknya tarekat-tarekat sufi tersebut, namun yang paling penting adalah bahwa gerakan tasawuf yang sebelumnya merupakan sebuah realitas tanpa nama kini berubah menjadi komunitas dengan identitas baru dan membentuk mazhab-mazhab layaknya yang terjadi dalam tradisi fikih dan kalam.¹⁶

Tarekat ini kemudian banyak bermunculan di seluruh pelosok negara Islam dari bagian Timur hingga Barat. Di Irak dikenal salah satu tarekat awal dalam dunia tasawuf yaitu tarekat qadariyyah yang didirikan oleh sufi agung Syekh Abdul Qadir al-Jaelani. Di daerah Persia juga terdapat salah satu tarekat besar seperti tarekat ni'matullah yang didirikan oleh Syekh Ni'matullah. Di SubAfrika juga ada sebuah tarekat baru yang pengikutnya juga banyak dari warga Indonesia yaitu tarekat tijaniyyah yang didirikan oleh Syekh Ahmad Tijani. Dan banyak lagi tarekat-tarekat lainnya yang berkembang di Mesir, India, Turki bahkan Indonesia. Tarekat-tarekat ini yang pada akhirnya berperan penting menjadi salah satu agen penyebaran Islam dan tasawuf di dunia.¹⁷

Perjalanan tarekat di dunia Islam tidak begitu saja diterima, namun juga mendapat tantangan yang kuat dari kalangan umat Islam itu sendiri, khususnya ketika memasuki abad ke 18 M. Nasib tarekat dan tasawuf bahkan bisa dikatakan lebih tragis daripada filsafat di dunia Islam, karena tuduhan terhadap tarekat

¹⁶ Sri Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 26

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, terj. Yuliani, (Bandung: Mizan, 2010), hal. 23

dan tasawuf yang bukan saja diduga sebagai penyebab kemunduran Islam oleh para modernis, namun juga dituduh sebagai bid'ah oleh para tradisionalis yang dipelopori Muhammad bin Abd al-Wahhab.¹⁸ Meskipun berbagai kritik dan kecaman muncul melanda tasawuf, akan tetapi tasawuf masih mendapatkan tempat di masyarakat Islam. sebagaimana dikatakan oleh Nasr bahwa dewasa ini tasawuf mengalami perkembangan yang signifikan di belahan dunia Islam bahkan sampai di Barat. Hal ini disebabkan oleh kesadaran umat Islam dan masyarakat luas akan krisis spritual yang disebabkan oleh matrealisme Barat.¹⁹ Di Indonesia sendiri praktek-praktek tasawuf masih mudah di temukan di majelis-majelis tarekat yang tesebar di seluruh pelosok negeri.

C. Sumber-Sumber Tasawuf

1. Unsur Islam

Para tokoh sufi dan juga termasuk dari kalangan cendikian muslim memberikan pendapat bahwa sumber utama ajaran tasawaf adalah bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadits. Al-Qur'an adalah kitab yang di dalam ditemukan sejumlah ayat yang berbicara tentang inti ajaran tasawuf. Ajaran-ajaran tentang *khauf*, *raja'*, *taubat*, *zuhud*, *tawakal*, *syukur*, *shabar*, *ridha*, *fana*, *cinta*, *rindu*, *ikhlas*, *ketenangan* dan sebagainya secara jelas diterangkan dalam al-Qur'an.²⁰ Antara lain

¹⁸ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hal. 33

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, hal. 198

²⁰ Yasir Nasution, *Cakrawala Tasawuf*, (Jakarta: Putra Grafika, 2007), hal. 10

tentang mahabbah (cinta) terdapat dalam surat al-Maidah ayat 54, tentang taubat terdapat dalam surat al-Tahrim ayat 8, tentang tawakal terdapat dalam surat at-Tholaq ayat 3, tentang syukur terdapat dalam surat Ibrahim ayat 7, tentang shabar terdapat dalam surat al-Mukmin ayat 55, tentang ridha terdapat dalam surat alMaidah ayat 119, dan sebagainya.²¹

Sejalan dengan apa yang dikatakan dalam al-Qur'an, bahwa al-Hadits juga banyak berbicara tentang kehidupan rohaniyah sebagaimana yang ditekuni oleh kaum sufi setelah Rasulullah. Dua hadits populer yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim: *“Sembahlah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka apabila engkau tidak melihat-Nya, maka Ia pasti melihatmu”* dan juga sebuah hadits yang mengatakan: *“Siapa yang kenal pada dirinya, niscaya kenal dengan Tuhan-Nya”* adalah menjadi landasan yang kuat bahwa ajaran-ajaran tasawuf tentang masalah rohaniyah bersumber dari ajaran Islam.

Ayat-ayat dan hadits di atas hanya sebagian dari hal yang berkaitan dengan ajaran tasawuf. Dalam hal ini Muhammad Abdullah asy-Syarqowi mengatakan: “awal mula tasawuf ditemukan semangatnya dalam al-Qur'an dan juga ditemukan dalam sabda dan kehidupan Nabi SAW, baik sebelum maupun sesudah diutus menjadi Nabi. Begitu juga awal mula tasawuf juga dapat ditemukan pada masa sahabat

²¹ Abuddin Nata, Akhlak Tasawuf, hal. 181

Nabi beserta para generasi sesudahnya.²² Selanjutnya, Abu Nashr As-Siraj al-Thusi mengatakan, bahwa ajaran tasawuf pada dasarnya digali dari al-Qur'an dan as-Sunah, karena amalan para sahabat, menurutnya tentu saja tidak keluar dari ajaran al-Qur'an dan as-Sunnah. Demikian pula menurut Abu Nashr, bahwa para sufi dengan teori-teori mereka tentang akhlak pertama-pertama sekali mendasarkan pandangan mereka kepada al-Qur'an dan as-Sunnah.²³

Selanjutnya di dalam kehidupan Nabi Muhammad SAW juga terdapat banyak petunjuk yang menggambarkan dirinya sebagai seorang sufi. Nabi Muhammad telah melakukan pengasingan diri ke Gua Hira menjelang datangnya wahyu. Dia menjauhi pola hidup kebendaan di mana waktu itu orang Arab menghalalkan segala cara untuk mendapatkan harta. Dikalangan para sahabat pun juga kemudian mengikuti pola hidup seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. Abu bakar Ash-Shiddiq misalnya berkata: *“Aku mendapatkan kemuliaan dalam ketakwaan, kefanaan dalam keagungan dan rendah hati”*. Demikian pula sahabat-sahabat beliau lainnya seperti Umar bin Khottob, Ustman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Abu Dzar al-Ghiffari, Bilal, Salman al-Farisyi dan Huzaifah alYamani.²⁴

Dari berbagai pendapat di atas dapat dipahami, bahwa teori asal usul tasawuf bersumber dari ajaran Islam. Semua

²² Muhammad Abdullah Asy-Syarqawi, *Sufisme & Akal*, terj. Halid al-Kaf (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), hal. 29

²³ Yasir Nasution, *Cakrawala Tasawuf*, hal. 18

²⁴ Moh. Ghallab, *al-Tasawuf al-Muqarin* (Kairo: Maktabah al-Nahdah), hal. 29

praktek dalam kehidupan para tokoh-tokoh sufi dalam membersihkan jiwa mereka untuk mendekatkan diri pada Allah mempunyai dasar-dasar yang kuat baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah. Teori-teori mereka tentang tahapan-tahapan menuju Allah (*maqomat*) seperti taubat, syukur, shabar, tawakal, ridha, takwa, zuhud, wara' dan ikhlas, atau pengamalan batin yang mereka alami (*ahwal*) seperti cinta, rindu, intim, *raja* dan *khauf*; kesemuanya itu bersumber dari ajaran Islam.

2. Unsur di Luar Islam

Menurut teori Ignas Goldziher, bahwa asal usul tasawuf terutama yang berkaitan dengan ajaran-ajaran yang diajarkan dalam tasawuf merupakan pengaruh dari unsur-unsur di luar Islam. Goldziher mengatakan, bahwa tasawuf sebagai salah satu warisan ajaran dari berbagai agama dan kepercayaan yang mendahului dan bersentuhan dengan Islam. Bahkan berpendapat bahwa beberapa ide al-Qur'an juga merupakan hasil pengolahan "*ideology*" agama dan kepercayaan lain.²⁵ Unsur agama dan kepercayaan lain selain Islam itu adalah unsur pengaruh dari agama Nashrani, Hindu-Budha, Yunani dan Persia.

Pengaruh dari unsur agama Nashrani terlihat pada ajaran tasawuf yang mementingkan kehidupan zuhud dan fakir. Menurut Ignas Goldziher dan juga para Orientalis lainnya mengatakan bahwa kehidupan zuhud dalam ajaran

²⁵ Ignas Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam* (Jakarta: INIS Jakarta, 1991), hal. 126-128

tasawuf adalah pengaruh dari rahibrahib Kristen.²⁶ Begitu pula pola kehidupan fakir yang dilakukan oleh para sufi adalah merupakan salah satu ajaran yang terdapat dalam Injil. Dalam agama Nashrani diyakini bahwa Isa adalah orang fakir. Di dalam Injil dikatakan bahwa Isa berkata: “*Beruntunlah kamu orang-orang miskin, karena bagi kamulah kerajaan Allah. Beruntunlah kamu orang-orang yang lapar, karena kamu akan kenyang*”.²⁷ Selain Ignas Goldziher, pendapat yang serupa juga dilontarkan Reynold Nicholson. Menurut Nicholson, “Banyak teks Injil dan ungkapan al-Masih (Isa) ternukil dalam biografi para sufi angkatan pertama. Bahkan, sering kali muncul biarawan Kristen yang menjadi guru dan menasehati kepada asketis Muslim. Dan baju dari bulu domba itu juga berasal dari umat Kristen”.²⁸

Di samping pengaruh dari ajaran Nashrani, Goldziher juga mengatakan, bahwa ajaran tasawuf banyak dipengaruhi oleh ajaran Budha. Dia mengatakan bahwa ada hubungan persamaan antara tokoh Budha Sidharta Gautama dengan tokoh sufi Ibrahim bin Adam yang meninggalkan kemewahan sebagai putra mahkota. Bahkan, Goldziher mengatakan para sufi belajar menggunakan tasbeih sebagaimana yang digunakan oleh para pendeta Budha, begitu juga budaya etis, asketis serta

²⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 57

²⁷ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, hal. 186

²⁸ Abul al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ala al Tashawwuf al-Islam*, terj. Ahmad Rofi' Ustman, “Sufi Dari Zaman ke Zaman”, (Bandung: Pustaka, 1985), hal. 25

abstraksi intelektual adalah pinjaman dari Budhisme.²⁹ Ada kesamaan paham fana dalam tasawuf dengan nirwana dalam agama Budha. Begitu juga ada kesamaan cara ibadah dan mujahadah dalam ajaran tasawuf dengan ajaran Hindu. Menurut Harun Nasution, bahwa paham fana hampir sama dengan nirwana dalam agama Budha, dimana agama Budha mengajarkan pemeluknya untuk meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplatif. Demikian dalam ajaran Hindu ada perintah untuk meninggalkan dunia untuk mencapai persatuan Atman dan Brahman.³⁰

Untuk selanjutnya ada juga teori yang mengatakan bahwa tasawuf juga dipengaruhi oleh unsur Yunani. Menurut Abuddin Nata, bahwa metode berfikir filsafat Yunani telah ikut mempengaruhi pola berfikir umat Islam yang ingin berhubungan dengan Tuhan. Hal ini terlihat dari pemikiran al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina tentang filsafat jiwa. Demikian juga uraian mengenai ajaran tasawuf yang dikemukakan oleh Abu Yazid, al-Hallaj, Ibn Arabi, Suhrawardi dan lain-lain. Menurut Abuddin Nata, ungkapan **Neo Platonis**: "*Kenallah dirimu dengan dirimu*" telah diambil sebagai rujukan oleh kaum sufi memperluas makna hadits yang mengatakan: "*Siapa yang mengenal dirinya, niscaya dia mengenal Tuhannya*". Dari sinilah munculnya teori *Hulul, Wihdah Asy-Syuhud dan Wihdah al-Wujud*.³¹ Filsafat Emansi Platonis yang mengatakan bahwa wujud alam raya ini memancar dari zat

²⁹ Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam*, hal. 16

³⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hlm. 59

³¹ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, hal. 187

Tuhan Yang Maha Esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, roh menjadi kotor, maka dari itu roh harus dibersihkan. Penyucian roh itu adalah dengan meninggalkan dunia dan mendekati diri dengan Tuhan sedekat-dekatnya. Ajaran inilah yang kemudian mempunyai pengaruh terhadap munculnya kaum Zuhud dan sufi dalam Islam.³²

Kembali pada teori Goldziher, bahwa tasawuf dipengaruhi oleh kepercayaan dan agama di luar ajaran Islam, maka unsur kepercayaan dari Persia dengan sendirinya juga berarti telah ikut serta mempengaruhi tasawuf, karena hubungan politik, pemikiran, social dan sastra antara Arab dan Persia telah terjalin sejak lama. Namun belum ada bukti yang kuat bahwa kehidupan rohani Persia masuk ke tanah Arab. Tetapi memang ada sedikit kesamaan antara istilah zuhud di Arab dengan zuhud menurut agama Manu dan Mazdaq di Persia. Begitu pula konsep ajaran hakekat Muhammad menyerupai paham Harmuz (Tuhan Kebaikan) dalam agama Zarathustra.³³

D. Manfaat Tasawuf dalam Islam

Sebelum sampai pada bagaimana mengamalkan tasawuf, terlebih dahulu harus dipahami mengenai ciri umum tasawuf, sehingga tidak menjadikan kesalahan dalam memahami apa dan

³² Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hal. 59

³³ Abuddin Nata, *op. cit.*, hlm. 188

bagaimana ajaran tasawuf itu. Berikut ini adalah ciri-ciri umum tasawuf yang sebenarnya dalam Islam:

1. Memiliki nilai-nilai moral. Artinya bahwa dalam bertasawuf harus ada peningkatan moralitas, maksudnya siapapun yang menekuni tasawuf berefek pada Akhlaqul Karimah.³⁴
2. Pemenuhan fana³⁵ dalam realitas mutlak. Maksudnya orang yang bertasawuf bisa menfana'kan/ menghilangkan sifat-sifat buruk dalam dirinya dan tertanam sifat-sifat keilahan sehingga terwujud sikap ihsan dalam kehidupan;
3. Pengetahuan intuitif³⁶ langsung. Ketika orang bertasawuf telah mampu mengendalikan nafsu yang jelek menuju nafsu

³⁴ Akhlaq adalah ilmu yang berisi pembahasan dalam upaya mengenal tingkah laku manusia, kemudian memberikan nilai atau hukum kepada perbuatan tersebut, yaitu baik atau buruk. Lihat: Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 8. Akhlaq adalah tabiat atau sifat seseorang, keadaan jiwa yang telah terlatih, sehingga dalam jiwa tersebut benar-benar telah melekat sifat-sifat yang melahirkan perbuatan-perbuatan dengan mudah dan spontan tanpa dipikirkan dan dianganan lagi. Ahmad Mustofa, *Akhlaq Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), hal. 15. Dengan demikian, akhlaq karimah adalah perbuatan yang dilakukan atas kehendak dan kemauan sebenarnya, mendamah-daging dan telah dilakukan secara kontinyu atau terusmenerus sehingga mentradisi dalam kehidupan seseorang. Perbuatan itu adalah perbuatan yang mulia. Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, hal. 10.

³⁵ Fana' dalam tasawuf diartikan sebagai keadaan moral yang luhur. Hilangnya semua keinginan hawa nafsu seseorang, tidak ada pamrih dari segala perbuatannya, sehingga ia kehilangan segala perasaannya dan dapat membedakan segala sesuatu secara sadar, dan hilangnya segala kepentingan ketika melakukan sesuatu. Hilangnya sifat-sifat tercela dan tetap terpeliharanya sifat-sifat terpuji. Fana' terbagi menjadi tiga derajat, yaitu: (1) Transpormasi moral jiwa melalui pelenyapan hawa nafsu; (2) Abstraksi mental dari semua objek persepsi, pikiran, tindakan dan perasaan melalui konsentrasi pada pemikiran akan Tuhan, khususnya sifat-sifat-Nya; dan, (3) Berhentinya semua pemikiran sadar kecuali kesadaran itu sendiri (fana' al-Fana'). M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: Pustaka Rosda Karya, 2002), hal. 46-47.

³⁶ Menurut Ibnu Arabi, pengetahuan intuitif atau pengetahuan esoteric adalah jenis pengetahuan yang paling penting, sekaligus merupakan inti filsafat mistis. Lihat: Elmansyah Al-Haramain, *Paradigma Peradaban Tasawuf: Sebuah Pemaparan Awal* (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2014), hal. 145. Pengetahuan ini sering disebut sebagai pengetahuan Ladunni, atau pengetahuan yang dipancarkan langsung oleh Tuhan ke lubuk hati manusia tanpa melalui belajar atau argumentasi-argumentasi ilmiah. M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hal. 91

yang diridhai Allah maka hidupnya akan mendapatkan bimbingan dari Allah.

4. Timbulnya rasa kebahagiaan sebagai karunia Allah SWT. Sebagai akibat orang yang hidupnya bertasawuf akan selalu dalam bimbingan Allah sehingga terjauh dari dosa dan kesalahan maka hidup dalam kebahagiaan.³⁷
5. Penggunaan simbol-simbol pengungkapan yang biasa mengandung pengertian harfiah dan tersirat. Tidak menutup kemungkinan ketika seseorang betul-betul melakukan tasawuf dan diperoleh rasa kedekatan dengan Allah akan muncul rasa penyatuan dengan sang Khalik. Sehingga pengalaman spiritualnya jika diungkapkan dengan bahasa lisan atau tulisan muncul simbol-simbol pengungkapan. Maka berhati-hatilah dalam membahasakan dan memahaminya.³⁸

Berdasarkan ciri umum tasawuf di atas, dapat dipahami bahwa tasawuf itu jelas tidak bertentangan dengan ajaran Islam, jauh dari kesesatan, apalagi menghambat modernitas yang sedang berkembang. Tasawuf merupakan sisi esoterik dalam Islam yang mengajarkan cara untuk

³⁷ Kebahagiaan merupakan tujuan kehidupan manusia. Menurut Ibnu Miskawaih, kebaikan adalah tujuan antara, sedangkan kebahagiaan adalah tujuan akhir. Kebaikan pada hakikatnya ada yang mulia, ada yang terpuji dan ada yang bermanfaat. Kebaikan yang dapat mengangkat martabat (kemuliaan) adalah hikmah (kebijaksanaan), kebaikan yang terpuji adalah aktifitas yang baik dan terpuji, dan kebaikan yang bermanfaat adalah sesuatu yang menjadi sarana, bukan hakikatnya, yaitu kaya, pangkat, dan sebagainya. M. Amin Syukur, *Study Akhlak* (Semarang: Lembaga Bimbingan dan Konsultasi Tasawuf/Lembkota, 2010), hal. 45-46.

³⁸ Persoalan inilah yang sering muncul di kalangan sufi, sehingga ia harus mengalami nasib yang tragis. Misalnya, Suhrawardi AlMaqtul harus merenggang nyawa di tiang gantungan akibat desakan para fuqoha. Amroeni Drajat, *Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal. 37. Hamzah Fansuri, *AlHallaj, Al-Jili*, bahkan di Indonesia terdengar kabar Syeikh Siti Jenar. Semuanya harus harus dihukum karena ungkapan-ungkapan mereka yang cenderung syatahiyat.

mendekatkan diri kepada Allah SWT, dengan memperbaiki akhlak, menjauhi sifat-sifat buruk, mengendalikan nafsu, dan mencari ridho Allah SWT.

Ajaran tasawuf ada pada pembinaan diri manusia itu sendiri, yaitu membentuk akhlak yang baik sesuai dengan fitrah. Dengan kata lain kaitannya dengan hubungan manusia dengan makhluk Tuhan adalah bahwa manusia merupakan kunci utamanya yang terletak pada akhlaknya. Maka demikian dalam hal ini bahwa ajaran tasawuf yang konsen pada kesempurnaan akhlak, dapat dikategorisasikan menjadi tiga, yaitu nilai *ilahiyyah*, nilai *insaniyyah* dan nilai *alamiyyah*.

1. Nilai Ilahiyyah (Ke-Tuhanan)

Nilai Ilahiyyah merupakan penjelasan mengenai hubungan manusia dengan Allah yang bersumber dari agama (wahyu) Allah. Nilai tersebut mencakup keimanan kepada Allah Swt, dan peribadatan kepada Allah.³⁹ Dengan demikian segala bentuk perbuatan ibadah adalah aktualisasi ihsan kepada Allah yang dipraktikkan dalam bentuk amalan transendental. Nilai *Ilahiyyah* seperti yang dijelaskan oleh Achlami mengutip Abdul Mujib, berimplikasi pada suatu kesimpulan bahwa hidup manusia harus menopang pada prinsip kehidupan spiritual yang mengutamakan katauhidan, kemaslahatan, keadilan, kesatuan, tolong menolong,

³⁹ MA. Achlami, HS, *Internalisasi Kajian Tasawuf di IAIN Raden Intan Lampung*, (Lampung: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Raden Intan Lampung, 2016), hal. 21

kesamaan, keseimbangan, kebijaksanaan, musyawarah dan kesepakatan, kemerdekaan dan *amar ma'ruf nahi munkar*.⁴⁰

2. Nilai *Insaniyyah* (Kemanusiaan)

Ajaran tasawuf yang mengandung nilai *insaniyyah* menunjukkan adanya harmonisasi yang menjadi salah satu tujuan inti. Harmonisasi yang dimaksud adalah keseimbangan yang dirumuskan antara hubungan manusia dengan Allah (*habl min Allâh*) dan hubungan manusia dengan sesama manusia (*habl min al- nâs*). Dengan kata lain Achlami mengatakan tasawuf mengedepankan keseimbangan atau harmonisasi antara kesalihan individu dan kesalihan sosial. Lebih substansi Achlami menegaskan tasawuf menyeimbangkan antara hakikat dan syari'at, kehidupan dunia dan kehidupan akhirat, asyik-mansyuk bersama Allah dan tanggungjawab sosial.⁴¹

3. Nilai '*Alamiyyah* (Alam)

Tasawuf di dalam ajarannya tidak hanya menekankan ihsan kepada Tuhan atau manusia saja, tetapi juga kepada seluruh realitas kesemestaan yang merupakan ciptaan Tuhan. Nilai *alamiyyah* atau ihsan kepada alam merupakan kesadaran pengetahuan suci. Mulyadhi menjelaskan bahwa dalam tasawuf alam dipandang sebagai tanda-tanda Tuhan yang merupakan petunjuk untuk mengenal-Nya.⁴²

⁴⁰ MA. Achlami, HS, *Internalisasi Kajian Tasawuf di IAIN Raden Intan Lampung*, hal. 49

⁴¹ MA. Achlami, HS, *Internalisasi Kajian Tasawuf di IAIN Raden Intan Lampung*, hal. 76

⁴² Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, (Jakarta: Gelora Aksara Pratama, 2007), hal. 41

Jika demikian maka ajaran tasawuf untuk berperilaku baik terhadap alam dan makhluk di dalamnya memiliki nilai keTuhanan yang luar biasa, karena alam semesta merupakan pencerminan kesempurnaan Tuhan.⁴³

Adapun manfaat tasawuf yang dapat diperoleh antara lain sebagai berikut:

1. Membersihkan Hati dalam Berinteraksi dengan Allah

Interaksi manusia dengan Allah dalam bentuk ibadah tidak akan mencapai sasaran jika ia lupa terhadap-Nya dan tidak disertai dengan kebersihan hati. Sementara itu, esensi tasawuf adalah tazkiyah an-nafs yang artinya membersihkan jiwa dari kotoran-kotoran. Dengan bertasawuf, hati seseorang menjadi bersih sehingga dalam berinteraksi kepada Allah akan menemukan kedamaian hati dan ketenangan jiwa.⁴⁴

2. Membersihkan Diri dari Pengaruh Materi

Melalui tasawuf, kecintaan seseorang yang berlebihan terhadap materi atau urusan duniawi lainnya akan dibatasi, memiliki harta benda itu tidaklah semata-mata untuk memenuhi nafsu, tetapi lebih mendekatkan diri kepada Allah.

Jadi, jalan untuk menyelamatkan diri dari godaan-godaan materi duniawi yang menyebabkan manusia menjadi materialistis adalah dengan membersihkan jiwa dari pengaruh-pengaruh negative dunia. Jalan tersebut adalah melalui pendekatan tasawuf. Dengan demikian, bertasawuf

⁴³ Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Acamedia + Tazzafa, 2012), hal. 159

⁴⁴ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, hal. 84

juga memiliki manfaat membersihkan diri dari pengaruh-pengaruh negative duniawi yang mengganggu.⁴⁵

3. Menerangi Jiwa dari Kegelapan

Urusan materi dalam kehidupan sangat besar pengaruhnya terhadap jiwa manusia. Benturan dalam mengejar dan mencari materi atau dalam mengejar urusan duniawi dapat menjadikan seseorang gelap mata. Tindakan seperti itu tentu menimbulkan gelap hati yang menimbulkan hati menjadi keras dan sulit menerima kebenaran agama. Demikian pula sifat-sifat buruk dalam diri manusia seperti hasad, takabbur, bangga diri dan riya' tidak dapat hilang dari diri seseorang tanpa mempelajari cara-cara menghilangkan dan petunjuk kitab suci Al-Qur'an maupun hadis melalui pendekatan tasawuf.⁴⁶

4. Memperteguh dan Menyuburkan Keyakinan Agama

Keruntuhan umat Islam pada masa kejayaannya bukan karena akibat musuh semata, tetapi kehidupan umat Islam pada waktu itu yang dihadapi oleh materialism dan mengabaikan nilai-nilai mental atau spiritual. Banyak manusia yang tenggelam dalam menggapai kebahagiaan duniawi yang serba materi dan tidak lagi mpedulikan masalah spiritual. Pada akhirnya paham-paham tersebut membawa kehampaan jiwa dan menggoyahkan sendi-sendi keimanan. Jika ajaran

⁴⁵ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, hal. 84

⁴⁶ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, hal. 85

tasawuf diamalkan oleh seorang muslim, ia akan bertambah teguh keimanannya dalam memperjuangkan agama Islam.⁴⁷

5. Mempertinggi Akhlak Manusia

Jika hati seseorang suci, bersih, serta selalu disinari oleh ajaran-ajaran Allah dan Rasul-Nya; maka akhlaknya pun baik. Hal ini sejalan dengan ajaran tasawuf yang menuntun manusia untuk menjadi pribadi muslim yang memiliki akhlak mulia dan dapat menghilangkan akhlak tercela.

Oleh karenanya, mempelajari dan mengamalkan tasawuf sangat tepat bagi kaum muslim karena dapat mempertinggi akhlak, baik dalam kaitan interaksi antara manusia interaksi antara sesama manusia (hubungan horizontal, yaitu *hablun minannas*).⁴⁸

⁴⁷ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, hal. 85

⁴⁸ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, hal. 86

MAQAMAT

A. Pengertian Maqamat

Secara harfiah *maqamat* berasal dari bahasa Arab yang berarti tempat orang berdiri atau pangkal mulia.¹ Kata *maqamat* sendiri merupakan bentuk jamak dari kata *maqam*, yang secara literal berarti tempat berdiri, stasiun, tempat, lokasi, posisi atau tingkatan.² Dalam terminologi sufi, *maqam* diterjemahkan sebagai kedudukan spiritual.³ Dalam bahasa Inggris, *maqamat* disebut dengan istilah *stations* atau *stages*.

Sementara menurut istilah ilmu tasawuf, *maqamat* adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah, yang diperoleh dengan melalui peribadatan, mujahadat dan lain-lain, latihan spritual serta (berhubungan) yang tidak putus-putusnya dengan Allah swt. atau secara teknis *maqamat* juga berarti aktivitas dan usaha maksimal seorang sufi untuk meningkatkan kualitas spiritual dan kedudukannya (*maqam*) di hadapan Allah swt. dengan amalan-amalan tertentu sampai adanya petunjuk untuk mengubah pada konsentrasi terhadap amalan tertentu lainnya, yang diyaini sebagai amalan yang lebih tinggi nilai spirituanya di hadapan Allah swt.⁴ Jadi *maqamat* adalah tahapan-tahapan pencapaian ruhaniyah sang “penjalan” dalam mendekat kepada

¹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), hal. 362

² Imam Taufiq, *Tasawuf Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 130

³ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah Atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 25

⁴ Syamsun, Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2014), hal. 137

Allah SWT., dan merupakan hasil upaya kerja keras pejalan (sufi).⁵

Maqamat merupakan salah satu konsep yang digagas oleh Sufi yang berkembang paling awal dalam sejarah tasawuf Islam. Dalam al-Qur'an kata ini maqam yang mempunyai arti tempat disebutkan beberapa kali, baik dengan kandungan makna abstrak maupun konkrit. Di antara penyebutnya terdapat pada Q.S. al-Baqarah ayat 125, al-Isra ayat 79, Maryam ayat 73, as-Saffat ayat 164, ad-Dukhan ayat 51 dan ar-Rahman ayat 46.⁶

Dalam rangka meraih derajat kesempurnaan, seorang sufi dituntut untuk melampaui tahapan-tahapan spiritual, memiliki suatu konsepsi tentang jalan (*tharikat*) menuju Allah swt., jalan ini dimulai dengan latihan-latihan rohaniyah (*riyadhah*) lalu secara bertahap menempuh berbagai fase yang dalam tradisi tasawuf dikenal dengan maqam (tingkatan). Perjalanan menuju Allah swt. merupakan metode pengenalan (*makrifat*) secara rasa (rohaniah) yang benar terhadap Allah swt. Manusia tidak akan mengetahui penciptanya selama belum melakukan perjalanan menuju Allah swt. Walaupun ia adalah orang yang beriman secara aqliyah. Sebab, ada perbedaan yang dalam antara iman secara aqliyah atau logis-teoritis (*al-iman al-aqli an-nazhari*) dan iman secara rasa (*al-iman asy-syu'ri adzdauqi*).⁷

Tingakatan (maqam) adalah tingkatan seorang hamba di hadapan Allah tidak lain merupakan kualitas kejiwaan yang

⁵ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*. Terj. Bambang Herawan. *Pasang-Surut Aliran Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1985), hal. 95

⁶ Imam Taufiq, *Tasawuf Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 130

⁷ Miswar, *Jurnal: Maqamat (Tahapan yang Harus Ditempuh dalam Proses Bertasawuf)*, (Medan: Jurnal Ansiru PAI, 2017), Vol. 1, No. 2, hal. 9

bersifat tetap, inilah yang membedakan dengan keadaan spiritual (hal) yang bersifat sementara.⁸

Berdasarkan pengertian di atas dapat dikatakan bahwa maqam dijalani seorang salik melalui usaha yang sungguh-sungguh, sejumlah kewajiban yang harus ditempuh untuk jangka waktu tertentu.⁹

Para sufi secara mayoritas tidak menyatakan sebuah kesepakatan mengenai urutan dan jumlah maqamat yang ada dalam perjalanan menuju Allah SWT. Terkadang seorang sufi tidak mencantumkan satu maqam sedangkan sufi lainnya mencantumkan maqam tersebut. Perbedaan mengenai jumlah dan urutan maqamat dapat dilihat dari pendapat para sufi. Al-Kalabazi misalnya yang membuat urutan maqamat berikut ini: *at-taubah, az-zuhud, as-sabr, al-faqr, attawadu, at-taqwa, at-tawakkul, ar-ridha, al-mahabbah dan al-ma'rifah*. Sedangkan at-Tusi membuat sistematika berbeda dengan al-Kalabazi: *at-taubah, al-wara, az-zuhud, al-faqr, as-sabr, ar-ridha, at-tawakal dan al-ma'rifah*. Berbeda lagi dengan al-Ghazali yang membuat sistematika lain: *at-taubah, assabr, al-faqr, az-zuhud, at-tawakkal, al-mahabbah, al-ma'rifah dan ar-ridha*. Sedangkan al-Qusyairi mempersedikit jumlah maqamat: *at-taubah, al-wara, azzuhud, at-tawakkal dan ar-ridha*.¹⁰ Sedangkan Ibnu 'Athailah yang merupakan guru ketiga thariqah syadziliyyah menyebutkan

⁸ Ahmad Bangun dan Rayani Hanum, *Ahlak Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hal. 47

⁹ Ris'an, Rusli, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 54

¹⁰ Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, (Yogyakarta: Pusataka Pelajar), 2000, hal. 63

maqamat sebagai berikut: *attaubah, az-zuhud, as-sabr, as-syukur, al-khauf wa ar-raja, at-tawakkal, al-hubb, ar-ridha*.¹¹

Perbedaan di antara para sufi dimungkinkan karena pengalaman pribadi para sufi dalam perjalanan menuju Tuhan yang berbeda-beda, sehingga ketika mengajarkan kepada para pengikutnya para sufi juga menggunakan cara yang berbeda pula. Hal demikian merupakan suatu kewajaran dalam dunia tasawuf karena pengalaman mempunyai peranan yang penting dalam epistemologi tasawuf. Namun setidaknya ada beberapa maqam yang disepakati oleh para sufi yaitu: *at-taubah, az-zuhud, al-wara, al-faqr, as-sabr, at-tawakkal dan ar-ridha*.¹²

B. Tingkatan Maqamat

Adapun struktur maqamat tersebut adalah sebagai berikut:

1. Taubat

Taubat merupakan tahap awal yang harus dilakukan oleh penempuh jalan sufi. Taubat diartikan sebagai penyesalan diri terhadap segala perilaku jahat yang telah dilakukan di masa lalu. Taubat juga menuntut orang untuk menjauhkan diri dari segala tindakan maksiat dan melenyapkan dorongan nafsu yang mengarah pada tindak kejahatan.¹³

¹¹ Ibnu 'Athailah, *At-Tanwir fi Isqath at-Tadbir (terj)*, (Jakarta: Serambi, 2006), hal. 43

¹² Abdullah Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2006), hal. 193

¹³ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah Atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 29

Al-Junaid mendefinisikan taubat sebagai upaya untuk tidak mengulangi dosa pada masa sekarang. Sufi lainnya seperti Syekh Sahal menyatakan bahwa taubat adalah hendaknya seseorang ingat akan perbuatan dosa yang telah ia lakukan pada masa lalu sembari berusaha untuk membersihkan hati dari bisikanbisikan yang mengarahkan kepada perbuatan dosa.¹⁴ Inti dari taubat adalah pengakuan atas segala kesalahan yang telah dilakukan di masa lampau sekaligus berkomitmen untuk selalu menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah SWT di masa yang akan datang.

Ibnu ‘Athailah sendiri menjelaskan bahwa dalam maqam tobat seorang sufi harus kembali kepada Allah SWT dari segala perbuatan yang tidak diridoi-Nya dan menuju perbuatan yang diridoi-Nya. Melepaskan pengaturan atas sesuatu yang telah menjadi tanggungan Allah SWT dan berkonsentrasi pada tanggung jawab yang diberikan oleh Allah SWT kepada dirinya sebagai manusia.¹⁵

2. Zuhud

Zuhud adalah kedudukan mulia yang merupakan dasar bagi keadaan yang diridhai, serta martabat yang tinggi di mana hal itu merupakan langkah pertama bagi orang yang ingin menuju kepada Allah SWT., dan yang berkonsentrasi, yang ridha serta tawakal kepada Allah SWT.¹⁶ Secara harfiah

¹⁴ Abu Bakar al-Kalabadzi, *Ajaran-Ajaran Sufi, (terj)*, (Bandung: Pustaka, 1985), hal. 116

¹⁵ Ibnu ‘Athailah, *At-Tanwir fi Isqath at-Tadbir*, hal. 43

¹⁶ Abdul Halim Mahmud, *Hal Ihwal Tasawuf Analisa Tentang AlMunqidz Min Adhdhalal* (Penyelamat Dari Kesesatan), terj. Abu Bakar Basmeh, (t.p.: Daarul Ihya, t.t.), hal. 244

al-Zuhud berarti tidak ingin kepada sesuatu yang bersifat keduniawian.¹⁷ Menurut Harun Nasution, zuhud adalah hidup sederhana, baik dalam berpakaian, makan, minum, dan lainnya. Hal ini dilakukan untuk menempa dirinya agar lebih suci lagi dari stasiun sebelumnya, sehingga akan semakin dekat dengan-Nya.¹⁸

Gerakan zuhud ini dipimpin oleh seorang sufi yang masyhur yaitu Hasan al-Basri.¹⁹ Ada beberapa definisi mengenai zuhud, di antaranya disebutkan oleh Imam Ali bahwa zuhud adalah hendaklah seseorang tidak terpengaruh dan iri hati terhadap orang-orang yang serakah terhadap keduniawian, baik dari orang mu'min maupun orang kafir. Sedangkan al-Junaid menyatakan bahwa zuhud adalah bersifat dermawan sehingga tidak ada yang dimilikinya dan tidak bersifat serakah.²⁰

Ibnu 'Athailah sendiri membagi zuhud ke dalam dua tahapan, yaitu zuhud lahir yang jelas dan zuhud batin yang samar. Aplikasi dari konsep ini adalah bahwa ketika seseorang ingin melakukan zuhud yang lahir, maka seorang harus zuhud terhadap barang halal yang berlebihan, baik berupa makanan, pakaian, dan sebagainya. Sedangkan pada zuhud batin seseorang harus zuhud terhadap perasaan hati yang tidak

¹⁷ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), hal. 158

¹⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), Jilid II, hal. 77

¹⁹ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, (terj), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hal. 30

²⁰ Abu Bakar al-Kalabadzi, *Ajaran-Ajaran Sufi*, hal. 118

dibenarkan semisal perasaan sombong di depan orang lain, senang diuji, syirik, iri hati dan sebagainya.²¹

3. Wara

Wara' artinya meninggalkan segala sesuatu yang terdapat kesamaran di dalamnya.²² Dalam pandangan sufi, wara' artinya meninggalkan segala sesuatu yang tidak jelas hukumnya, baik yang menyangkut makanan, pakaian, maupun persoalan lain.²³ Selain itu, dalam tradisi sufi wara' juga berarti meninggalkan segala hal yang berlebihan, baik berwujud benda maupun perilaku, bahkan segala hal yang tidak bermanfaat.²⁴ Hal ini menunjukkan bahwa di samping merupakan pembinaan mentalitas keislaman, juga warak sebagai tanggal awal untuk membersihkan hati dari ikatan keduniaan.²⁵

4. Faqr

Secara harfiah fakir biasanya diartikan sebagai orang yang berhajat, butuh atau orang miskin. Sedangkan dalam pandangan sufi fakir adalah tidak meminta lebih dari apa yang

²¹ Ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan zuhud adalah QS. Al-An'am ayat 32. Sebuah sabda Nabi juga menjelaskan bahwa; "jika seseorang melihat seseorang yang dianugerahi sifat zuhu dalam dirinya dan selalu lurus sikapnya, maka dekatilah orang itu karena orang tersebut telah menyakini hikmah". Abdullah Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2013), hlm. 169-170

²² Abdul Halim Mahmud, *Hal Ihwal Tasawuf Analisa Tentang AlMunqidz Min Adhdhalal* (Penyelamat Dari Kesusatan), terj. Abu Bakar Basmeleh, (t.p.: Daarul Ihya, t.t.), hal. 238

²³ Rivay Siregar, *Tasawuf: dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 118

²⁴ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah Atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 31

²⁵ M. Alfatih, Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), hal.

telah ada pada diri kita.²⁶ Sama seperti halnya dalam istilah-istilah lain, al-faqr juga mempunyai interpretasi yang berbeda-beda antara sufi yang satu dengan yang lain. Akan tetapi pada umumnya terfokus kepada sikap hidup yang tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu.²⁷

Al-faqr (kefakiran) menurut para sufi merupakan tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu, tidak menuntut lebih dari apa yang telah dimiliki atau melebihi dari kebutuhan primer; bisa juga diartikan tidak punya apa-apa serta tidak dikuasai apa-apa selain Allah Swt.²⁸ Adapun menurut Kyai Acmad Al-faqr berarti adanya kesadaran, bahwa diri ini tidak memiliki sesuatu sama sekali yang patut bernilai dihadapan Allah Swt. Bukan saja kekayaan yang berupa harta benda, kekuasaan kepandaian, tetapi amal ibadah yang dilakukan sepanjang hidup ini, juga sama sekali tidak sepatutnya di andalkan, apalagi di banggakan di hadapan Allah Swt.²⁹ Dapat disimpulkan Al-faqr adalah golongan yang telah memalingkan setiap pikiran dan harapan yang akan memisahkan dari Allah swt. atau penyucian hati secara keseluruhan terhadap apapun yang membuat jauh dari Allah swt.³⁰

²⁶ Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003) hal. 30

²⁷ Rivay Siregar, *Tasawuf: dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hal. 119

²⁸ Miswar, dkk., *Akhlaq Tasawuf: membangun Karakter Islam*, hal. 177

²⁹ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, (Yogyakarta: Ar-ruz Media, 2014), hal. 152

³⁰ Ahmad Bangun dan Rayani Hanum, *Akhlaq Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hal. 50

5. As-Sabr

Kata sabar berasal dari bahasa Arab, *shabara*, *yashbiru*, *shabran*, maknanya adalah mengikat, bersabar, menahan dari larangan hukum, dan menahan diri dari kesedihan. Kata ini disebutkan di Alquran sebanyak 103 kali. Dalam bahasa Indonesia, sabar bermakna “tahan menghadapi cobaan (tidak lekas marah, tidak lekas putus asah, tidak lekas patah hati), dan tabah, tenang, tidak tergesah-gesah, dan tidak terburu nafsu”.³¹

Sabar, menurut Al-Ghazali, jika dipandang sebagai pengekangan tuntutan nafsu dan amarah, dinamakan sebagai kesabaran jiwa (*ash-shabr an-nafs*), sedangkan menahan terhadap penyakit fisik, disebut sebagai sabar badani (*ash-shabr al-badani*). Kesabaran jiwa sangat dibutuhkan dalam berbagai aspek. Misalnya, untuk menahan nafsu makan dan seks yang berlebihan.³²

Shabr artinya konsekuen dan konsisten dalam melaksanakan semua perintah Allah SWT. Berani menghadapi kesulitan, tabah menghadapi cobaan selama perjuangan demi tercapainya tujuan.³³ Shabr dalam menunggu pertolongan-Nya, dan shabr dalam menderita keshabaran itu sendiri.³⁴

Al-Ghazali menjadikan sabar sebagai satu keistimewaan dan spesifikasi makhluk manusia. Sikap mental

³¹ Ja'far, *Gerbang Tasawuf*. (Medan: Perdana Publishing, 2016), hal. 71

³² Rosibon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hal. 72

³³ Rivay Siregar, *Tasawuf: dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 120

³⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), Jilid II, hal. 77

itu tidak dimiliki oleh binatang, juga para malaikat. Al-Ghazali membedakan sabar kepada tiga tingkatan, yaitu: 1) sabar untuk senantiasa teguh (istiqamah) dalam melaksanakan perintah Allah swt., 2) sabar dalam menghindarkan dan menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh-Nya, 3) sabar dalam menghadapi atau menanggung cobaan dari-Nya.³⁵ Dikalangan para sufi sabar diartikan sabar dalam menjalankan perintah Allah Swt dalam menjauhi segala larangan-Nya dan dalam menerima segala percobaan-percobaan yang ditimpahkan-Nya pada diri kita.³⁶

6. Tawakkal

Berasal dari bahasa Arab, wakila, yakilu, wakilan yang berarti “mempercayakan, memberi, mwmbuang urusan, bersandar, dan bergantung”, istilah tawakal disebut di dalam Alquran dalam berbagai bentuk sebanyak 70 kali. Dalam bahasa Indonesia, tawakal adalah “pasrah diri kepada kehendak Allah; percaya dengan sepenuh hati kepada Allah (dalam penderitaan dan sebagainya), atau sesudah berikhtiar baru berserah kepada Allah”.³⁷

Bagi kalangan sufi, tawakkal artinya merasa cukup dengan apa yang diberikan Allah SWT.³⁸ bahkan ada yang begitu ekstrim di mana tawakkal dihadapan Allah itu seperti orang mati di hadapan orang yang memandikan, yang dapat

102 ³⁵ M. Alfatih Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2016),hal

³⁶ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 173.

³⁷ Ja'far, *Gerbang Tasawuf*. (Medan: Perdana Publishing, 2016), hal. 74-75

³⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), Jilid II, hal. 77

membalikkan kemanapun ia mau.³⁹ Akan tetapi dalam Islam, tawakkal dilakukan sesudah segala daya upaya dan ikhtiar dilakukan. Yang ditawakalkan atau digantungkan pada-Nya adalah hasil yang telah diikhtiarkan.⁴⁰

Al-Ghazali mengemukakan gambaran orang bertawakal itu adalah sebagai berikut; berusaha untuk memperoleh sesuatu yang dapat memberikan manfaat kepadanya, berusaha memelihara sesuatu yang dimilikinya dari hal-hal yang tidak bermanfaat, berusaha menolak dan menghindari dari hal-hal yang menimbulkan mudarat, berusaha menghilangkan yang mudarat.⁴¹

7. Ridha

Kata ridha berasal dari kata *radhiya*, *yardha*, *ridhwanan* yang artinya “senang, puas, memilih persetujuan, menyenangkan, menerima”. Dalam kamus bahasa Indonesia, rida adalah “rela, suka, senang hati, perkenan, dan rahmat”.⁴²

Di kalangan sufi terdapat perbedaan pendapat terkait dengan posisi ridha, termasuk maqam ataukah hal, karena sifat ini sudah mendekati kesempurnaan.⁴³ Ridha diartikan sebagai ajaran untuk menanggapi dan mengubah segala bentuk penderitaan, kesengsaraan, dan kesusahan menjadi

³⁹ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah Atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 45

⁴⁰ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hal. 66

⁴¹ Miswar, dkk., *Akhlak Tasawuf: membangun Karakter Islam* (Medan: Perdana Publishing, 2016), hal. 179-180.

⁴² Ja'far, *Gerbang Tasawuf*. (Medan: Perdana Publishing, 2016), hal. 80

⁴³ Rivay Siregar, *Tasawuf: dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 122

kebahagiaan.⁴⁴ Dengan kata lain, seseorang harus senantiasa dalam keadaan suka dan senang, termasuk ketika mendapatkan malapetaka.⁴⁵

Harun Nasution mengatakan ridha berarti tidak berusaha, tidak menentang kada dan kadar Tuhan. Menerima kada dan kadar dengan hati senang. Mengeluarkan perasaan benci dari hati sehingga yang tinggal di dalamnya hanya perasaan senang dan gembira. Merasa senang menerima malapetaka sebagaimana merasa senang menerima nikmat. Tidak meminta surga dari Allah dan tidak meminta dijauhkan dari neraka. Tidak berusaha sebelum turunnya kada dan kadar, tidak merasa pahit dan sakit sesudah turunnya kada dan kadar, malahan perasaan cinta bergelora di waktu turunnya bala (cobaan yang berat).⁴⁶

Setelah mencapai maqam tawakal, dimana nasib hidup salik bulat-bulat diserahkan pada pemeliharaan Allah, meninggalkan serta membelakangi segala keinginan terhadap apapun selain Tuhan, maka harus segera diikuti menata hatinya untuk mencapai maqam ridla.⁴⁷

⁴⁴ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hal. 69

⁴⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), Jilid II, hal. 78

⁴⁶ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, hal. 176

⁴⁷ M. Alfatih, Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf*. (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), hal.

C. Pengertian Hal

Ahwâl merupakan jamak dari kata hâl yang artinya keadaan atau situasi kejiwaan. Pengertian secara terminology ahwâl ialah kondisi spiritual yang menguasai kalbu. Ahwâl masuk dalam diri seseorang sebagai karunia yang diberikan oleh Allah. Ahwâl muncul dan hilang dalam diri seseorang tanpa melalui usaha dan perjalanan tertentu. Hal ini disebabkan, ahwâl muncul dan hilang secara spontanitas, tiba-tiba dan tidak disengaja.⁴⁸

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa ahwâl adalah suatu kondisi hati, yang menurut kebanyakan orang memiliki arti yang intuitif dalam hati, tanpa disengaja, dan usaha lainnya. Ahwâl adalah suatu anugerah, namun maqâm ialah suatu upaya. Suatu ahwâl berasal dari Wujud itu sendiri, sedangkan maqâm didapat melalui perjuangan dan upaya. Setiap orang yang memiliki maqâm, akan menempati maqâmnya, selanjutnya orang yang memperoleh ahwâl, bebas dari kondisinya.⁴⁹ Ahwâl bisa muncul pada diri seseorang pada waktu yang lama dan kadang hanya sementara. Kemudian al-Qusyairi menambahkan dalam ahwâl terdapat keadaan-keadaan tertentu yang sifatnya tidak menetap, jika keadaan ini kekal dapat memungkinkan akan naik menuju keadaan yang lebih tinggi dan seterusnya.⁵⁰

⁴⁸ ‘Abd al-Karîm al-Ḥawāzin Al-Qusyairî, *ar-Risālah al-Qusyairiyah*, (Beirut: Dārul-Khair, 2006), hal. 57

⁴⁹ ‘Abd al-Karîm al-Ḥawāzin Al-Qusyairî, *ar-Risālah al-Qusyairiyah*, hal. 24

⁵⁰ ‘Abd al-Karîm al-Ḥawāzin Al-Qusyairî, *ar-Risālah al-Qusyairiyah*, hal. 57

D. Tingkatan Ahwal

1. Muraqabah

Muraqabah dalam tradisi tasawuf ialah kondisi kejiwaan yang sepenuhnya berada dalam keadaan konsentrasi dan waspada. Sehingga segala daya pikir dan imajinasinya fokus pada satu kesadaran yaitu tentang dirinya. Selanjutnya muraqabah yaitu penyatuan antara Tuhan, alam dan dirinya sendiri sebagai manusia.⁵¹ Dalam istilah lain yakni kesadaran akan kesatuan antara *mikrokosmos*, *makrokosmos*, dan *metakosmos*. Al-Jauziyah mendefinisikan muraqabah sebagai pengetahuan manusia secara terus menerus dan keyakinannya bahwa Allah mengetahui zhahir dan batinnya. Muraqabah juga merupakan suatu perasaan bahwa Allah senantiasa mengawasinya, melihat, mendengar, mengetahui segala apapun yang dilakukannya.⁵² Dalam kaitannya dengan muraqabah Allah menegaskan beberapa dalam al-Quran.

Diantaranya:



“dan adalah Allah Maha mengawasi segala sesuatu.” (Q.S Al-ahzab: 52)

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa seorang sufi bisa sampai pada ahwâl muraqabah jika ia telah sepenuhnya melaksanakan perhitungan terhadap perilakunya di masa lalu

⁵¹ Amatullah Amstrong, *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memahami Istilah Tasawuf*, terj. MS. Nsrullah & Ahmad Baiquni, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 197

⁵² Ibn Qayyim al-Jauzi, *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*, (Beirut: Dārul-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), hal. 166

yang telah dilakukannya dan melakukan perubahan-perubahan menuju perilaku yang lebih baik.⁵³

Pada prinsipnya perilaku beribadah merupakan suatu gambaran perilaku muraqabah atau mendekatkan diri kepada Allah. Oleh karenanya, muraqabah dapat berarti sebuah kondisi kejiwaan seseorang yang senantiasa merasakan kehadiran Allah dengan menyadari bahwa Allah selalu mengawasi setiap perilaku hamba-Nya. Dengan demikian, maka seseorang akan selalu mawas diri dan menjaga perilakunya agar tetap mencapai kesempurnaan penciptanya.⁵⁴

2. Hubb (Cinta)

Hubb adalah cinta. Maksudnya, cinta seorang kepada Tuhan. Dalam pandangan tasawuf, hub pada dasarnya anugerah yang menjadi dasar pijakan *hal*, sama seperti taubat yang menjadi dasar pijakan *maqam*.

Sementara itu, mahabbah ialah kecenderungan hati untuk memperhatikan keindahan atau kecantikan.⁵⁵ Berkenaan dengan ini, suhrawardi mengatakan, sesungguhnya, mahabbah ialah mata rantai keselarasan yang mengikat sang pecinta kepada kekasihnya. Perasaan ini merupakan ketertarikan kepada kekasih Allah yang menarik sang pencinta dan melenyapkan sesuatu dari wujudnya sehingga pertama-tama ia menguasai seluruh sifat-Nya,

⁵³ ‘Abd al-Karīm al-Ḥawāzin Al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyah*, hal. 189

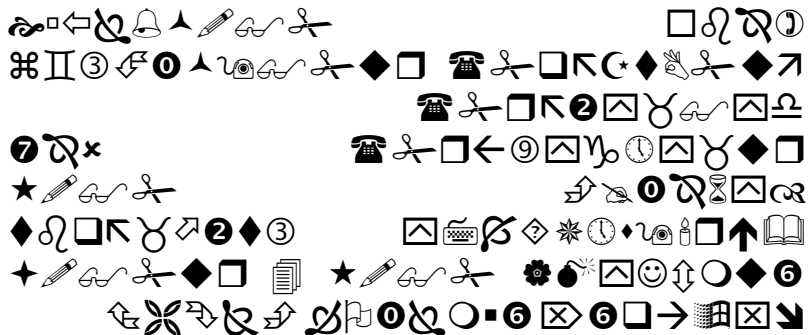
⁵⁴ Muhammad, Hasyim, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 47

⁵⁵ Syihabuddin Umar Suhrawardi, *‘Awarif Al-Ma’arif*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hal. 185

kemudian menangkap Dzat-Nya dalam genggaman *qudrat* (Allah).⁵⁶

3. Raja' dan Khauf (Berharap dan Takut)

Menurut kalangan kaum sufi, raja' dan khauf berjalan seimbang dan saling mempengaruhi. Raja' dapat berarti berharap atau optimistis, yaitu perasaan senang hati karena menanti sesuatu yang diharapkan dan disenangi. Raja' atau optimistis ini tekah ditegaskan dalam Al-Qur'an:



“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (Q.S Al-Baqarah [2]:218)

Orang yang harapan dan penantiannya mendorong untuk berbuat ketaatan dan mencegahnya dari kemaksiatan, berarti harapannya benar. Sebaliknya, jika harapannya hanya angan-angan, sementara ia sendiri tenggelam dalam lembah kemaksiatan, harapannya sia-sia.

Raja' menuntut tiga perkara, yaitu:

- a. Cinta kepada apa yang diharapkannya
- b. Takut apabila harapannya hilang
- c. Berusaha untuk mencapainya

⁵⁶ Syihabuddin Umar Suhrawardi, *‘Awarif Al-Ma’arif*, hal. 186

Raja' yang tidak diberangi dengan tiga perkara tersebut hanyalah ilusi atau khayalan. Setiap orang yang berharap, sekaligus adalah orang yang takut (khauf). Orang berharap untuk sampai disuatu tempat tepat waktunya, tentu ia takut terlambat. Karena takut terlambat, maka ia mempercepat jalannya. Begitu pula orang yang mengharap ridha atau ampunan Tuhan, diiringi pula dengan rasa takut akan siksaan Tuhan.

Berkaitan dengan ini, Ahmad Faridh menegaskan bahwa khauf merupakan cambuk yang digunakan Allah untuk mengiringi hamba-hamba-Nya menuju ilmu dan amal supaya dengan keduanya itu mereka dapat dekat kepada-Nya. Khauf ialah kesaksian hati karena membahayakan sesuatu yang ditakuti, yang akan menimpa diri di masa yang akan datang. Khauf dapat mencegah hamba berbuat maksiat dan mendorongnya untuk senantiasa berada dalam ketaatan.

Khauf dan raja' saling berhubungan. Kekurangan khauf menyebabkan seseorang lalai dan berani berbuat maksiat, sedangkan khauf yang berlebihan akan menjadikannya putus asa dan pesimistis. Begitu juga sebaliknya, apabila sikap raja' terlalu besar, hal itu akan membuat seseorang menjadi sombong dan meremehkan amalan-amalannya kerana rasa optimistisnya yang berlebihan.⁵⁷

4. Shauq

⁵⁷ Samsul Munir, *Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Amzah, 2012)

Merasakan kerinduan merupakan wujud adanya cinta yang kuat kepada Allah SWT sehingga seorang sufi selalu berusaha untuk selalu bersama Allah SWT dengan berbagai media ibadah. Dalam hati seorang sufi rasa rindu untuk bertemu Allah SWT tampaknya sangatlah kuat. Oleh karena itu dalam beberapa kasus sufi sering ditemukan bahwa betapa mereka rindu akan adanya kematian yang menghalangi pertemuan antara dirinya dan Allah SWT. Dalam hal ini bisa dilihat dalam kasus Rumi misalnya, di mana ketika sakit ia dijenguk oleh muridnya yaitu al-Qunawi, yang kemudian muridnya tersebut mendoakan bagi keselamatan Rumi. Namun konon katanya Rumi enggan didoakan seperti itu karena ia merasa sudah tidak sabar untuk bertemu dengan Allah SWT.⁵⁸

5. Uns

Dalam pandangan kaum sufi, sifat al-uns (intim) adalah sifat merasa selalu berteman, dan tak pernah merasa sepi. Ungkapan berikut ini melukiskan sifat al-uns:

“Ada orang yang merasa sepi dalam keramaian. Ia adalah orang yang selalu memikirkan kekasihnya sebab sedang dimabuk cinta, seperti hal-nya sepasang pemuda dan pemudi. Ada pula orang yang merasa bising dalam kesepian. Ia adalah orang yang selalu memikirkan atau merencanakan tugas pekerjaannya semata-mata. Adapun engkau, selalu merasa berteman dengan Allah artinya engkau selalu berada dalam pemeliharaan-Nya”.⁵⁹

E. Perbedaan Maqamat dan Hal

⁵⁸ Sri Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), hal. 325

⁵⁹ Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hal. 77

Para sufi sendiri secara teliti menegaskan perbedaan maqam dan ahwal. Maqam, menurut mereka, ditandai oleh kemapanan. Sementara itu, ahwal justru mudah hilang. Maqam dapat dicapai seseorang dengan kehendak dan upayanya. Sementara itu, ahwal dapat diperoleh secara disengaja. Hal diperoleh tanpa daya dan upaya, baik dengan menari, bersedih hati, bersenang-senang, rasa mencekam, rindu, gelisah, atau harap. Jelasnya, hal sama dengan bakat, sedangkan maqam diperoleh dengan daya dan upaya. Hal akan datang dengan sendirinya, sementara maqam diperoleh dengan berupaya. Orang yang meraih maqam tetap dalam tingkatannya, sementara orang yang meraih ahwal justru akan mudah lepas dirinya.

Secara mendasar, perbedaan maqamat dan ahwal ini baik dari cara mendapatkannya maupun pelangsungannya yaitu Maqamat berupa tahap-tahap perjalanan spiritual yang dengan gigih diusahakan oleh para sufi untuk memperolehnya. Perjuangan ini pada hakikatnya merupakan perjuangan spiritual yang panjang untuk melawan hawa nafsu, ego manusia, yang dipandang perilaku yang buruk yang paling besar yang dimiliki manusia dan hal itu menjadi kendala menuju Tuhan. Kerasnya perjuangan spiritual ini misalnya dapat dilihat dari kenyataan bahwa seseorang sufi kadang memerlukan waktu puluhan taun hanya untuk bergeser dari satu stasiun ke stasiun yang lainnya. Sedangkan “ahwal” yang sering diperoleh secara spontan sebagai hadiah dari Tuhan. Di antara “ahwal” yang sering disebut adalah takut, sukur, rendah hati, tawakkal, gembira. Meskipun ada perdebatan di antara para penulis tasawuf, namun kebanyakan

mereka mengatakan bahwa ahwal dialami secara spontan dan berlangsung sebentar dan diperoleh tidak berdasarkan usaha sadar dan perjuangan keras, seperti halnya pada maqamat, melainkan sebagai hadiah berupa kalitan-kalitan ilahi, yang biasa disebut lama'at.

MAHABBAH DAN MA'RIFAH

A. MAHABBAH

1. Pengertian Mahabbah, Tujuan dan Kedudukan

Kata mahabbah itu sendiri berasal dari kata محبة- يحب - أحب yang secara harfiah berarti mencintai secara mendalam, atau kecintaan atau cinta yang mendalam¹ dan *hubb* yang berarti lawan dari al-Bugd, yakni cinta lawan dari benci. Begitu juga memiliki makna al-Wadad yang artinya cinta, kasih sayang, persahabatan.²

Al-mahabbah adalah bentuk masdar dari kata yang mempunyai tiga arti yaitu; a) melazimi dan tetap, b) biji sesuatu dari yang memiliki biji, c) sifat keterbatasan.³ Pengertian pertama, jika dihubungkan dengan cinta maka dapat dipahami bahwa dengan melazimi sesuatu akan dapat menimbulkan keakraban yang merupakan awal dari munculnya rasa cinta. Sedang pengertian kedua dapat dipahami dengan melihat fungsi biji pada tumbuh-tumbuhan adalah benih kehidupan bagi tumbuh-tumbuhan. Karena itu, al-mahabbah merupakan benih kehidupan manusia minimal sebagai semangat hidup bagi seseorang yang akan mendorong usaha untuk meraih sesuatu yang dicintai. Adapun pengertian ketiga, dapat dipahami dengan melihat manusia sebagai subjek cinta, sangat terbatas dalam meraih sesuatu yang

¹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab- Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), hal. 96

² Muhammad bin Mukram bin Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-Arab*, Juz I (Cet. I; Beirut: Dar al-Sadir, t.th.), hal.289

³ Abi al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyah, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar alFikr,1991), hal. 249

dicintai sehingga membutuhk bantuan Sang Pemilik Cinta yang sesungguhnya, yaitu Allah swt.

Bahkan ada yang mengatakan al-mahabbah berasal dari kata *al-habab*, artinya air yang meluap setelah turun hujan lebat, sehinggah al-mahabbah adalah luapan hati dan gejolaknya saat dirundung keinginan untuk bertemu sang kekasih.⁴

Pandangan kaum Teolog yang dikemukakan oleh Webster bahwa al-mahabbah berarti; a) keredaan Tuhan yang diberikan kepada manusia, b) keinginan manusia menyatu dengan Tuhan, dan c) perasaan berbakti dan bersahabat seseorang kepada yang lainnya.⁵

Pengertia tersebut bersifat umum, sebagaimana yang dipahami masyarakat bahwa ada al-mahabbah Tuhan kepada manusia dan sebaliknya, ada mahbbah manusia kepada Tuhan dan sesamanya.

Sejalan dengan hal tersebut, al-Razi menjelaskan bahwa jumhur Mutakallimin mengatakan bahwa al-mahabbah merupakan salah satu bahagian dari iradah. Iradah itu tidak berkaitan kecuali apa yang dapat dijangkau, sehingga al-mahabbah tidak mungkin berhubungan dengan Zat Tuhan dan sifat-sifat-Nya, melainkan ketaatan kepada-Nya.⁶ Begitu pula pendapat al-Zamakhsyari sebagai salah seorang tokoh

⁴ Lihat ibn Qayyim al-Jauziyah, *Raudah al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqin* (Beirut: Dar alKutub al-‘Ilmiyyah, 1995), hal. 15

⁵ Noah Webster, *Webster’s Twentieth Century Dictionary of English Languge* (USA: William Calling Publisher’s Inc., 1980), hal. 107

⁶ Lihat Fakhr al-Din Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn ‘Ali al-Tamimi alBakri al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, jilid XVI (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hal. 229

Mu'tazilah bahwa al-mahabbah adalah iradah jiwa manusia yang ditentukan dengan ibadah kepada yang dicintai-Nya bukan kepada selain-Nya.⁷

Pandangan tersebut, menggambarkan mahbbah kepada Tuhan adalah mematuhi segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya, tidak melakukan sesuatu yang dapat menimbulkan dosa, baik dosa kecil maupun dosa besar. Apa yang dilakukan adlah yang mendatangkan kebaikan.

Salah seorang filosof, Ibn Miskawaih (w. 1030 M.)⁸ mengatakan bahwa almahabbah merupakan fitrah untuk bersekutu sengan yang lain, sehinggah menjadi sumber alami persatuan. Mahbbah mempunyai dua obyek, yaitu; a) hewani berupa kesenangan dan ini haram, b) spiritual berupa kebijakan atu kebaikan. Sedang tujuan akhir kebaikan adalah kebahagiaan ilahi yang hanya dapat dimiliki oleh orang suci.⁹

Inti al-mahabbah dalam pandangan Ibn Miskawaih adalah penyatuan antara pencinta dengan kekasihnya, antara manusia dengan Tuhannya, tetapi pernyataan yang dimaksud bukan antara zat dengan zat, melainkan perasaan hambah yang mencapai tingkat al-mahabbah tidak ada batas antara dia dengan Tuhan, karena kemampuannya menghilangkan sifat nasutnya (kemanusiaan).

⁷ Lihat Abi al-Qasim Jarallah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq alTanzil wa 'Uyun al-Aqawil Wujuh al-Ta'wil*, juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t. Tht.), hal. 423

⁸ Sharif, *History of Philosophy*, vol. I (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hal. 469.

⁹ Sharif, *History of Philosophy*, vol. I, hal. 447

Imam al-Gazali sebagai seorang sufi mengatakan bahwa al-mahabbah adalah kecenderungan hati kepada sesuatu.¹⁰ Jika dipahami pernyataan tersebut, maka almahabbah manusia ada beberapa macam karena kecenderungan hati di antara setiap orang berbeda-beda. Ada yang cenderung kepada harta, ada kepada sesamanya dan ada pula kepada Tuhan. Kecenderungan mereka tidak terlepas dari pemahaman dan penghayatan serta pengalamannya terhadap ajaran agama.

Namun demikian, bagi Imam al-Gazali tentunya yang dimaksud adalah kecenderungan kepada Tuhan karena bagi kaum sufi al-mahabbah yang sebenarnya bagi mereka hanya al-mahabbah kepada Tuhan. Hal ini dapat dilihat dari ucapannya bahwa “barang siapa yang mencinai sesuatu tanpa kaitannya dengan al-mahabbah kepada Tuhan adalah suatu kebodohan dan kesalahan karena hanya Allah yang berhak dicintai”.¹¹

Menurut Harun Nasution, mahabbah ialah: 1. Memeluk kepatuhan kepada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya. 2. Menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihi 3. Mengosongkan hati dari segala-galanya kecuali dari diri yang dikasihi.¹²

¹⁰ Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulim al-Din*, juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hal. 314

¹¹ Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulim al-Din*, hal. 318-319

¹² Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hal. 70

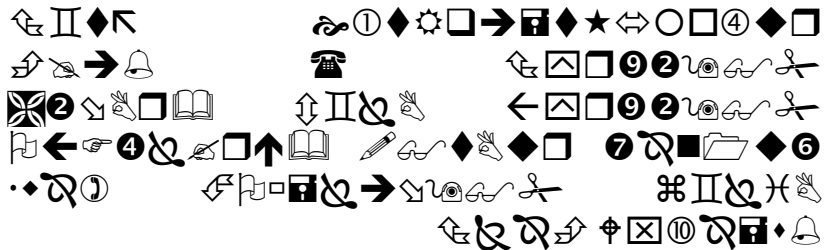
2. Alat dan Proses untuk Mencapai Mahabbah

Dapatkah manusia mencapai mahabbah seperti disebutkan di atas? Para ahli tasawuf menjawabnya dengan menggunakan pendekatan psikologi, yaitu pendekatan yang melihat adanya potensi rohaniah yang ada dalam diri manusia. Harun Nasution, dalam bukunya *Falsafah dan Mistis dalam Islam* mengatakan, bahwa alat untuk memperoleh *ma'rifah* oleh sufi disebut sir (سرّ). Dengan mengutip pendapat al-Qusyairi, Harun Nasution mengatakan bahwa dalam diri manusia ada tiga alat yang dapat dipergunakan untuk berhubungan dengan Tuhan. Pertama, *al-qalb* (القلب) hati sanubari, sebagai alat untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan. Kedua, roh (الروح) sebagai alat untuk mencintai Tuhan. Ketiga *sir* (سر), yaitu alat untuk melihat Tuhan. Sir lebih halus dari pada roh, dan roh lebih halus dari qalb. Kelihatannya sir bertempat di roh, dan roh bertempat di qalb, dan sir timbul dan dapat menerima iluminasi dari Allah, kalau qalb dan roh telah suci sesucinya dan kosong-sekosongnya, tidak berisi apa pun.¹³

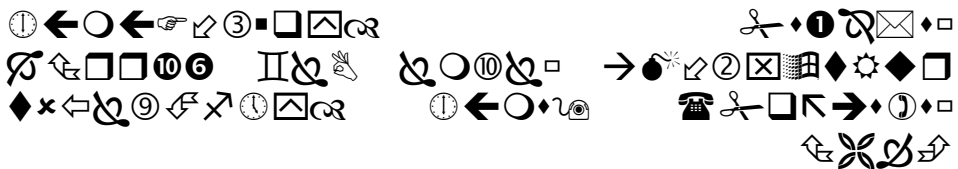
Dengan keterangan tersebut, dapat diketahui bahwa alat untuk mencintai Tuhan adalah roh, yaitu roh yang sudah dibersihkan dari dosa dan maksiat, serta dikosongkan dari kecintaan kepada segala sesuatu, melainkan hanya diisi oleh cinta kepada Tuhan.

¹³ IAIN Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Sumatera Utara, 1983/1984), hal.125

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. Manusia tidak tahu sebenarnya hakikat roh itu. Yang mengetahui hanyalah Tuhan. Allah berfirman:



“dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: “Roh itu Termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit”. (Q.S Al-Isra [17]: 85)



“Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniup kan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud”. (Q.S Al-Hijr [15]:29)

Selanjutnya di dalam hadis pun diinformasikan bahwa manusia itu diberikan roh oleh Tuhan, pada saat manusia berada dalam usia empat bulan didalam kandungan.

Hadis tersebut selengkapnya berbunyi:

إِنَّ النَّاسَ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةٌ ثُمَّ يَكُونُ عَاقِبَةً مِّثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضَعَّةً مِّثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ

“Sesungguhnya manusia dilakukan penciptaannya dalam kandungan ibunya, selama empat puluh hari dalam bentuk nutfah (segumpal darah), kemudian menjadi alaqah (segumpal daging yang menempel) pada waktu yang juga empat puluh hari, kemudian dijadikan mudghah (segumpal daging yang telah berbentuk) pada waktu yang juga empat puluh hari, kemudian Allah mengutus malaikat untuk menghembuskan roh kepadanya.” (HR. Bukhari-Muslim)

Dua ayat dan satu hadis tersebut diatas selain menginformasikan bahwa manusia dianugerahi roh oleh Tuhan, juga menunjukkan bahwa roh itu pada dasarnya memiliki watak tuduk dan patuh pada Tuhan. Roh yang wataknya demikian itulah yang digunakan para sufi untuk mencintai Tuhan.

3. Tokoh yang Mengembangkan Mahabbah

Rabi’ah al-Adawiyah adalah salah seorang tokoh sufi terkemuka. Nama lengkapnya adalah rabi’ah binti Isma’il al-Adawiyah al-Qissiyah.¹⁴ Ia diberi nama dengan Ra’biah karena ia merupakan puteri keempat dari tiga puteri lainnya.¹⁵ Dan ia lahir di Basrah sekitar tahun 95 atau 99 H/ 713 dan 717 Miladiyah. Ada yang menyebutkan tahun kelahirannya 714 Miladiyah. Dan meninggal di tahun 801 M.¹⁶

Meskipun dunia Islam mempunyai banyak sufi wanita, namun hanya Rabi’ah al- Adawiyah, Fariduddin Attar

¹⁴Tim Penyusun Ensiklopedi, *Ensiklopedi Islam* (Cet. IV; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1vb997), hal.148

¹⁵ Laily Mansur, L.PH., *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Cet. I; Jakarta: PT.Raja Grafindo, 1996), hal.46

¹⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jil. II; Jakarta: UI-Press, 1979), hal.76

(513 H/1119 M-627 H/1230 M) seorang penyair mistik Persia, beliau melukiskan betapa kemiskinan menimpa kehidupan keluarga tersebut ketika Rabi'ah al-Adawiyah dilahirkan. Pada saat itu di rumahnya tidak ada sesuatu yang akan dimakan dan tidak ada pula sesuatu yang bisa dijual. Di malam hari rumah keluarga ini gelap karena tak ada lampu.¹⁷ Malam gelap gulita karena minyak untuk penerangan juga telah habis.

Sebagaimana telah kita ketahui, bahwa Rabi'ah dikenal dengan konsep mahabbah-nya. Hal ini diketahui dari jawabannya atas pertanyaan:

Ketika Rabi'ah ditanya; “Apakah kau cinta kepada Tuhan yang Maha Kuasa? ‘ya’. Apakah kau benci kepada syeitan? ‘tidak’, cintaku kepada Tuhan tidak meninggalkan ruang kosong dalam diriku untuk rasa benci kepada syeitan.”¹⁸

Seterusnya Rabi'ah menyatakan:

“saya melihat Nabi dalam mimpi, Dia berkata: Oh Rabi'ah, cintakah kamu kepadaku? Saya menjawab, Oh Rasulullah, siapa yang menyatakan tidak cinta? Tetapi cintaku kepada pencipta memalingkan diriku dari cinta atau membenci kepada makhluk lain.”¹⁹

Mahabbah kepada Allah merupakan suatu keajaiban yang harus ditanamkan kepada setiap individu, karena tanpa adanya mahabbah, seseorang baru berada pada tingkatan yang

¹⁷ Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam, Juz III* (Jakarta: Anda Utama, 1992/1993 M), hal. 973

¹⁸ Reynold Alleyre Nicholson, *The Idea of Persolativity* (Delli: Idara-I Adabiyah-I, 1976), hal.62

¹⁹ Reynold Alleyre Nicholson, *The Idea of Persolativity*, hal. 63

paling dasar sekali yaitu tingkat muallaf. Menurut al-Saraf sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution bahwa mahabbah itu mempunyai tiga tingkatan:

- 1) Cinta biasa, yaitu selalu mengingat Tuhan dengan zikir, suka menyebut nama- nama Allah dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan senantiasa memuji-Nya.
- 2) Cinta orang yang siddiq yaitu orang yang kenal kepada Tuhan, pada kebesaran- Nya, pada ilmu-Nya dan lainnya. Cinta yang dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang 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 orang sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifatnya sendiri, sedang hatinya penuh dengan perasaan cinta dan selalu rindu kepada Tuhan.
- 3) Cinta orang arif, yaitu orang yang tahu betul kepada Tuhan. Cintanya yang serupa ini timbul karena telah tahu betul kepada Tuhan. Yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta tapi diri yang dicintai. Akhirnya sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang dicintai.²⁰

Ajaran yang dibawa oleh Rabi'ah adalah versi baru dalam kehidupan kerohanian, dimana tingkat zuhud yang diciptakan oleh Hasan Basri yang bersifat khauf dan raja'

²⁰ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hal.70, lihat juga Abu Nasher Abdullah ibn Ali al-Sarraja al- Tusi, *al-Lu'ma fi al-Tasawwuf*, (Leiden, 1914), hal.58-59

dinaikkan tingkatnya oleh Rabi'ah al-Adawiyah ke tingkat zuhud yang bersifat hub (cinta).

Cinta yang suci murni lebih tinggi dari pada khauf dan raja, karena yang suci murni tidak mengahrapkan apa-apa. Cinta suci murni kepada Tuhan merupakan puncak tasawuf Rabi'ah.

Rabi'ah betul-betul hidup dalam keadaan zuhud dan hanya ingin berada dekat dengan Tuhan. Ia banyak beribadah, bertobat dan menjauhi hidup duniawi, dan menolak segala bantuan materi yang diberikan orang kepadanya. Bahkan ada doa-doa beliau yang isinya tidak mau meminta hal-hal yang bersifat materi dari Tuhan.²¹

Hal ini dapat dilihat dari ketika teman-temannya ia memberi rumah kepadanya, ia menyatakan; *“aku takut kalau-kalau rumah ini akan mengikat hatiku, sehingga aku terganggu dalam amalku untuk akhirat.”* Kepada seorang pengunjung ia memberi nasehat: *“memandang dunia sebagai sesuatu yang hina dan tak berharga, adalah lebih baik bagimu”*. Segala lamaran cinta pada dirinya, juga ditolak, karena kesenangan duniawi itu akan memalingkan perhatian pada akhirat.²²

Kecintaan Rabi'ah al-Adawiyah kepada Tuhan, antara lain tertuang dalam syair-syair berikut ini;

الهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها وخلا كل
حبيب بحبيبها وهذا مقامي بين يديك

²¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hal.72

²² Prof. Dr. Hamka, *Tasawuf perkembangan dan Pemurniannya* (Cet. XI; Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1984), hal.83. lihat juga Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hal.74

“Ya Tuhan bintang di langit telah gemerlapan, mata telah bertiduran, pintu-pintu istana telah dikunci dan tiap pecinta telah menyendiri dengan yang dicintainya dan inilah aku berada di hadirat-Mu”.¹⁹

يا حبيب القلب مالي سواكا. فارحم اليوم مذنبا قد أتاك. يا رجائي
وراحتي و سروري. قد ابي القلب أن يحب سواكا.

“Buah hatiku, hanya Engkaulah yang kukasihi. Beri ampunlah pembuat dosa yang datang ke hadirat-Mu. Engkaulah harapanku, kebahagiaanku dan kesenanganku. Hatiku telah enggan mencintai selain dari Engkau.”²³

Dan ada pula doa yang terkenal dan yang pernah diucapkan oleh Rabi’ah sebagai perwujudan cinta dan rindu seorang sufi terhadap Tuhannya, hingga baginya tak ada nafas dan detak jantung kecuali untuk merindudambakan pertemuan dengan Sang penciptanya. Salah satu syairnya pula yang terkenal:

Tuhan
Apapun karunia-Mu untukku di dunia
Hibahkan pada musuh-musuh-Mu
Dan apapun karunia-Mu untukku di akhirat
Persembahkan pada sahabat-sahabat-Mu
Bagiku cukup Kau
Tuhan
Bila sujudku pada Mu karena takut nereka
Bakar aku dengan apinya
Dan bila sujudku pada-Mu karena damba surge
Tutup untukku surge itu
Namun, bila sujudku demi Kau semata
Jangan palingkan wajah-Mu
Aku rindu menatap keindahan-MU²⁴

Menurut Rabi’ah, *hubb* itu merupakan cetusan dari perasaan rindu dan pasrah kepada Allah, seluruh ingatan dan

²³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hal.73-74

²⁴ Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Cet. I; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1997), hal.127-128

perasaannya tertuju kepada-Nya. Hal ini dapat terlihat dalam gubahan prosanya yang syahdu sebagai berikut:

إلهي ! هذا الليل قد أدبر وهذا النهار قد أسفر, فليت شعري أقبلت مني ليأتي فأهناً أم رددتها علي فأعزي فو عزتك, هذا دأبي ما أحببتني و أعنتني وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك.

“Tuhanku, malam telah berlalu dan siang segera menampakkan diri. Aku gelisah, apakah amalanku Engkau terima hingga aku merasa bahagia, ataukah Engkau tolak hingga aku merasa sedih. Demi ke Mahakuasaan-Mu, inilah yang akan aku lakukan selalma aku Engkau beri hayat. Sekiranya Engkau usir aku dari depan pintu-Mu, aku tidak akan pergi, karena cinta pada-Mu telah memenuhi hatiku.”²⁵

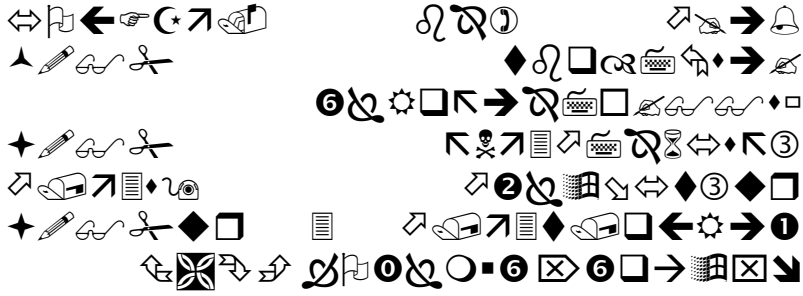
Itulah beberapa ucapan yang menggambarkan rasa cinta yang memenuhi rasa cinta Rabi’ah kepada Tuhan, yaitu cinta yang memenuhi seluruh jiwanya, sehingga ia menolak lamaran kawin, dengan alasan bahwa dirinya hanya milik Tuhan yang dicintainya, dan siapapun yang ingin kawin dengannya, harus meminta izin kepada Tuhan.²⁶

4. Mahabbah dalam Pandangan Al-Qur’an dan Hadis

Paham mahabbah sebagaimana disebutkan diatas mendapatkan tempat di dalam Al-Qur’an. Banyak ayat-ayat di dalam Al-Qur’an yang menggambarkan bahwa antara manusia dengan Tuhan dapat saling bercinta. Misalnya ayat yang berbunyi:

²⁵ Ummu Kalsum Yunus, *Ilmu Tasawuf*. Cet. I; (Makassar: Alauddin Press, 2011), hal. 114

²⁶ Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat Dan Tasawuf* (Cet. V; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), hal. 171



“Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.
(QS. Ali Imran [3]: 31)

“Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintaiNya”. (QS. Al-Maidah [5]: 54)

Di dalam Hadis juga dinyatakan sebagai berikut:

وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ وَمَنْ أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ
سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا

“Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan perbuatan-perbuatan hingga Aku cinta padanya. Orang yang Kucintai menjadi telinga, mata dan tangan-Ku”²⁷

Dari kedua ayat dan hadis tersebut memberikan petunjuk bahwa antara manusia dan Tuhan dapat saling mencintai, karena alat untuk mencintai Tuhan, yaitu roh adalah berasal dari roh Tuhan. Roh Tuhan dan roh yang ada pada manusia sebagai anugerah Tuhan bersatu dan terjadilah mahabbah. Ayat dan hadis diatas juga menjelaskan bahwa pada saat terjadi mahabbah diri yang dicintai telah menyatu

²⁷ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Raja wali Pers, 2013), hal. 187; Lihat juga Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2014), hal. 240-241

dengan yang mencintai yang digambarkan dalam telinga, mata dan tangan Tuhan. Dan untuk mencapai keadaan tersebut dilakukan dengan amal ibadah yang dilakukan dengan sungguh-sungguh.²⁸

B. MA'RIFAH

1. Pengertian Ma'rifah, Tujuan dan Kedudukan Ma'rifah

Ma'rifat berasal dari kata *`arafa, yu'rifu, irfan*, berarti: mengetahui, mengenal,²⁹ atau pengetahuan Ilahi. Orang yang mempunyai ma'rifat disebut *arif*.³⁰ Menurut terminologi, ma'rifat berarti mengenal dan mengetahui berbagai ilmu secara rinci,³¹ atau diartikan juga sebagai pengetahuan atau pengalaman secara langsung atas Realitas Mutlak Tuhan.³² Dimana sering digunakan untuk menunjukkan salah satu *maqam* (tingkatan) atau *hal* (kondisi psikologis) dalam tasawuf. Oleh karena itu, dalam wacana sufistik, ma'rifat diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Dalam tasawuf, upaya penghayatan ma'rifat kepada Allah SWT (ma'rifatullah) menjadi tujuan utama dan sekaligus menjadi inti ajaran tasawuf.³³

²⁸ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hal. 188

²⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hal. 919

³⁰ Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas), 1993, hal. 103

³¹ Syihabuddin Umar ibn Muhammad Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf, Terj. Ilma Nugrahani Ismail, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hal. 105

³² Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers), 1996, hal. 219

³³ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, 1996, hal. 220

Ma'rifat merupakan pengetahuan yang objeknya bukan hal-hal yang bersifat eksoteris (zahiri), tetapi lebih mendalam terhadap penekanan aspek esoteris (batiniyyah) dengan memahami rahasia-Nya. Maka pemahaman ini berwujud penghayatan atau pengalaman kejiwaan.³⁴ Sehingga tidak sembarang orang bisa mendapatkannya, pengetahuan ini lebih tinggi nilai hakikatnya dari yang biasa didapati orang-orang pada umumnya dan didalamnya tidak terdapat keraguan sedikitpun.³⁵

Ma'rifat bagi orang awam yakni dengan memandang dan bertafakkur melalui penz}ahiran (manifestasi) sifat keindahan dan kesempurnaan Allah SWT secara langsung, yaitu melalui segala yang diciptakan Allah SWT di alam raya ini.³⁶ Jelasnya, Allah SWT dapat dikenali di alam nyata ini, melalui sifat-sifat-Nya yang tampak oleh pandangan makhluk-Nya.³⁷

Menurut Al-Husayn bin Mansur al-Hallaj (w. 921 M) ma'rifat adalah apabila seorang hamba mencapai tahapan ma'rifat, Allah SWT menjadikan pikiran-pikirannya yang menyimpang sebagai sarana ilham, dan Dia menjaga batinnya agar tidak muncul pikiran-pikiran selain-Nya. Adapun tanda

³⁴ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, hal. 219-220

³⁵ Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Amzah, 2005), hal. 47

³⁶ Abdul Qadir al-Jilani, *Futuhul Ghaib Menyingkap Rahasia-rahasia Ilahi*, Terj. Imron Rosidi, (Yogyakarta: Citra Risalah, 2009), hal. 113

³⁷ Abdul Qadir al-Jilani, *Futuhul Ghaib Menyingkap Rahasia-rahasia Ilahi*, Terj. Imron Rosidi, hal. 119

seorang arif yaitu bahwa dia kosong dari dunia maupun akhirat.³⁸

Para sufi ketika berbicara tentang ma'rifat, maka masing-masing dari mereka mengemukakan pengalamannya sendiri dan menunjukkan apa yang datang kepadanya saat tertentu. Dan salah satu tanda ma'rifat adalah tercapainya rasa ketentraman dalam hati, semakin orang bertambah ma'rifat maka semakin bertambah ketentramannya. Sehingga apa yang diketahui dari pengalaman itu, membuahakan manfaat berupa ketenangan batin.³⁹ Dalam hal ini dipertegas oleh firman Allah SWT:



“Ingatlah, Sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”. (Q.S Yunus : 62)

Dalam pandangan Harun Nasution (w. 1998 M) ma'rifat berarti mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga hati sanubari dapat memandang Tuhan, hal itu memiliki ciri sebagai berikut :

- 1) Orang arif adalah bangga dalam kepapaannya, apabila disebut nama Allah SWT dia bangga. Apabila disebut nama dirinya dia merasa miskin.⁴⁰

³⁸ Abdul Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyayri*, Terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), hal. 315-316

³⁹ Abdul Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyayri*, Terj. Ahsin Muhammad, hal. 313

⁴⁰ Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Tasawuf Perkembangan dan Pemurnianny*, hal. 91

- 2) Jika mata yang terdapat dalam hati terbuka, mata kepalanya akan tertutup, dan saat itu yang dilihatnya hanya Allah SWT.
- 3) Ma'rifat merupakan cermin, jika seorang arif melihat ke cermin maka yang dilihatnya hanyalah Allah SWT.
- 4) Semua yang dilihat orang arif baik waktu tidur maupun saat terjaga hanyalah Allah SWT.
- 5) Seandainya ma'rifat berupa bentuk materi, semua orang yang melihat padanya akan mati karena tak tahan melihat betapa sangat luar biasa cantik serta indahnya, dan semua cahaya akan dikalahkan dengan cahaya keindahan yang sangat gemilang tersebut. ⁴¹

Dari beberapa definisi bisa diketahui bahwa ma'rifat adalah mengetahui rahasia-rahasia Tuhan dengan menggunakan hati sanubari, sehingga akan memberikan pengetahuan yang menimbulkan keyakinan yang semakin-yakinnya dari keyakinan tersebut akan muncul ketenangan dan bertambahnya ketaqwaan kepada Allah SWT.

2. Alat dan Proses untuk Mencapai Ma'rifah

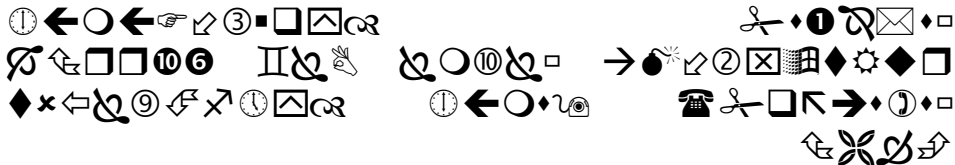
Meneliti dan mengenal diri sendiri merupakan kunci rahasia untuk mengenal Allah SWT, sebagaimana sabda Nabi saw:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

⁴¹ Sudirman, *Kecerdasan Sufistik Jembatan Menuju Mahrifat*, (Jakarta: Kencana, 2004), hal. 84

*“Barang siapa mengetahui diriya sendiri, maka ia akan mengetahui Tuhannya.”*⁴²

Langkah pertama untuk mengenal diri sendiri ialah mengetahui terlebih dahulu bahwa diri ini tersusun dari betuk lahir yang disebut badan dan batin yang disebut qalb,⁴³ Dalam hal ini kata qalb bukan merupakan segumpal daging yang berada disebelah kiri badan, tapi ia adalah ruh yang bersifat halus dan ghaib yang turun ke dunia untuk melakukan tugas dan kelak akan kembali ke tempat asalnya.⁴⁴ Sebagaimana firman Allah SWT :



“Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniup kan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud”. (Q.S Al-Hijr: 29)⁴⁵

Qalb merupakan alat terpenting untuk menghayati segala rahasia yang ada di alam ghaib, sebagai puncak

⁴² Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Terj. Rus'an, (Semarang: Wicaksana 1984), hal. 270

⁴³ Qalb menurut Imam al-Ghazali memiliki dua arti: Pertama, sebuah daging berbentuk buah shanaubar yang terletak pada dada sebelah kiri, dimana di dalamnya terdapat sebuah rongga yang berisi darah hitam, yang dijadikan tempat sumber ruh. Kedua, qalb “hati yang halus (lathifah)” sebagai percikan ruhaniah Ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia untuk berdialog dan mengenal Allah SWT. Dalam hal ini mempunyai kedudukan dan jangkauan lebih dari apa yang didapat oleh akal pikiran dalam memahami objek-objek pengetahuan (Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulum Ad-Din*, Terj. Rus'an, Jilid IV, (Semarang: Wicaksana, 1984), hal. 7)

⁴⁴ Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Terj. Rus'an, Jilid IV, Wicaksana, Semarang, 1984, hal. 270

⁴⁵ Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Departemen Agama, 2004), hal. 263

penghayatan ma'rifat kepada Allah SWT. Imam alGhazali (w. 505 H) menulis sebagai berikut :

“Kemuliaan dan kelebihan manusia mengatasi segala jenis makhluk adalah kesiapannya untuk ma'rifat kepada Allah SWT, yang di dunia merupakan keindahan, kesempurnaan, dan kebahagiaannya. Dan di akhirat merupakan harta, kebahagiaan, dan simpanannya. Adapun alat untuk mencapai penghayatan ma'rifat adalah qalb, bukan yang lainnya. Maka hati itulah yang alim (tahu) terhadap Allah SWT, bertaqarrub (ibadah) kepada Allah SWT, beramal untuk Allah SWT, berusaha menuju Allah SWT, dan hati pula yang membuka tabir untuk menghayati alam ghaib yang berada di sisi Allah SWT. Adapun anggota badan adalah khodamnya dan alat yang dipergunakan hati, laksana sang raja memerintah terhadap hamba atau khadamnya. Hati akan diterima Allah SWT apabila bersih dari selain Allah SWT, dan hati akan terhibat dari Allah SWT bila diisi selain Allah SWT. Maka hati itu disuruh mencari Allah SWT, bertaqarub, taat dan hati pula yang diperintah untuk beribadah. Sebaliknya, tidak akan sampai kepada Allah SWT dan celaka bila hatinya kotor dan tersesat. Adapun gerak ibadah semua anggota adalah pancaran hatinya. Itulah hati, bila manusia mengenalnya ia akan mengenal dirinya sendiri, dan bila mengenal dirinya ia akan mengenal Tuhannya”.⁴⁶

Jelasnya, qalb atau hati merupakan instrumen penting “fisiologi mistik” untuk mendapatkan ma'rifat, karena dengan hati manusia bisa mengetahui, berhubungan, dan berdialog dengan hal-hal yang ghaib, khususnya mengetahui dan berdialog dengan Allah SWT. Itupun hanya qalb yang benar-benar hidup dan suci dari sifatsifat tercela, dan setelah melakukan mujahadah.⁴⁷

⁴⁶ Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Terj. Rus'an, Jilid IV, (Semarang: Wicaksana, 1984), hal. 5-6

⁴⁷ Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung, CV Pustaka Setia, 2004), hal. 78

Maka, ma'rifat bukan datang dengan sendirinya, melainkan harus melalui sebuah proses yang panjang yakni dengan melakukan proses melatih diri dalam hidup keruhanian (riyadah) dan memerangi hawa nafsu (mujahadah).⁴⁸ Oleh karena itu, salah satu cara efektif menyingkap hijab ruhani yakni dengan jalan menghindari segala bibit penyakit hati tersebut. Bersungguh-sungguh memerangi ego kemanusiaan, melangkahi hal-hal yang dianggap sebagai “manusiawi” menuju yang Ilahi, membuang jauh-jauh segala bentuk ketergantungan terhadap makhluk, keserakahan fisik dan membenamkan diri dalam taqarrub ilallah.⁴⁹

Dalam mencapai hubungan dan kedekatan dengan Allah SWT yakni dengan melepaskan dirinya dari hawa nafsu atau keinginan-keinginan yang bersifat duniawi dan juga melakukan intensitas *`ubudiyyah* yang semua itu ditunjukkan kepada Allah SWT dengan penuh perasaan rendah diri dan semata-mata tunduk kepada-Nya.⁵⁰ Berkaitan dengan ini, sesuai apa yang diterangkan oleh Imam al-Qusyairi (w. 465 H), yaitu :

“Ma'rifat adalah sifat bagi orang yang mengenal Allah SWT dengan segala sifat dan nama-Nya. Dan berlaku tulus kepada Allah SWT dengan perbuatanperbuatannya, yang lalu mensucikan dirinya dari sifat-sifat rendah serta

⁴⁸ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, (Semarang: Pustaka Pelajar Offset, 2002), hal. 8

⁴⁹ Muhammad Sholikhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syekh Abdul Qadir Al-Jailani*, (Jakarta: PT Buku Kita, 2009), hal. 137

⁵⁰ Mir Valiuddin, *Tasawuf dalam Qur'an*, Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hal. 20

cacatcacat, yang berdiri lama dipintu, dan yang senantiasa mengundurkan hatinya (dari hal-hal duniawi). Kemudian dia menikmati kedekatan dengan Tuhan, yang mengukuhkan ketulusannya dalam semua keadaannya, dan dia tidak mencondongkan hatinya kepada pikiran apapun yang akan memancing perhatiannya kepada selain Allah SWT”.⁵¹

Dari penjelasan al-Qusyairi tersebut, maka ma’rifat bisa didapat setelah seseorang melakukan penyucian dan riyadah, baik dalam lahir maupun batin. Dan tidak memberikan ruang dalam hatinya kecuali hanya untuk Allah SWT. Proses qalb untuk dapat sampai pada kebenaran mutlak Allah SWT, erat kaitannya dengan konsep *Takhalliy*, *Tahalliy*, dan *Tajalliy*. *Takhalliy* yaitu mengosongkan dan membersihkan diri dari sifat-sifat keduniawian yang tercela. *Tahalliy* yaitu mengisi kembali dan menghias jiwa dengan jalan membiasakan diri dengan sifat, sikap, dan berbagai perbuatan baik. *Tajalliy* yaitu lenyapnya sifat-sifat kemanusiaan yang digantikan dengan sifat-sifat ketuhanan.⁵²

Maka, pada intinya manusia adalah makhluk multidimensi, yang mempunyai titik keistimewaan sekaligus perbedaan antara manusia dan binatang atau dengan makhluk lainnya.⁵³ Karena dalam diri manusia memiliki pengetahuan yang bisa berhubungan dengan Rabb-nya.⁵⁴ Dengan

⁵¹ Abdul Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyayri*, Terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), hal. 312

⁵² Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, (Semarang: Pustaka Pelajar Offset, 2002), hal. 9

⁵³ Jamaluddin Kafie, *Tasawuf Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2003), hal.22

⁵⁴ Imam al-Ghazali, *Mukhtasar Ihya’ Ulumuddin*, Terj. Irwan Kurniawan, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 206

pengetahuan tentang Ke-Tuhanan tersebut, manusia memiliki derajat yang tinggi dari makhluk lain, dan pengetahuan tersebut, manusia hanya diperintahkan untuk selalu memuja atau beribadah kepada Allah SWT semata.⁵⁵

Konsep-konsep sufistik dalam meraih ma'rifat yang jelas tidak akan keluar dari koridor syari'at, karena syari'at merupakan program Allah SWT yang paling lengkap dan sempurna. Syari'at bersifat Rabbani (diciptakan Tuhan, bukan produk akal manusia), tetapi tetap insani (manusiawi). Arah syari'at ditentukan oleh Allah SWT sendiri dengan sasaran utamanya adalah manusia seutuhnya, dan syari'at itu merupakan hidayah Allah SWT untuk manusia, supaya, manusia selalu berjalan lurus menuju Allah SWT.⁵⁶

Jadi, syari'at berperan untuk memberi peringatan manusia agar senantiasa dapat memilah secara tegas antara kebaikan dan keburukan. Karena meskipun manusia memiliki potensi untuk membedakannya, namun ia dapat didominasi oleh nafsu rendah yang dapat mendorongnya ke arah kejahatan.⁵⁷ Bagaimanapun syari'at harus selalu dijaga dalam pelaksanaannya, sebab hukumhukum syari'at merupakan amanat dari Allah SWT.⁵⁸

⁵⁵ Annemarie Schimel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Sapardi Djoko Damono, dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, , 2000), hal. 239

⁵⁶ Jamaluddin Kafie, *Tasawuf Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Republik, 2003), hal. 40-41

⁵⁷ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, (, Semarang: Pustaka Pelajar Offset, 2002), hal. 137

⁵⁸ Jamaluddin Kafie, *Tasawuf Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Republik, 2003), hal. 40-41

3. Tokoh-Tokoh yang Mengembangkan Ma'rifah

Al-Ghazali

Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazali. Dia di lahirkan di desa Ghuzala daerah Tus, salah satu kota di Khurasan Persia pada tahun 450 H/1085M.⁵⁹ Ayahnya meninggal saat ketika ia masih kecil, sebelum meninggal ayahnya mentipkannya kepada sahabatnya seorang sufi, supaya diurus dan dididik bersama adiknya. Diserahkan pula sejumlah uang simpanan. Pesannya, jika bekal itu habis, ia berharap kedua anaknya hidup mandiri dengan jalan mengajar. Semua pesan itu dipenuhi dengan baik oleh sahabatnya.⁶⁰ Kemudian setelah berumah tangga dan dikarunia seorang anak laki-laki yang diberi nama Hamid, maka beliau dipanggil dengan sebutan akrab “Abu Hamid” (Ayah Hamid).

Imam al-Ghazali terkenal seorang pemikir besar, seorang pengikut mazhab fiqh Syafi'i dan teologi Asy'ariyah.⁶¹ Dia adalah ilmuwan berwawasan luas dan seorang peneliti yang penuh semangat. Kehidupannya adalah sebuah kisah perjuangan mencari kebenaran. Apa yang menarik perhatian dalam sejarah hidup Imam al-Ghazali adalah kehausannya terhadap segala pengetahuan serta keinginannya untuk mencapai keyakinan dan mencari hakikat kebenaran segala sesuatu. Pengalaman intelektual dan

⁵⁹ Amin Syukur dan Masha'ruddin, *Intelektualisme Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 126

⁶⁰ Victor Said Basil, *Al-Ghazali Mencari Ma'rifah*, Terj. Ahmadie Thaha, , Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990, hal. 7

⁶¹ Victor Said Basil, *Al-Ghazali Mencari Ma'rifah*, hal. 6

spiritualnya berpindah-pindah dari ilmu kalam ke falsafah, kemudian ke *Ta'limiah Batiniyah* dan akhirnya mendorong ke tasawuf.⁶² Sebenarnya yang membuat Imam al-Ghazali berpindah-pindah, disebabkan keraguan luar biasa karena ilmu-ilmu yang dipelajarinya tidak memberinya ketenangan jiwa. Kegelisahan jiwanya malah semakin menggelora sampai membuatnya tertimpa krisis psikis yang kronis, yang kemudian diuraikan dalam karyanya *al-Munqiz min al-Dalal*.⁶³

Imam al-Ghazali dalam mencari ma'rifat, selalu menyelaraskan akal dengan naqli. Ia berpendapat bahwa akal manusia tidak mungkin menemukan hakikat keimanan hanya melalui ilmu yang dimilikinya. Oleh sebab itu untuk mengetahui hakikat keimanan, akal tidak dapat berdiri sendiri, melainkan harus dibantu oleh ilmu syari'at yang bersumber dari al-Qur'an. Kedudukan al-Qur'an bagi akal seperti halnya hubungan erat antara cahaya dan mata. Tanpa cahaya mata tidak mungkin melihat sesuatu. Demikian juga akal tidak mungkin mengetahui hakikat keimanan tanpa al-Qur'an. Imam al-Ghazali menghentikan akal pada batas-batas tertentu, dan kemudian di luar batas akal menyerahkan sepenuhnya pada hukum al-Qur'an.⁶⁴

Imam al-Ghazali (selanjutnya disebut al-Ghazali) merupakan seorang sufi yang terkenal memiliki keahlian

⁶² Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 138

⁶³ Abu al Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, Terj. Ahmad Rofi' Ustmani, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hal. 149

⁶⁴ Victor Said Basil, *Al-Ghazali Mencari Ma'rifah*, hal. 15

dalam merumuskan berbagai masalah sehingga menjadi sebuah karya yang luar biasa. Al-Ghazali berbeda dengan para sufi sebelumnya, ia memiliki karakteristik dalam merumuskan ma'rifat yakni dengan ciri-ciri dan batasan-batasan yang jelas.⁶⁵ Ma'rifat menurut al-Ghazali bukanlah didapatkan semata-mata dengan menggunakan akal. Ma'rifat yang sebenarnya adalah mengenal Allah SWT, mengenal wujud Tuhan yang meliputi segala wujud, tidak ada wujud selain Allah SWT.⁶⁶

Teori al-Ghazali tentang ma'rifat menurut al-Taftazani (1979) dipandang sebagai teori yang komplementer dan komprehensif, sebab secara rinci al-Ghazali telah berhasil membahas pengetahuan mistis dari segi pencapaiannya, metodenya, objeknya, dan tujuannya. Teorinya dipandang memiliki kontribusi yang besar terhadap pertumbuhan maupun perkembangan tasawuf.⁶⁷ Al-Ghazali mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua bagian. Pertama tasawuf sebagai “ilmu *mu'amalah*”, kedua tasawuf sebagai “ilmu ma'rifat”. Ilmu *mu'amalah* sebagai tahap perjalanan dan perjuangan tasawuf jika dihadapkan dengan Ilmu ma'rifat yang merupakan pencerapan spiritual langsung, terdapat perbedaan mendasar yang berkaitan dengan esensi masing-masing.

⁶⁵ Abu al Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, hal. 171

⁶⁶ Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1993, hal. 126

⁶⁷ Abu al Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, hal. 171

Esensi tasawuf dalam konteks ilmu mu'amalah merupakan upaya penempuh jalan sufi (salik) untuk mencapai moralitas-moralitas tertentu baik lahir maupun batin dengan tujuan final, mengkodisikan qalb untuk mempersiapkan saat tinggal landas menuju pendakian lebih jauh memasuki dataran alam metafisis ke hadirat Tuhan. Sebaliknya, esensi tasawuf dalam konteks ilmu ma'rifat adalah upaya pencapaian dan menemukan realitas mutlak (al-Haqq).⁶⁸

Al-Ghazali memandang ma'rifat sebagai tujuan yang harus dicapai manusia, dan sekaligus merupakan kesempurnaan yang di dalamnya terkandung kebahagiaan yang hakiki. Sebab dengan ma'rifat manusia akan benar-benar mengenal Tuhannya, setelah mengenal maka akan mencintai dan kemudian mengabdikan dirinya secara total. Al-Ghazali menjelaskan bahwa setiap orang yang tidak mengenal atau tidak memperoleh kelezatan ma'rifatullah di dunia, maka tidak akan memperoleh kelezatan memandang di akhirat. Karena tidak akan berulang kembali bagi seorang di akhirat, apa yang tidak menyertainya di dunia. Padahal sempurnanya kenikmatan adalah ketika berma'rifat dengan-Nya. Maka menikmati surga tanpa menyaksikan Penciptanya, akan menimbulkan rasa penasaran yang luar biasa, dengan demikian seringkali malah akan merasakan sakit.⁶⁹ Jadi kenikmatan surga itu menurut kadar kecintaan kepada Allah SWT, dan kecintaan kepada Allah SWT sesuai kadar

⁶⁸ Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 159

⁶⁹ Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin* jilid VII, Terj. Ismail Yakub, (Jakarta: C.V. FAIZAN, 1985), hal. 459

ma'rifatnya kepada Allah SWT. Maka pokok kebahagiaan ialah ma'rifat, yang diibaratkan oleh syara' dengan Iman.⁷⁰

Zu al-Nun al-Misri

Dalam tasawuf Zu al-Nun al-Misri⁷¹ dipandang sebagai bapak paham ma'rifat, karena ia adalah pelopor paham ma'rifat⁷² dan orang yang pertama kali menganalisis ma'rifat secara konseptual.⁷³

Zu al-Nun al-Misri berhasil memperkenalkan corak baru tentang ma'rifat dalam bidang sufisme Islam. Ia membedakan antara *ma'rifat sufiyah* dengan *ma'rifat aqliyah*. Ma'rifat yang pertama menggunakan pendekatan *qalb* yang biasanya digunakan para sufi, sedangkan ma'rifat yang kedua menggunakan pendekatan akal yang biasa digunakan para teolog. Pandangan-pandangan Zu al-Nun

⁷⁰ Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin*, hal. 459

⁷¹ Nama lengkap Zu al-Nun al-Misri adalah Abu al-Faidl bin Ibrahim al-Mishri, lahir pada 180 H/796 M di Mesir, dan wafat pada 246 H /856 M. Ayahnya seorang Nubian (sebutan bagi penuk Nubiah, dan termasuk keturunan pembesar Quraisy). Ia hidup pada masa munculnya sejumlah ulama terkemuka dalam bidang ilmu fiqh, ilmu hadist, dan tasawuf. Sehingga ia dapat berhubungan dan mengambil pelajaran dari mereka. Ia pernah mengikuti pengajian Ahmad bin Hambal dan mengambil riwayat hadist dari Malik dan Al-Laits. Gurunya dalam bidang tasawuf adalah Syarqan Al-' Abd atau Israfil al-Magribi. Zu al-Nun al-Misri adalah orang pertama yang memberi tafsiran terhadap isyarat-isyarat tasawuf. Ia merupakan orang pertama di Mesir yang berbicara tentang ahwal dan maqamat para wali, dan orang yang pertama memberi definisi tauhid dengan pengertian yang bercorak sufistik. Dzu al-Nun mempunyai pengaruh besar terhadap pembentukan pemikiran tasawuf dan bisa disebut sebagai salah seorang peletak dasar-dasar tasawuf. (Ahmad Bangun Nasution dan Royani Hanun Siregar, *Akhlak Tasawuf, Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya, Disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Tasawuf*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 235-236)

⁷² Ahmad Bangun Nasution dan Royani Hanun Siregar, *Akhlak Tasawuf, Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya, Disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Tasawuf*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 237-238

⁷³ A.Rivay Siregar, *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), hal. 129

tentang ma'rifat pada mulanya sulit diterima oleh kalangan teolog sehingga ia dianggap sebagai seorang zindiq dan kemudian ditangkap oleh khalifah, tetapi akhirnya dibebaskan. Berikut ini beberapa pandangannya tentang hakikat ma'rifat:

- a) Sesungguhnya ma'rifat yang hakiki bukanlah ilmu tentang keesaan Tuhan, sebagaimana yang dipercayai orang-orang mukmin, bukan pula ilmu-ilmu *burhan* dan *nazar* milik para hakim, mutakalimin dan ahli balaghah, tetapi ma'rifat terhadap keesaan Tuhan yang khusus dimiliki para Waliyullah. Hal ini karena mereka adalah orang yang menyaksikan Allah SWT dengan hatinya, sehingga terbukalah baginya apa yang tidak dibukakan untuk hamba-hamba-Nya yang lain.
- b) Ma'rifat yang sebenarnya adalah ketika Allah SWT meyinari hatimu dengan cahaya ma'rifat yang murni seperti halnya matahari tidak dapat dilihat kecuali dengan cahayanya. Salah seorang hamba mendekat kepada Allah SWT sehingga ia merasa dirinya hilang, lebur dalam kekuasaan-Nya, mereka merasa hamba, mereka bicara dengan ilmu yang telah diletakan Allah SWT pada lidah mereka, mereka melihat dengan penglihatan Allah SWT, dan berbuat dengan perbuatan Allah SWT.

Pandangan Zu al-Nun di atas menjelaskan bahwa ma'rifat kepada Allah SWT tidak dapat ditempuh melalui pendekatan akal dan pembuktianpembuktian, tetapi dengan jalan ma'rifat batin, yakni Allah SWT meyinari hati manusia

dan menjaganya dari kecemasan. Melalui pendekatan ini, sifat-sifat rendah manusia perlahan-lahan terangkat ke atas dan selanjutnya menyandang sifat-sifat luhur seperti yang dimiliki Allah SWT, sampai akhirnya ia sepenuhnya hidup didalam-Nya dan lewat diri-Nya.⁷⁴

Ibn Taymiyyah

Dalam menjelaskan ma'rifat Ibn Taymiyyah membaginya menjadi tiga tingkatan, antara lain:

- a) Tingkatan *ilm al-yaqin* yang diperoleh melalui berita atau penalaran dan diumpamakan seperti orang yang mendengar tentang manisnya madu berdasarkan informasi orang lain.
- b) Tingkatan *'ain al-yaqin* yang diperoleh melalui penyaksian dan diumpamakan seperti orang yang mengetahui manisnya madu berdasarkan hasil dari penglihatan serta analisisnya.
- c) Tingkatan *haqq al-yaqin*, yang diperoleh dengan mengambil pelajaran langsung (*al-i'tibar*) dan diumpamakan seperti orang yang mengetahui manisnya madu secara langsung. Tingkatan terakhir merupakan yang paling tinggi nilainya dan diperoleh *ahl al-ma'rifah*

⁷⁴ Ahmad Bangun Nasution dan Royani Hanun Siregar, *Akhlaq Tasawuf, Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya, Disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Tasawuf*, hal. 238-239

yang ditengarai sebagai perasaan cita rasa batin (*az-zau/al-wujdan*).⁷⁵

Ibn Taimiyyah mengaitkan paham ma'rifat dengan pengetahuan halawah al-iman (manisnya iman), sebagaimana disebut dalam hadist Nabi saw, yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang artinya:

“Ada tiga hal, barang siapa yang ketiganya ada pada dirinya maka akan memperoleh manisnya iman, yaitu: 1. Orang-orang yang menjadikan Allah dan Rasul-Nya lebih dicintai daripada selain keduanya, 2. Orang-orang yang mencintai seseorang karena Allah, 3. Orang yang benci kembali kepada kekafiran setelah diselamatkan Allah sebagaimana dia benci dimasukan ke neraka.”⁷⁶

Hadis lain sebagaimana diriwayatkan Imam al-Tirmidzi, Nabi saw bersabda:

“Orang yang dapat merasakan manisnya iman adalah orang yang rela menjadikan Islam sebagai agamanya, rela (menyembah) Allah sebagai Tuhan, dan rela nabi muhammad sebagai utusan-Nya.”⁷⁷

Atas dasar penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa Ibn Taimiyyah menerima paham ma'rifat, namun dalam arti rasa dan cita rasa batin (*az-zauq* atau *al-wujdan*) tentang manisnya iman bukan dalam pengertian penyatuan (*ittihad*)⁷⁸ atau inkarnasi (*hulul*)⁷⁹ dengan Tuhan. Lebih lanjut ibn

⁷⁵ Masyharuddin, *Pemberontakan Tasawuf Kritik Ibn Taimiyyah atas Rancang Bangun Tasawuf*, (Surabaya, PT. Tamprina Media Grafika, 2007), hal. 155

⁷⁶ Imam Bukhari, *Shahih Bukhari, Kitab al-Iman*, Vol 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 11

⁷⁷ Imam al-Tirmidzi, *Sunan at-Turmudzi*, Vol VII, Bab al-Iman, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th), hal. 284

Taimiyyah juga menerima pengalaman ma'rifat sebagai ilmu mukasyafah yang dikategorikan pada sesuatu hal yang luar biasa (*khariqul al-adah*) dalam wujud pengetahuan. Dia mengingatkan ada tiga macam mukasyafah. Pertama, *mukasyafah* dalam pengertian pengetahuan atau kekuatan yang datang dari malaikat atau Tuhan (*mukasyafah al-malaikat wa ar-Rahman*). Kedua, mukasyafah, dalam pengertian pengetahuan yang datang dari bisikan jiwa (*mukasyafah an-nafs*). Ketiga, mukasyafah dalam pengertian pengetahuan dari bisikan setan (*mukasyafah al-Syathin*). Atas dasar ketiga kategori mukasyafah itu Ibn Taimiyyah mengatakan:

“Boleh jadi suatu pengetahuan yang diperoleh seseorang dan dianggap sebagai ilham bukan datang dari Allah tetapi dari bisikan jiwanya atau bahkan dari setan, sehingga tidak dapat dijadikan dasar menentukan suatu kebenaran. Karena itu kebenaran dalam urusan agama tidak dapat didasarkan pada pengetahuan ilham, tetapi harus merujuk pada dalildalil naqli(al-Qur'an dan al-Hadist). Sedangkan kebenaran dalam urusan duniawi harus didasarkan pada bukti-bukti empirik yang relevan”.⁷⁸

Lebih lanjut Ibn Taimiyyah mengkritisi, bahwa terdapat problem keyakinan kaum sufi tentang nilai kepastibenaran pengalaman kasyf (*ilmu mukasyafah*) yang didasarkan pada doktrin penyucian jiwa (*tazkiyat an-nafs*) dan diasumsikan bahwa ketika batin seorang sufi dalam keadaan suci akan memperoleh pengetahuan ilham yang dibisikan ke dalam hatinya. Berdasarkan keyakinan ini, dia

⁷⁸ Masyharuddin, *Pemberontakan Tasawuf Kritik Ibn Taimiyyah atas Rancang Bangun Tasawuf*, hal. 157

menolak tidak ada jaminan bahwa pengetahuan tersebut pasti dari Allah SWT, sebab dapat pula pengetahuan itu datang dari bisikan setan. Karena yang dapat dipertanggungjawabkan adalah manakala proses penyucian jiwa itu dilandasi keimanan dan ketaqwaan kepada Allah SWT dengan selalu mengikuti tuntunan syari'at yang diajarkan Rasulullah saw, karena untuk mengetahui hal-hal ghaib seseorang tidak mungkin mengabaikan informasiinformasi dari Nabi saw.⁷⁹

Dari uraian di atas secara epistemologis pengetahuan ma'rifat dalam pandangan Ibn Taimiyyah harus diperoleh lewat petunjuk wahyu dan upaya-upaya penyucian diri serta tenggelam dalam dzikir, sehingga dalam kondisi tertentu hati dapat menerima ma'rifat yang bersifat ilhami. Dia selalu mengingatkan bahwa praktik-praktik ritual tasawuf itu hanya dibenarkan manakala merupakan derivasi dan refleksi dari ajaran yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

4. Ma'rifah dalam Pandangan Al-Qur'an dan Hadis

Uraian diatas telah menginformasikan bahwa ma'rifah adalah pengetahuan tentang rahasia-rahasia dari Tuhan yang diberikan kepada hamba-Nya melalui pancaran-pancaran wahaya-Nya yang dimasukan Tuhan ke dalam hati seorang sufi. Dengan demikian ma'rifah berhubungan dengan nur (cahaya Tuhan). Di dalam Al-Qur'an, dijumpai tidak kurang

⁷⁹ Masyharuddin, *Pemberontakan Tasawuf Kritik Ibn Taimiyyah atas Rancang Bangun Tasawuf*, hal. 157

dari 43 kali kata nur diulang dan sebgaaian besar dihubungkan dengan Tuhan.⁸⁰ Misalnya ayat yang berbunyi:



“Dan Barangsiapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah Tiadalah Dia mempunyai cahaya sedikitpun”. (QS. An-Nur [24]: 40)



“Maka Apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)?” (QS. Az-Zumar [39]: 22)

Dua ayat tersebut sama-sama berbicara tentang cahaya Tuhan. Cahaya tersebut ternyata dapat diberikan Tuhan kepada hamba-Nya yang Dia.

⁸⁰ Muhammad Fu’ad Abd Al-Baqo, *al-Mu’jam al-Mufahras li Afadz Al-Qur’an al-Karim* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1987), hal. 725-726

FANA BAQA DAN ITTIHAD

A. Pengertian, Tujuan dan Kedudukan

1. Fana'

Secara harfiah *fanâ'* berarti meninggal dan musnah, dalam kaitan dengan sufi, maka sebutan tersebut biasanya digunakan dengan proposisi: *fanâ'an* yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan atau tidak menyadari sesuatu.¹

Sedangkan Dari segi bahasa kata *fanâ'* berasal dari kata bahasa Arab yakni *faniya-yafna* yang berarti musnah, lenyap, hilang atau hancur.² Dalam istilah tasawuf, *fanâ'* adakalanya diartikan sebagai keadaan moral yang luhur.

Menurut kaum mutakallimin (para ahli teologi skolastik Islam) mengartikan yaitu: proses menghilangnya sifat sesuatu.³ Menurut kalangan sufi adalah hilangnya kesadaran pribadi dengan dirinya sendiri atau dengan sesuatu yang lazim digunakan pada diri. Dengan kata lain tergantungnya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat ketuhanan.⁴

Abu Bakar al-Kalabadzi (W. 378 H/988 M) mendefinisikannya:

“Hilangnya semua keinginan hawa nafsu seseorang, tidak ada pamrih dari segala perbuatan manusia, sehingga ia kehilangan segala perasaannya dan dapat membedakan sesuatu secara sadar, dan ia telah menghilangkan semua kepentingan ketika berbuat sesuatu”.

¹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 2002), Vol. II, Cet. I, hal. 82

² Ibrahim Anis, *al-Muhjam al-Washt*, Jilid II (Cet. II, Kairo Dar al-Fikr, 1972), hal. 704

³ Khan Sahb Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana, terjemahan Achmad Nashr Budiman* (Cet. I, Jakarta: PT Rsjs Grafindo Persada, 1995.), hal. 83

⁴ Jamil Saliba, *Mu'jam al-Falsafah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Kutb, 1979), hal.

Sedangkan dalam tasawuf dan syari'ah kata fanâ' berarti *to die and disappear*. (mati dan menghilang). Al-Fanâ' juga berarti memutuskan hubungan selain Allah, dan mengkhususkan untuk Allah dan bersatu dengannya.

Sedangkan Abdu al-Râuf Singkel mengungkapkan tentang fanâ' dan ini menurut istilah para sufi adalah berarti hilang dan lenyap, sedangkan lawan katanya adalah baqâ', dan lebih jelasnya sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Jawâhir*, fanâ' adalah kemampuan seorang hamba memandang bahwa Allah berada pada segala sesuatu.

Dalam menjelaskan pengertian fanâ', al-Qusyairi menulis;

"Fanâ'nya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lain terjadi dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan makhluk lain. Sebenarnya dirinya tetap ada, demikian pula makhluk lain, tetapi ia tak sadar lagi pada diri mereka dan pada dirinya. Kesadaran sufi tentang dirinya dan makhluk lain lenyap dan pergi ke dalam diri Tuhan dan terjadilah ittihad".⁵

Dalam hal itu, Mustafa Zuhri mengatakan bahwa yang dimaksud fana adalah lenyapnya inderawi atau kebasyariahan, yakni sifat sebagai manusia biasa yang suka pada syahwat dan hawa nafsu. Senantiasa diliputi sifat hakikat ketuhanan, sehingga tiada lagi melihat daripada alam baru, alam rupa atau dari alam wujud ini, maka dikatakan ia telah fana dari alam

⁵ Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Jakarta: Mizan, 1999), Cet. I, hal. 49

cipta atau dari alam makhluk.⁶ Sebagai akibat dari al-fana' adalah al-baqa'.⁷

2. Baqa'

Penghancuran diri tersebut senantiasa diiringi dengan baqa', yang berarti *to live and survive* (hidup dan terus hidup). Adapun baqa', berasal dari kata *baqiya*. Artinya dari segi bahasa adalah tetap, sedangkan berdasarkan istilah tasawuf berarti mendirikan sifat-sifat terpuji kepada Allah. Dalam kaitan dengan Sufi, maka sebutan baq' biasanya digunakan dengan proposisi: *baqâ' bi*, yang berarti diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama sesuatu.

Dalam kamus al-Kautsar, baqâ' berarti tetap, tinggal, kekal. Bisa juga berarti memaafkan segala kesalahan, sehingga yang tersisa adalah kecintaan kepadanya.

Dalam tasawuf, fanâ' dan baqâ' beriringan, sebagaimana dinyatakan oleh para ahli tasawuf:

*“Apabila nampaklah nur kebaqaan, maka fanâ'lah yang tiada, dan baqalah yang kekal. Tasawuf itu ialah fanâ' dari dirinya dan baqâ' dengan tuhan, karena hati mereka bersama Allah”.*⁸

Baqa' yang berarti terus menerus⁹ sebagai lawan dari al-Fana ia berarti tetap ada dan merupakan sifat wajib Tuhan. Menurut teolog, bahwa hanya Allah yang baqa'. Dan tidak

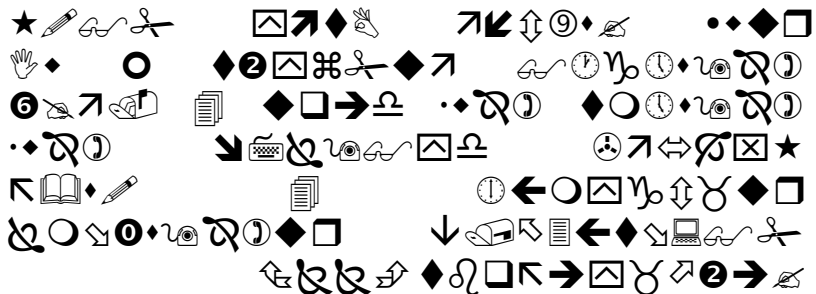
⁶ Mustafa Zuhri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1985), hal. 234

⁷ Abu Husain Ahmad Bin Faris Zakariyyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz I, (Cet 2: Kairo: Mushtafa al-Bahyi al-Halaby, 1969), hal. 276

⁸ Dainori, *Pemikiran Tasawuf al-Hallaj, Abu Yazid Al-Bustami dan Ibnu Arabi*, (Sumenep: Tafaqquh; Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman, 2017), Vol. 5 No. 2, hal. 145

⁹ Abu Husain Ahmad Bin Faris Zakariyyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz I, hal. 276

mengalami kehancuran (al-fana), melainkan kekal selamanya (al-baqa'). Berdasarkan firman Allah Swt:



“Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, Tuhan apapun yang lain. tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. bagi-Nyalah segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan”. (Q.S Qashash [28]:88)

Dari ayat di atas, dapat dipahami bahwa Allah saru-satuNya yang bersifat baqa' (ada selama-lamanya tanpa berkesudahan), sementara alam ciptaan-Nya bersifat fana' (akan hancur).

Dalam ajaran tasawuf dipahami baqa' sebagai kekalnya sifat-sifat terpuji, dan sifat-sifat Tuhan dalam diri manusia, karena lenyapnya sifat *basyariyah*, maka yang tetap adalah sifa-sifat *Ilahiyah*.

Fana' dan Baqa' merupakan dua hal yang tak dapat dipisahkan datang secara beriringan. Ibnu Qayyum menyebutkan bahwa al-Fana' dan al-Baqa' itu dua bentuk yang pada hakekatnya adalah satu.¹⁰ Dicontohkan Ibn al-Saraj al-Thusiy bahwa sifat kemanusiaan senantiasa ada sebagaimana warna hitam tidak hilang dari warna hitamnya

¹⁰ Ibrahim Basyuny, *Nasy-at al-Tasawwuf al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hal. 238

dan warna putih tidak hilang dari warna putihnya, tetapi yang berubah dan hilang adalah sifat kemanusiaannya atau akhlaknya.¹¹

Mengenai asal-usul pemikiran al-fana' ini terdapat beberapa versi, ada yang menyatakan berasal dari diluar agama Islam yaitu India melalui Persia masuk dalam Islam. Ada pula yang menganggap sumbernya dari unsu-unsur kebudayaan luar Islam yang kemudian membentuk dirinya sendiri dalam Islam. Tapi yang jelas bahwa pemikiran tidak bertentangan dengan ajaran Islam sebenarnya. Al-Jurjani memandang bahwa fana' itu dari aspek akhlak adalah gugurnya sifat-sifat tercela sebagaimana baqa' menunjukkan adanya sifat terpuji. Fana' itu terbagi kepada dua, yaitu: pertama, aspek akhlak yang diperoleh dengan memperbanyak *riyadlah*, dan kedua, tidak merasakan lagi adanya alam beserta segenap isinya, yaitu dengan tenggelam dalam keagungan Tuhan dan menyaksikan al-Haq.¹²

Lain halnya al-Sarraj, dia berpendapat fana' itu suatu keadaan yang membawa kekhususan yang positif bagi al-fana yang disebut al-baqa'. Fananya kebodohan adalah baqanya ilmu, fananya kemaksiatan adalah baqanya ketaatan, fananya kelalaian adalah baqanya ingatan, dan fananya penglihatan hamba adalah baqanya penglihatan inayat Allah.¹³

¹¹ Ibrahim Basyuny, *Nasy-at al-Tasawwuf al-Islami*, hal. 237

¹² Ibrahim Basyuniy *Nasy-at al-Tasawwuf al-Islami*, hal. 238. Lihat pula Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadziy, *al-Ta'aruf fi Mazahb alhl al-Tasawuf*, (Cet. BeirutLebanon: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1433 H/1993 M.), hal. 144-145

¹³ Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadziy, *al-Ta'aruf fi Mazahb alhl al-Tasawuf*, hal. 144-145

Jadi untuk sampai kepada ittihad, seorang sufi harus terlebih dahulu mengalami *fana* ' *an al-nafs*, dalam arti kehancuran jiwa. Maksudnya adalah bukan hancurnya jiwa sufi menjadi tiada, tapi kehancurannya akan menimbulkan kesadaran sufi terhadap dirinya inilah yang disebut kaum sufi *al-fana* ' *an al-nafs wa al-baqa* ' *bi ilah*, dengan arti kesadaran tentang diri sendiri hancur dan timbullah kesadaran diri Tuhan.¹⁴ Maka disinilah seorang sufi terjadi persatuan dengan Tuhannya (ittihad), sehingga seorang sufi mengeluarkan kaa-kata dari mulutnya yang tidak disadari yaitu: "Aku adalah Tuhan".

Abu Yazid al-Bustami memandang bahwa fana dan baqa itu adalah hancurnya perasaan kesadaran akan adanya tubuh kasar manusia, kesadarannya bersatu dalam iradah Tuhan, tidak menyatu dengan Tuhan. Persoalannya adalah bagaimana Abu Yazid al-Bustami sampai kesana? Ia pernah bermimpi bertemu dengan Tuhan dan aku bertanya: "*Ya Tuhanku bagaimana cara untuk sampai kepada Engkau? Tuhan menjawab "Tinggalkan dirimu dan datanglah"*".¹⁵

3. Ittihad

Berbicara fana dan baqa ini erat hubungannya dengan al-ittihad, yakni penyatuan batin atau rohaniah dengan Tuhan, karena tujuan dari fana dan baqa itu sendiri adalah ittihad itu. Hal yang demikian sejalan dengan pendapat Mustafa Zahri

¹⁴ Harun Nasution, *Tasawuf, dalam Budh Munawra Rachman* (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Cet. I, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), hal. 171

¹⁵ Nasution, *Tasawuf, dalam Budh Munawra Rachman* (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, hal. 171

yang mengatakan bahwa fana dan baqa tidak dapat dipisahkan dengan pembicaraan paham ittihad.¹⁶

Ittihad secara bahasa berasal dari kata *ittahada-yattahidu* yang artinya (dua benda) menjadi satu, yang dalam istilah Para Sufi adalah satu tingkatan dalam tasawuf, yaitu bila seorang sufi merasa dirinya bersatu dengan tuhan. Yang mana tahapan ini adalah tahapan selanjutnya yang dialami seorang sufi setelah ia melalui tahapan fanâ' dan baqâ'. Dalam tahapan ittihâd, seorang sufi bersatu dengan tuhan. Antara yang mencintai dan yang dicintai menyatu, baik substansi maupaun perbuatannya.¹⁷

Adapun kedudukannya adalah merupakan hal, karena hal yang demikian tidak terjadi terus-menerus dan juga karena dilimpahkan oleh Tuhan. Fana merupakan keadaan dimana seseorang hanya menyadari kehadiran Tuhan dalam dirinya, dan kelihatannya lebih merupakan alat, jembatan atau maqam menuju ittihad (penyatuan rohani dengan Tuhan).¹⁸

Harun Nasution memaparkan bahwa ittihad 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, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata, "*Hai aku...*"

¹⁶ Zahri, Mustafa. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. (Bina Ilmu, 1985), hal. 236

¹⁷ M. Ruddin Emang, *Akhlaq Tasawuf*, (Ujungpandang: Identitas, 1994), hal.

¹⁸ Rahmawati, *Memahami Ajaran Fana, Baqa dan Ittihad dalam Tasawuf*, (Al-Munzir Vo. 7, No. 2, 2014), hal. 76

Dengan mengutip A.R. al-Baidawi, Harun menjelaskan bahwa dalam ittihad yang dilihat hanya satu wujud sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang berpisah satu dari yang lain. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam ittihad telah hilang atau tegasnya antara sufi dan tuhan.

Dalam ittihad. Identitas telah hilang, identitas telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan, karena fanâ'-nya tak mempunyai kesadaran lagi dan berbicara dengan nama tuhan.¹⁹

B. Tokoh-Tokoh yang Mengembangkan Fana, Baqa', Ittihad

Al-Bustami²⁰ nama lengkapnya adalah Abu Yazid Thaifur bin 'Isa bin Surusyan²¹ al-Bustami.²² Ia dilahirkan di Bistam, salah satu kota di daerah Qumis²³ Persia tahun 188 H./804 M. Ayahnya (Isa) adalah salah seorang tokoh di Bistam, sedangkan ibunya adalah seorang yang taat dan bersifat zuhud. Ia

¹⁹ Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 1997), Cet. I, hal. 98-99

²⁰ Harun Nasution menyebutkan dalam bukunya "*Mistisme*" dengan penyebutan al-Bustami. Lihat Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, hal. 80. Sementara kalangan orientalis menyebutkan dengan nama Bayazid

²¹ Surusyan adalah nenek al-Bustami seorang Majusi kemudian memeluk agama islam, lihat Jamal al-Din Abi al-Faraj ibn al-Jauzy, *Shfat al-Shafwah*, Juz VI (Cet. I; Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1989 M./1409 H.), hal. 98. Ada pula mengatakan bahwa dia sebelumnya memeluk agama Zoroaster lihat H. R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam* (London: Luzac & Co, 1961), hal. 63

²² Abu Yazid al-Bustami mempunyai dua saudara yang hampir sama yaitu Adam al-Bustami dan 'Ali al-Bustami dan keduanya termasuk orang sufi. Lihat H. R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam*, hal. 63

²³ Daerah itu terletak di jalur perjalanan menuju Nasabur, masuk dalam daerah kekuasaan Islam pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin al-Khattab tahun 81 H. Lihat Abd al-Kadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shufiyyag fi al-Islam* (t. tp: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966), hal. 309

dibesarkan dalam keluarga yang taat beragama. Pada masa mudanya ia mempelajari al-Qur'an bahkan mendalaminya dan belajar hadis Nabi serta ilmu fikih mazhab Hanafy.²⁴ Jadi disamping seorang sufi, ia tetap menjungjung tinggi hukum syariat serta sangat cinta terhadap ilmu kalam. Tidak didapat informasi bahwa ia menulis buku sebagaimana dengan tokoh-tokoh lainnya. Ajaran-ajaran beliau dari pandangan-pandangannya hanya bias ditemukan melalui catatan-catatan dari muridnya atau tokoh-tokoh yang pernah bertemu dengannya.²⁵

Jadi, al-Bustami dikenal sebagai salah seorang imam terkenal dalam ilmu tasawuf, sehingga ia dikagumi oleh tokoh-tokoh lainnya, dikatakan oleh al-Junaid: "Syeikh paling tinggi maqamnya dan kemuliaannya serta kedudukannya diantara sufi yang lainnya seperti kedudukan Jibril diantara para Malaikat yang lainnya.

Pengalaman-pengalaman al-Bustami dalam bidang kesufian dan ucapan-ucapannya terkadang sulit dipahami oleh orang awam, sehingga sebagian ulama ada yang menentanginya dan membenci beliau bahkan menganggap menyimpang dari ajaran agama Islam yang sebenarnya, seperti ungkapan beliau: *"Tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku"*, menyebabkan beliau sering mengasingkan diri. Dalam

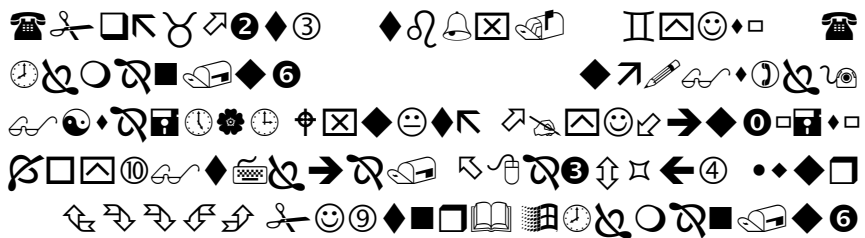
²⁴ Adapula yang menyatakan bahwa ia bermazhab Ja'fariy, karena Abu Ja'far al-Shadiq adalah gurunya dan termasuk Imam Mustafa al-Mubarak.

²⁵ Abd al-Kadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shufiyyag fi al-Islam* (t. tp: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966), hal. 309

pengasingan diri itulah beliau wafat pada tahun 261 H./875 M.²⁶ di Bistam.

C. Fana, Baqa, dan Ittihad dalam Pandangan Al-Qur'an

Faham fana dan baqa yang ditujukan untuk mencapai ittihad itu dipandang oleh sufi sebagai sejarah dengan konsep liqa al-rabbi menemui Tuhan. Fana dan baqa merupakan jalan menuju berjumpa dengan Tuhan. Hal ini sejalan dengan firman Allah yang berbunyi:



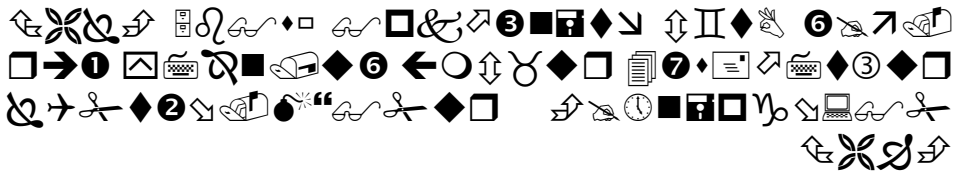
“Katakanlah: Sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa Sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa". Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, Maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya". (Q.S Al-Kahfi [18]: 110)

Paham ittihad ini juga dapat dipahami dari keadaan ketika Nabi Musa ingin melihat Allah. Musa berkata: “Ya Tuhan, bagaimana supaya aku sampai kepada-Mu?” Tuhan berfirman: tinggallah dirimu (lenyapkanlah dirimu) baru kamu kemari (bersatu).

Ayat dan riwayat tersebut memberi petunjuk bahwa Allah Swt. telah memberi peluang kepada manusia untuk bersatu

²⁶ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hal. 8

dengan Tuhan secara rohaniah atau batiniah, yang caranya antara lain dengan beramal saleh, dan beribadat semata-mata karena Allah, menghilangkan sifatsifat dan akhlak yang buruk, menghilangkan kesadaran sebagai manusia, meninggal dosa dan maksiat, dan kemudian menghias diri dengan sifat-sifat Allah, yang kesemuanya ini tercakup dalam konsep fana dan baqa. Adanya konsep fana dan baqa ini dapat dipahami dari isyarat yang terdapat dalam ayat sebagai berikut.



“semua yang ada di bumi itu akan binasa, dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan”. (Q.S Ar-Rahman [55]: 26-27)²⁷

²⁷ Rahmawati, *Memahami Ajaran Fana, Baqa dan Itihad dalam Tasawuf*, (Al-Munzir Vo. 7, No. 2, 2014), hal. 79

HULUL DAN WAHDAT AL-WUJUD

A. Pengertian Hulul

Kata Hulul berasal dari *halla*, *yahullu*, *hululan*. Kata ini memiliki arti menempati, mistis, berinkarnasi.¹ Hulul juga bermakna penitisan Tuhan ke makhluk atau benda.² Secara harfiah hulul mengandung arti bahwa Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu yang telah lenyap sifat kemanusiaannya melalui fana.³ Hulul menurut keterangan Abu Nasr al-Tusi dalam *al-Luma'* adalah faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.⁴

Al-Hullul mempunyai dua bentuk, yaitu:

1. Al-Hulul Al-Jawari, yakni keadaan dua esensi yang satu mengambil tempat pada yang lain (tanpa persatuan), seperti air mengambil tempat dalam bejana.
2. Al-Hulul As-Sarayani, yakni persatuan dua esensi (yang satu mengalir didalam yang lain) sehingga yang terlihat hanya satu esensi, seperti zat air yang mengalir didalam bunga. Al-hulul dapat dikatakan sebagai suatu tahap dimana manusia dan Tuhan bersatu secara rohaniah. Dalam hal ini hulul pada hakikatnya istilah lain dari al-ittihad sebagaimana

¹ Depag RI, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta, 1993, hal. 339

² Ihsan Ilahi Dhahir, *Sejarah Hitam Tasawuf* (terjemah), (Jakarta, 2001), hal. 242

³ Abdu Qadir Mahmud, *al-falsafah al-Sufiyah fi al-Islam*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1996, hal. 337

⁴ Abu Nasr al-Tusi, *al-Luma'*, *al-Qahirah*, (Dar al-Kitabah al-Haditsah, 1960); Lihat juga, Achlami HS, *Tasawuf Abdullah bin Alwi Haddad*, (Fakultas Dakwah IAIN Bandar Lampung: Fakultas Dakwah, 2010), hal. 147

telah disebutkan diatas. Tujuan dari hulul adalah mencapai persatuan secara batin. Untuk itu Hamka mengatakan bahwa al-hulul adalah ketuhanan (lahut) menjelma kedalam diri insan (nasut), dan hal ini terjadi pada saat kebatinan seorang insan telah suci bersih dalam menempuh perjalanan hidup kebatinan.⁵

B. Tokoh yang Mengembangkan Paham Hulul

Nama lengkapnya adalah Abûal-Mûghits al-Hasan Ibn Manshûr Ibn Muhammad al-Baidhawi. Sebutan Al-Hallaj yang berarti pemintal, dinisbatkan pada ayahnya yang bekerja sebagai pemintal benang kapas dan wol yang berada di Kota Tustar, salah satu kotadekat Baidha, Persia. Julukan lengkapnya adalah al-Hallaj al-Asâr, Al-Hallaj lahir pada tahun 244 H/ 858 M, dan ada yang mengatakan ia adalah keturunan Abu Ayyub, sahabat dekat Nabi Muhammad Saw.⁶

Al-Hallaj telah banyak bergaul dengan para sufi kenamaan, dan di usianya yang ke 16 tahun, dia berguru kepada sufi terkenal waktu itu, sahal ibn Abdullah al-tusturi. Setelah dua tahun belajar dan berlatih, pada tahun 262 H/867 M, dia pergi ke Bashrah bersama dengan guru-gurunya, Tusturi, Amr al-Makki, dan Abu Qasim al-Junaid. Pergaulanya dengan amr al-makki berlangsung selama 18 tahun , yang akhirnya berpisah setelah amr

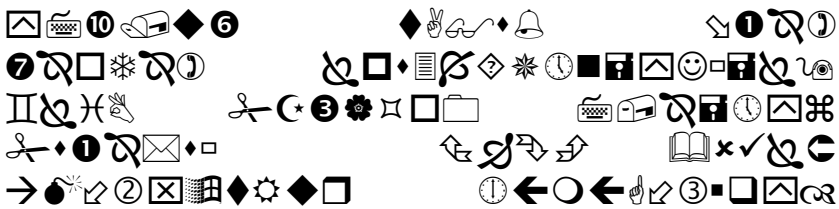
⁵ M.Shobirin dan Rosihan Anwar, *Kamus Tasawuf*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), hal. 224

⁶ Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan; Dialog Pluralism Agama*, (Yogyakarta:Lkis, 2002), Hal. 19

tidak senang al-Hallaj menikahi anak gadis dari seorang sufi lain, Abu Ya`qub al-Aqta pada tahun 264 H/ 878 M.⁷

Ajaran al-Hallaj yang berbicara tentang tasawwūf ada tiga yaitu : penjelmaan Tuhan ke dalam diri manusia (*Hullūl*), asal-usul kejadian alam semesta dari Nūr Muhammad (cahaya Muhammad) dan konsep kesatuan agama (*Wahdat al-Adyān*). Hullul yaitu keadaan kerasukan Tuhan atau Tuhan menitis pada diri seseorang yang telah mampu menyatu dengan-Nya. Ia berpendapat bahwa Allah mempunyai dua sifat dasar (nature), yaitu ketuhanan (lahut) dan kemanusiaan (nasut). Teorinya ini dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul *at-Tawasin*,⁸ bahwa sebelum Tuhan menjadikan makhluk, Ia hanya melihat dirinya sendiri. Dalam kesendirian-Nya itu terjadilah dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, dialog yang di dalamnya tak terdapat kata-kata atau huruf-huruf.

Hullūl adalah faham yang bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada di dalam tubuhnya di hilangkan.⁹ Sesuai dengan firmanNya:



⁷ Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan; Dialog Pluralism Agama*, (Yogyakarta: Lkis, 2002), hal. 20

⁸ Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*,(Jakarta: Bulan Bintang 2006), hal. 71

⁹ Harun Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang 2006), hal.88



“(ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat :”*sesungguhnya Aku akanmenciptakan manusia dari tanah. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepada ruh-Ku, maka hendaklah kamu tersungkur dan bersujud kepadanya*”. (Q.S Shaad : 71-72)

Teori *lahūt* dan *nasūt* ini, berangkat dari pemahaman tentang proses kejadian manusia, al-Hallaj berpendapat bahwa adam diciptakan sebagai copy dari diri-Nya-*shurah min nafsih*-dengan segenap sifat dan kebesara-Nya. Bagi al-Hallaj titik tolak keadaan ini pada diri manusia ada dalam cinta, manusia mencintai Tuhannya, dan Tuhan pun akan mencintai manusia. Seperti dalam puisi indahny:¹⁰

Aku yang kucinta

Dan yang kucinta aku pula

Kami dua jiwa padu jadi satu

Dan jika kau lihat aku

Tampak pula dia dalam pandanganmu

Dan jika kau lihat dia

Kami dalam pandanganmu tampak nyata.

Bagi al-Hallaj, cinta ketuhanan bukan sekedar kepatuhan, akan tetapi: *”cinta berarti bahwa kau tetap berdiri di depan kekasihmu, ketika kau tidak menyangang sifat-sifat lagi dan ketika penyifatan datang dari penyifatanNya saja*”.¹¹ Ketika terjadi hullul dalam diri manusia, Allah menjadi pendengaran,

¹⁰ Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan; Dialog Pluralism Agama*, hal. 37

¹¹ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj: Supardi Djoko Damono Dkk, (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1986), hal.72-73

penglihatan, tangan dan kaki yang dipergunakan untuk mendengar, melihat, memegang dan berjalan, artinya yaitu semua yang ada dikehendaki atas perintah Tuhan, maka semua aktivitas manusia adalah aktivitas-Nya, dan semua urusan adalah urusan-Nya.¹²

Dalam salah satu sa'irnya dalam keadaan hullūl, "jiwaMu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci, dan jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau ia menyentuh aku pula, dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah Aku".¹³ "Aku adalah rahasia yang Maha benar, Aku bukanlah Yang Maha benar, Aku hanyalah yang Benar, bedakanlah antara Kami".¹⁴

Akan tetapi konsep Hullūl al-Hallaj bersifat kontradiktif, berciri figurative bukan riil, menurutnya manusia yang di ciptakan Allah sesuai dengan citra-Nya adalah tempat teofani Tuhan (*tajallī al-ilāhi*), jadi ia berhubungan dengan tanpa berpisah dari-Nya, tetapi *teofani* Allah kepada hambaNya atau munculnya dari segi citra-Nya kepada manusia ini berarti terjadinya hubungan dengan manusia secara riil-indrawi, sehingga hubungan tersebut hanya sekedar kesadaran psikis yang berlangsung dalam kondisi *fana'*, atau ketika terleburnya nasut dalam lahut.¹⁵ Karena pada hakikatnya yang mengucapkan kalimat *shatahāt* tersebut adalah Tuhan melalui lidah al-Hallaj, itu sebabnya terdapat dualitas dalam ajaran-ajaran al-Hallaj.

¹² Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan; Dialog Pluralism Agama*, hal. 38

¹³ Harun Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*, hal. 90

¹⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*, hal. 9

¹⁵ Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan; Dialog Pluralism Agama*, hal. 40

C. Pengertian Wahdat Al-Wujud

Wahdat al-Wujud berarti kesatuan wujud, unity of existence. Paham ini adalah Lanjutan dari faham hulul, dan dibawa oleh Muhi al-Din Ibnu al-arabi. Dalam faham wahdat al-wujud, nasut yang ada dalam hulul diubah oleh Ibnu Arabi menjadi khalq (الخلق, makhluk) dan lahut menjadi haq (الحق, Tuhan). Khalq dan haq adalah dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut khalq dan aspek yang sebelah dalam disebut haq. Kata-kata khalq dan haq merupakan sinonim dan al-'ard (العرض, accident) dan al-jauhar (الجوهر, substance), dan dan al-dzahir (الظاهر, lahir, luar) dan al-batin (الباطن, batin, dalam).¹⁶

Menurut paham ini tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar yang merupakan 'ard dan khalq yang mempunyai sifat kemakhlukan; dan aspek dalam yang merupakan jauhar dan haq yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain dalam tiap-tiap yang berwujud itu terdapat sifat ketuhanan atau haq dan sifat kemakhlukan atau khalq. Sebagaimana kata Nicholson:

*“The eternal and the phenomenal are two complementary aspect of the One, each of which is necessary to the other. The creatures are the external manifestation of the creator”.*¹⁷

D. Tokoh yang Membawa Paham Wahdat Al-Wujud

¹⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*, hal. 75

¹⁷ AR. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1996), dalam Harun Nasution, 2006, hal. 75

Ibnu Arabi nama lengkapnya Abu Bakn Muhammad ibnu ‘Ali ibn Ahmad ibn ‘Abdullah al-Tha’i al-Hatimi, lahir di Muncia Andalusia Tenggara, tahun 560 H.¹⁸ Ayahnya adalah seorang pegawai pemerintah pada masa Muhammad ibnu Said Mardanish, penguasa Murcia. Dia memiliki keluargayang terhormat, karena pamannya (dari pihak ibu) adalah penguasa Tiemcen, Algeria. Ketika dinasti Almohad (Al-muwahhidin) menyerbu Murcia pada tahun 567 H/1172 M keluarganya pindah ke Sevilla.¹⁹

Ketika itu ia berumur delapan tahun. Di Sevilla itulah Ibnu arabi mulai menuntut ilmu dan belajar al-Qur’an, hadits, serta fiqh pada sejumlah murid seorang Faqih Andalusia yang terkenal, Ibnu Hazmal-Zhahiri. Pada tahun 590 H/1193 M Ibnu Arabi untuk pertama kalinya meninggalkan Spanyol dan menuju Tunis. Tujuh tahun kemudian seorang arif menganjurkan supaya pergi ke Timur. Pada tahun 599 H/1202 M dia pergi ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji, dan sana ia melakukan perjalanan ke berbagai pusat wilayah Islam, singgah di Mesir, Iraq, Syiria dan Rum (sekarang Turki).²⁰ Di berbagai daerah ini ia belajar kepada beberapa orang sufi diantaranya Abu Madyan al-Ghauts al-Talimsari. Akhirnya tahun 620 H ia tinggal di Hijaz serta meninggal di sana tahun 638 H. Makamnya sampai saat ini tetap terpelihara dengan baik di sana.²¹

¹⁸ Abu al-‘Ala ‘Afifi, *The Mystical Philisophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi*, (Cambridge University Press, 1939) dalam abu al-wafa al-Ghanimi 2003, hal. 201

¹⁹ WilLiam C. Chittick, *lbn al-Arabi’s Metaphisycs of lmagination*. terjemah, Yogyakarta: Alam, 2001, hal. 5

²⁰ WilLiam C. Chittick, *lbn al-Arabi’s Metaphisycs of lmagination*, hal. 5

²¹ Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Sufi dan Zaman ke Zaman*, 2003, hal. 201

Ibnu Arabi termasuk salah seorang pemikir besar Islam. Beberapa pemikir Eropa, antara lain Dante, terpengaruh oleh pemikirannya; sebagaimana dikemukakan Asin Palacios dalam salah satu kajiannya.²² Pemikiran Ibnu Arabi juga berpengaruh pada para sufi dan mistikus sesudahnya baik di Barat maupun di Timur. Dirikan bahwa dia menyusun 500 karya di bidang tasawuf, kebanyakan dalam bentuk manuskrip; dan 200 diantaranya dikemukakan Brockelman dalam karyanya, *Geschichte der Arabischen literature*. Karyanya yang paling penting ialah al-Futuhat al-Makkiyah sebuah ensiklopedi tentang tasawuf, *Fushush al-Hikam* dan *Turjuman al-Asywaq*, sebuah antologi puisi tentang cinta Illahi. Komposisi karya-karya Ibnu Arabi, pada umumnya bercorak simbolis dalam makna yang begitu samar. Posisinya yang begitu tinggi dalam kalangan tasawuf, membuatnya sampai digelar al-Syaikh al-Akbar. Sebagian kaum skolastik di Eropa mengenalnya dengan baik, seperti Raymon Lull.²³

Ungkapan terkenal para penganut kesatuan wujud, lewat Ibnu Arabi, timbul karena mereka tidak bisa menerima pendapat tentang penciptaan dan suatu ketiadaan (creation ex nihilo). Dengan kata lain mereka menolak kepercayaan bahwa pada suatu masa, alam mengada dan ketiadaan. Inilah

²² Asin Palacios, *La escatalogia Musulmana en la divina Comedia*, Madrid, 1943, dalam Abu al-wafa al-ghanimi, 2003 hal. 201

²³ Ibnu Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah* (Kairo; tanpa penerbit, 1293 H), dalam Abu al-Wafa al-Ghanimi. hal. 201

persoalan, yang bagi kaum sufi yang tidak menganut paham kesatuan wujud terkenal sebagai “masalah penciptaan alam”.²⁴

Dalam teorinya tentang wujud, Ibnu Arabi mempercayai terjadinya emanasi, yaitu Allah menampakkan segala sesuatu dari wujud Imu menjadi wujud materi. Ibnu Arabi menginterpretasikan wujud segala yang ada sebagai teofani abadi yang tetap berlangsung dan tertampaknya yang Maha Besar di setiap saat dalam bentuk-bentuk yang terhitung bilangannya.²⁵

Paham kesatuan wujud Ibnu Arabi telah membuat mustahil mengatakan hal yang mungkin sebagai kebalikan dan hal yang wajib. Yang dimaksud dengan hal yang mungkin ialah hal yang ada, baru dan selalu berubah. Jika hal itu dipandang dari dirinya sendiri, maka sebelumnya justru hal itu tidak ada (hal yang mungkin ialah hal yang diadakan oleh hal yang lain serta padanya pun menggambarkan ada dan tiada), sekalipun hal itu dikatakan hal yang tetap (ciptaan yang mungkin). Sebab hal yang tetap itu sendiri diperlukan, dalam pengertian hal itu diadakan sekuat tenaga serta tidak boleh tidak memang harus benar-benar diadakan. Dan ini oleh para filosof disebut sebagai hal yang wajib adanya oleh hal yang lain-lain (hal yang wajib adanya oleh hal yang lain terletak di antara

²⁴ Abu al-Wafa al-ghanimi, *Sufi dan Zaman ke Zaman*, (Pustaka: 2003) hal. 202

²⁵ Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam*, pendahuluan. Dalam Abu al-Wafa at-Ghanimi, 2003 hal. 202

yang mungkin dari yang wajib), di mana keberadaannya perlu dengan yang lainnya.²⁶

Dengan demikian, menurut Ibnu 'Arabi terdapat dua peringkat, yaitu hal yang perlu dan hal yang tidak perlu. dalam hal ini Ibnu Arabi seiring dengan logika alirannya. Menurutnya, seandainya alam merupakan hal yang mungkin, maka hal ini bermakna bahwa alam mengada pada suatu masa serta ia (alam) bukan yang mengadakannya. Ini bertentangan dengan pernyataan alirannya, yang mengatakan bahwa dalam kenyataannya wujud adalah satu dan menjadi banyak hanya karena ilusif. Mengenai masalah ini Ibnu Arabi berkata: “Lalu yang rahasia diatas hal ini, dalam persoalan ini ialah hal-hal yang mungkin, asalnya dari tiada. Dan yang ada dalam wujud hanyalah wujud yang Maha Benar, dalam berbagai bentuk hal-hal yang mungkin bagi-Nya dalam diri hal-hal itu sendiri.”²⁷

Menurut Ibnu Arabi, realitas wujud itu hakekatnya tunggal. Sedangkan pembedaan antara dzat dan hal yang mungkin hanyalah sekedar pembedaan relatif, sementara pembedaan hakiki yang dilakukan terhadap keduanya, adalah akibat pembedaan yang dilakukan oleh akal budi, padahal akal budi itu terbatas. Ringkasnya, Ibnu Arabi berpendapat bahwa wujud hal yang mungkin adalah wujud Allah semata. Sementara beraneka dan jamaknya hal yang ada, tidak lain

²⁶ Abu al-'Ala 'Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi*, dalam Abu al-wafa al-ghanimi, 2003 hal. 202

²⁷ Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam*, pendahuluan. Dalam Abu al-Wafa at-Ghanimi, 2003 hal. 202

hanyalah hasil indra-indra lahiriah serta akal budi manusia yang terbatas, yang tidak mampu memahami ketunggalan dzat segala sesuatu. Jelasnya, pada substansinya dan esensinya itu hanya tunggal, yang menjadi jamak dalam sifat dan namanya tanpa bilangan dengannya kecuali hanya karena wawasan, ikatan dan tambahan. Karena itu, jika dipandang dari aspek esensinya, maka hal itu adalah Yang Maha Benar. Sementara Jika dipandang dari aspek sifat-sifatnya maka hal itu adalah makhluk.²⁸

²⁸ Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam*, hal. 96 Dalam Abu al-Wafa at-Ghanimi, 2003 hal. 202

TOKOH-TOKOH TASAWUF DINUSANTARA

A. Sejarah Perkembangan Tasawuf di Nusantara

Tasawuf mulai masuk ke Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam ke Indonesia dan tasawuf mengalami banyak perkembangan itu ditandai dengan banyaknya berkembang ajaran tasawuf dan tarikat yang muncul dikalangan masyarakat saat ini yang dibawah oleh para ulama Indonesia yang menuntut ilmu di Mekkah dan Madinah kemudian berkembang.

Hawash Abdullah menyebutkan beberapa bukti tentang besarnya peran para sufi dalam menyebarkan Islam pertama kali di Nusantara. Ia menyebutkan Syekh Abdullah Arif yang menyebarkan untuk pertama kali di Aceh sekitar abad ke-12 M. Dengan beberapa mubalig lainnya. Menurut Hawash Abdullah kontribusi para sufilah yang sangat memperngaruhi tumbuh pesatnya perkembangan Islam di Indonesia.¹

Perlu kita ketahui bahwa sebelum Islam datang, dianut, berkembang dan saat ini mendominasi (mayoritas) bahwa telah berkembang berbagai faham tentang konsep Tuhan seperti Animisme, Dinamisme, Budhaisme, Hinduisme. Para mubalig menyebarkan Islam dengan pendekatan tasawuf. M. Sholihin menerangkan bahwa hampir semua daerah yang pertama memeluk Islam bersedia menukar kepercayaannya.²

¹ Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: Al-Ikhlash, 1930), hal. 10

² M. Sholihin dan Rohison Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hal. 141

Karena tertarik pada ajarantasawuf yang di ajarkan para mubalig pada saat itu.

Tasawuf menggambarkan keadaan untuk senantiasa berorientasi kepada kesucian jiwa, berpola hidup sederhana, mendahulukan kebenaran, dan rela berkorban untuk tujuan mulia.³ Ajaran-ajaran tasawuf merupakan pengalaman (tajribah) spiritual yang bersifat pribadi yang dilandasi oleh keinginan seseorang sufi untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah, oleh karena bersifat pribadi, maka pengalaman seorang sufi yang satu dengan yang lainnya memiliki kesamaan-kesamaan di samping perbedaan yang tidak bisa diabaikan. Kesamaan-kesamaan tersebut kemudian dirumuskan dalam bentuk maqamat dan ahwal (station).

Dalam sejarah Islam tasawuf mengacu pada prilaku Rasulullah Muhammad Saw. dan sahabat-sahabatnya. Apabila merujuk dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang dijadikan dasar untuk menjalani hidup sebagai sufi, antara lain bahwa Allah itu dekat dengan manusia (Q.S. Al-Baqarah/2: 86) dan Allah lebih dekat kepada manusia dibandingkan urat nadi manusia itu sendiri (Q.S. Qaf/50: 16).⁴

Dalam masa pertumbuhannya muncul bermacam-macam konsep ajaran tasawuf yang disampaikan oleh para sufi, yaitu *al-khauf* dan *al-raja'* yang diperkenalkan oleh Al-Hasan al-Basri (642-728 M.), *mahabbah* oleh Rabi'ah al-Adawiyah (714-801 M.), *hulul* oleh Al-Hallaj, *al-ittihad* oleh Yazid al-Bustami (814-875 M.) dan *ma'rifah* oleh Abu Hamid al-Gazali (w. 1111 M.). pada abad ke 5

³ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, hal. 239

⁴ Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006), hal. 162

H/13 M kegiatan para sufi kemudian mulai melembaga hingga memunculkan tarekat. Hal ini ditandai dengan nama pendiri atau tokoh-tokoh sufi yang lahir pada abad itu yang selalu dikaitkan dengan silsilahnya. Setiap tarekat mempunyai syekh, *kaifiyat zikir* dan upacara-upacara ritual masing-masing. Biasanya syekh atau mursyid mengajar murid-muridnya di asrama ltempat latihan rohani yang dinamakan suluk atau ribath.⁵ Mula-mula muncul tarekat Qadiriyyah yang dikembangkan oleh Syekh Abdul Qadir di Asia Tengah, Tibristan tempat kelahirannya, kemudian berkembang ke Baghdad, Irak, Turki, Arab Saudi sampai ke Indonesia, Malaysia, Singapura, Thailand, India, Tiongkok. Muncul pula tarekat Rifa'iyah di Maroko dan Aljazair. Disusul tarekat Suhrawardiyah di Afrika Utara, Afrika Tengah, Sudan dan Nigeria. Tarekat-tarekat itu kemudian berkembang dengan cepat melalui murid-murid yang diangkat menjadi khalifah, mengajarkan dan menyebarkan ke negeri-negeri Islam, hingga bercabang dan beranting dalam jumlah yang banyak.⁶

Dalam perkembangannya tarekat-tarekat yang muncul memiliki peranan yang besar dalam kehidupan umat Islam tidak hanya dalam bidang agama tetapi juga dalam bidang lain. Sesudah kekhalifaan Baghdad runtuh tugas mempertahankan persatuan umat Islam dan penyebaran agama terutama banyak dipegang oleh para sufi. Ketika daulah Usmaniyah berdiri, peranan tarekat (Bahtesyî) sangat besar baik dalam bidang politik maupun militer. Demikian

⁵ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), hal.

6

⁶ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Muktabarah di Indonesia*, hal. 7

juga di Afrika Utara, tarekat Sanusiyah memiliki peranan yang besar terutama di negeri Aljazair dan Tunisia, sedangkan di Sudan tarekat Syadziliyah berperan besar dalam penyebaran Islam.⁷

Khusus di Indonesia, berkembangnya tarekat tidak lepas dari proses masuknya Islam di wilayah ini. Islam yang masuk di Indonesia pada mulanya bercorak tasawuf yang dibuktikan oleh beberapa data yang ditunjukkan oleh para sejarawan. Marrison ketika menjelaskan tentang masuknya Islam di Indonesia menyebutkan fakta bahwa yang mengislamkan Nusantara berasal dari India Selatan yaitu *Mu'tabar* (malabat) yang dilakukan oleh para muballig yang bergelar fakir. Gelar fakir mengingatkan pada gelar yang diberikan kepada seorang sufi yang meninggalkan keduniaan dan memilih hidup untuk keagamaan. Dari teori Marrison ini kemudian muncul teori berikut yang berupaya menjawab pertanyaan apakah Islam yang masuk di Indonesia pada awalnya bercorak tasawuf.

Teori Hill menyebutkan bahwa dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* yang disusun pada abad ke 14 mengatakan Islam yang datang di Nusantara beraliran tasawuf. Data ini di dukung oleh Sejarah Melayu yang sumbernya juga dari *Hikayat Raja-raja Pasai*. Teori Bech menyatakan dalam teks *Sejarah Melayu* dijelaskan tentang kesenangan Sultan malaka kepada ilmu tasawuf di mana pada suatu waktu seorang ulama, yaitu Maulana Abu Iskak datang memberi hadiah kepada sultan berupa kitab yang berjudul *Durrul Mandhum* (mutiara yang tersusun). Sultan berkali-kali mengutus utusan yang agar menemui Sultan Aceh untuk berkonsultasi tentang ilmu tasawuf. Teori Raffles menyebutkan peristiwa terakhir dalam

⁷ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Muktabarah di Indonesia*, hal. 7

Sejarah Melayu adalah penyerangan Sultan Malaka yang kemudian lari ke Johor. Dari segi waktu kejadian Sejarah Melayu yang ditulis pada tahun 1536 dan baru dapat dibaca pada abad ke 16 sebagai bukti bahwa teks ini sebelumnya masih berupa cerita lisan. Sehingga dapat disimpulkan ilmu tasawuf telah dikembangkan dan ditulis menjadi sebuah naskah pada abad ke 16. Teori Johns berpendapat naskah-naskah abad ke 16 yang diteliti oleh para orientalis bercorak tasawuf sehingga dapat menjadi obyek bagi kajian sejarah intelektual Islam dan perkembangan ilmu tasawuf di Indonesia.⁸

Dari teori-teori yang menyebutkan peranan para sufi dalam penyiaran Islam di Indonesia tersebut menurut Azyumardi Azra berhasil membuat korelasi antara peristiwa-peristiwa politik dan gelombang-gelombang konversi kepada Islam. Meski peristiwa-peristiwa politik –dalam hal ini kekhalifaan Abbasiyah– merefleksikan hanya secara tidak langsung pertumbuhan massal masyarakat muslim, orang tak dapat mengabaikan peranan para sufi ini, karena semua itu mempengaruhi perjalanan masyarakat muslim di bagian-bagian lain dari dunia Islam. Teori ini juga berhasil membuat korelasi penting antara konversi dengan pembentukan dan perkembangan institusi-institusi Islam yang menurut Bulliet, akhirnya membentuk dan menciptakan ciri khas masyarakat tertentu sehingga benar-benar dapat dikatakan sebagai masyarakat muslim. Institusi-institusi yang terpenting itu ialah madrasah, tarekat sufi, *futuwwah* (persatuan pemuda), dan kelompok-kelompok dagang dan

⁸ Sangidu, *Wachdatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*, (Yogyakarta: Gama Media, 2008), hal. 24-25

kerajinan tangan. Semua insitusi ini menjadi penting berperan hanya pada abad ke 11.⁹

Para sufi pertama yang mengajarkan tasawuf dan tarekat di Indonesia ialah Hamzah Fansuri (w. 1590), Syamsuddin as-Samatrani (w. 1630), Nuruddin ar-Raniri (w. 1658), Abd. Rauf as-Singkeli (1615-1693) dan Syekh Yusuf al-Makassar (1626- 1699). Sufi-sufi tersebut merupakan tokoh-tokoh yang memiliki kontribusi yang besar dalam penyiaran dan perkembangan Islam di Indonesia. Disamping mereka terdapat para ulama yang juga menyiarkan Islam dengan menggunakan metode yang akomodatif dalam dakwahnya seperti wali songo yang menyebarkan Islam di tanah Jawa, Rajo Bagindo ke Kalimantan Utara dan Kepulauan Sulu, Syekh Ahmad ke Negeri Sembilan dan lain-lain.¹⁰

B. Tokoh-Tokoh Tasawuf di Nusantara

1. Hamzah Fansuri

a. Biografi Singkat Hamzah Fansuri

Ia berasal dari Barus, dan kemunculannya dikenal pada masa kekuasaan Sultan Alauddin Ri'ayat Syah di Aceh pada penghujung abad ke XVI (1588-1604). Ia juga tekadang disebut sezaman dengan Syamsuddin Sumatrani. Hamzah Fansuri adalah ahli tasawuf yang suka mengembara. Dalam pengembaraannya ia mempelajari dan mengajarkan paham-paham tasawufnya.¹¹

⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 16

¹⁰ Nurkhalis A. Ghaffar, *Tasawuf dan Penyebaran Islam di Indonesia*, (Makasar: Jurnal Rihlah, 2015), Vol. 3 No. 1 hal. 77

¹¹ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana, 2006), hal. 73

Tokoh ini menganut paham *wahdah al-wujud* yang dicetuskan Ibnu Arabi. Ia juga dikenal sebagai penyair pertama yang memperkenalkan syair ke dalam sastra Melayu.¹² Ia berasal dari keluarga Fansuri, keluarga yang telah turun-temurun berdiam di Fansur (Barus), Kota pantai di Sumatera. Nama ini yang kemudian menjadi *laqab* yang menempel pada nama Hamzah, yaitu al-Fansuri.¹³

Ada pendapat yang mengatakan bahwa Hamzah Fansuri berasal dari Bandar Ayudhi (Ayuthia), Ibukota Kerajaan Siam,¹⁴ tepatnya di suatu desa yang bernama Syahru Nawi di Siam, Thailand sekarang.¹⁵ Terkait dengan pernyataan tersebut, Hamzah Fansuri mengatakan:

Hamzah nur asalnya Fansuri

Mendapat wujud di tanah Syahru Nawi

Beroleh khilafat ilmu yang 'ali

Dari pada Abdul Qadir Sayid Jailani.

¹² Syaikh Hamzah Al-Fansuri adalah seorang cendekiawan, ulama tasawuf, sastrawan, dan budayawan abad XVI sampai XVII. Nama gelaran atau *takhallus* yang tercantum di belakang nama kecilnya memperlihatkan bahwa ia berasal dari Fansur, sebutan orang-orang Arab terhadap Barus, sekarang sebuah kota kecil dipantai barat Sumatera yang terletak antara kota Sibolga dan Singkel. Sampai abad XVI, kota ini merupakan pelabuhan dagang penting yang dikunjungi para saudagar dan musafir dari berbagai negeri. Lihat Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 9; Lihat juga, Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), hal. 335

¹³ Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (Jakarta: INIS, 1995), hal. 57

¹⁴ Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), hal. 95

¹⁵ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), hal. 125. Pendapat tersebut diperkuat dengan temuan penelitian Mardinal Tarigan dalam Disertasinya. Lihat Mardinal Tarigan, *"Nilai-Nilai Sufistik dalam Syair-syair Hamzah (Analisis Tematik Kitab Asrar al-'Arifin"*, Disertasi (Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016), hal. 18-19

Ada yang mengatakan bahwa Syahrū Nawī yang dimaksudkan dalam syair Hamzah Fansuri di atas adalah nama lama dari tanah Aceh, sebagai peringatan bagi seorang Pangeran Siam bernama Syahir Nuwi, yang datang ke Aceh pada zaman dahulu. Dia membangun Aceh sebelum datangnya agama Islam.¹⁶ Tidak diketahui dengan pasti tentang tahun kelahiran dan kematian Hamzah Fansuri, tetapi masa hidupnya diperkirakan sebelum tahun 1630-an karena Syamsuddin al-Sumaterani yang menjadi pengikutnya dan komentator buku dalam Syarh Rubb Hamzah al-Fansuri, meninggal pada tahun 1630.¹⁷

a. Ajaran Tasawuf Hamzah Fansuri

Ajaran tasawufnya diantaranya:

- 1) *Allah*. Allah adalah Dzat yang mutlak dan qadim sebab Dia adalah yang pertama dan pencipta alam semesta. Allah lebih dekat daripada leher manusia sendiri, dan bahwa Allah tidak bertempat, sekalipun sering dikatakan bahwa Ia ada di mana-mana. Ketika menjelaskan ayat “*fainama tuwallu fa tsamma wajhullah*” ia katakan bahwa kemungkinan untuk memandang wajah Allah dimana-mana merupakan

¹⁶ Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlās, t.t.), hal. 36

¹⁷ M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hal. 29

unico-mistica. Para sufi menafsirkan “wajah Allah” sebagai sifat-sifat Tuhan seperti Pengasih, Penyayang, Jalal, dan Jamal.

- 2) *Hakikat wujud dan Penciptaan*. Menurutnya, wujud itu hanyalah satu walaupun kelihatannya banyak. Dari wujud yang satu ini ada yang merupakan kulit (kenyataan lahir) dan ada yang berupaisi (kenyataan batin). Semua benda yang ada sebenarnya merupakan manifestasi dari yang *haqiqi* yang disebut *al-Haqq Ta’ala*.
- 3) *Manusia*. Walaupun manusia sebagai tingkat terakhir dari penjelmaan, ia adalah tingkat yang paling penting dan merupakan penjelmaan yang paling penuh dan sempurna. Ia adalah aliran atau pancaran langsung Dzat yang mutlak.
- 4) Kelepasan. Manusia sebagai makhluk penjelmaan yang sempurna dan berpotensi untuk menjadi insan sempurna, tetapi karena lalai, pandangannya kabur dan tiada sadar bahwa seluruh alam semesta ini adalah palsu dan bayangan.¹⁸

2. Syamsuddin Sumatrani

a. Biografi Singkat Syamsuddin Sumatrani

Nama lengkapnya adalah al-Syaikh Syamsuddin ibn ‘Abdullâh as-Sumatrani, sering juga disebut Syamsuddin Pasai. Ia adalah ulama paling terkemuka dan

¹⁸ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, (Jakarta: Kencana, 2006), hal. 75

paling berpengaruh di lingkungan Istana Kerajaan Aceh Darussalam pada zaman pemerintahan Raja Iskandar Muda (1607-1636 M).¹⁹

Hamzah Fansuri, yang diduga kuat adalah Syaikh dan gurunya, dikenal di Aceh sebagai dua pemuka kaum wujūdiyah, yang sejumlah ungkapan pengajaran mereka mengundang reaksi keras dari Syaikh Nūrūddin ar-Râniri, ulama paling terkemuka di Istana Kerajaan Aceh Darussalam pada zaman pemerintahan Raja Iskandar Tsâni (1636-1641). Namun, direspon secara hati-hati oleh Syaikh Abdurrâuf asSingkili, yang menjadi ulama paling terkemuka di istana tersebut sejak awal dekade ketujuh sampai wafatnya pada awal dekade terakhir di abad XVII M.²⁰

Ia adalah tokoh sufi terkemuka di Aceh. Sayangnya sekali sumber-sumber yang mencatat tentang perjalanan hidupnya sangat langka. Beliau adalah murid Hamzah al-Fansuri. Ia meninggal pada tahun 1630 M. Tentang asal-usulnya tidak diketahui secara pasti kapan dan di mana ia lahir. Sebutan al-Sumatrani yang selalu digandengkan di belakang namanya adalah penisbahan dirinya kepada negeri Sumatra alias Samudra Pasai. Sebab di kepulauan sumatra ini, tempo doeloe pernah berdiri sebuah kerajaan yang cukup ternama, yakni Samudra Pasai. Itulah

¹⁹ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa Bandung, 2008), hal. 1200

²⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Penerbit Mizan Anggota IKAPI, 1998), hal. 197

sebabnya terkadang disebut dengan Syamsuddin Pasai. Menurut para sejarawan, penisbahan namanya dengan sebutan al-Sumatrani ataupun Pasai mengisyaratkan adanya dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, orang tuanya adalah orang Sumatra (Pasai), sehingga bisa diduga ia sendiri lahir dan dibesarkan di Pasai. Kalaupun ia tidak lahir di Pasai kemungkinan telah lama bermukim di sana dan bahkan meninggal di sana.²¹

Adapun karya-karya Syamsuddin al-Sumatrany tidak ada yang bertahan termasuk karyanya dalam bidang tafsir al-Qur'an. Namun demikian dapat diidentifikasi bahwa karya-karaya beliau bertaburan ayat-ayat dan frasa dari alQur'an. Kebanyakan dari ayat-ayat tersebut dibubuhi dengan pembahasan tasawuf dan diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dengan makna tasawwuf pula.²² Jadi dapat dikatakan bahwa corak penafsiran yang terdapat dalam karya-karya Syamsuddin adalah bercorak tasawwuf dengan menggunakan mazhab Ibnu 'Araby, sebagaimana yang dianut oleh Hamzah al-Fansuri.

Selama beberapa dasawarsa terakhir dari masa hidupnya ia merupakan tokoh agama terkemuka yang dihormati dan disegani dan sempat menjadi orang kepercayaan sultan Aceh pada pemerintahan Sayyid Mukammil (1589-1604). Ia pernah berada dalam

²¹ Andi Miswar, *Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir di Nusantara (Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani dan Abd Rauf Singkel)*, (Jurnal Rihlah, 2016), Vol. 4 No. 1, hal. 119

²² G.W.J. Drewes and L.F. Barkel

lingkungan dan bahkan berhubungan erat dengan penguasa kerajaan Aceh Darussalam. Beliau adalah satu dari empat ulama yang paling terkemuka dan ia mempunyai pengaruh serta peran yang cukup signifikan dalam sejarah pembentukan dan pengembangan intelektualitas keislaman Aceh pada sekitar abad ke 17 dan beberapa dasawarsa sebelumnya. Dan dia merupakan perumus ajaran martabat tujuh pertama di Nusantara beserta pengaturan nafas waktu zikir. Syamsuddin al-Sumatrani wafat pada tahun 1039 H/1630 M.²³

Ada sejumlah karya tulis yang dinyatakan sebagai bagian , atau berasal dari karangan-karangan Syamsuddin al-Sumatrani, menurut Penelitian Prof.Dr.Azis Dahlan. Karya tulis itu sebagian berbahasa Arab, sebagian lagi berbahasa Melayu (Jawi).

Di antara karya tulis Syamsuddin al-Sumatrani yang dapat dijumpai adalah sebagai berikut:

- 1) *Jauhar al-Haqa'iq* merupakan karyanya yang paling lengkap yang telah disunting oleh Van Nieuwenhuijze (berbahasa Arab). Kitab ini menyajikan pengajaran tentang martabat tujuh dan jalan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.
- 2) *Risalah Tubayyin Mulahazat al-Muwahhidin wa al-Mulhidin fi Dzikr Allah*. Karya ini disunting oleh Van Nieuwenhuijze ini, kendati relatif singkat, cukup penting karena mengandung penjelasan tentang

²³ Sri Mulyati, *Mengenal dan memahami Tarekat*, hal. 14

perbedaan pandangan antara kaum yang mulhid dengan yang bukan mulhid.

- 3) *Mir'ah al-Mu'minin* (berbahasa Melayu). Karyanya ini menjelaskan ajaran tentang keimanan kepada Allah, para rasulnya, kitab-kitabnya, para malaikatnya, hari akhirat, dan taqdirnya. Jadi pengajarannya dalam karya ini membicarakan butir-butir akidah, sejalan dengan paham ahlu Sunnah wal Jamaah.
- 4) *Nur al-Daqaiq* (sebagian berbahasa Arab dan sebagian bernahasa Melayu). Karya tulis yang sudah ditranskrips oleh AH.Johns ini (1953) mengandung pembicaraan tentang rahasia ilmu makrifah (martabat tujuh).
- 5) *Thariq al-Salikin* (berbahasa Melayu). Karya ini mengandung penjelasan tentang sejumlah istilah, seperti wujud, adam, haqq, bathil, wajib, mungkin dan sebagainya.
- 6) *Mir'at al-Iman* atau Kitab Bahr al-Nur (berbahasa Melayu). Karya ini berbicara tentang ma'rifah, martabat tujuh dan tentang ruh.
- 7) *Kitab al-Harakah* (ada yang berbahasa Arab dan adapula yang berbahasa Melayu) karya ini berbicara tentang martabat tujuh dan tentang ruh.
- 8) *Syarah Ruba'i* Hamzah al-Fansuri (berbahasa melayu). Karya ini merupakan ulasan terhadap syair Hamzah al-Fansuri. Isinya antara lain menjelaskan pengertian kesatuan wujud (wahdat al-wujud).

- 9) *Syarah Syair ikan tongkol* (berbahasa Melayu). Karya itu merupakan ulasan (syarh) syair Hamzah Fansuri yang mengupas soal Nur Muhammad.²⁴

b. Ajaran Tasawuf Syamsuddin Sumatrani

Ajaran dan pandangan Syamsuddin as-Sumatrani adalah sebagai berikut.

- 1) Tuhan adalah wujud yang awal, sumber dari segala wujud dan kenyataan satu-satunya.
- 2) Zat adalah wujud Tuhan. Ia (Tuhan) adalah kesempurnaan dalam kemutlakan yang tinggi, sesuatu yang di luar kemampuan manusia untuk memikirkannya. Zat itu wujud dan asal dari segala yang ada. Wujud yang ada ini tidak berbeda dengan wujud Allah SWT. Wujud Allah SWT mencakup baik yang kelihatan maupun yang tidak kelihatan.
- 3) Hakikat zat dan sifat dua puluh adalah satu. Jadi, zat itulah sifat.
- 4) Sifat Allah SWT qadim dan baka, sedangkan sifat manusia fana. Allah SWT berada dengan sendirinya, sedangkan manusia dibuat dari tidak ada. Hal ini seperti orang melihat cermin dengan rupa yang terbayang dalam cermin. Orang yang melihat cermin itu qadim, sedangkan rupa dalam cermin itu muhdath 'baru diciptakan' dan fana.

²⁴ Andi Miswar, *Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir di Nusantara (Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani dan Abd Rauf Singkel)*, (Jurnal Rihlah, 2016), Vol. 4 No. 1, hal. 120

- 5) Ajaran wujud tercakup dalam martabat tujuh, dalam tajjalli ‘mani-festasi Tuhan’. Martabat tujuh tidak lain adalah jalan kepada Tuhan.
- 6) Kalimah syahadat, *la ilaha illallah* ‘tiada Tuhan selain Allah’ ditaf-sirkan juga sebagai ‘Tiada Wujudku hanya Wujud Allah’.
- 7) Orang yang memiliki makrifat (pengetahuan) yang sempurna adalah orang yang mengetahui aspek tanzih ‘perbedaan’ dan tasybih ‘kemi-ripan/keserupaan’ antara Tuhan dan makhluk-Nya.²⁵

Ketujuh butir ajaran/pandangan tersebut sesungguhnya bukan murni ajaran Syamsuddin, melainkan ajaran kaum *Wujudiyah* pada umumnya. Namun, karena dalam seluruh karangannya, kecuali *Mir’atu’l-Mu’min*, Syamsuddin lebih memperjelas tentang *tajjalli* yang dalam ajaran Hamzah Fansuri belum jelas,²⁶ yaitu melalui tujuh jenjang (martabat tujuh), maka Syamsuddin lebih dikenal sebagai tokoh sufi yang menyebarkan ajaran Martabat Tujuh. Padahal, ajaran Martabat Tujuh sudah berkembang di India (abad ke-16) oleh Syekh Muhammad Isa Sindhi al-Burhanpuri, yang dikembangkan dari pandangan Ibn Arabi di Andalusia (abad ke-12). Secara garis besar, proses tajjalli atau manifestasi Tuhan, atau Martabat Tujuh itu, adalah sebagai berikut. Konsep *tajjali* berawal dari

²⁵ Liaw, Yock Fang, (cetakan ke-3). *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*, (Singapura: Pustaka Nasional, 1982), hal. 192-193

²⁶ Baried, Siti Baroroh, *Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia: Suatu Pendekatan Filologis. Dalam Bahasa, Sastra, Budaya* (Sutrisno, ed.). (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985), hal. 292

pandangan bahwa dalam kesendirian-Nya Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, dan oleh karena itu dijadikan-Nya alam ini. Dengan demikian, alam merupakan cermin bagi Tuhan. Ketika Tuhan ingin melihat diri-Nya, Ia melihat pada alam. Atau, Tuhan ingin diketahui, maka Ia menampakkan diri dalam bentuk *tajjalli*.²⁷

Martabat tujuh adalah satu ajaran dalam tasawuf yang disajikan untuk menjelaskan paham *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) Tuhan dengan makhluk-Nya. Ajaran martabat menyatakan bahwa wujud itu hanya satu dan wujud yang satu itu adalah *wujud al-Hâqq* (Allah). Wujud yang satu itu mempunyai banyak manifestasi atau penampakan dan memiliki tujuh martabat.²⁸

Dalam martabat pertama, *ahadiyah*, wujud Tuhan merupakan zat yang mutlak, tidak bernama, tidak bersifat. Ia (Tuhan) tidak dapat dipahami dan dikhayalkan. Tuhan berada dalam keadaan murni bagaikan *fi al-amma* 'kabut gelap': tidak sesudah, sebelum, terikat, terpisah, di atas, di bawah, tidak pula bernama atau dina- mai. Jadi, Tuhan tidak dapat dikomunikasikan atau diketahui. Martabat kedua, *wahidiyah*, adalah *ta'ayyun awwal* 'penampakan awal', atau *tajjalli* zat pada sifat, atau zat yang *mujarrad* 'unik' itu bertajjalli melalui sifat dan asma-Nya. Zat

²⁷ Tirto Suwondo, *Syamsuddin As-Sumatrani (Riwayat, Karya, Ajaran, Kecaman, dan Pembelaannya)*, Jurnal Pengkajian dan Penelitian Sastra Asia Tenggara, (PANGSURA, 1998), Bilangan 7, Jilid 4, hal. 53

²⁸ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, hal. 814

tersebut dinamakan Allah, Pengumpul dan Pengikat Sifat-Sifat dan Asma Yang Maha Sempurna (*al-asma al-husna*). Namun, asma dan sifat itu sendiri identik dengan zat. Di sini (kita) berhadapan dengan zat Allah Yang Esa, tetapi Ia mengandung di dalam diri-Nya berbagai bentuk potensial dari hakikat alam semesta (*a'yan tsabitah*). Sedangkan martabat ketiga, *syuhudi*, disebut juga limpahan suci atau *ta'ayyun tsani* 'penampakan diri peringkat kedua'. Di sini Tuhan bertajjalli melalui asma dan sifat-Nya dalam kenyataan empirik. Melalui firman *kun* 'jadilah', *a'yan tsabitah* secara aktual menjelma dalam berbagai citra alam empirik. Jadi, alam tidak lain adalah kumpulan fenomena empirik yang merupakan wadah *tajjalli* Tuhan, dan wadah itu sendiri merupakan wujud yang tak ada akhirnya. Selama ada Tuhan, alam akan tetap ada, ia hanya muncul dan tenggelam tanpa akhir.

Konsep tiga martabat (tajjalli) itu kemudian dikembangkan atau di-tambah lagi dengan empat martabat lain yang semakin empirik (nyata), yaitu martabat alam arwah, alam mithal, alam ajsam, dan alam insan. Martabat *alam arwah* adalah Nur Muhammad yang dijadikan Tuhan dari nur-Nya, dan dari Nur Muhammad itulah muncul roh segala makhluk. Martabat *alam mithal* adalah diferensiasi dari Nur Muhammad dalam rupa roh per-orangan, seperti laut melahirkan dirinya dalam citra ombak. Martabat *alam ajsam* adalah alam material yang terdiri atas unsur: api, angin, tanah, dan air. Empat unsur tersebut menjelma

dalam citra lahiriah dari alam ini dan mereka saling menyatu dan suatu waktu terpisah. Sedangkan martabat alam insan (alam paripurna) merupakan himpunan dari segala martabat sebelumnya; dan martabat-martabat itu paling jelas tampak pada diri Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW disebut sebagai insan kamil (manusia sempurna).

Demikian ajaran dan atau pandangan tasawuf Syamsuddin as-Sumatrani. Walaupun sama-sama sebagai tokoh aliran wujudiyah atau penganut paham wahdat al wujud, khususnya di daerah Aceh, pada dasarnya Syamsuddin berbeda dengan Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri adalah tokoh sufi pencari Tuhan, yang mencoba mencari Tuhan karena dorongan batin; sedangkan Syamsuddin adalah tokoh sufi yang merasa perlu untuk mengenali hakikat dari segala yang ada serta mengetahui kesatuan yang tersembunyi. Menurut Syamsuddin, mengenali Tuhan itu sangatlah sulit, dan oleh sebab itu seseorang harus dibimbing oleh guru yang sempurna agar tidak sesat.²⁹ Tujuan akhir yang hendak dicapai seorang sufi adalah makrifat, yaitu pengetahuan tentang segala yang meliputi. Dalam makrifat itu juga berlebur orang yang mengenal Tuhan.

²⁹ Liaw, Yock Fang, (cetakan ke-3). *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*, (Singapura: Pustaka Nasional, 1982), hal. 194 lihat juga, 1992 (cetakan ke-2). Baried, *Syair Ikan Tongkol: Paham Tasawuf Abad XVI-XVII di Indonesia. Dalam Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Alfian, ed.). (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), hal 18

3. Nuruddin Al-Raniri

a. Biografi Singkat

Nama lengkapnya adalah Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji bin Muhammad Hanif al-Raniry al-Quraisyi al-Syafi'i. Ia adalah ulama India yang berketurunan Arab. Syaikh Nuruddin diperkirakan lahir sekitar akhir abad ke-16 di kota Ranir, sebuah Kota Pelabuhan Tua di Pantai Gujarat, India, dan wafat pada 21 September 1658.³⁰ Di sinilah pertama kalinya ia belajar ilmu agama pada tingkat dasar. Kemudian ia hijrah meninggalkan kampung halamannya untuk melanjutkan tingkat studi berikutnya di Tarim, sebuah kota di Hadramaut.³¹ Pada tahun 1637, ia datang ke Aceh, dan kemudian menjadi penasehat kesultanan di sana hingga tahun 1644.³²

Menurut Jamalluddin bin Hashim dan Abdul Karim bin Ali ada beberapa sarjana yang telah menulis biografi Syekh Nur al-Din al-Raniri, baik dari belanda³³,

³⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995) hal. 212; Lihat juga Oman Faturrahman, *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrahman Singkel di Aceh Abad 17*, (Jakarta : Mizan, 1999), hal. 37

³¹ Liow Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik* (Jakarta: Erlangga, 1993) hal. 49

³² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995) hal. 212; Lihat juga Oman Faturrahman, *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrahman Singkel di Aceh Abad 17*, (Jakarta : Mizan, 1999), hal. 37

³³ Sebagai contoh P. Voorhoeve, G.W.J. Drewes dan C.A.O. van Nieuwenhuijze. Lihat: Jamalluddin bin Hashim dan Abdul Karim bin Ali, "*Kitab Al-Sirat Al-Mustaqim* Oleh Shaykh Nur Al-Din Al-Raniri: Satu Sorotan," *Jurnal Ilmu Fiqih* No.5 (Kuala Lumpur Malaysia 2008). hal. 199-200

Indonesia³⁴ dan Malaysia³⁵ Syekh Nur al-Din al-Raniri, menjabat sebagai Syaikhul Islam atau Mufti pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani dan Sultanah Shafiyatuddin.³⁶

Asal kedatangan Nuruddin Ar-Raniri tidak terlepas dari kemasyhuran Aceh sebagai kota pusat perdagangan yang menggantikan Malaka, karena pada saat itu, Malaka telah dikuasai oleh Portugis. Karena factor tersebut, dalam waktu 50 tahun, kota Aceh telah menjadi pusat perdagangan, kebudayaan, politik dan pengajian agama di kawasan Asia tenggara. Maka, tidak heran jika banyak orang dari berbagai Negara yang kemudian singgah di daerah ini. Dalam kitab *Bustanus Salatin*, Ar-Raniri mengatakan bahwa pamannya telah datang ke Aceh untuk mengajarkan beberapa Ilmu agama. Dari pamannya inilah, ia kemudian mengikuti jejaknya untuk merantau ke Aceh.³⁷

Kedatangannya ke Aceh untuk pertama kalinya, yaitu sebelum 1637 namun karena tidak mendapatkan sambutan yang layak oleh Sultan Iskandar Muda, ia kemudian melanjutkan perjalanan ke Semenanjung tanah

³⁴ Sebagai contoh R. Hoesin Djajadiningrat, Tujimah, Teuku Iskandar, Ahmad Daudy dan Azyumardi Azra

³⁵ Antara lain Syed Muhammad Naquib al-Attas.

³⁶ Jajat Burhanuddin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: Mizan Publika, 2012). hal. 40

³⁷ Rusdiyanto, *Jurnal Potret Pemikiran: Ajaran Wujudiyah Menurut Nuruddin Ar-Raniri, Vol.22 No. 1*, (Manado: Institut Agama Islam Negeri Manado, 2018), hal. 3

Melayu dan menetap di Pahang.³⁸ Sebagaimana yang diketahui, bahwa pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, paham keagamaan yang di anut adalah Wujudiyah dengan tokohnya Syamsuddin as-Samatrani, yang dengan sendirinya paham tersebut bertentangan dengan ajaran yang dibawa oleh Ar-Raniri.

Puncak karier dari Nuruddin Ar-Raniri sendiri dimulai pada kedatangannya yang kedua di Aceh, setelah meninggalnya Sultan Iskandar Muda yang digantikan oleh Sultan Iskandar Tsani, diikuti oleh kematian Syamsuddin As-Samatrani (murid dari Hamzah Fansuri) sebagai tokoh agama. Ar-Raniri kemudian diangkat oleh Sultan Iskandar Tsani menjadi penasehat sekaligus Mufti dan mempunyai gelar Syaikh al-Islam pada masa pemerintahannya. Ar-raniri hidup selama tujuh tahun di Aceh. Dia banyak mencurahkan perhatian dan pemikirannya untuk menentang doktrin wujudiyah (ajaran dari Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-samatrani). Lebih jauh, dia bahkan mengeluarkan fatwa untuk memburu orang-orang sesat (pengikut paham wujudiyah), membunuh mereka yang tidak mau meninggalkan ajaran tersebut, juga membakar kitab-kitab karya Hamzah Fanshuri dan Syamsudin as-Samatrani.

Dalam beberapa penelitian, dikatakan bahwa pembunuhan kaum *wujudiyah* ini berkaitan dengan

³⁸ Edwar Djamaris, *Hamzah Fansuri dan Nuruddi Ar-Raniri*, (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Departement Pendidikan Dan Kebudayaan, 1995), hal. 42

kegiatan kelompok lain yang mengarah pada perebutan kekuasaan. Karena itu, Sultan Iskandar Tsani bertindak keras dan mendukung_ atau mungkin memerintahkan_ Nuruddin ar-raniri untuk mengeluarkan fatwa pembunuhan tersebut. Ar-Raniri berhasil mempertahankan kedudukannya di Aceh sampai pada tahun 1644 ketika secara tiba-tiba ia memutuskan untuk kembali ke Raniri.³⁹ Hal ini ditulis oleh muridnya dalam kitab *Jawahir al-Ulum*. Diduga bahwa kepergiannya ada hubungannya dengan tindakan-tindakan Sultanah Safiatuddin, seorang permaisuri sekaligus pengganti dari Sultan Iskandar Tsani. Hal ini berkaitan dengan kepemimpinan seorang perempuan, baik di Aceh dan dalam hukum Islam merupakan sesuatu yang baru, bahkan tidak dibenarkan.⁴⁰

Pendidikan beliau yang pertama diperoleh di Ranir Gujarat India kemudian dilanjutkan ke Hadhramaut.⁴¹ Guru yang sangat mempengaruhinya adalah Abu Nafs Syayid Imam bin ‘Abdullah bin Syaiban, ia seorang ahli Tarekat Rifaiyah keturunan Hadhramaut Hujarat, India. Guru lainnya yang sangat terkenal yaitu Abu Hafs Umar bin Abdullah Ba Syayban al-Tarimi al-

³⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995) hal. 212; Lihat juga Oman Faturrahman, *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrahman Singkel di Aceh Abad 17*, (Jakarta : Mizan, 1999), hal. 37

⁴⁰ Rusdiyanto, *Jurnal Potret Pemikiran: Ajaran Wujudiyah Menurut Nuruddin Ar-Raniri, Vol.22 No. 1*, (Manado: Institut Agama Islam Negeri Manado, 2018), hal. 4

⁴¹ Ahmad Daudy, *Syaikh Nurruddin Ar-Raniri: Sejarah, Karya, Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah Di Aceh* (Jakarta: Bulan Bintang, 193) hal. 36-37

Hadhrami, biasa dikenal sebagai Sayyid Umar al-Alaydrus.⁴² Dari aqidah beliau menganut madzhab *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah* sedangkan dari segi fiqh menganut madzhab imam al-syafi'i.⁴³

Ar-Raniri adalah penulis produktif dan terpelajar. Menurut berbagai sumber, ia menulis tidak kurang dari 29 karya. Karya-karyanya banyak membicarakan tentang tasawuf, fikih, hadis, sejarah dan perbandingan agama. Beberapa karya Ar-Raniri yang terkenal adalah *Bustan as-Salatin*, *al Fath al Mubin*, *Rahiq al-Muhammadiyah fi Thariq al-Shufiyah*, *Shirat al-Mustaqim*, *Durr al-Faraidl bi Syarh al-aqaid*, *Hidayat al-Habib fi at-Targhib wa at-Tarhib*, *Nubdzah fi Da'wa al-Dzil Ma'a Shahibihi*, *Lathaif al-Asrar*, *Asrar al-lisan fi Ma'rifat al-Ruh wa ar-Rahma*, dan lainnya.⁴⁴

b. Ajaran Tasawuf Nurrudin Ar-Raniri

Pemikiran Nurrudin Ar-Raniri tentang tasawuf, baik yang ditunjukkan kepada tokoh dan penganut *wujudiyah* maupun pemikirannya secara umum, sesungguhnya dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bidang pembahasan. Secara umum, pemikiran Ar-Raniri dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

⁴² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Xvii Dan Xviii* (Bandung: Mizan, 1995) hal. 205

⁴³ Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975), hal. 379

⁴⁴ Ali Muhammad Abdillah, *Tasawuf Kontemporer Nusantara*, (Jakarta: Ina Publikatama 2011), hal.16

Pertama, tentang Tuhan. Pendirian Ar-Raniri dalam masalah ketuhanan pada umumnya bersifat kompromis. Ia berupaya menyatakan paham mutakallimin dengan paham para sufi yang diwakili Ibnu Arabi. Ia berpendapat bahwa ungkapan “wujud Allah dan alam esa” berarti bahwa alam ini merupakan isi lahiriyah dari hakikatnya yang batin, yaitu Allah, seabahimana yang dimaksud Ibnu Arabi. Namun ungkapan itu pada hakikatnya menjelaskan bahwa alam ini tidak ada. Apa yang ada hanyalah wujud Allah Yang Esa. Jadi, tidak dapat dikatakan bahwa alam ini berada atau bersatu dengan Allah. Pandangannya hampir sama dengan Ibnu Arabi bahwa alam ini merupakan *tajalli* Allah. Namun, tafsirannya di atas membuatnya terlepas dari label panteisme Ibnu Arabi.⁴⁵

Kedua, tentang alam. Ia berpandangan bahwa alam ini diciptakan Allah melalui *tajalli*. Ia juga menolak teori *al-faidh* (emanasi) Al-Farabi karena hal itu dapat memunculkan pengakuan bahwa alam ini *qadim* sehingga menjerumuskan pada kemusyrikan. Alam dan falak merupakan wadah *tajalli* asma dan sifat Allah dalam bentuk yang konkret. Sifat ilmu ber-*tajalli* pada alam akal, seperti nama Ar-Rahman yang ber-*tajalli* pada arsy, nama

⁴⁵ Naquib Al-Attas, *Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century* (Aceh-Singapura: MMBRAS III, 1996), hal. 83; Lihat juga, Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), hal. 342

Ar-Rahim yang ber-tajalli pada kursi; nama Ar-Raziq yang ber-tajalli pada falak ketujuh.⁴⁶

Ketiga, tentang manusia. Manusia merupakan makhluk Allah yang paling sempurna, karena merupakan khalifah Allah di bumi ini yang dijadikan sesuai dengan citra-Nya. Selain itu, karena manusia juga merupakan mazhar (tempat kenyataan asma dan sifat Allah paling lengkap dan menyeluruh). Konsep insane kamil yang dinyatakan Ar-Raniri hampir sama dengan apa yang telah digariskan Ibnu Arabi.⁴⁷

Keempat, tentang *wujudiyah*. Inti ajaran paham ini berpusat pada *wahdah al-wujud* yang disalahsartikan kaum *wujudiyah* dengan arti kemanunggalan Allah dengan alam. Menurutnya, pendapat Hamzah Al-Fansuri tentang *wahdah al-wujud* dapat membawa kepada kekafiran. Ia berpandangan bahwa jika benar Tuhan dan makhluk hakikatnya satu, dapat dikatakan bahwa manusia adalah Tuhan dan Tuhan adalah manusia dan jadilah seluruh makhluk sebagai Tuhan. Semua yang dilakukan manusia, baik atau buruk, Allah nurut serta melakukannya. Jika demikian halnya, maka manusia mempunyai sifat-sifat Tuhan.⁴⁸

Kelima, tentang hubungan syariat dan hakikat. Pemisahan antara syariat dan hakikat merupakan sesuatu

⁴⁶ M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hal. 58; Lihat juga, Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), hal. 342

⁴⁷ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, hal. 342

⁴⁸ M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, hal. 59

yang tidak benar. Kelihatannya Ar-Raniri sangat menekan syariat sebagai landasan esensi dalam tasawuf (hakikat).⁴⁹ Untuk menguatkan argumentasinya, ia mengajukan pendapat pemuka sufi, di antaranya adalah Syaikh Abdullah Al-Aydrusi yang menyatakan bahwa jalan menuju Allah hanya melalui syariat yang merupakan pokok Islam.⁵⁰

4. ‘Abd Al-Rauf Singkel

a. Biografi Singkat ‘Abd Al-Rauf Singkel

Nama lengkapnya adalah ‘Abd Rauf bin Ali al-Jawiy al-Fansuri al-Singkel. Seperti tercermin dalam namanya, ia adalah orang Melayu dari Fansur, Singkel, di wilayah pantai barat laut Aceh. Latar belakang keluarganya secara pasti tidak diketahui. Hasjmi menyebut nenek moyang Abd. Rauf berasal dari Persia yang datang ke kesultanan Samudra Pasai pada akhir abad ke 13. Mereka kemudian menetap di Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan tua di pantai Sumatra Barat, yang menghubungkan antara orang Melayu dengan pedagang Arab, Persia dan India. Hasyimi mengatakan bahwa al-Singkel adalah keponakan Hamzah al-Fansuri, karena ayahnya adalah kakak laki-laki dari

⁴⁹ M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, hal. 59

⁵⁰ Ahmad Daudi, “*Tinjauan atas Karya Al-Fath Al-Mulhidin*, Karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri”, dalam A. Rafi’i Hasan (Ed.), *Warisan Intelektual Muslim Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1990), hal. 35

Hamzah.⁵¹ Sementara menurut Azra, keterangan Hasyimi tersebut tidak memiliki dasar kuat, karena tidak ada sumber informasi yang lain yang mendukungnya. Namun Azra tidak menafikan adanya hubungan kekeluargaan al-Singkel dengan Hamzah al-Fansuri. Alasannya karena sebagian dari karya al-Singkel yang masih ada sekarang. Nama al-Singkili sering diikuti dengan pernyataan ; “ yang berbagai Hamzah al-Fansuri.”⁵² Pendapat lain menyebut keluarga ini bersilsilah ke Arab. Syaikh Ali (ayah Abd Rauf diperkirakan berasal dari Arab yang kemudian kawin dengan seorang wanita pribumi, dan selanjutnya mereka tinggal di Sinkel.⁵³

Berdasarkan keterangan tersebut, dapat dikatakan bahwa sekalipun tidak jelas asal muasal beliau, namun yang pasti ia adalah seorang Melayu campuran yang dilahirkan di Singkel Fansur. Mengenai garis keturunannya, sejarah penanggalan kelahiran Abd. Rauf pun tidak dapat ditemukan kepastiannya. Voerhoove menyebut tahun 1620.⁵⁴ Ringkes menyebutnya 1615 M.

⁵¹ A.Hasyimi, Syekh Abd Rauf Syaih Kuala, *Ulama Negarawan yang bijaksana pada Universitas Syiah Kuala menjelang 20 tahun* (Medan :Waspada, 1980), hal. 370

⁵² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama timur tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII-XVII*,(Bandung:Mizan, 1984),hal. 190

⁵³ Oman Fathurrahman, *Tanbihul Masyi: Menyoal Wahdat al-wujud, Kasus Abd. Rauf Smkel pada Abad ke-17*, (Bandung: Mizan, 1999), hal, 25. Lihat juga Peunoh Daly, *Naskah Mir'ah alTullāb, Karya Abd Rauf al-Singkel dalam Agama Budaya dan Masyarakat*, (Jakarta: Balitban Depag RI, 1980), hal. 87-117

⁵⁴ P Voerhoove, “*Abd. Rauf Sinkel*” dalam *Encyclopedia of Islam*, New edition. (Leiden: E.J. Brill, 1986), Vol I, hal. 88

Tetapi ada pula yang menyebut 1593 M dan wafat pada tahun 1693.⁵⁵

Dalam petualangannya ini ‘Abd. Rauf telah berhasil menjalin hubungan selama 19 tahun dengan para ulama besar yang dari mereka dia mempelajari berbagai cabang ilmu agama (tafsir, hadis, fiqih, tasawuf, tauhid dan akhlak). Namun demikian, beberapa penulis mencatat, pengaruh paling besar dalam membentuk pola pikir dan pola sikap ‘Abd. Rauf berasal dari gurunya di Madinah. Al-Kusyasyi dan al-Kurani Dari al-Kusyasyi Abd Rauf mempelajari apa yang disebutnya sebagai ilmu dalam (bathin) seperti tasawuf dan ilmu-ilmu terkait lainnya, hingga akhirnya ia ditunjuk sebagai imam tarikat Syattariyah dan Qadiriyyah. Dari al-Kurani ia mendapat gemblengan pengetahuan di luar disiplin-disiplin pengetahuan tasawuf. Pelajaran yang tidak hanya menyangkut pemikiran melainkan pada tingkah laku pribadi dan ilmu pengetahuan tentang pemahaman intelektual Islam bukannya pengetahuan spiritual atau mistis. Kedua ulama tersebut menjadi sentral dalam pencarian pengetahuan religi spiritual Singkel. Bahkan tak berlebihan jika al-Qusyasyi telah dianggap sebagai guru spiritual dan mistis singkel sementara al-kurani menjadi guru intelektualnya. Kualitas intelektualnya tidak perlu diragukan lagi berkat didikan para ulama

⁵⁵ Team penulis, IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992), hal. 31

terkemuka saat itu. Pengetahuannya bisa dibilang sangat lengkap. Mulai dari syariat, fiqih, hadis, disiplin ilmu eksoteris hingga kalam dan tasawuf. Singkel telah mempunyai pengetahuan memadai untuk disampaikan kepada kaum muslim di Melayu-Indonesia.⁵⁶

Setelah mengenyam pendidikan selama sekitar 19 tahun Abd Rauf kembali ke Aceh pada sekitar tahun 1661. Dan Sultanah Safiatuddin Tajul Alam sedang memerintah di kesultanan Darussalam Aceh mengangkatnya menjadi mufti yang bertanggung jawab memberi nasihat dalam bidang agama, sosial dan kebudayaan. Menurut perhitungan para ahli, ia meninggal tahun 1693, ketika berusia 73 tahun.⁵⁷

Adapun karya-karya yang dihasilkan Abd Rauf tidak terbatas pada satu bidang, sebagian ahli mengatakan karya Abd. Rauf 21 buah. Satu berbentuk tafsir, 2 kitab hadis, 3 buah berupa kitab fiqih, dan 15 sisanya merupakan kitab tasawuf.⁵⁸ Sementara menurut Azyumardi Azra,⁵⁹ karya Abd Rauf al-Singkel yang cukup dikenal: terdapat 22 karya yang sempat dipublikasikan melalui murid-muridnya. Dia banyak

⁵⁶ Andi Miswar, *Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir di Nusantara (Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani dan Abd Rauf Singkel)*, (Jurnal Rihlah, 2016), Vol. 4 No. 1, hal. 123

⁵⁷ Andi Miswar, *Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir di Nusantara (Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani dan Abd Rauf Singkel)*, (Jurnal Rihlah, 2016), Vol. 4 No. 1, hal. 124

⁵⁸ Team penulis, IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992), hal. 31

⁵⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama timur tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII-XVII*, (Bandung: Mizan, 1984), hal. 201

menulis kitab dalam bahasa Arab dan sebagian kecil dalam bahasa Melayu. Di antara karya Abd Rauf yang cukup dikenal di antaranya adalah:

- 1) *Mir'ah al-Thullab fi Tasyil Ma'rifat al-Ahkam al-Syar'iyah li Malik al-Wahhab* di bidang fiqh atau hukum Islam.
- 2) *Tarjuman al-Mustafid*, kitab ini merupakan naskah pertama tafsir al-Qur'an yang lengkap berbahasa Melayu.
- 3) Terjemahan Hadis Arba'in karya imam al-Nawawi,
- 4) *Mawa'iz al-Badi*; kitab berisi sejumlah nasehat penting dalam pembinaan akhlak.
- 5) *Tanbih al-Masyi*, kitab ini merupakan naskah tasawuf yang memuat pengajaran tentang martabat tujuh.
- 6) *Kifayat al-Muhtajin ila al-Muwahhidin al-Qailin bi wahdatil wujud*; kitab yang memuat penjelasan tentang konsep wahdatul wujud.
- 7) *Daqaiq al-Huruf*; kitab ini memuat pengajaran mengenai tasawuf dan teologi. Kitab karya al-Singkel dalam studi al-Qur'an adalah *Tarjuman al-Mustafid*. Kedudukan al-Singkel bagi perkembangan Islam khususnya dalam bidang studi alQur'an di Nusantara tak terbantahkan. Dia adalah alim pertama di bagian dunia Islam ini yang bersedia mempersiapkan tafsir al-Qur'an lengkap dalam bahasa Melayu.⁶⁰

⁶⁰ P. Riddel, *Earliest Quraniq Exegetical Activity in the Malay Speaking States*, (t.tp:tp; 1989), hal. 89

b. Ajaran Tasawuf ‘Abd Al-Rauf Singkel

Rekonsiliasi syariah dan tasawuf yang dikembangkan oleh Abdul Rauf dapat diamati dari tiga pilar corak pemikirannya dalam bidang tasawuf, ketiga pokok pemikiran tersebut adalah ketuhanan dan hubungan dengan alam, insan kamil, dan jalan menuju Tuhan (tariqat).

- 1) Ketuhanan dan hubungannya dengan alam, Syeh Abdurrauf menganut paham satu-satunya yang wujud hakiki adalah Allah, Alam ciptaannya adalah wujud bayangan-Nya yakni bayangan dari wujud hakiki.
- 2) Insan kamil adalah sosok manusia ideal. Abdul Rauf memahami insan kamil sebagai kombinasi dari paham al-Ghazali, al-Hallaj dan paham martabat tujuh yang telah ditulis oleh Syeh Abdullah al-Burhanpuri dalam kitab *Tuhfah almursalah ila ruhin nabi*.
- 3) Thariqat (jalan kepada Allah), kecenderungan rekonsiliasi yang dilakukan oleh Syeh Abdurrauf sangat kentara sekali ketika ia menjelaskan tauhid dan zikir sejalan dengan kepatuhan total pada syariat. Abdul Rauf berpendapat bahwa dzikir penting bagi orang yang menempuh jalan tasawuf, di mana dasar dari tasawuf adalah dzikir yang berfungsi mendisiplinkan kerohanian Islam. Dalam berdzikir ada dua metode yang diajarkannya, yaitu dzikir keras dan dzikir pelan. Dzikir keras seperti pengucapan "*La ilaha illa Allah*" sebagai penegasan akan keesaan Sang

Pencipta. Dzikir menurut dia bukanlah membayangkan kehadiran gambar Tuhan melainkan melatih untuk memusatkan diri. Di samping itu, Abdul Rauf berpandangan bahwa tauhid menjadi pusat dari ajaran tasawuf. Pandangan-pandangan dasar Abdul Rauf tentang tasawuf ini tertera dalam kitab *Tanbih Al-Masyi. La ilaha illa Allah* menurut dia, memiliki empat tingkatan tauhid: penegasan, pengesahan ketuhanan Allah, mengesahkan sifat Allah dan mengesahkan dzat Tuhan.⁶¹

Aliran Tasawuf yang dikembangkan oleh Syeh Abdurrauf, tarekat Syattariah menjadi “penyejuk” bagi perbedaan yang tajam antara dua aliran wahdatul wujud dan syuhuduyah tersebut. Dari ini ajaran tasawufnya mirip dengan Syamsuddin al-Sumatrani dan Nuruddin al-Raniri, yaitu menganut paham satu-satunya wujud *hakiki*, yakni Allah. Sedangkan alam ciptaan-Nya bukanlah merupakan Wujud hakiki, tetapi bayangan dari yang hakiki. Menurutnyajelaslah bahwa Allah berbeda dengan alam.

Al-Sinkili mempunyai pemikiran tentang zikir. Zikir, dalam pandangan al-Sinkili, merupakan suatu usaha untuk melepaskan diri dari sifat lalai dan lupa. Dengan zikir inilah hati selalu mengingat Allah. Tujuan zikir ialah mencapai fana’ (tidak ada wujud selain wujud

⁶¹ Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, (Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018), hal. 317-319

Allah), berarti wujud hati yang berzikir dekat dengan wujud-Nya. Ajaran tasawuf al-Sinkili yang lain adalah bertalian dengan martabat perwujudan. Menurutnya, ada tiga martabat perwujudan: pertama, *martabat ahadiyyah* atau *la ta'ayyun*, yang mana alam pada waktu itu masih merupakan hakikat ghaib yang masih berada di dalam ilmu Tuhan. Kedua, martabat *wahdah* atau *ta'ayyun awwal*, yang mana sudah tercipta haqiqat Muhammadiyyah yang potensial bagi terciptanya alam. Ketiga, martabat *wahdiyyah* atau *ta'ayyun tsani*, yang disebut juga dengan *a'ayyan al-tsabitah* dan dari sinilah alam tercipta. Menurutnya, tingkatan itulah yang dimaksud Ibn' Arabi dalam sya'ir-sya'nya. Dalam banyak tulisannya, Abdur Rauf Singkel menekankan tentang transendensi Tuhan di atas makhluk ciptaan-Nya. Ia menyanggah pandangan wujudiyah yang menekankan imanensi Tuhan dalam makhluk ciptaan-Nya. Dalam karyanya yang berjudul *Kifayat al-Muhtajin*, Abdur Rauf berpendapat bahwa sebelum Tuhan menciptakan alam semesta, Dia menciptakan Nur Muhammad. Dari Nur Muhammad inilah Tuhan kemudian menciptakan permanent archetypes (*al-a'yan al-kharijiyyah*), yaitu alam semesta yang potensial, yang menjadi sumber bagi exterior archetypes (*al-a'yan al-kharijiyyah*), bentuk konkret makhluk ciptaan.⁶²

⁶² Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, (Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018), hal. 317-319

Selanjutnya, Abdur Rauf menyimpulkan bahwa walaupun *a'yan Al-kharijyyah* adalah emanasi (pancaran) dari Wujud Yang Mutlak, Ia tetap berbeda dari Tuhan. Abdur Rauf mengumpamakan perbedaan ini dengan tangan dan bayangannya. Walaupun tangan sangat sukar untuk dipisahkan dari banyangannya, tetapi bayangan itu bukanlah tangan yang sebenarnya.

Secara umum, Abdur Rauf ingin mengajarkan harmoni antara syariat dan sufisme. Dalam karya-karyanya ia menyatakan bahwa tasawuf harus bekerjasama dengan syariat. Hanya dengan kepatuhan yang total terhadap syariat-lah maka seorang pencari di jalan sufi dapat memperoleh pengalaman hakikat yang sejati.

Abdur Rauf mengajarkan dua metode zikir, yaitu zikir keras (*jabr*) dan zikir pelan (*sirr*). Zikir keras dimulai dengan zikir nafiyy (pengingkaran) dan isbat (penegasan), yaitu mengucap *la ilaha Illa Allah* berulang kali. Zikir ini mengandung penegasan untuk mengingkari selain Tuhan dan penegasan bahwa satu-satunya Tuhan adalah Allah Ta'ala. Ini dapat dibaca juga dalam Syair Perahu.

Di samping itu terdapat zikir gaib dengan mengucap *Hu Allah* dan zikir penyaksian (*al-syahadah*) dengan mengucapkan Allah, Allah. Zikir pelan dilakukan dengan nafas teratur, dengan membayangkan kalimat la ilaha saat menghela nafas dan illa Allah saat menarik

nafas ke dalam hati. Tujuan zikir ini adalah pemusatan diri, bukan untuk membayangkan kehadiran gambar Tuhan seperti dalam praktik Yoga Pranayama.⁶³

Semua ajaran tasawuf didasarkan pada gagasan sentral Islam yang sama, yaitu tauhid, tetapi para sufi mempunyai beragam cara dalam menafsirkannya. Dasar pandangan Abdur Rauf tentang tauhid antara lain tertera dalam kitab *Tanbih al-Masyi*. Ia mengajarkan agar murid-muridnya senantiasa mengesakan *al-Haq* (Yang Maha Benar) dan menyucikan-Nya dari hal-hal yang tidak layak baginya, yaitu dengan mengucap *la ilaha Illa Allah*.

Kalimat ini mengandung empat tingkatan tauhid. Pertama, penegasan penghilangan sifat dan perbuatan pada diri yang tidak layak disandang Allah. Tiga uluhiya, yaitu mengesakan ketuhanan Allah, sifat, yaitu mengesakan sifat-sifat Allah, dan zat, mengesakan Zat Tuhan.⁶⁴

Menurut Abdur Rauf, “Salah satu bukti keesaan Allah SWT adalah tidak rusaknya alam. Allah berfirman, ‘Sekiranya di langit dan di bumi ini ada tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak dan binasa.’ Berangkat dari pengetahuan inilah kemudian ia membicarakan hubungan ontologis atau kewujudan

⁶³ Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 245-246

⁶⁴ Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, (Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018), hal. 317-319

antara Pencipta dan ciptaan-ciptaan-Nya, antara Yang Satu dan “yang banyak”, antara al-wujud dan al-maujudat. Alam adalah wujud yang terikat pada sifatsifat mumkinat atau serba mungkin. Oleh karena itu alam disebut sebagai sesuatu selain Al-Haq.⁶⁵

5. ‘Abd Al-Shamad Al-Falimbani

a. Biografi Singkat ‘Abd Al-Shamad Al-Falimbani

‘Abd as-Samad adalah putra syekh ‘Abdul Jail ibn Syekh Abdul Wahab ibn Syekh Ahmad al-Madani dari Yaman,⁶⁶ seorang arab yang setelah tahun 1112 H/1700 M diangkat menjadi mufti Negeri Kaedah dengan istrinya Radin Ranti di Palembang. Al-Palimbani lahir di Palembang sekitar tiga atau empat tahun setelah 1112 H. Menurut kitabnya, *sair al-salikin* baru dituliskannya tahun 1192 H/1779 M, ketika ia berusia 75 tahun. Ia juga menyebut dalam kitabnya tersebut nama-nama Syamsuddin Sumatrani, Syekh Abdur Rauf al-Jawi al-Fansuri (Abdur Rauf Singkel) dengan nama-nama kitabnya.⁶⁷

Al-Palimbānī sejak dini sudah menyenangi dunia tasawuf, barangkali karena pengaruh lingkungan spiritual di negerinya yang masyarakatnya sangat antusias terhadap

⁶⁵ Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, (Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018), hal. 317-319

⁶⁶ Quzwain M. Chatib, *Mengenal Allah; Suatu Studi Mengenal Ajaran Tasawuf Syaikh Abdussamad Al-Palembani*, (Jakarta: Bulan Bintang), hal. 9

⁶⁷ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana, 2006), hal. 106

ajaran tasawuf.⁶⁸ Di tambah lagi dengan adanya perdebatan, polemik, serta pergulatan pemikiran yang terus memanas antara penganut Hamzah Fansuri dengan Ar-Ranīri sehingga ikut mewarnai dan mengiringi pertumbuhan intelektual Al-Palimbānī.⁶⁹ Kecenderungan ke jurusan tasawuf ini, mungkin juga diakibatkan pengalamannya di masa kecil; paruh pertama dari abad ke-18 M itu, tasawuf mungkin adalah pelajaran agama yang paling disenangi di Palembang, sehingga diantara orang-orang Islam di sana sudah banyak pula yang tersesat.⁷⁰

Sejak kedatangannya ke Haramain, Abdus Samad al-Palimbani telah melakukan berbagai aktifitas intelektual, belajar, mengajar serta menghasilkan karya tulis yang sampai kini masih tersebar di beberapa negara. Beliau mulai aktif menulis sejak tahun 1178-1203 H/1764-1788 M (Martin, 1994: 63). Menurut Drewes seperti yang dikutip Alwi Shihab bahwa karya ilmiah al-Palimbani berjumlah tujuh buah, dua di antaranya sudah dicetak, empat masih berupa manuskrip asli dan yang ketujuh belum ditemukan.⁷¹

Adapun keseluruhan karya-karya diantaranya; Zuhrah al-Murid Fi Bayan Kalimat at-Tauhid, Tuhfah al-Raghibin fi Bayan Haqiqat al-Imani al-Mukminin wama

⁶⁸ Alwi, Islam Sufistik,(Jakarta: Mizan,2001) hal. 70

⁶⁹ Khamami Zada dkk, *Intelektualisme Pesantren*,(Jakarta: Diva Pustaka, 2003), hal. 141

⁷⁰ M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: suatu studi mengenai ajaran tasawuf Syaikh Abdus-Samad Al-Palimbani, Ulama Palembang abad ke 18 Masehi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hal. 19

⁷¹ Alwi, Islam Sufistik, (Jakarta: Mizan, 2001) hal. 71

Yufsidu fi Riddah al- Murtadin, Urwah al-Wustqo wa Silsilah Wali al-Atqa Sayidi Syaikh Muhammad Samman, Zad al-Muttaqin Fi Tauhid Rabb al-Alamin, Siwatha al-Anwar, Fadhal al-Ihya Li al-Ghazali, Risalah Aurad Wa al-Zikir, Irsyadan Afdhal al-Jihad, Nasihat al-Muslimin wa Tazkirat al-Mukminin Fi Fadhal al-Jihad fi Sabillah, Hidayah al-Salikin Fi Suluk Maslak al-Muttaqin, Sair al-Salikin ila Rabb al-Alamin, Risalah Ilmu Tasawuf, Wahdat al-Wujud.

Mengenai kematian Al-Palimbani, Azyumardi Azra yang merujuk pada Al-Baythar menyatakan bahwa Al-Palimbani meninggal dunia setelah 1200 H./1785 M. Tetapi kemungkinan besar dia meninggal dunia setelah 1203 H./1789 M., yaitu tahun ketika dia menyelesaikan karyanya yang terakhir dan paling populer, Sayr AlSalikin. Ketika dia menyelesaikan karya ini, mestinya umurnya adalah 85 tahun. Dalam Tarikh Salasilah Negri Kedah, diriwayatkan dia terbunuh dalam perang melawan Kerajaan Thai pada 1244 H./1828 M. Tetapi, menurut Azyumardi Azra, penjelasan ini sulit diterima karena tidak ada bukti dari sumber-sumber lain yang menunjukkan Al-Palimbani pernah kembali ke Nusantara. Selain itu, waktu itu mestinya umurnya sudah 124 tahun, usia yang terlalu tua untuk ikut terjun ke medan perang. Meski Al-Baythar

tidak menyebutkan di mana Al-Palimbani meninggal dunia, ada kesan kuat dia meninggal di Arabia.⁷²

b. Ajaran Tasawuf ‘Abd Al-Shamad Al-Falimbani

1) Tuhan Dalam Ajaran Al-Palimbani

Pada masa Al-Palimbani, sudah ada tiga macam ajaran mengenai ketuhanan yang dianggap benar semuanya: *pertama*, ajaran ketuhanan dalam ilmu usuludin yang tidak mengakui adanya Tuhan selain Allah; *kedua*, ajaran fana dalam tauhid yang memandang bahwa yang ada hanya Allah; *ketiga*, ajaran wahdatul-wujud yang menganggap bahwa alam semesta ini adalah penampakan lahir Allah.

Dalam pandangan Al-Palimbani, ketiga ajaran ini tidak berlawanan satu sama lain, sehingga ketiganya diuraikan dalam karya pokoknya *Sairus-Salikin*. Mengenai ajaran yang pertama, ia menerjemahkan penjelasan Al-Ghazali tentang akidah Ahli Sunnah yang antara lain adalah sebagai berikut: “Bahwasanya Allah Taala itu *wahidun la syarikalah*, artinya; Yang Esa, tidak (yang) menyekutui bagi-Nya, *qadiman la awwalun lah*, artinya: Sedia tiada yang mendahuluinya bagi-Nya, *abadiyyun la nihayatalah*, artinya: Yang Berdiri dengan sendiri-Nya, tiada yang memutuskan bagi-nya.”

⁷² Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, (Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018), hal. 325

Ringkasnya, Allah itu Maha Esa, Kadim, Abadi dan Berdiri sendiri. Sifat-sifat ini, menurut dia, semuanya adalah sifat-sifat *salbiyyah* (negatif), yang hanya mengandung arti ternapinya pengertian-pengertian yang berlawanan dengannya. Dalam arti yang berhampiran dengan ini ia menjelaskan pula beberapa sifat tanzih, yang menapikan persamaan antara Tuhan dengan yang lain, yaitu : antara lain, bahwa Tuhan itu bukan substansi (jauhar) atau aksiden ('aradl) dan tidak ditempati oleh substansi ataupun aksiden, karena Ia tidak menyerupai dan tidak diserupai oleh sesuatu; Ia tidak dikandung tempat dan waktu, karena yang tersebut ini semuanya adalah ciptaanNya yang baharu; di dalam esensi-Nya tidak ada yang lain dari Dia dan dalam yang lain tidak ada esensi-Nya. Semuanya ini dijelaskan oleh Al-Palimani seperti di bawah ini:

“*Wa-annahu laisa bijauhar wa-la tahulluhul-jaiwahir*”, artinya: bahwasanya Allah Taala itu bukannya jauhar dan tiada mengambil tempat akan Dia oleh segala jauhar; *wa-laisa bi'aradl wa-la tahulluhul 'aradl*, artinya: bukannya 'aradl dan tiada mengambil tempat akan Dia oleh segala 'aradl . . . *laisa kamitslibi syai'un wa-la huwa mitslu sya'in*, artinya: tiada menyerupai akan Allah Taala oleh sesuatu dan tiada menyerupai Ia akan sesuatu.”

“*Ta'ala'an an-yahullabu makan ka-ma taqaddas 'an 'anyahuddahu zaman*, artinya: Mahasuci Allah Taala daripada meliputi akan Dia oleh tempat, seperti Maha suci Ia daripada ditentukan akan Dia oleh zaman. Tetapi Allah Taala itu adalah Ia sedia, dahulu daripada bahwa menjadi-kan Ia akan zaman dan makan (tempat).” Di samping sifat-sifat salbiyyah dan tanzih ini ia menerangkan juga tujuh sifat ma'ani (positif) —yang secara logis melahirkan pula tujuh sifat ma 'nawiyah, yang bertalian dengan sifat-sifat ma'ani itu, yaitu; *Hayat, Kudrat, Ilmu, Iradat, Sama'* (pendengaran), *Bashar* (penglihatan) dan *Kalam*.

Karena Ia memiliki sifat-sifat ini, maka Tuhan itu adalah: Hidup (*hayyan*), Kuasa (*qadiran*), Mengetahui (*'aliman*), Berkehendak (*muridan*), Mendengar (*sami'an*), Melihat (*bashiran*) dan Berkata-kata (*mutakalliman*), dalam arti yang layak dengan ketuhanan-Nya. Semuanya ini, menurut Al-Palimbani, adalah sifat-sifat yang kadim, “yang berdiri kepada zat (esensi)-Nya yang kadim.” Dalam hal ini ia membantah pendapat Muktazilah yang menganggap sifat-sifat Tuhan itu ialah zat (esensi)-Nya.⁷³

2) Manusia Dalam Ajaran Al-Palimbani

Tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang sufi adalah makrifah dan tauhid dalam arti mengenal

⁷³ Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, (Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018), hal. 326-329

Tuhan secara langsung dan tenggelam di dalam keesaan-Nya yang mutlak itu melalui pengalaman sendiri, sehingga Tuhan itu bukan hanya dikenal melalui dalil-dalil akal atau pemberitaan para nabi.

3) Jalan Kepada Tuhan Menurut Al-Palimbani

Untuk mencapai tujuan akhir yang disebut makrifah itu, orang sufi menempuh suatu jalan (*thariq*) yang terdiri dari beberapa tingkatan (*maqamat*) yang harus dilewati satu demi satu; dan dalam perjalanan yang panjang itu mereka mengalami berbagai keadaan batin (*ahwal*) yang merupakan kekhususan juga bagi jalan itu.

- a) Taubat, adalah "*permulaan jalan bagi orang yang salik ... yang menyampaikan kepada makrifah Allah.*"
- b) Takut dan Harap, Menurut Al-Palimbani, "*taubat itu apabila berhimpun segala syaratnya . . . maka yaitu makbul, tiada syak.*" Tetapi, meskipun segala syarat taubat itu telah dilakukan, namun takut dan harap itu mungkin masih selalu dirasakan oleh orang yang telah melakukan sesuatu dosa; ia mungkin masih merasa takut kalau taubatnya belum diterima, karena sesuatu kekurangan yang tiada diketahuinya; dan mungkin merasa takut juga kalau pada suatu waktu ia akan terjerumus lagi ke jurang dosa itu. Tetapi ia juga tentu merasa harap bahwa segala dosanya telah diampuni, bahwa

lembaran hitam di dalam kehidupannya telah berakhir, diganti dengan lembaran baru yang terang benderang agar pada suatu saat ia juga akan mendapat pancaran sinar yang membuka mata hatinya memandang Hakikat yang tersembunyi di balik alam dan kehidupan ini.

- c) Zuhud. Untuk mencintai Allah dengan sepenuh hati, cinta kepada yang lain harus dikeluarkan seluruhnya dari dalam hati. Sikap menolak segala sesuatu yang bersifat keduniaan itu, dalam istilah tasawuf, disebut zuhud.
- d) Sabar. Arti sabar, menurut Al-Palimbani, "menahan nafsu daripada marah atas sesuatu yang dibenci-(nya) yang (menimpunya) itu, atau menahan nafsu daripada marah atas sesuatu yang disukai-nya, yang mencerai ia akan dia." Dengan kata lain, sabar itu ialah menahan diri dalam memikul sesuatu penderitaan, baik dalam hal kedatangan sesuatu yang tidak diingini maupun dalam hal kepergian sesuatu yang disenangi.
- e) Syukur. Orang-orang sufi, agaknya, beranggapan bahwa memandang Allah dalam kesenangan lebih sukar daripada memandang-Nya dalam penderitaan. Karena itu, orang sufi yang sudah berani hidup mewah, seperti Haris Al-Muhasibi, misalnya, dianggap sudah mencapai maqam yang tinggi dalam kesufiannya.

f) Tawakal. Mengikuti Al-Ghazali, Al-Palimbani membagi tawakal dalam tiga tingkatan: Pertama, menyerah diri kepada Allah seperti seorang yang menyerahkan kekuasaan kepada wakilnya dalam suatu perkara, setelah ia menyakini kebenaran, kejujuran dan kesungguhan orang itu dalam membelanya; Kedua, menyerah diri kepada-Nya seperti anak kecil menyerahkan segala persoalan kepada ibunya; Ketiga, menyerah diri kepada Allah seperti mayat di tangan orang yang memandikannya.⁷⁴

⁷⁴ Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, (Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018), hal. 326-329

TAREKAT-TAREKAT DALAM DUNIA TASAWUF

A. Pengertian Tarekat

Dari segi etimologi, kata tarekat yang berasal dari bahasa Arab طريقة yang merupakan bentuk mashdar (kata benda) dari kata طرق – يطرق - طريقة yang memiliki arti الكيفية (jalan, cara), الأسلوب (metode, sistem), المذهب (madzhab, aliran, haluan), dan الحالة (keadaan).¹ Pengertian ini membentuk dua makna istilah yaitu metode bagi ilmu jiwa akhlak yang mengatur suluk individu dan kumpulan sistem pelatihan ruh yang berjalan sebagai persahabatan pada kelompok-kelompok persaudaraan Islam.²

Abu Bakar Aceh mendefinisikan tarekat itu sebagai jalan, petunjuk dalam melakukan sesuatu ibadat sesuai dengan ajaran yang ditentukan dan dicontohkan oleh Nabi dan dikerjakan oleh sahabat dan tabi'in, turun-temurun sampai kepada guru-guru, sambungmenyambung dan rantai-berantai. Guru-guru yang memberikan petunjuk dan pimpinan ini dinamakan Mursyid yang mengajar dan memimpin muridnya sesudah mendapat ijazat dari gurunya pula sebagaimana tersebut dalam silsilahnya. Dengan demikian ahli Tasawwuf yakin, bahwa peraturan-peraturan yang tersebut dalam ilmu Syari'at dapat dikerjakan dalam pelaksanaan yang sebaik-baiknya.³

Dengan demikian istilah tarekat dalam ilmu tasawuf memiliki dua makna, Pertama, cara pendidikan akhlak dan jiwa

¹ Ahmad Warson Munawwir, *Al Munawwir ; Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997). cet. XIV, hal. 849

² Muhammad Sabit Al Fandi, dkk., *Dairat al Ma'arif al Islamiyah*, (Teheran, Intisyirat Jahannam. t.th) jilid XV, hal. 172

³ Abubakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Jakarta: Ramadhani, 1993), hal. 67

bagi mereka yang menempuh hidup sufi (pandangan pada abad ke-9 dan ke-10 Masehi atau sekitar abad ke-1 dan ke-2 Hijriah berarti. Kedua, sesudah abad ke-11 M atau abad ke-3 H. tarekat mempunyai pengertian sebagai suatu gerakan yang lengkap untuk memberikan latihan-latihan rohani dan jasmani pada segolongan kaum muslimin menurut ajaran dan keyakinan tertentu.⁴

Pada definisi pertama, istilah tarekat masih bersifat teoritis, dimana tarekat itu menjadi pedoman untuk memperdalam syariat sampai kepada hakikatnya melalui tingkat-tingkat pendidikan tertentu— yang disebut dengan istilah maqamat dan ahwal. Dalam pengertian yang sama bahwa tarekat merupakan usaha pribadi seseorang melalui jalan yang mengantarkannya menuju Allah SWT, sebagaimana yang dikemukakan Syekh Muhammad Nawawi al Banten al Jawi- tarekat adalah melakukan hal-hal yang bersifat wajib dan sunat, meninggalkan sesuatu yang bersifat larangan, menghindarkan diri dari melakukan sesuatu yang boleh secara berlebihan serta berusaha untuk bersikap hati-hati melalui upaya mujahadah dan riyadhah.⁵

Sedangkan dalam definisi yang kedua, tarekat merupakan suatu kelompok persaudaraan yang didirikan menurut aturan dan perjanjian tertentu.⁶ dimana kelompok-kelompok ini berfokus pada praktek-praktek ibadah dan zikir secara kolektif yang diikat oleh aturan-aturan tertentu, di mana aktifitasnya bersifat duniawi

⁴ Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta. RajaGrafindo Persada. 1994), cet. I, hal. 97

⁵ Rahmawati, *Tarekat dan Perkembangannya*, (Kendari: Al-Munzir, 2014), Vol. 7, No.1, hal. 86

⁶ Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta. RajaGrafindo Persada. 1994), cet. I, hal. 97-98

dan ukhrawi. Dengan kata lain, ia dapat dipahami sebagai suatu hasil pengalaman dari seorang sufi yang diikuti oleh para murid, menurut aturan/cara tertentu yang bertujuan untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT. Pengalaman sufi berupa tata cara zikir, riyadhah, doa-doa yang telah diamalkan dan menurutnya –sang sufi- telah berhasil mendekatkan diri sang sufi kepada Tuhan, inilah yang disusun sedemikian rupa menjadi aturan/tata cara yang baku, yang juga harus diikuti oleh murid-murid tarekat.⁷

Mustafa Zahri dalam hal ini mengatakan bahwa tarekat adalah jalan atau petunjuk dalam melakukan sesuatu ibadah sesuai dengan ajaran yang dicontohkan Nabi Muhammad dan dikerjakan oleh sahabat-sahabatnya, tabi'in dan tabi'in turun-temurun sampai kepada guru-guru secara berantai sampai pada masa kita ini.⁸ Dalam pada itu Harun Nasution mengatakan tarekat adalah jalan yang harus ditempuh seorang sufi dalam tujuan berada sedekat mungkin dengan Tuhan.⁹ Hamka mengatakan bahwa diantara makhluk dan khalik itu ada perjalanan hidup yang harus ditempuh, inilah yang dikatakan tarekat.¹⁰

230 ⁷ M. Alfatih Suryadilaga, dkk., *Miftahus Sufi*, (Yogyakarta; Teras, 2008), hal.

hal. 56 ⁸ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya, Bina Ilmu, 1995),

hal. 89 ⁹ Harun Nasution, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992),

10

B. Syarat Tarekat

Sebagaimana dikutip oleh Muhammad Sholikhin, seorang peng- analisis tarekat dan sufi mengatakan bahwa ada delapan syarat dalam mempelajari tarekat:

1. *Qashd shahih*, menjalani tarekat dengan tujuan yang benar. Yaitu menjalaninya dengan sikap ubudiyah, dan dengan niat menghambakan diri kepada Tuhan.
2. *Shidq sharis*, haruslah memandang gurunya memiliki rahasia keistimewaan yang akan membawa muridnya ke hadapan Ilahi.
3. *Adab murdhiyyah*, orang yang mengikuti tarekat haruslah menjalani tata-krama yang dibenarkan agama.
4. *Ahwal zakiyyah*, bertingkah laku yang bersih/sejalan dengan ucapan dan tingkah-laku Nabi Muhammad SAW.
5. *Hifz al-hurmah*, menjaga kehormatan, menghormati gurunya, baik ada maupun tidak ada, hidup maupun mati, menghormati sesama saudaranya pemeluk Islam, hormat terhadap yang lebih tua, sayang terhadap yang lebih muda, dan tabah atas permusuhan antar-saudara.
6. *Husn al-khidmah*, mereka-mereka yang mempelajari tarekat haruslah mempertinggi pelayanan kepada guru, sesama, dan Allah SWT dengan jalan menaati segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya.
7. *Raf' al-himmah*, orang yang masuk tarekat haruslah membersihkan niat hatinya, yaitu mencari *khashshah* (pengetahuan khusus) dari Allah, bukan untuk tujuan duniawi.

8. *Nufudz al-'azimah*, orang yang mempelajari tarekat haruslah menjaga tekad dan tujuan, demi meraih makrifat *khashshah* tentang Allah.¹¹

C. Ruang Lingkup Tarekat

a. Tata Cara Pelaksanaan Tarekat

1. Zikir, yaitu ingat yang terus-menerus kepada Allah dalam hati serta menyebutkan namanya dengan lisan. Zikir ini berguna sebagai alat control bagi hati, ucapan dan perbuatan agar tidak menyimpang dari garis yang sudah ditetapkan Allah.
2. Ratib, yaitu mengucapkan lafal *la ilaha illa Allah* dengan gaya, gerak dan irama tertentu.
3. Muzik, yaitu membacakan wirid-wirid dan syair-syair tertentu diiringi dengan bunyi-bunyian (intrumentalia) seperti memukul rabana.
4. Menari, yaitu gerak yang dilakukan mengiringi wirid-wirid dan bacaan-bacaan tertentu untuk menimbulkan kekhidmatan.
5. Bernafas, yaitu mengatur cara bernafas pada waktu melakukan zikir yang tertentu.¹²

Selain itu Mustafa Zahri mengatakan bahwa untuk mencapai tujuan tarekat sebagaimana disebutkan diatas, perlu mengadakan latihan batin, riadah dan mujahadah (perjuangan

¹¹ Sholikhin, Muhammad, *Mukjizat dan Misteri Lima Rukun Islam: Menjawab Tantangan Zaman*, (Yogyakarta: Penerbit Mutiara Media, 2008), hal. 17-18

¹² Abu Bakar Atjeh, *Sejarah Hidup KHA Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*, (Jakarta: Tp. Th.), hal. 240

kerohanian). Perjuangan seperti itu dinamakan pula *suluk* dan yang mengerjakan disebut *Salik*.¹³

D. Nama-Nama Tarekat yang Berkembang di Indonesia

1. Naqsabandiyah

Tarekat ini didirikan oleh Muhammad bin Muhammad Bahauddin al-Uwasi Al-Bukhari Naqsabandi. Lahir di Hinduwan atau Airifan, Bukhara, Uzbekistan tahun 717 H (1318 M) dan meninggal tahun 791 H (1389 M). beliau adalah seorang tokoh sufi besar yang terkenal dan memiliki banyak pengikut di berbagai pelosok dunia Islam.¹⁴

Tarekat ini selain dikenal dengan nama tarekat Naqsabandiyah juga disebut dengan tarekat Khawajagan. Nama ini dinisbatkan kepada Abd. Khaliq Ghujdwani (w. 1220 M). ia adalah seorang sufi dan mursyid tarekat itu dan merupakan kakek spiritual al-Naqsabandiyah yang keenam. Ghujdwani adalah peletak dasar ajaran tarekat ini, yang kemudian delapan ajaran pokok, maka setelah ditambah oleh al-Naqsabandiyah menjadi sebelas.¹⁵

Diantara beberapa tarekat yang berkembang di Indonesia, Naqsabandiyah adalah tarekat yang paling banyak pengikutnya. Ia tidak saja tersebar di kalangan penduduk, tetapi juga menjadi bagian penting dalam kebangitan politik

¹³ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), hal. 59

¹⁴ Ensiklopedia Islam, Cet. 3 (Jakarta: Sri Gunting, 2001), hal. XXVI

¹⁵ Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah*. (Surabaya: Dunia Ilmu), hal. 50-51

Islam pada abad 19.¹⁶ Tarekat ini memiliki tiga cabang; Mazhariyah, Khalidiyah dan Qadiriyyah.

Tarekat Naqsabandiyah mempunyai ajaran pokok yakni berupa dzikir-dzikir atau wirid-wirid yang dzikirnya dinamakan dzikir ismu dzat “*Allah-Allah*” atau dzikir *sirri* yang dijalankan dengan tidak bersuara. Orang yang pertama kali menganjurkan dzikir dengan dzikir ismu dzat adalah sahabat Abu Bakar As-Shiddiq ra. Kemudian turun kepada Syekh Bahauddin al-Uwaisi al-Bukhari maka dinamakan dzikir Naqasabandiyah atau dikenal dengan tarekat Naqasabandiyah.

Dugaan sementara dapat kita berikan bahwa sampai awal abad 20, tarekat Naqsabandiyah telah diamalkan oleh banyak penduduk. Sepanjang masa inilah kita melihat gerakan tarekat menemukan momentumnya di Indonesia. Aqib Suminto mencatatkan tiga kejadian penting yaitu peristiwa Cianjur (1885), pemberontakan Cilegon (1888) dan peristiwa Garut (1919).¹⁷

Dua kitab yang menjadi acuan tarekat Naqsabandiyah, *Jami' al-ushûl fi al-awliyâ`* karya Ahmad Dhiya al-Din

¹⁶ Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, (Bandung: Mizan) hal. 17. Selain penekanannya terhadap syariah, ciri yang sangat menonjol dalam tarekat Naqsabandiyah adalah upaya yang serius dalam mempengaruhi kehidupan dan pemikiran golongan penguasa serta mendekatkan negara kepada agama. Tarekat ini tidak menganut kebijaksanaan isolasi diri dalam menghadapi pemerintah yang sedang berkuasa. Sebaliknya ia melancarkan konfrontasi dengan berbagai kekuatan politik agar dapat mengubah pandangan mereka. Lihat, Wiwi Siti Sajaroh, “*Tarekat Naqsabandiyah, Menjalinkan Hubungan Harmonis dengan Kalangan Penguasa*”, dalam Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, hal. 91

¹⁷ Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES), hal. 64-78

Gumusykhawani dan Tanwir al-Qulûb karya Muhammad Amin al-Kurdi merangkum 11 ajaran Naqsabandiyah yaitu hush dar dam, sadar sewaktu bernafas; *nazar bar qadam*, menjaga langkah; *safar dar wathan*, melakukan perjalanan di tanah kelahiran; *khalwat dar anjuman*, sepi di tengah keramaian; *yad kard*, ingat dan menyebut; *baz gayst*, kembali atau memperbaharui; *nigah dayst*, waspada; *yad dayst*, mengingat kembali; *wuqûf al-zamani*, memeriksa penggunaan waktu seseorang; *wuqûf al-'adadi*, memeriksa hitungan zikir seseorang; dan *wuqûf fi al-qalbi*, menjaga hati tetap terkontrol.¹⁸

2. Qadiriah

Tarekat Qadiriyah didirikan oleh Syaikh Abdul Qadir Jaelani (1077-1166) yang sering pula disebut Al-Jilli. Seorang sufi yang sangat legendaries, dengan sekian banyak kehormatan, antara lain: Qutub al-Auliya', Sahib al-Karamat, dan Sultan al-Auliya'. Ia diyakini sebagai pemilik dan pendiri tarekat ini.¹⁹

Tarekat ini banyak tersebar di dunia Timur, Tiongkok, sampai ke pulau Jawa.²⁰ Pengaruh tarekat ini cukup banyak meresap di hati masyarakat yang dituturkan lewat bacaan manaqib pada acara-acara tertentu. Naskah asli manaqib ditulis dalam bahasa Arab. Berisi riwayat hidup dan

¹⁸ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, (Surabaya: Dunia Ilmu), hal. 77-79, Untuk penjelasannya lihat juga, Wiwi Siti Sajaroh, "*Tarekat Naqsabandiyah*", hal. 103-105.

¹⁹ Kharisudin Aqib (Al-Hikmah), *Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah*, (Surabaya: Dunia Ilmu 1997), hal. 48

²⁰ Syeed Ameer Ali, *Api Islam*, (Jakarta: Murni, 1972), hal. 56

pengalaman sufi Abdul Qadir Jaelani sebanyak empat puluh episode. Manaqib ini dibaca dengan tujuan agar mendapatkan berkah dengan sebab keramatnya.

Takekat Qadiriyah mempunyai ajaran-ajaran yang berupa wirid-wirid dan dzikir-dzikir. Sedangkan pada dasarnya dinamakan dzikir nafi' isbat atau dzikir jahr yang dilakukan dengan bersuara "*la ilaha illa Allah*". Hal ini dilakukan demikian, sebab dzikir tidak hanya mengingat Allah, dzikir melibatkan aktivitas, menyebut nama Allah berulang-ulang. Obyek aktivitas mengingat Allah yang realitas terungkap dengan secara padat dalam kalimat pertama syadat yaitu: "*la ilaha illa Allah*" (tidak ada Tuhan selain Allah) mengandung keseluruhan nama Allah yang disebutkan dalam Al-Qur'an, dan merupakan dzikir yang paling baik.²¹

3. Rifa'iyah

Nama lengkapnya adalah Ahmad bin Ali bin Abbas. Meninggal di Umm Abidah pada tanggal 22 Jumadil Awal tahun 578 H. berepatan dengan tanggal 23 September tahun 1106 H. dan ada pula yang mengatakan bahwa ia meninggal pada bulan Rajab tahun 512 H. bertepatan dengan bulan November tahun 1118 M. di Qaryah Hasan.

Tarekat ini kemudian berkembang di beberapa wilayah, seperti Mesir, Suriah dan Indonesia. Tarekat Rifaiyah masuk ke Indonesia dari salah satu ulama berasalah

²¹ Mir. Validuddin, *Dzikir dan Kontemplasi dalam Tasawuf* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hal. 128

dari india yakni Nuruddin al-Raniri.²² Ia ditunjuk oleh Syekh Ba Syaiban sebagai khalifah dalam tarekat Rifa'iyah dan karenanya ia bertanggung jawab untuk membawa menyebarkannya ke beberapa wilayah Indonesia.²³ Pertama kali ia menyebarkan ke wilayah Aceh,²⁴ sehingga kini pengaruhnya sampai ke Minangkabau, Cirebon, Maluku, dan Banten.²⁵

Tarekat Rifa'iyah adalah sebuah jemaat yang memiliki ajaran-ajaran tertentu. Sebelum di bai'at menjadi anggota tarekat Rifa'iyah setiap orang atau kelompok harus bias menyelesaikan ujian yang di berikan oleh Guru, yaitu ujian bersifat fisik, mental, dan batin. Ketiga macam ujian itu dilaksanakan dalam waktu yang bersamaan dengan melakukan puasa selama tiga hari.²⁶

Ciri tarekat ini adalah penggunaan tabuhan rabana dalam wiridnya, yang diikuti dengan tarian dan permainan debus, yaitu menikam diri dengan sepotong senjata tajam yang diiringi dengan zikir-zikir tertentu. Permainan debus ini berkembang pula di daerah Sunda, Khususnya Banten, Jawa

²² Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabaroh di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 15

²³ M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hal. 38

²⁴ Nuruddin Al-Raniri pertama kali menyebarkan tarekat Rifa'iyah di wilayah Aceh, Karena ia telah menjabat Syekh Al-Din. Ia tinggal di Aceh selama 7 tahun. Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabaroh di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005, hal 15

²⁵ Badri Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya", *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3: Kedatangan dan Peradaban Islam*, (Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 2011), hal. 369

²⁶ Makmun Murkazi, "Tarekat dan Debus Rifa'iyah di Banten", hal. 66

Barat.²⁷ Wirid dan amalan Rifa'iyah pada dasarnya terdiri dari: Hadiah al-Fatihah (doa syekh), wirid al-Qur'an dan do'a, Munajat Rifa'I, serta Salawat Nabi.²⁸

4. **Khalwatiyah**

Khalwatiyah didirikan oleh Zahiruddin (w. 1397 M) di Khurasan dan merupakan cabang dari tarikat Suhrawardi yang didirikan oleh Abdul Qadir Suhrawardi yang meninggal tahun 1167 M. Tarekat Khalwatiyah ini mula-mula tersiar di Banten oleh Syaikh Yusuf Al-Khalwati al-Makasar pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa.

Konsep utama tasawuf al-Makasari (Khalwatiyah) adalah pemurnian kepercayaan (*aqidah*) pada keesaan Tuhan. Al-Makasari percaya bahwa Tuhan mencakup segalanya (*al-ahathah*) dan ada dimana-mana (*al-ma'iyah*) atas ciptaan-Nya, tapi al-Makasari berpendapat meski Tuhan mengungkapkan diri-Nya dalam ciptaan-Nya, hal itu tidak berarti bahwa ciptaan-Nya itu adalah Tuhan itu sendiri, semua ciptaan adalah semata-mata wujud alegoris (*al-mawjud al majazi*) bukan wujud sejati (*al-mawjud al-haqiqi*). Menurut al-Makasari “ungkapan” Tuhan dalam ciptaan-Nya bukanlah bukanlah kehadiran “fisik” Tuhan dalam diri mereka. Dengan demikian secara pemahaman universal kelihatannya beliau menolak konsep wahdat *al-wujud* (kesatuan wujud) dan *al-hulul* (inkarnasi illahi).²⁹

²⁷ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Perss, 2013), hal. 237

²⁸ Makmun Murkazi, “Tarekat dan Debus Rifa'iyah di Banten”, hal. 79

²⁹ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, (Jakarta : Prenada Media, 2006), hal. 143

Tarekat ini banyak pengikutnya di Indonesia, dimungkinkan karena suluk dari tarekat ini sangat sederhana dalam pelaksanaannya. Untuk membawa jiwa dari tingkat yang rendah ke tingkat yang lebih tinggi melalui tujuh tingkat, yaitu peningkatan dari nafsu *amarah*, *lawwamah*, *mulhamah*, *muthmainnah*, *radhiyah*, *mardiyah*, dan *nafsu kamilah*.³⁰

5. Khalidiyah

Tarekat Khalidiyah adalah salah satu cabang dari tarekat Naqsabandiyyah di Turki, yang berdiri pada abad XIX. Pokok-pokok tarekat Khalidiyah dibangun oleh Syaikh Sulaiman Zuhdi Al-Khalidi. Tarekat ini berisi tentang adab dan zikir, tawassul, dalam tarikat, abad suluk, tentang saik dan maqamnya, tentang ribath dan beberapa fatwa pendek dari Syaikh Sulaiman al-Zuhdi al-Khalidi mengenai beberapa persoalan yang diterima dari bermacam-macam daerah.

Tarekat ini banyak berkembang di Indonesia dan mempunyai syaikh Khalifah dan Mursyid yang diketahui dari beberapa surat yang berasal dari Banjarmasin dan daerah-daerah lain yang dimuat dalam kitab kecil yang berisi fatwa Sulaiman az-Zuhdi Al-Khalidi.³¹

Ajaran Khalidiyah adalah pengamalan zikir disertai upaya pensucian hati untuk mendekatkan diri kepada Allah. Zikir itu mempunyai 16 tingkat dan untuk berpindah dari satu tingkat ke tingkat yang lebih tinggi disyaratkan khalwat.

³⁰ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Perss, 2013), hal. 238

³¹ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Perss, 2013), hal. 238-239

Untuk mencapai tingkat tertinggi diperlukan 15 kali khalwat. Khalwat adalah amalan tertentu di tempat khusus yang dilakukan secara bersama di bawah bimbingan guru selama 10 hari pada 3 bulan yang tertentu, yaitu Muharram, Rajab, dan Ramadhan. Tanggal yang dipilih pada setiap bulan adalah 1 sampai 10, dan 12 sampai 21. Amalan itu meliputi antara lain: puasa, zikir sendiri dan zikir bersama, shalat berjamaah, mengikuti ceramah agama, berpantang makan makanan asalnya dari benda bernyawa, dan selama khalwat diharuskan agar makanan itu dimasak oleh orang yang suci dari hadas besar dan hadas kecil.

Zikir sendiri dan zikir bersama dilaksanakan dengan cara dan bacaan tertentu di tempat tertutup dan hanya dapat disaksikan oleh orang yang sudah dibaiat menjadi penganut tarekat khalidiyyah. Perbedaan antara satu tingkat dengan lainnya terdapat pada segi bacaan, jumlah bacaan, cara mengerjakan zikir. Setiap zikir mempunyai makna tersendiri. Tingkatan itu berbeda dengan maqam atau stasion yang lazim dikenal dalam tasawuf seperti *al-taubat*, *al-shabr*, dan *al-zuhd*, dst., meskipun sesungguhnya sebagian dari makna stasion itu ada dalam tingkatan zikir dan cara pengamalannya. Sebagai misal, seseorang yang akan dibaiat menjadi penganut tarekat diharuskan melakukan mandi taubat, niat bertaubat dari segala dosa yang pernah diperbuat.³²

³² M. Hamdar Arraiyyah, *Kehidupan Pengaruh Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyyah di Pati, Jawa Tengah*, (Pati: 1993), No. 9 th. IV, hal. 65-66

6. Sammaniyah

Tarekat Samaniyyah didirikan oleh Syaikh Saman yang meninggal dalam tahun 1720 di Madinah. Tarekat ini banyak tersebar luas di Aceh, dan mempunyai pengaruh yang dalam di daerah ini, juga di Palembang dan daerah lainnya di Sumatera. Di Jakarta ini juga sangat besar pengaruhnya, terutama di daerah pinggiran kota.³³ Di daerah Palembang orang banyak yang membaca riwayat Syaikh Saman sebagai tawassul untuk mendapatkan berkah.

Ciri-ciri tarekat ini menurut Abu Bakar Atjeh, antara lain, adalah zikirnya yang keras-keras dengan suara yang tinggi dari pengikutnya sewaktu melakukan zikir. Tarekat Sammaniyah, diajarkan dalam tujuh macam zikir; untuk tingkat *nafs al-ammârah* dibaca zikir *lâ ilâha illa Allah*; tingkat *nafs al-lawwâmah* dibaca zikir *Allah-Allah*; tingkat *nafs mulhamah* dibaca zikir *Hu-Hu*; tingkat *nafs al-muthmainnah* dibaca zikir *Haq-Haq*; tingkat *nafs al-radiyah* dibaca zikir *Qayyum-Qayyum*; dan tingkat *nafs al-kamilah* dibaca zikir *Qahhar-Qahhar*.³⁴ Sebelum melakukan zikir, tarekat Sammaniyah menekankan perlunya seorang *salik* (yang melakukan *suluk*) untuk membersihkan dirinya dari segala maksiat dan mengosongkan hatinya dari segala ingatan selain Allah.³⁵ Ketika berzikir, *salik* juga harus mengikuti

³³ Husen Jaya Dinigrat, *Islam Jalan Mutlak*, hal. 135

³⁴ Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*. (Jakarta: Bulan Bintang) hal. 121

³⁵ Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, hal. 122

beberapa hal seperti duduk di atas tempat yang suci, memakai pakaian yang baik, ikhlas, menghadirkan makna zikir dalam hatinya serta menafikan segala hal selain Allah.³⁶

Al-Ghazali juga pernah mengatakan bahwa untuk mendapatkan ma'rifat, seorang sâlik harus mengosongkan dirinya dari segala soal keduniaan lalu berkhawat di satu tempat (*zawiyah*) dan terus menerus mengucapkan "*Allah-Allah*" dengan kehadiran hati mengingat Allah sehingga kalimat itu terus diucapkan oleh lidahnya tanpa digerakkan.³⁷

Dalam tarekat Sammaniyah, seperti dijelaskan al-Falimbani, seorang *salik* yang sedang melakukan khalwat harus tetap ingat kepada Allah dalam muraqabahya. Ia harus membulatkan niatnya karena Allah (*li-llah*) atau dengan pertolongan Allah (*bi-llah*) serta ingin ma'rifat kepada Allah (*fi-llah*), bukan karena ingin mencapai maksud lain. Ia juga harus selalu berzikir menurut apa yang diajarkan oleh guru pembimbingnya.³⁸ Selain itu salik harus melakukan ratib

³⁶ Di sini disebutkan dua belas perkara yang disampaikan oleh al-Falimbani, yaitu 1) duduk atas tempat yang suci seperti dalam sembahyang jika ia mubtadi (pemula) atau bersila jika ia muntahi (tingkat akhir); 2) mengantarkan kedua tangannya atas dua pahanya; 3) membubuhkan bau-bauan; 4) memakai pakaian yang baik dan halal lagi harum; 5) memilih tempat yang kelam; 6) memejamkan kedua matanya; 7) menyerupakan rupa syaikhnya antara kedua matanya; 8) benar dalam zikir itu; 9) ikhlas karena Allah; 10) memilih lafal zikir dengan la ilaha illa Allah dan menyebut dengan suara kuat dengan rasa takzim; 11) menghadirkan makna zikir itu dalam hati; dan 12) menafikan tiap-tiap yang maujud selain Allah dalam hatinya. Lihat, Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 122-123.

³⁷ Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, hal. 126

³⁸ Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, hal. 130

(membaca zikir atau wirid yang dilakukan secara teratur selepas shalat 'Isya' pada malam jum'at).³⁹

7. Al-Haddad

Al-Haddad didirikan oleh Sayyid Abdullah bin Alwi bin Muhammad Al-Haddad. Ia lahir di Tarim, sebuah kota yang terletak di Hadramarut pada malam Senin, 5 Safar tahun 1044 H. Ia pencipta ratib haddad dan dianggap sebagai salah seorang wali qutub dan Arifin dalam ilmu Tasawuf. Ia banyak mengarang kitab-kitab dalam ilmu tasawuf, diantaranya kitab yang berjudul Nashaihud Diniyah (Nasihat-Nasihat Agama), dan Al-Mu'awanah fi Suluk Thariq Akhirah (Panduan mencapai hidup di Akhirat). Tarekat Haddad banyak dikenal di Hadramarut, Indonesia, India, Hijaz, Afrika Timur, dan lain-lain.⁴⁰

Tarekat Haddadiyah pada mulanya dikenal sebagai tarekat yang hanya berkembang di kalangan Alawiyin saja dan sering disebut sebagai tarekat atau tradisi keluarga Alawi. Sebagai warisan yang diberikan secara turun temurun, dari ayah ke anak dan seterusnya, tarekat Haddadiyah memposisikan dirinya dengan mengajarkan al-Qur'an dan as-Sunnah, memberikan suri teladan dalam pengamalan ilmu

³⁹ Quzwain, *Mengenal Allah...*, ha. 131. Ratib Samman berisi beberapa surat-surat pendek dan potongan-potongan ayat al-Quran serta doa-doa yang dibaca dengan gerakangerakan tertentu. Menurut Snouck, ratib Samman sangat populer di Indonesia sekalipun dalam masa-masa selanjutnya gerakan yang dilakukan sudah mulai menyimpang. Lihat, Chatib Quzwain, *Mengenal Allah...*, h. 132. Tentang pembacaan ratib ini, Sayyid Usman menulis sebuah buku yang berjudul Tanbih al-Ghusman Dalam Perkara Ratib Samman. Di dalamnya terungkap kritik Sayyid Usman terhadap orang yang salah dalam membaca ratib tersebut.

⁴⁰ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Perss, 2013), hal. 238

dengan keluhuran akhlak, serta memberikan kesungguhan hati dalam menjalankan syariat Rasulullah SAW.⁴¹

Tarekat Haddadiyah telah menyebar luas bersamaan dengan datangnya para imigran Arab ke Nusantara sekitar abad ke 18. Sekalipun motif penyebaran kaum Alawiyyin ini sering dikaitkan dengan urusan bisnis perdagangan, tetapi para sarjana tetap berpendapat bahwa tujuan kedatangan mereka adalah untuk menyebarkan agama. Tujuan dakwah inilah yang menjadi nilai penting dari kedatangan para Alawiyyin ke Nusantara sejak masa yang awal. Tercatat, namanama seperti al-Raniri, Wali Songo, al-Falimbani dan lain-lain, merupakan bukti dari penyebaran Islam yang sangat massif di Nusantara, termasuk juga tarekat.

Tarekat Haddadiyah karena itu berkembang juga di Palembang, bahkan hampir ke seluruh pelosok daerah di Nusantara bersamaan dengan meningkatnya peran kaum Alawiyyin, termasuk dalam bidang sosial dan politik. Dari para Alawiyyin ini, tarekat Haddadiyah diamalkan secara luas oleh masyarakat karena sifatnya yang mudah diterima; thus, peran sosial dan politik mereka kemudian menjadi semakin lengkap di tengah masyarakat karena faktor agama dan geneologi mereka yang dianggap sebagai keturunan Nabi. Tarekat Haddadiyah memiliki prinsip yang moderat dalam tasawuf. Tarekat ini tidak mengikuti metode yang ekstrim seperti yang dikembangkan oleh para sufi aliran falsafi; tetapi juga tidak

⁴¹ Muhammad Noupal, *Jurnal; Zikir Ratib Haddad: Studi Penyebaran Tarekat Haddadiyah di Kota Palembang*, (Palembang: Intizar Univ. Islam Negerti Raden Fatah, 2018), hal. 104-105

mengabaikan ajaran-ajaran murni dari Al-Quran, Sunnah Nabi dan amalan para sahabat serta tabiin. Tarekat yang melarang melarang murid-muridnya membaca buku-buku tasawuf yang memuat ucapan yang membingungkan seperti faham wihdatul wujud dan sejenisnya ini, diterima di Nusantara berkat peran pendakwah Alawiyin yang sangat menjunjung tinggi akhlak dalam bergaul dan berdakwah kepada masyarakat.

Perkembangan tarekat ini tidak lepas dari peranan para habaib yang berdakwah sambil mengajak masyarakat untuk berzikir. Pola dakwah seperti ini tanpa disadari telah membuat Ratib Haddad tersebar ke masyarakat secara lebih luas. Bukan hanya para alawiyin yang membacanya, tetapi juga melibatkan masyarakat Islam pribumi.⁴²

E. Tokoh-Tokoh Tarekat di Indonesia

1. **Ahmad Khatib Sambas**, nama lengkapnya adalah Syaikh Ahmad Khatib bin Abdul Ghafar as-Sambasi al-Jawi, lebih dikenal dengan Syaikh Ahmad Khatib as-Sambasi. Ia adalah seorang ulama besar dari kalangan Bangsa Melayu, yang menetap di tanah suci Makkah pada abad ke-19 M yang lalu. Ulama ini adalah ahli fikih sekaligus tasawuf, ulama intelektual sekaligus tokoh spiritual. Beliau berhasil menyatukan amalan tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, menjadi tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dengan beliau langsung sebagai mursyidnya

⁴² Muhammad Noupal, *Jurnal; Zikir Ratib Haddad: Studi Penyebaran Tarekat Haddaiyyah di Kota Palembang*, (Palembang: Intizar Univ. Islam Negerti Raden Fatah, 2018), hal. 104-105

di Makkah, yang kemudian tersebar keseluruh dunia, termasuk Indonesia.⁴³ Beliau dilahirkan tahun 1803 (awal abad ke-19 M) di Kampung Dagang, atau Kampung Asam, kota Sambas, Kalimantan Barat. Pada saat itu Sambas masih merupakan sebuah kerajaan Islam, dengan pusat pemerintahannya di kota Sambas.

2. **Kiai Muchtar Mu'thi** adalah pemimpin Tarekat Shiddiqiyah. Nama lengkapnya Kyai Muchammad Muchtar Mu'thi putra keenam dari pasalah H. Abdul Mu'thi dan Nyai Nasichah. Beliau dilahirkan pada 28 Rabiul Akhir 1347 H atau bertepatan dengan tanggal 14 Oktober 1982 di Desa Losari, Kecamatan Ploso, Kabupaten Jombang. Beliau pernah menjadi santri di Pesantren Rejoso (Darul Ulum) selama enam tahun kemudian beliau berpindah ke Pesantren Bahrul Ulum di Tambak Beras Jombang. Selama di Pesantren beliau lebih banyak mengabdikan waktunya untuk menghafal Al-Qur'an dan menyempatkan mengaji kitab-kitab kepada para Kyai disana.⁴⁴
3. **Syaikh Burhanuddin Ulakan** (w.1111 H/1691 M) adalah tokoh tasawuf. Ia dan pembawa tarekat Syattariyah di Minangkabau. Ia sangat berjasa dalam pengembangan dakwah Islam disana. Hingga kini makamnya di Ulakan banyak di ziarahi orang.

⁴³ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), hal. 196

⁴⁴ Organisasi Shiddiqiyah, *Sejarah Thoriqoh Shiddiqiyah Fase Pertama (Kelahiran Kembali Nama Thoriqoh Shiddiqiyah)*, (Jombang: Organisasi Jombang, 2015), hal. 3

4. **Syaikh Isma'il Al-Minangkabawi** adalah tokoh sufi dari Sumatera Barat yang dikenal sebagai pelopor tarekat Qadiriyyah Khalidiyyah di Minangkabau. Ia hidup sezaman dengan Syaikh Abdush Shamad Al-Falimbani dan Muhammad Arsyad Al-Banjari. Selain itu, ia mengarang buku *Kifayah Al-Ghulam fi Bayan Arkan Al-Islam wa Syurutuh* dan *Risalah Muqaramah, 'Ufriyyah, Tauziyyah, wa Kamaliyyah*.
5. **Syaikh Abdul Karim Banten** adalah tokoh sufi dari Banten. Ia lahir di Banten pada tahun 1840. Ia dikenal dengan sebutan Kiai Agung dan merupakan murid kepercayaan Syaikh Ahmad Khatib Sambas yang menggantikan kedudukannya sebagai khalifah tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah yang berkedudukan di Mekah. Murid-murid Abdul Karim dikenal sebagai para pejuang Pemberontakan Banten 1888, seperti Kiai Wasit dan Kiai Tubagus Isma'il.
6. **Syaikh Abdul Muhyi Pamijahan** adalah sufi yang sangat berjasa dalam penyebaran Islam di wilayah selatan Jawa Barat. Ia juga dikenal sebagai wali. Makamnya hingga sekarang dikeramatkan orang. Ia lahir pada 1071 H/1650 M dan wafat pada 1151 H/1730. Ia merupakan murid Syaikh Abdur Rauf As-Singkle. Melalui usaha-usahanya, tarekat Syattariyyah mendapat pengikut di Jawa.
7. **KH. Muslih Mranggen** (1971-1981) adalah tokoh sufi pengasuh Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen, Demak. Semasa hidupnya ia dikenal sebagai mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah dan rais 'am Jam'iyyah Ahl

Ath-Tharriqah Mu'tabarah An-Nahdhiyyah (Organisasi Tarekat Mu'tabarah Nahdatul Ulama), organisasi tarekat yang berafiliasi di bawah NU. Ia adalah pengarang Produktif dalam berbagai bidang ilmu agama).

8. **KH. Romli Tamim** adalah tokoh sufi dari Pesantren Darul Ulum, Peterongan, Jombang, Jawa Timur. Ia merupakan mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah di Jawa Timur yang memiliki pengaruh besar. Karya utamanya dalam bidang tasawuf Tsamarat Al-Fikriyyah: *Risalah fi Silsilah Ath-Thariqah Qadariyyah wa Naqsabandiyyah*, dan Tuntunan Amalan Istighasah.
9. **KH. A. Shohibul Wafa Tajul Arifin** lebih dikenal dengan sebutan Abah Anom. Ia adalah sufi tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah dari Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat. Ia lahir pada 1 Januari 1915 di Suryalaya dan merupakan anak dari Syaikh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad (Abah Sepuh) yang juga tokoh sufi pendiri Pesantren Suryalaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013
- _____, *Ilmu Kalam, Filsafat Dan Tasawuf*, Cet. V; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001
- _____, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta : PT RajaGrafindo, 2004
- Abdurrahman bin Nasir as-Sa'di, *Tasirrul Kari mar-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Mannan*, (kairo: Darul-Hadis)
- Abd al-Kadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shufiyyag fi al-Islam*, Dar al-Fikr al-Arabi, 1966
- Abdul Munir Mulkhan, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan (Sebuah Esai Pemikiran Imam al-Ghazali)*, Jakarta: Bumi Akasara, 1992, cet. I
- Abd. Shomad, *Hukum Islam*, Jakarta: Kencana, 2010
- Abdul Halim Mahmud, *Hal Ihwal Tasawuf Analisa Tentang AlMunqidz Min Adhdhalal (Penyelamat Dari Kesesatan)*, terj. Abu Bakar Basmeleh: Daarul Ihya
- Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan puisi-puisinya* Bandung: Mizan, 1995
- Abdul Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyayri*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994
- Abdul Qadir al-Jilani, *Futuhul Ghaib Menyingkap Rahasia-rahasia Ilahi*, Terj. Imron Rosidi, Yogyakarta: Citra Risalah, 2009
- Abdu Qadir Mahmud, *al-falsafah al-Sufiyah fi al-Islam*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1996
- Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* Jakarta: INIS, 1995

- Abi al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyah, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah*, Beirut: Dar alFikr, 1991
- Abi al-Qasim Jarallah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq alTanzil wa 'Uyun al-Aqawil Wujuh al-Ta'wil*, juz I, Beirut: Dar al-Fikr
- Abul 'Alaa 'Afify, *Fi al Tashawwuf al Islam wa Tarikhikhi*, Iskandariyah: Lajnah al Ta'lif wa al-Tarjamah wa al Nasyr
- _____, *The Mystical Philisophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi*, Cambridge University Press, 1939
- Abul al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ala al Tashawwuf al-Islam*, terj. Ahmad Rofi' Ustman, "*Sufi Dari Zaman ke Zaman*", Bandung: Pustaka, 1985
- Abu Ahmadi, *Psikologi Sosial*, Jakarta : Rineka Cipta, 1991
- Abu Bakar al-Kalabadzi, *Ajaran-Ajaran Sufi*, (terj), Bandung: Pustaka, 1985
- Abu Bakar Atjeh, *Sejarah Hidup KHA Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*, Jakarta, 1957
- _____, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta: Ramadhani, 1993
- Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadziy, *al-Ta'aruruf fi Mazahb alhl al-Tasawuf*, Cet. BeirutLebanon: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1433 H/1993 M
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya Ulumud-Din*, jilid III, Darul Fikr
- _____, *Kitab alArba'in Fi Usul al-Din*. Bairut: Dar al-Jil, 1988
- Abu Husain Ahmad Bin Faris Zakariyyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz I, Cet 2: Kairo: Mushtafa al-Bahyi al-Halaby, 1969
- Abu Nasher Abdullah ibn Ali al-Sarraja al- Tusi, *al-Lu'ma fi al-Tasawwuf*, Leiden, 1914

- Abu Nasr al-Tusi, *al-Luma', al-Qahirah*, Dar al-Kitabah al-Haditsah, 1960
- Achmad Charis Zubair, *Kuliah Etika*, cet. 2, Jakarta: Rajawali Press, 1987
- Achlami HS, *Tasawuf Abdullah bin Alwi Haddad*, Fakultas Dakwah IAIN Bandar Lampung : Fakultas Dakwah, 2010
- Agus Sujanto, *Psikologi Umum*, Jakarta, : Aksara Baru, 1985
- Ahmad Amin, *Kitab Al-Akhlak, Etika (Ilmu Akhlak)*, (terj.) Farid Ma'ruf, dari judul asli, *Al-Akhlaq*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), cet. III
- Ahmad Daudy, *Syaikh Nurruddin Ar-Raniri: Sejarah, Karya, Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah Di Aceh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- Ahmad Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Al-Ma'arif
- Ahmad Umar Hasyim, *Menjadi Muslim Kaffah: Berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2004
- Ahmad Al-Hasyimi Bek, *Mukhtar Al-Nabawiyah*, Mesir: Mathba'ah Hijazi, 1948
- Ahmad Bangun dan Rayani Hanum, *Akhlak Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002
- Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987
- Ali Anwar Yusuf, *Studi Agama Islam*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2003
- Ali Muhammad Abdillah, *Tasawuf Kontemporer Nusantara*, Jakarta: Ina Publikatama, 2011
- Alwan Khoiri, *Akhlak/Tasawuf*, Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005

- Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001
- Al-Hakim al-Tirmidzi, *Bayan al-Farq baina al-sadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr
- Al-Raghib Al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fadz Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Firk, 2008
- Andi Miswar, *Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir di Nusantara (Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani dan Abd Rauf Singkel)*, Jurnal Rihlah, 2016, Vol. 4 No. 1
- Anis Matta, *Membentuk Karakter Cara Islam*, Jakarta: Al-I'tishom, 2006, cet. III
- Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, (terj), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986
- Ansariyyi Al-Ifriyyi, *Lisanul Arab*, Jilid X, cet. 1, Beirut: Darul Fikr, 2003/1424
- Amatullah Amstrong, *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memahami Istilah Tasawuf*, terj. MS. Nsrullah & Ahmad Baiquni, Bandung: Mizan, 1996
- Amroeni Drajat, *Kritik Falsafah Peripatetik*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Amril M., *Implementasi Klarifikasi Nilai Dalam Pembelajaran Dan Fungsionalisasi Etika Islam*, (Pekanbaru, PPs UIN Suska Press, Volume 5 Nomor 1, 2006)
- Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: sufisme dan tanggung jawab sosial abad 21*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002
- _____, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- _____, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003

_____, dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002

Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalah 'Alam al-Ghuyub*, (Surabaya: Bungkul Indah)

Asin Palacios, *La escatologia Mususlmana en la divina Comedia*, Madrid, 1943

Asmaran AS, *Pengantar Studi Akhlak*, cet. 1, Jakarta: Rajawali Pers, 1992

_____, *Pengantar Studi Tasawuf*, cet. 1, Jakarta: RajaGrafindo Persada. 1994

As-Sijistânî, Sunan Abû Dâwûd, Kitâb: *asSunnah*, Bâb: *ad-Dalîl 'alâ Ziyâdah al-Îmân Wa Nuqshânih*, nomor hadits: 4684; at-Tirmidzî, Sunan at-Tirmidzî, Kitâb: *ar-Radhâ'*, Bâb: *Haqq al-Mar'ah 'alâ Zaujihâ*, nomor hadits: 1162

As-Suhrawardi, *Awarif al-Ma,rif* (Kamisy Ihya' 'Ulum al-Din, Singapura: Mar'i)

Asy-Syaibânî, Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal, nomor hadits: 8952; al-Albânî, *Silsilah al-Ahâdîts ash-Shahîhah*, jilid 1, hal. 75, nomor hadits: 45

Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006

Azyumardi Azra, *Antara Kebebasan dan Keterpaksaan Manusia: Pemikiran Islam tentang Perbuatan Manusia, dalam Dawam Rahardjo, (ed.) Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987

_____, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana, 2005

_____, *Ensiklopedi Ulama Nusantara* Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009

- A.Hasyimi, Syekh Abd Rauf Syaikh Kuala, *Ulama Negarawan yang bijaksana pada Universitas Syiah Kuala menjelang 20 tahun*, Medan :Waspada, 1980
- A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*. Terj. Bambang Herawan. *Pasang-Surut Aliran Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1985
- ‘Abd al-Karīm al-Ḥawāzin Al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyah*, Beirut: Dārul-Khair, 2006
- Badri Yatim, “*Tarekat dan Perkembangannya*”, *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3: Kedatangan dan Peradaban Islam*, Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 2011
- Baried, *Syair Ikan Tongkol: Paham Tasawuf Abad XVI-XVII di Indonesia. Dalam Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis Alfian*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992
- Baried, Siti Baroroh, *Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia: Suatu Pendekatan Filologis. Dalam Bahasa, Sastra, Budaya*, Sutrisno, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985
- Basuni Immuddin, et.al., *Kamus Kontekstual Arab-Indonesia*, (Depok : Ulinuha Press, 2001)
- C.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, (Jakarta : Rajawali Press, 1989)
- Dainori, *Pemikiran Tasawuf al-Hallaj, Abu Yazid Al-Bustami dan Ibnu Arabi*, Sumenep: Tafaquh; Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman, 2017, Vol. 5 No. 2
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001)
- Departemen Agama RI, *Terjemah Tafsir Perkata* (Bandung: Sigma Publishing, 2010)
- Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam, Juz III* Jakarta: Anda Utama, 1992/1993 M
- Didiek Ahmad Supadie, Sarjuni, *Pengantar Studi Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2011)

- Edwar Djamaris, *Hamzah Fansuri dan Nuruddi Ar-Raniri*, Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Departement Pendidikan Dan Kebudayaan, 1995
- Elmansyah Al-Haramain, *Paradigma Peradaban Tasawuf: Sebuah Pemaparan Awal*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2014
- Ensiklopedia Islam, Cet. 3 Jakarta: Sri Gunting, 2001
- Fachry Ali, *Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibn Khaldun*
- Fakhr al-Din Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn ‘Ali al-Tamimi alBakri al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, jilid XVI Beirut: Dar al-Fikr, 1990
- Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan; Dialog Pluralism Agama*, Yogyakarta:Lkis, 2002
- Firdaus, *Meretas Jejak Sufisme di Nusantara*, Lampung: Al-Adyan, Vol. 13, No. 2, 2018
- Hamka, *Tasawuf perkembangan dan Pemurniannya* Cet. XI; Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1984
- Hamzah Ya’qub, *Etika Islam Pembinaan Akhlakul Kariah (suatu pengantar)*, Bandung: CV. Diponegoro, 1988
- Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 1986, cet. V
- _____, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983
- _____, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985, Jilid II
- _____, *Tasawuf, dalam Budh Munawra Rachman, Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. I, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994
- Hassan Langgulung, *Kreativitas dan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Pustaka Al Husna, 1991)

- Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah Atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al-Ikhlās, 1930
- Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES
- Hoey, M, *Macmillan English Dictionary*. (United Kingdom: Macmillan Publishers Limited, 2006)
- Hombay, AS., EU Gaterby, H. Wakefield, *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (London: Oxford University Press, 1973)
- H.A.R. Gibb, *The Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1960
- IAIN Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Sumatera Utara, 1983/1984
- Ibnu 'Arabi, *al-Futuhāt al-Makkiyah*, Kairo; tanpa penerbit, 1293 H
- Ibnu 'Athailah, *At-Tanwir fī Isqāth at-Tadbir (terj)*, (Jakarta: Serambi, 2006)
- Ibn Qayyim al-Jauzī, *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, Beirut: Dārul-Kutub al-'Ilmiyah, 2002
- _____, *Raudah al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqin* Beirut: Dar alKutub al-'Ilmiyah, 1995
- Ibn Miskawih, *Tahzib Al-Akhlaq wa Tathhir Al-A'raq*, Mesir: A-Mathba'ah al-Mishriyah, 1934, cet. I
- Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Jilid: 1, Beirut: Dar Sadr, Cet. I
- _____, *Lisan Al-Arab*, jilid VII Mesir: Dar al-Mishiyah, 1968
- Ibrahm Anis, *al-Muhjam al-Washt*, Jilid II Cet. II, Kairo Dar al-Fikr, 1972
- Ibrahm Basyuny, *Nasy-at al-Tasawwuf al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif

- Ignas Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam* Jakarta: INIS Jakarta, 1991
- Ihsan Ilahi Dhahir, *Sejarah Hitam Tasawuf* (terjemah), Jakarta, 2001
- Imam al-Tirmidzi, *Sunan at-Turmodzi*, Vol VII, Bab al-Iman, Beirut : Dar al-Fikr
- Imam Bukhari, *Shahih Bukhari, Kitab al-Iman*, Vol 1, Beirut: Dar al-Fikr
- Imam Taufiq, *Tasawuf Krisis*, (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 2001)
- Iqbal Abdur Rauf Saimima, *Sekitar Filsafat Jiwa dan Manusia dari Ibnu Sina*
- Jajat Burhanuddin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta: Mizan Publika, 2012
- Jamaluddin Abdul Fadal Muhammad bin Makram Ibnu Manzil Al-Ansariyyi Al-Ifriyyi, *Lisanul Arab*, Jilid X, cet. 1, (Beirut: Darul Fikr, 2003/1424)
- Jamaluddin Kafie, *Tasawuf Kontemporer*, Jakarta: Penerbit Republika, 2003
- Jamalluddin bin Hashim dan Abdul Karim bin Ali, "*Kitab Al-Sirat Al-Mustaqim* Oleh Shaykh Nur Al-Din Al-Raniri: Satu Sorotan," *Jurnal Ilmu Fiqih* No.5, Kuala Lumpur Malaysia, 2008
- Jamal al-Din Abi al-Faraj ibn al-Jauzy, *Shfat al-Shafwah*, Juz VI Cet. I; Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1989 M./1409 H
- Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam Al-Falsafi*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kitab, 1978
- _____, *Mu'jam al-Falsafah*, Jilid II Beirut: Dar al-Kutb, 1979
- Ja'far, *Gerbang Tasawuf*, Medan: Perdana Publishing, 2016
- Jimmy Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011

- John. M. Echol, et.al., *Kamus Bahasa Inggris Indonesia*, Jakarta : Gramedia, 1987
- J. Suyuthi Pulungan, *PrinsipPrinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, cet. II, 1996
- Kamus Dewan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2013), Edisi ke-4
- Kartini Kartono, *Psikologi Umum*, Bandung : Mandar Maju, 1996
- Kementerian Agama RI, *Tafsir Tematik, Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Seri 3, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012
- Kharisudin Aqib (Al-Hikmah), *Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah*, Surabaya: Dunia Ilmu 1997
- Khan Sahb Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana, terjemahan Achmad Nashr Budiman* Cet. I, Jakarta: PT Rsjs Grafindo Persada, 1995
- Khamami Zada dkk, *Intelektualisme Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003
- Ki Hajar Dewantara, *Bagian Pertama Pendidikan*, Yogyakarta: Taman Siswa, 1966
- K. Bertens, *Etika*, Jakarta: PT Grademia Pustaka Utama, 2007
- Laily Mansur, L.PH., *Ajaran dan Teladan Para Sufi* Cet. I; Jakarta: PT.Raja Grafindo, 1996
- Liaw, Yock Fang, (cetakan ke-3). *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*, Singapura: Pustaka Nasional, 1982
- Louis Ma'luf, *Munjid*, Beirut : al-Maktabah al-Katulikiyah
- Mardinal Tarigan, "*Nilai-Nilai Sufistik dalam Syair-syair Hamzah (Analisis Tematik Kitab Asrar al-'Arifin)*", Disertasi, Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016

- Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Surabaya: Dunia Ilmu
- Marzuki, *Prinsip Dasar Akhlak Mulia; Pengantar Studi Konsep-Konsep Dasar Etika Dalam Islam*
- Masyharuddin, *Pemberontakan Tasawuf Kritik Ibn Taimiyyah atas Rancang Bangun Tasawuf*, Surabaya, PT. Tamprina Media Grafika, 2007
- Mahmud Yunus, *Pokok-Pokok Pendidikan dan Pengajaran*, Jakarta : Agung, 1978
- _____, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1987
- Mir Valiuddin, *Tasawuf dalam Qur'an*, Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002
- Misbahuddin Jamal, *Konsep Al-Islam dalam Al-Qur'an*, (Manado: Jurnal Al-Ulum, 2011), Vol. 11 No. 2
- Miswar, Panghulu, dkk, *Akhlak Tasawuf; Membangun Karakter Islami*, Medan: Perdana Publishing, 2015
- _____, *Jurnal: Maqamat (Tahapan yang Harus Ditempuh dalam Proses Bertasawuf)*, (Medan: Jurnal Ansiru PAI, 2017), Vol. 1, No. 2
- Misbahuddin Jamal, *Konsep Al-Islam dalam Al-Qur'an*, Manado: Jurnal Al-Ulum, 2011, Vol. 11 No. 2
- Muhammad Abdullah Asy-Syarqawi, *Sufisme & Akal*, terj. Halid al-Kaf Bandung: Pustaka Hidayah, 2003
- Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 1997, Cet.
- Muhammad Alim, *Pendidikan Agama Islam; Upaya Pembentukan Pemikiran dan Kepribadian Muslim*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011)

- Muhammad as-Sayyid al-Julaynid, *Qodiyah al-Khayr wa al-Syarr fi al-Fikri al-Islāmy*, Jamiah Kairoh: Dar Ulum, 1981
- Muhammad Sabit AlFandi, dkk., *Dairat al Ma'arif al Islamiyah*, Teheran, Intisyirat Jahannam, jilid XV
- Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *alAdab al-Mufrad, Riyâdh: al-Maktabah asySyâmilah*, jilid 1, nomor hadits: 135; at Tirmidzî, Sunan at-Tirmidzî, Kitâb: *al-Birr Wa asShilah, Bâb: Husn al-Khuluq*, nomor hadits: 2003; asy-Syaibânî, Musnad al-Imâm Ahmad bin Hambal, nomor hadits: 27496
- Muhammad bin Mukram bin Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-Arab*, Juz I Cet. I; Beirut: Dar al-Sadir
- Muhammad Fu'ad Abd Al-Baço, *al-Mu'jam al-Mufahras li Afadz Al-Qur'an al-Karim* Beirut: Dar Al-Fikr, 1987
- Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, (Hayat Muhammad) terj. Ali Audah, Litera Antar Nusa, Jakarta, cet. XVI, 1992
- Muhmidayeli, *Filsafat Pendidikan Islam*, Yogyakarta, Aditya Media, 2005, Cetakan I
- Muhammad Hafiun, *Teori Asal Usul Tasawuf*, Yogyakarta: Jurnal Dakwah, 2012, Vol. XIII, No. 2
- Muhammad Noupal, *Jurnal; Zikir Ratib Haddad: Studi Penyebaran Tarekat Haddaiyah di Kota Palembang*, Palembang: Intizar Univ. Islam Negerti Raden Fatah, 2018
- Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi*, Cakrawala: Yogyakarta, 2009
- _____, *Mukjizat dan Misteri Lima Rukun Islam: Menjawab Tantangan Zaman*, Yogyakarta: Penerbit Mutiara Media, 2008
- _____, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, Jakarta: PT Buku Kita, 2009

- Muhammad Utsman Najati, *Ilmu Jiwa Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2005
- Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Gelora Aksara Pratama, 2007
- Mustofa, *Akhlaq Tasawuf*, Bandung : Pustaka Setia, 2014
- Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992
- Muthari Murtalha, *Manusia Sempurna*, Jakarta: Lentera, 2003
- Moh. Ghallab, *al-Tasawuf al-Muqarin*, Kairo: Maktabah al-Nahdah
- M. Alfatih, Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf*, Yogyakarta: Kalimedia, 2016
- _____, *Miftahus Sufi*, Yogyakarta: Teras, 2008
- M. Amin Syukur, *Study Akhlak* Semarang: Lembaga Bimbingan dan Konsultasi Tasawuf/Lembkota, 2010
- M. A. Achlami, HS, *Internalisasi Kajian Tasawuf di IAIN Raden Intan Lampung*, Lampung: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Raden Intan Lampung, 2016
- M. Hamdar Arraiyyah, *Kehidupan Pengaruh Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Pati, Jawa Tengah*, (Pati: 1993), No. 9 th. IV
- M. Ruddin Emang, *Akhlaq Tasawuf*, Ujungpandang: Identitas, 1994
- M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, Bandung: Pustaka Rosda Karya, 2002
- _____, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia, 2001
- Naquib Al-Attas, *Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century*, Aceh-Singapura: MMBRAS III, 1996
- Nico Syukur Dister OFM, *Filsafat Kebebasan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1988)

- Nurcholish Madjid, *Ajaran Nilai Etis Dalam Kitab Suci dan Relevansinya bagi Kehidupan Modern*, seri KKA ke 47 Tahun IV/1999, Jakarta: Yayasan Wakaf Pramadina
- Nurkhalis A. Ghaffar, *Tasawuf dan Penyebaran Islam di Indonesia*, Makasar: Jurnal Rihlah, 2015, Vol. 3 No.1
- Noah Webster, *Webster's Twentieth Century Dictionary of English Language*, USA: William Calling Publisher's Inc., 1980
- Rachmat Djatnika, *Sistem Ethika Islami, (Akhlaq Mulia)*, Pamjimas, 1996
- Rahmawati, *Baik dan Buruk*, vol. 8 No. 1, Kendari : Al-Munzir, 2015
- _____, *Memahami Ajaran Fana, Baqa dan Itihad dalam Tasawuf*, Al-Munzir Vo. 7, No. 2, 2014
- Reynold Nicholson, *Jalaluddin Rumi, Ajaran dan Pengalaman Sufi* Jakarta: Pustaka Firdaus 1993
- Reynold Alleyre Nicholson, *The Idea of Persolativity Delli: Idara-I Adabiyah-I*, 1976
- Ridwan Asy-Syirbaany, *Membentuk Pribadi Lebih Islami*, Jakarta: Intimedia Ciptanusantara, 2014
- Ris'an, Rusli, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013
- Rivay Siregar, *Tasawuf: dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002
- Robert C. Solmon, *Etika suatu Pengantar*, R. Andre Karo-Karo, Jakarta: Erlangga, 1987
- Rois Mahfud, *Al-Islam Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2011)
- Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2000
- _____, dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2004

- Rusdiyanto, *Jurnal Potret Pemikiran: Ajaran Wujudiyah Menurut Nuruddin Ar-Raniri, Vol.22 No. 1*, Manado: Institut Agama Islam Negeri Manado, 2018
- Ryandi, *Jurnal: Konsep Hati Menurut Al-Hakim At-Tirmidzi*, Gontor: Pascasarjana ISID, 2014
- R.H.A. Soenarjo, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta : Depag RI, 1971
- Sangidu, *Wachdatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*, Yogyakarta: Gama Media, 2008
- Sartini, *Jurnal Filsafat: Etika Kebebasan Beragama*, Vol.18 No. 3, 2008
- Samsul Munir Amin, *Ilmu Akhlak*, Jakarta: Amzah, 2016
- _____, *Ilmu Tasawuf* , Jakarta: Amzah, 2012
- _____, Haryanto Al-Fandi, *Kenapa Harus Stres (Terapi Ala Islam)*, Jakarta: Amzah, 2007
- Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, terj. Yuliani, Bandung: Mizan, 2010
- Shidarta, *Hukum Perlindungan Konsumen*, Jakarta : Grasindo, 2000
- Sidi Gazalba, *Azas-azas Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978)
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997
- Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad*, Jakarta: PustakaTarbiyah, 1975
- Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2005
- _____, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana, 2006

- Sharif, *History of Philosophy*, vol. I Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963
- Sudirman, *Kecerdasan Sufistik Jembatan Menuju Mahrifat*, Jakarta: Kencana, 2004
- Soedgarda Poerbakawatja, *Ensiklopedia Pendidikan*, Jakarta: Gunung Agung, 1979
- Syamsul Rizal Mz, *Ahlak Islami Perspektif Ulama Salaf*, Bogor: Jurnal Pendidikan Islam, 2018, vol. 7, no. 1
- Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, Yogyakarta: Ar-ruz Media, 2014
- Syeed Ameer Ali, *Api Islam*, Jakarta: Murni, 1972
- Syihabuddin Umar Suhrawardi, *'Awarif Al-Ma'arif*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998
- Syekh Musthafâ al-Ghalâyanî, *'Idhah al-Nâsyi'în Kitâb akhlâq wa adâb wa Ijtimâ'*, (Pekalongan: Maktabah Raja Murah Pekalongan)
- Syukur Amin M. dan Usman Fathimah, *Insan Kamil (Paket Pelatihan Seni Menata Hati (SMH) LEMBKOTA/Lembaga Bimbingan dan Konsultasi Tasawuf)*, Semarang : CV. Bima Sejati, 2005
- S. Wojowasito, *Kamus Umum Belanda Indonesia*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1978
- Tim Penyusun Ensiklopedi, *Ensiklopedi Islam Cet. IV*; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1997
- Team penulis, IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992
- Tirto Suwondo, *Syamsuddin As-Sumatrani (Riwayat, Karya, Ajaran, Kecaman, dan Pembelaannya)*, Jurnal Pengkajian dan Penelitian Sastera Asia Tenggara, PANGSURA, 1998, Bilangan 7, Jilid 4
- Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Penerbit Amzah, 2005

- Organisasi Shiddiqiyah, *Sejarah Thoriqoh Shiddiqiyah Fase Pertama (Kelahiran Kembali Nama Thoriqoh Shiddiqiyah)*, Jombang: Organisasi Jombang, 2015
- Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Jakarta: Mizan, 1999, Cet. I
- Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf* Cet. I; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1997
- Poedjawijatna, *Etika Filsafat Tingkah Laku*, Jakarta: Bina Aksara, 1982, cet. IV
- Peunoh Daly, *Naskah Mir'ah alTullāb, Karya Abd Rauf al-Singkel dalam Agama Budaya dan Masyarakat*, Jakarta: Balitban Depag RI, 1980
- Purnadi Purbacaraka dan Soejono Soekanto, *Perihal Kaidah Hukum*, Bandung : Alumni, 1982
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta, 2008
- P. Riddel, *Earliest Quraniq Exegetical Activity in the Malay Speaking States*, 1989
- P. Voerhoove, “*Abd. Rauf Sinkel*” dalam *Encyclopedia of Islam*, New edition. Leiden: E.J. Brill, 1986, Vol I
- Ummu Kalsum Yunus, *Ilmu Tasawuf*. Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2011
- Quraish Shihab, *Yang Hilang Dari Kita : Akhlak*, Ciputat: Lentera Hati, 2016
- Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*. Jakarta: Bulan Bintang
- Victor Said Basil, *Al-Ghazali Mencari Ma'rifah*, Terj. Ahmadie Thaha, , Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990

- Waren E. Preece, *Ethic, Dalam Encyclopedia Britanica*, London: William Bustom Publisher, 1965, vol. 8
- William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Pengetahuan Spiritual*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001
- _____, *Ibn al-Arabi's Metaphisycs of Imagination*.
terjemah, Yogyakarta: Alam, 2001
- Webster's New Twentieth Century Dictionary
- W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Amerika, 1979
- W. J. S Poerwadarminta, *Kamus Umum Belanda Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1991, cet. 12
- Yasir Nasution, *Cakrawala Tasawuf*, Jakarta: Putra Grafika, 2007
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama, 2004
- Yunahar Ilyas, *Kuliah Akhlaq*, Yogyakarta : Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam/LPPI, 2004
- Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta: Paramadina, 1997
- Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, London: 1960
- Zahrudin AR, *Pengantar Studi Akhlak*, Jakarta, RajaGrafindo Persada, Cetakan I, 2004