

LANDASAN PENDIDIKAN SPIRITUAL ABÛ AL-QÂSIM AL-QUSYAIRÎ (W. 465/1072)

Muhammad Arifin

Fakultas Agama Islam UNIVA Medan
Jl. Sisingamangaraja No. 10, Km 5,5, Medan, Sumatera Utara, 20147
e-mail: arifinjahari@yahoo.com

Abstrak: Artikel ini membahas landasan pendidikan spiritual al-Qusyairî, yang pemikirannya berpengaruh dalam dunia Islam, bahkan sampai ke Nusantara dengan paham neo-sufisme. Berdasarkan analisis terhadap dua karyanya, *al-Risâlah al-Qusyairiyah* dan *Tafsîr Lathâ'if al-Isyârât*, ditemukan setidaknya ada empat landasan pendidikan spiritual yang harus ditempuh oleh *sâlik*. *Pertama*, seorang *sâlik* harus mengenal (*ma'rifat*) kepada Allah, sebagaimana konsep-konsep akidah AhlulSunnah Waljamaah. Selain itu, *ma'rifat* yang teguh mengejawantah perilaku. *Kedua*, dalam mendidik jiwa seseorang harus menjaga keseimbangan antara syariat dan hakikat. *Ketiga*, ibadah yang dilakukan melihat sisi batin atau aspek esoterisnya, sehingga berpengaruh positif dalam tingkah laku. *Keempat*, seorang *sâlik* harus senantiasa berzikir dan mengingat Allah dalam lisan dan atau hatinya. Landasan pendidikan spiritual seperti ini akan menjaga seseorang tetap berada dalam ajaran Islam, dan akan menyampaikannya kepada Allah yang akan menurunkan ketenangan batinnya di dunia dan akhirat.

Abstract: Foundations of Abû al-Qâsim al-Qusyairî's Spiritual Education. This article discusses the principles of al-Qusyairî's spiritual education, whose ideas influenced the Islamic world, even to the Nusantara in a neo-sufism. Based on the analysis of his oeuvre *al-Risâlah al-Qusyairiyah* and *Tafsîr Lathâ'if al-Isyârât*, it is found that there are at least four spiritual education foundations a *sâlik* should undergo. First, a *sâlik* should know (*ma'rifah*) to Allah, as the concepts of *Ahli Sunnah wal Jama'ah* theology. Additionally, *ma'rifah* steadfast in the heart should portray in behavior. Second, in educating the spirit must maintain a balance between *syari'ah* and *haqîqah*. Third, worship is done to be seen the inner or esoteric aspects, and thus have the positive effect on behavior. Fourth, a *sâlik* must always remember and enchant Allah orally or by heart. The cornerstone of spiritual education such as this would keep someone remains in the teachings of Islam, and will present it to Allah who will resulted in peaceful and spiritual satisfaction in this world and hereafter.

Kata Kunci: pendidikan, spiritual, makrifat, syariat, hakikat, zikir, al-Qusyairî

Pendahuluan

Al-Qur'an menjelaskan bahwa kejadian manusia terdiri atas dua aspek: jasmani dan ruhani. Aspek jasmani dinisbahkan pada tanah atau saripati tanah, dan aspek ruhani dinisbahkan kepada Allah secara langsung (Q.S. al-Sajdah/32: 7-9). Sesuatu yang disandarkan (*idhâfah*) kepada Allah secara langsung, menunjukkan kemuliaannya. Kemuliaan aspek ruhani terletak pada kesuciaannya, dan untuk mensucikannya perlu pada upaya-upaya tertentu, dalam hal ini bisa disebut dengan pendidikan spiritual.

Dalam Islam, melakukan pendidikan spiritual haruslah memiliki landasan yang jelas agar tidak melenceng dari batasan yang telah digariskan oleh syariat. Al-Qusyairî (w. 465/1072), melalui beberapa karyanya seperti *al-Risâlah al-Qusyairiyah* dan *Tafsîr Lathâ'if al-Isyârat*, telah menjelaskan landasan pendidikan spiritual ini sebelum ulama-ulama lain, seperti al-Ghazâlî (w. 505/1111) dan 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 561/1166).

Ketokohan al-Qusyairî dalam pendidikan spiritual memiliki arti penting bahkan bagi keislaman Nusantara. Azyumardi Azra menjelaskan bahwa upaya penyebaran paham neo-sufisme yang menyatukan antara syariat dan hakikat banyak dilakukan oleh ulama-ulama Nusantara yang memiliki jaringan Timur Tengah, di antaranya didasarkan atas paham tasawuf al-Junaid, al-Qusyairî, dan al-Ghazâlî.¹ Kitab *Durr al-Nafis*, dalam bahasa Jâwî yang ditulis oleh Muḥammad Nafis pada tahun 1200/1785, juga di antaranya merujuk pada *al-Risâlah al-Qusyairiyah*.² Penjelasan ini menunjukkan urgensi mengkaji kembali pemikiran-pemikiran al-Qusyairî, terutama dalam pendidikan spiritual. Sebab itulah, dengan menggunakan metode analisis isi, artikel ini akan mengkaji pemikiran al-Qusyairî tentang landasan pendidikan spiritual. Kajian ini merupakan hasil penelitian kepustakaan yang mengkaji karya-karya al-Qusyairî dalam bidang tasawuf untuk menemukan gagasannya dalam bidang pendidikan spiritual.

Biografi Singkat Abû al-Qâsim al-Qusyairî

Namanya adalah 'Abd al-Karîm Ibn Hawâzin Ibn 'Abd al-Malik Ibn Thalhah Ibn Muḥammad, Abû al-Qâsim al-Qusyairî an-Naisâbûrî.³ Abû al-Qâsim adalah julukannya (*kunyah*), sedangkan al-Qusyairî dan al-Naisâbûrî adalah gelarnya (*laqab*).⁴ *Laqab* al-

¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada, 2013), h. 318, 350; bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation* (Bandung: Mizan Pustaka, 2006), h. 142.

²*Ibid.*, h. 367.

³Alawî Abû Bakr Muḥammad al-Saqqâf, "Tarjamah al-Mu'allif," dalam Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Ibn Hawâzin al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî 'Ilm al-Tashawwuf* (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2011), h. 7.

⁴Ma'rûf Zarîq dan 'Alî 'Abd al-Ḥamîd, "Muallif al-Kitâb," dalam Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm

Qusyairî diambil dari nama suku, yakni Banî Qusyair.⁵ Qusyair adalah anak Ka'b Ibn Rab'ah Ibn 'Âmir Ibn Sha'sha'ah Ibn Mu'âwiyah Ibn Bakr Ibn Hawâzin Ibn Manshûr Ibn 'Ikrimah Ibn Qays Ibn 'Aylân. Pada awalnya, suku ini berdomisili di pinggiriran Hadhramaut.⁶ Sedangkan al-Naisâbûr adalah sebuah kota besar pada abad pertengahan, dan menjadi ibu kota Khurâsân. Dalam peta modern, Naisâbûr dikenal sebagai Nisyapur, mencakup sebagian Iran, sebagian Afghanistan, serta daerah antara Laut Kaspia dan Laut Aral.⁷ Di kota inilah al-Qusyairî menetap dan meninggal dunia.⁸

Al-Qusyairî lahir di Ustuwâ' pada tahun 376/986.⁹ Ayahnya, Hawâzin, meninggal dunia pada saat al-Qusyairî masih kecil,¹⁰ dan pendidikan dasarnya diserahkan kepada Abû al-Qâsim al-Alimânî, sahabat keluarga al-Qusyairî.¹¹ Ibunya berasal dari suku al-Sulamî, yang dinisbahkan kepada Sulaim Ibn Manshûr Ibn 'Ikrimah Ibn Khafdah Ibn Qays Ibn 'Aylân Ibn Nashr.¹²

Keluarga al-Qusyairî berasal dari daerah Ustuwâ', sebuah desa di kawasan Naisâbûr. Mereka adalah bangsa Arab yang bermigrasi ke Khurâsân, dan berdomisili di pinggirannya.¹³ Keluarga al-Qusyairî adalah keluarga yang sangat sederhana secara ekonomi, sebagaimana kebanyakan masyarakat di daerahnya. Sebab itu, kebanyakan masyarakat mengirim putranya untuk belajar ke kota Naisâbûr, yang diharapkan setelah kembali ke daerahnya akan membawa perubahan. Kondisi ini, tidak mengecualikan al-Qusyairî.¹⁴ Ketika remaja, al-Qusyairî pindah ke Naisâbûr, dan menuntut ilmu di sana.¹⁵

Di Naisâbûr, al-Qusyairî belajar kepada Abû 'Alî al-Daqqâq, yang akhirnya menjadi

Ibn Hawâzin al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî 'Ilm al-Tashawwuf* (t.t.p.: Dâr al-Khair, t.t.), h. 5-6.

⁵Abû Sa'd 'Abd al-Karîm Ibn Muḥammad Ibn Manshûr al-Tamimî al-Sam'ânî, *al-Ansâb*, Juz X (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1981), h. 152-156.

⁶Zarîq, *Muallif*, h. 5-6.

⁷Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Citapustaka Media, 2007), h. 76.

⁸*Ibid.*, h. 5; bandingkan dengan, Muḥammad Ghalâb, *al-Tashawwuf al-Muqâran* (Kairo: Maktabah Nahdhah, t.t.), h. 57.

⁹Abû al-'Abbâs Syams al-Dîn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abû Bakr Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, Juz III (Beirut: Dâr Shâdir, tt.), h. 207; Walîd Ibn Aḥmad al-Husain al-Zubairî, *et al.*, *al-Mawsû'ah al-Muyassarah fî Tarâjum A'immah al-Tafsîr wa al-Iqrâ' wa al-Nahw wa al-Lughah*, Jilid II (England: Al-Bukhary Islamic Center, 2003), h. 1310; Zarîq, *Muallif*, h. 7; dan Ghalâb, *al-Tashawwuf*, h. 57.

¹⁰Ibn Khallikân, *Wafayât*, Juz III, h. 205; bandingkan dengan 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Juz XII (Kairo: Maktabah al-Shafâ, 2003), h. 92; dan Al-Saqqâf, *Tarjamah*, h. 7.

¹¹Al-Saqqâf, *Tarjamah*, h. 7.

¹²Zarîq, *Muallif*, h. 6.

¹³Al-Saqqâf, *Tarjamah*, h. 7.

¹⁴Ibrâhîm Basyûnî, "Madkhal," dalam al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Jilid I (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2000), h. 8.

¹⁵Ghalâb, *al-Tashawwuf*, h. 57.

mertuanya. Al-Qusyairî menikah dengan Fâthimah, anak perempuan al-Daqqâq, seorang perempuan mulia, berilmu, dan berakhlak luhur. Mereka hidup bersama mulai tahun 405/1014.¹⁶ Dari pernikahannya, melahirkan enam anak laki-laki dan seorang anak perempuan: Abû Sa'd 'Abd Allâh, Abû Sa'îd 'Abd al-Wâhid, Abû Manshûr 'Abd al-Rahmân, Abû al-Nashr 'Abd al-Rahîm, Abû al-Fath 'Ubaid Allâh, Abû al-Muzhfar 'Abd al-Mun'im, dan Amah al-Karîm, seorang anak perempuan.¹⁷ Selain kepada al-Daqqâq, al-Qusyairî juga belajar ilmu tasawuf kepada Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 412/1021),¹⁸ seorang sufi Khurâsân ternama yang memiliki beberapa karya yang berpengaruh, di antaranya tafsir *Haqâ'iq al-Tafsîr*, kitab tafsir bercorak sufi.¹⁹ Pemikiran tafsir sufistik al-Qusyairî, banyak sedikitnya, dipengaruhi oleh kitab ini.

Selain mempelajari ilmu tasawuf, al-Qusyairî juga mempelajari ilmu lain, seperti ilmu fikih dan ilmu *ushûl* kepada Ibn Fûrak (w. 406/1015) dan Abû Ishâq al-Isfarâyînî (w. 418/1027).²⁰ Al-Qusyairî berhasil menggabungkan metode kedua gurunya tersebut, untuk selanjutnya menganalisa kitab-kitab Ibn al-Bâqillânî (w. 403/1012).²¹ Menurut buku *al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*, al-Qusyairî pernah belajar langsung dengan al-Bâqillânî dalam ilmu akidah.²²

Selain itu, al-Qusyairî juga mempelajari ilmu fikih kepada Abû al-'Abbâs Ibn Syuraih dan Abû al-Manshûr 'Abd al-Qahhâr al-Baghdâdî al-Tamîmî al-Isfarâyînî (w. 429/1037). Pada yang terakhir ini, al-Qusyairî belajar secara khusus ilmu fikih dalam mazhab al-Syâfi'î.²³ Selanjutnya, al-Qusyairî juga belajar ilmu fikih kepada Abû Bakr Muḥammad al-Thûsî (w. 460/1067) pada tahun 408/1017.²⁴

Khathîb al-Baghdâdî dalam bukunya *Târîkh Madînah al-Salâm*, al-Qusyairî juga berguru kepada Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Umar al-Khaffâf, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abdus al-Muzakkî, Abû Nu'aim 'Abd al-Malik Ibn al-Ḥasan al-Isfarâyînî, 'Abd al-Rahmân

¹⁶Zarîq, *Muallif*, h. 8; bandingkan dengan Ibn Khallikân, *Wafayât*, h. 206; al-Saqqâf, *Tarjamah*, h. 8; dan Ghalâb, *al-Tashawwuf*, h. 57.

¹⁷Zarîq, *Muallif*, h. 8; bandingkan dengan 'Abd al-Rahîm al-Asnawî, *Thabaqât al-Syâfi'iyah*, Juz II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), h. 149 dan 158-160; dan al-Sam'ânî, *al-Ansâb*, Juz X, h. 156.

¹⁸Ibn Katsîr, *al-Bidâyah*, Juz XII, h. 92; Basyûnî, *Madkhal*, h. 11; dan Zarîq, *Muallif*, h. 9.

¹⁹Lihat, Muḥammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2005), h. 336.

²⁰Aḥmad Nahrawî 'Abd al-Salâm, *al-Imâm al-Syâfi'î fî Madzhabaih al-Qadîm wa al-Jadîd: Ḥayâtuh wa 'Ashruh, Ushûluh wa Fiqhuh, Ashhâbuh wa Anshâruh fî Nasyr Madzhabih wa Âtsâruh al-'Ilmiyah wa Kutubuh* (Kairo: Maktabah al-Syabâb, 1988), h. 657.

²¹Sirâj al-Dîn Abû Hafsh 'Umar Ibn 'Alî Ibn Aḥmad Ibn al-Mulaqqin, *Thabaqât al-Auliya'* (Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1973), h. 258.

²²Muḥammad Syafiq Gharbâl, *et al.*, *al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah* (Kairo: Dâr al-Qalam dan Mu'assasah Franklin li al-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1965), h. 1382.

²³*Ibid.*

²⁴*Ibid.*; lihat juga, Ibn Khallikân, *Wafayât*, Juz III, h. 206.

Ibn Ibrâhîm Ibn Muḥammad al-Muzakkî, al-Ḥâkim Abû 'Abd Allâh Ibn al-Bayyî', dan Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-'Alawî.²⁵

Penjelasan ini menunjukkan tradisi belajar al-Qusyairî tidak mencukupkan pada satu guru dan satu bidang ilmu, sehingga dia menguasai pelbagai bidang ilmu. Pelbagai karya al-Qusyairî menunjukkan keberhasilannya dalam menuntut ilmu. Dalam buku *Mu'jam al-Mu'allifîn: Tarâjum Mushannifî al-Kutub al-'Arabiyah*, 'Umar Ridâ Kahâlah menjelaskan bahwa al-Qusyairî memiliki beberapa karya, di antaranya *Lathâ'if al-Isyârât, al-Taisîr fî ('Ilm)*,²⁶ *Tafsîr, Ḥayât al-Arwâḥ wa al-Dalîl ilâ Tharîq al-Shalâḥ, al-Risâlah fî al-Tashawwuf (fî Rijâl al-Tharîqah)*,²⁷ *al-Fushûl fî al-Ushûl, Arba'ûn Ḥadîtsan, al-Taḥbîr fî Syarḥ Asmâ' Allâh al-Ḥusnâ*,²⁸ *al-Arba'ûn al-Amâlî, Naḥw al-Qulûb*,²⁹ dan *al-Jawâhir al-Tsamînah*.³⁰ Dalam pendahuluan kitab *al-Risâlah* yang diedit oleh Ma'rûf Zarîq dan 'Alî 'Abd al-Ḥamîd, bahwa al-Qusyairî memiliki karya selain yang telah disebutkan sebelumnya, yakni *Aḥkam al-Syar', Âdâb al-Shûfiyah, Istifâdhah al-Murâdât, Bulghah al-Maqâshid fî al-Tashawwuf, Tartîb al-Sulûk fî Tharîq Allâh Ta'âlâ, al-Tawḥîd al-Nabawî, Dîwân Syî'r, al-Dzîkr wa al-Dzâkir, Sîrah al-Masyâyikh, Syikâyah Ahl al-Sunnah bi Ḥikâyah Mâ Nâlahum min al-Miḥnah, 'Uyûn al-Ajwibah fî Ushûl al-As'îlah, al-Luma' fî al-'Itiqâd, Majâlis Abî 'Alî al-Daqdâq, al-Mî'râj, al-Munâjâh, Mantsûr al-Khithâb fî Syuhûd al-Albâb, Nâsikh al-Ḥadîts wa Mansûkhih, dan Nakt Ulî al-Nuhâ*.³¹

Menurut catatan Mushthafâ Muḥammad al-Dzahabî, sebagian buku al-Qusyairî telah hilang, sehingga tidak dapat lagi diakses secara keseluruhan. Di antara bukunya yang dapat dipastikan hilang adalah *Âdâb al-Shûfiyah, al-Jawâhir, al-Munâjâh, dan 'Uyûn al-Ajwibah fî Ushûl al-As'îlah*. Selain itu, ada juga bukunya yang masih berbentuk manuskrip (*makhthûth*).³² Buku-buku al-Qusyairî ini menunjukkan bahwa dia menguasai (*tabaḥḥur*) dalam pelbagai disiplin ilmu: ilmu tafsir, hadis, fikih, teologi Islam, syair, dan terutama tasawuf. Hal ini sangat terlihat jelas dari judul-judul bukunya tersebut.

²⁵Abû Bakr Aḥmad Ibn 'Alî Ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdî, *Târîkh Madînah al-Salâm wa Akhbâr Muḥadditsihâ wa Dzîkr Quththânihâ al-'Ulamâ' min Ghair Ahlihâ wa Wâridihâ* (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2001), Jilid XII, h. 366.

²⁶Ibn Khallikân memberikan tambahan kata *'ilm* pada judul buku tersebut. Lihat, Ibn Khallikân, *Wafayât*, Juz III, h. 206.

²⁷Ibn Khallikân menuliskan kata *fî Rijâl al-Tharîqah* sebagai ganti kata *fî al-Tashawwuf*. Lihat, *Ibid.*

²⁸Dalam pendahuluan kitab *al-Risâlah* yang diedit oleh Ma'rûf Zarîq dan 'Alî 'Abd al-Ḥamîd, dijelaskan bahwa kitab tersebut terdiri dari dua judul, yakni *al-Taḥbîr fî al-Tadzki'r* dan *Syarḥ Asmâ' al-Ḥusnâ*. Lihat, Ma'rûf, *Mu'allif*, h. 15.

²⁹Menurut Ma'rûf Zarîq dan 'Alî 'Abd al-Ḥamîd, kitab *Naḥw al-Qulûb* ada dua: *Kubrâ* dan *Shughrâ*. Lihat, *Ibid.*, h. 17.

³⁰'Umar Ridhâ Kahâlah, *Mu'jam al-Mu'allifîn Tarâjum Mushannifî al-Kutub al-'Arabiyah*, Juz II (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1993), h. 212.

³¹Zarîq, *Mu'allif*, h. 15-17.

³²Mushthafâ Muḥammad al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz III (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2005), h. 330-331.

Definisi dan Urgensi Pendidikan Spiritual

Pendidikan spiritual adalah pembersihan jiwa atau perjalanan menuju Allah. Menurut Sa'îd Hawwâ, inti pendidikan spiritual adalah perpindahan dari jiwa yang kotor menuju jiwa yang bersih; dari akal yang belum tunduk kepada syariat pada akal yang taat kepada syariat; dari hati yang berpenyakit dan keras pada hati yang tenang dan sejahtera; dari ruh yang jauh dari 'pintu' Allah, yang lalai dalam beribadah dan tidak sungguh-sungguh dalam melakukannya, menuju ruh yang makrifah kepada-Nya, senantiasa melaksanakan hak-hak beribadah kepada-Nya; dari jasad yang tidak manaati aturan syariat, menuju fisik yang senantiasa memegang aturan-aturan syariat-Nya, baik perkataan, perbuatan, atau keadaan.³³

Menurut 'Alî 'Abd al-Halîm Maḥmûd, pendidikan spiritual adalah upaya internalisasi rasa cinta kepada Allah, yang menjadikan seseorang hanya mengharap rida-Nya pada setiap ucapan, perbuatan, kepribadian, dan menjauhi segala yang dibenci-Nya.³⁴ Menurut Muḥammad Quthb, pendidikan spiritual bertujuan untuk menghubungkan manusia dengan Penciptanya, sehingga memiliki hubungan vertikal yang harmonis antara hamba dan Tuhannya.³⁵ Substansi dua definisi terakhir, sesungguhnya bertumpu pada penyucian batin. Karena, internalisasi rasa cinta kepada Allah dan hubungan vertikal harmonis antara hamba dengan Tuhan tidak akan terjalin kecuali dengan penyucian batinnya.

Dengan demikian, pendidikan spiritual memiliki kaitan yang sangat erat dengan disiplin ilmu tasawuf. Menurut Ma'rûf Zarîq dan 'Alî 'Abd al-Hamîd, tasawuf adalah ilmu yang mengetahui cara penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), penjernihan akhlak (*tashfiyah al-akhlâq*), dan membangun kesejahteraan dan kebahagiaan abadi lahir dan batin.³⁶

Zarrûq al-Fâsî (w. 899/1493) menjelaskan bahwa tasawuf adalah ilmu yang dimaksudkan untuk memperbaiki kebaikan hati (*ishlâh al-qulûb*) dan menyendirikannya untuk Allah dari selainnya.³⁷ Walau ulama telah mendefinisikan tasawuf dengan pelbagai redaksi, namun, menurut Zarrûq al-Fâsî, emuanya tertuju pada benarnya *tawajjuh* kepada Allah.³⁸

Dari sekian banyak definisi tasawuf yang dinukilkan oleh 'Abd al-Qâdir 'Îsâ, ia menyimpulkan bahwa tasawuf berpondasi pada kebersihan hati dari kerusakan materi, dan bertumpuh

³³Sa'îd Hawwâ, *Tarbiyatunâ al-Rûhiyah* (Beirut: Dâr 'Ammâr, 1989), h. 69.

³⁴'Alî 'Abd al-Halîm Maḥmûd, *al-Tarbiyah al-Rûhiyah* (Kairo: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1995), h. 69;

³⁵Lihat, Muḥammad Quthb, *Manhaj al-Tarbiyah al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Syurûq, 1993), h. 13-50.

³⁶Ma'rûf Zarîq dan 'Alî 'Abd al-Hamîd (ed.) dalam Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Ibn Hawâzin al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî 'Ilm al-Tashawwuf* (t.t.p.: Dâr al-Khair, t.t.), h. 389, *Footnote* No. 1.

³⁷Abû al-'Abbâs Aḥmad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Îsâ Zarrûq al-Fâsî, *Qawâ'id al-Tashawwuf* (Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), h. 26.

³⁸*Ibid.*, h. 21.

pada hubungan seorang hamba dengan Tuhannya Yang Agung. Seorang sufi adalah orang yang bersih hatinya, dan jernih *mu'amalah*nya karena Allah, serta murni pula kemuliaan (*karamah*) yang Allah berikan kepadanya.³⁹

Hasan al-Syâfi'î dan Abû Yazîd al-'Ajamî, setelah melihat dan meneliti banyak definisi tasawuf, menyimpulkan bahwa definisi-definisi tasawuf tersebut mencakup dua aspek: amal lahir dan ruh/batin. Amal lahir terfokus pada *takhallî* dan *tahallî*. *Takhallî* adalah menghindari diri dari aib dan kehinaan, sedangkan *tahallî* menghiasi diri dengan sifat mulia dan utama. Adapun aspek ruh batin terfokus pada *tajallî*. Ketika seorang hamba menghindari dirinya dari sifat yang tidak baik, aib, dan kehinaan, selanjutnya menghiasi dirinya tersebut dengan sifat-sifat baik, mulia, dan utama, maka hatinya pun siap untuk menerima *mukâsyafah* (tersingkapnya hijab untuk mencapai) hakikat kegaiban, manisnya keyakinan, serta sampai pada *maqâm ihsân*, dan cahaya makrifah.⁴⁰

Murtadha Muthahhari menjelaskan bahwa kaum sufi bertumpu pada penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), tidak bertumpu pada argumentasi dan pembuktian akal. Mereka melakukan perjalanan spiritual guna mendekati diri kepada Allah, sehingga mereka mampu mengetahui, bahkan sampai pada hakikat segala sesuatu.⁴¹ Muḥammad Amîn al-Kurdî, menjelaskan bahwa definisi ilmu tasawuf adalah ilmu yang memperkenalkan kondisi ruh/jiwa: baik dan buruknya, cara membersihkannya dari kekotoran, menghiasinya dengan sifat-sifat yang terpuji, cara menempuh jalan kepada Allah, dan berlari mendekati-Nya.⁴²

Definisi-definisi di atas menegaskan bahwa ilmu tasawuf adalah sarana untuk mengenal perihal jiwa manusia, apakah sudah baik atau buruk. Jika masih buruk, maka ia harus berusaha memperbaikinya, menghiasinya dengan sifat-sifat yang diridai, serta cara menuju ke hadirat Ilahi. Penjelasan-penjelasan di atas, tidak hanya menjelaskan adanya 'benang merah' antara pendidikan spiritual dengan tasawuf, tetapi kedua disiplin ini membahas dan mendidik objek yang sama.

Jika diperhatikan hadis Nabi, "*Ingatlah, sungguh dalam jasad ada segumpal darah, apabila baik segumpal darah tersebut maka baiklah seluruh jasad, dan apabila buruk maka buruklah seluruh jasad, itulah hati,*"⁴³ maka pendidikan spiritual ini menjadi amat sangat penting. Karena, baik buruknya perilaku seseorang dilandasi dengan baik buruknya hati. Dari sini juga, sebelum Nabi Muḥammad mengajarkan *al-Kitâb* dan *al-Hikmah* kepada

³⁹Abd al-Qâdir 'Îsâ, *Haqâ'iq 'an al-Tashawwuf* (Suriah: Dâr al-'Irfân, 2001), h. 19.

⁴⁰Hasan al-Syâfi'î dan Abû Yazîd al-'Ajamî, *fî al-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2007), h. 24.

⁴¹Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husain, et al. (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), h. 327.

⁴²Muḥammad Amîn al-Kurdî, *Tanwîr al-Qulûb fî Mu'amalah 'Allâm al-Guyûb* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), h. 364.

⁴³Lihat di antaranya Abû Abdillâh Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Shahîh*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1400 H), h. 34; dan Abû Abdillâh Muḥammad Ibn Yazîd al-Qazwîni Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, t.t.), h. 658.

umatnya, dia terlebih dahulu menyucikan batin mereka. Perhatikan firman Allah, “Dialah yang mengutus kepada kaum yang *ummiy* seorang rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, membersihkan mereka dan meng-ajarkan mereka *al-Kitâb* dan *al-Hikmah*. Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”⁴⁴

Ayat tersebut berbicara perihal Nabi Muḥammad. Menurut Ibn ‘Ajîbah, tugas Nabi Muḥammad adalah mendidik umatnya untuk menyucikan jiwa dari sifat-sifat rendah yang menghijab diri mereka dari Tuhannya.⁴⁵ Pada ayat tersebut didahulukan *tazkiyah* dari pada mengajarkan *al-Kitâb* dan *al-Hikmah*, menurut Ibn ‘Ajîbah, karena tidak dapat mengetahui rahasia keduanya kecuali setelah bersihnya hati dan sucinya jiwa.⁴⁶

Menurut Sa‘îd Hawâ, penyucian jiwa adalah salah satu tugas pokok para rasul, sebagaimana juga tergambar dalam Q.S. al-Baqarah/2: 129, 151; dan Q.S. al-Nâzi‘ât/79: 18-19; penyucian jiwa ini juga sekaligus menjadi target dan capaian orang-orang yang bertakwa. Penyucian jiwa menjadi urgen karena keselamatan dan kebinasaan manusia sangat tergantung dengan penyucian jiwa dan kalbunya.⁴⁷

Penjelasan di atas menegaskan pentingnya pendidikan spiritual. Jika dikaitkan dengan kehidupan modern, urgensi pendidikan spiritual tidak dapat ditawar-tawar lagi. Azyumardi Azra menjelaskan bahwa kebudayaan modern yang berintikan liberalisasi, rasionalisasi, dan efisiensi secara konsisten terus melakukan proses pendangkalan kehidupan spiritual. Liberalisasi yang terjadi pada seluruh aspek kehidupan tidak lain adalah proses desakralisasi dan despiritualisasi tata nilai kehidupan. Dalam proses seperti ini, agama yang sarat dengan nilai-nilai sakral dan spiritual, perlahan tapi pasti, terus tergusur dari pelbagai aspek kehidupan masyarakat. Terkadang agama dipandang tidak relevan dan tidak signifikan lagi dalam kehidupan. Akibatnya, sebagaimana terlihat dengan sangat jelas pada gejala umum masyarakat modern, kehidupan spiritual semakin kering dan dangkal.⁴⁸

Komaruddin Hidayat menegaskan, memang betul sains dan teknologi telah memperpendek jarak satu negara dengan negara lain, planet yang satu dengan planet lain, meskipun kedekatan itu tidak menjamin eratnya persahabatan antar manusia dan tidak pula berarti perjalanan dan pengalaman spritualitasnya semakin tinggi. Sejauh-jauh pengembaraan manusia dengan teknologinya, tanpa visi keilahian, mereka akan tetap terkurung dan melingkar-lingkar dalam orbit bumi dan selalu dihadapkan pada jalan buntu dalam

⁴⁴Q.S. al-Jumu‘ah/62: 2.

⁴⁵Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdî Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafṣîr al-Qur‘ân al-Majîd*, Jilid VII (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), h. 42.

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷Sa‘îd Hawâ, *al-Mustakhlash fî Tazkiyah al-Anfus: Nazhariyah Mutakâmilah fî Tazkiyah al-Nufûs* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), h. 3.

⁴⁸Azyumardi Azra, *Esai-Esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), h. 100.

upaya meraih pengetahuan dan kesadaran tentang Realitas Tertinggi.⁴⁹ Ini menunjukkan betapa akut dan keringnya kehidupan spiritual masyarakat modern, dengan pelbagai kecanggihan teknologi yang dimilikinya.

Said Aqil Siroj menjelaskan bahwa di era modern ini, pelbagai krisis menimpa kehidupan manusia, mulai dari krisis sosial, krisis struktural, sampai krisis spiritual. 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, kerja dan materi lantas menjadi aktualisasi kehidupan masyarakat. Gagasan tentang makna hidup menjadi berantakan. Akibatnya, manusia ibarat sebuah mesin. Semuanya diukur atas dasar materi. Manusia pun makin terbawa arus deras desakralisasi dan dehumanisasi.⁵⁰

Mulyadhi Kartanegara menjelaskan bahwa manusia modern telah mengalami apa yang disebut oleh Nasr sebagai krisis spiritual. Krisis spiritual ini barangkali terjadi sebagai akibat dari pengaruh sekularisasi yang telah cukup lama menerpa jiwa-jiwa manusia modern. Pengaruh pandangan dunia modern dalam pelbagai bentuknya, seperti naturalisme, materialisme, dan positivisme, memiliki momentumnya yang berarti setelah sains modern beserta teknologi yang dibawanya, memutuskan untuk mengambil pandangan sekuler sebagai dasar filosofisnya. Pengaruh sains yang besar dalam kehidupan modern, dengan sengaja atau tidak, telah menyebarkan pandangan sekuler tersebut sampai ke lubuk jantung dan hati manusia modern.⁵¹

Kehidupan ruhani yang semakin kering dan dangkal akan menjauhkan manusia dari eksistensinya, sehingga menyebabkan hilangnya visi keilahian, yang pada gilirannya akan menimbulkan gejala psikologis dan problem ruhani, yakni kehampaan spiritual. Dampak terburuknya adalah beban psikologis, seperti stres, resah, gelisah, dan bingung. Hal ini terjadi karena tidak memiliki pegangan hidup yang kuat, yang berporos pada pusat eksistensi, yakni Tuhan. Untuk itu, sangat penting dilihat kembali penerapan pendidikan spiritual dengan landasannya dalam agama (*in religion*), yakni agama Islam.

Landasan Pendidikan Spiritual al-Qusyairî

Landasan pendidikan spiritual adalah sesuatu yang fundamental, yang dijadikan dasar dan pegangan dalam menjalankan pendidikan spiritual, sehingga membedakannya dengan perspektif lain. Menurut al-Qusyairî, pendidikan spiritual harus berlandaskan pada makrifat kepada Allah, keseimbangan antara syariat dan hakikat, memerhatikan aspek esoterik ibadah, dan mengingat Allah.

⁴⁹Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme* (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2006), h. 28-30.

⁵⁰Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Jakarta: Yayasan KHAS, 2009), h. 48.

⁵¹Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 265.

Makrifat kepada Allah

Makrifat adalah kewajiban pertama seorang hamba. Dalam bukunya, *al-Risâlah*, al-Qusyairî meriwayatkan dari Abû Nashr al-Thûsî bahwa Ruwaim ditanya tentang hal pertama yang diwajibkan terhadap seorang hamba. Dia menjawab, “makrifat,” karena firman Allah, “*Dan tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk ya‘budûnî*” (Q.S. al-Dzâriyât/ 51: 56). Menurut Ibn ‘Abbâs, kata *ya‘budûnî* dalam ayat ini bermakna *ya‘rifûnî*/makrifat kepada-Ku.⁵² Al-Qusyairî kembali menukil dari al-Junaid bahwa *ushûl i‘tiqâd* pertama yang dibutuhkan oleh seorang hamba adalah makrifat kepada Sang Pencipta.⁵³

Secara etimologi, makrifat berasal dari bahasa Arab, *ma‘rifah* yang terambil dari akar kata ‘*a-r-f*. menurut Ibn Manzhûr, makna kata tersebut adalah ilmu atau mengetahui dengan pasti dan mengakui,⁵⁴ sebagaimana *i‘tirâf*, yang juga terambil dari akar kata ‘*a-r-f*, bermakna pengakuan.⁵⁵ Jadi, jika dikaitkan dengan kata *Allâh*, *ma‘rifah Allâh*, bermakna mengetahui dengan pasti dan mengakui ketuhanan Allah. Orang yang makrifat kepada Allah, disebut sebagai ‘*ârif*.

Menurut ulama-ulama tasawuf, ada perbedaan signifikan antara ‘*âlim* dan ‘*ârif*. ‘*Âlim* biasanya digunakan bagi ulama yang menguasai ilmu-ilmu zahir, sedangkan ‘*ârif* bukan hanya ilmu zahir tapi juga ilmu-ilmu batin. Ulama-ulama tasawuf yang benar dalam ilmunya, biasa disebut sebagai *al-‘ârif bi Allâh*. Mushthafâ al-‘Arûsî menjelaskan bahwa ‘*âlim* adalah orang yang melakukan amal bertujuan mendapatkan pahala dan takut terhadap dosa, sedangkan ‘*ârif*, ibadahnya untuk menjunjung tinggi perintah, tidak berharap pahala dan terhindar dari dosa.⁵⁶

‘*Ârif* menyadari bahwa dirinya adalah hamba, yang memiliki kewajiban dalam pengabdian, dan ia mengakui dengan teguh bahwa Allah adalah Tuhan yang memberikan segala fasilitas kehidupan dan Tuhan yang berhak untuk disembah. Bagi mereka, tidaklah pantas seorang hamba yang mengetahui bahwa dirinya mendapatkan segala fasilitas kehidupan dan karunia yang besar dari Tuhan, lalu mengharapkan sesuatu dalam penghambaanannya.

Al-Qusyairî menjelaskan tentang makna makrifat ini sebagai berikut:

Makrifat menurut ulama (zahir) adalah ilmu. Setiap ilmu adalah makrifat, dan setiap makrifat adalah ilmu. Setiap orang yang ‘*âlim* tentang Allah pasti ‘*ârif*, dan setiap orang yang ‘*ârif* pasti ‘*âlim*. Sedangkan menurut ulama tasawuf, makrifat adalah sifat orang yang mengenal Allah dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya; dia membenarkan-Nya

⁵²Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Ibn Hawâzin al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî ‘Ilm al-Tashawwuf* (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2011), h. 16.

⁵³*Ibid.*, h. 17.

⁵⁴Abû Fadhl Jamâl al-Dîn Muḥammad Ibn Makram Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid IX (Beirut: Dâr Shâdir, 1990), h. 236.

⁵⁵*Ibid.*, h. 239.

⁵⁶Mushthafâ al-‘Arûsî, *Natâ‘ij al-Afkâr al-Qudsiyyah fî Bayân Ma‘ânî Syarḥ al-Risâlah al-Qusyairiyah*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), h. 106.

dalam interaksinya; dia membersihkan diri dari akhlak yang tercela; panjang berdirinya di 'pintu Allah' dan senantiasa iktikaf dengan hatinya; dia memperoleh dari Allah akan keindahan pemberian-Nya; dia membenarkan Allah dalam segala kondisinya; dia memutuskan bisikan nafsunya dan dengan hatinya dia tidak mengikuti panggilan kepada selain Allah. Apabila dia asing dari makhluk, berlepas dari keburukan dirinya, bersih dari kehinaan dan catatan negatifnya, senantiasa bermunajat kepada Allah dalam *sirr*-nya, benar kembalinya kepada Allah pada setiap saat, dan dengan *sirr*-nya ia menempatkan dirinya sebagai makhluk yang patuh dengan ketentuan Allah, di hadapan Tuhannya Yang Mahakuasa, maka dinamakanlah ia sebagai orang yang 'ârif, dan *hâl*-nya disebut sebagai *ma'rifah*.⁵⁷

Penjelasan al-Qusyairî tersebut menunjukkan bahwa makrifat yang dimaksud bukan sekedar mengetahui perihal Allah, tapi lebih dari itu, membenarkan Allah dalam setiap interaksinya, membersihkan diri dari akhlak yang tercela, senantiasa berada dan iktikaf di 'pintu Allah', tidak mengikuti bisikan hawa nafsunya, senantiasa kembali dan bermunajat kepada Allah. Dengan demikian, makrifat dalam pengertian ini berada dalam dua tataran: ilmu tauhid, sebagai landasan keberislaman seseorang, dan ilmu tasawuf yang menunjukkan baiknya pengabdian dan penghambaan seseorang terhadap Tuhannya.

Penjelasan ini dikuatkannya ketika menjelaskan tentang keimanan. Al-Qusyairî menerangkan:

Hakikat iman adalah membenaran dalam hati (*tashdîq*) kemudian membenaran dalam tindakan (*tahqîq*). Kedua perkara tersebut harus disatukan. *Tashdîq* adalah dengan akal, dan *tahqîq* dengan bersungguh-sungguh (untuk beramal), pada menjaga janji dan batasan. Orang yang beriman adalah orang yang benar dalam keyakinan mereka, kemudian benar dalam kesungguhan mereka (beramal).⁵⁸

Landasan makrifat seperti ini, menurut al-Qusyairî, sangat penting bagi orang yang menjalankan pendidikan spiritual, supaya tidak terjerumus dalam paham yang menganggap Allah memiliki arah, tempat, dan anggota tubuh, seperti pendapat *mujassimah* atau *musyabbihah*, ketika posisinya semakin dekat dengan Tuhannya. Atau, supaya mereka tidak meninggalkan kesungguhan dalam beramal, ketika sudah merasa dekat atau bahkan 'bersatu' dengan Tuhannya.

Keseimbangan Antara Syariat dan Hakikat

Al-Qusyairî dikenal sebagai sufi yang menyeimbangkan dan menggabungkan antara syariat dan hakikat (*al-jâmi' baina al-syarî'ah wa al-haqîqah*).⁵⁹ Dalam mendidik ruhani manusia, menurutnya harus berlandaskan pada syariat dan hakikat secara seimbang. Data

⁵⁷Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 363.

⁵⁸Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Jilid I (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Âmmah li al-Kitâb, 2000), h. 56.

⁵⁹Ibn al-Mulaqqin, *Labaqât*, h. 257. Lihat juga, Gharbâl, *al-Mausû'ah*, h. 1382.

menunjukkan bahwa penyebutan kata *al-syarī'ah* dan *al-ḥaqīqah* secara bersamaan dan bergandengan di banyak tempat dalam tafsirnya, *Lathâ'if al-Isyârât*, di antaranya, Q.S. al-Fâtihah/1: 7; Q.S. al-Baqarah/2: 3, 27, 184, dan 221; Q.S. Âli 'Imrân/3: 96; Q.S. al-Nisâ' 4: 149; Q.S. al-Mâ'idah/5: 6; Q.S. al-A'râf/7: 23, dan 33; Q.S. Yûnus/10: 64; Q.S. Hûd/11: 24; Q.S. al-Hajj/22: 24, dan 35; Q.S. al-Mu'minûn/23: 62; Q.S. al-Nûr/24: 35, dan 55; Q.S. al-Furqân/25: 63; Q.S. al-Qashash/28: 85; dan Q.S. al-Aḥzâb/33: 35. Penjelasan keseimbangan antara syariat dan hakikat juga dicantumkan secara khusus dalam bukunya, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*.⁶⁰

Syariat sering diterjemahkan sebagai aspek eksoteris ajaran Islam yang sesuai dengan perintah, seharusnya/sebaiknya dikerjakan; dan larangan yang harus/sebaiknya ditinggalkan. Sedangkan hakikat adalah aspek esoteriknya. Jika disejajarkan dengan tiga rukun agama, sebagaimana yang dijelaskan oleh hadis Jibrîl,⁶¹ maka syariat adalah *al-islâm* dalam pertanyaan Jibrîl dan jawaban Nabi Muḥammad; sedangkan hakikat adalah *al-iḥsân*.⁶² Adapun *al-îmân*, oleh sebagian pakar meletakkannya pada syariat. Moch. Tijani Abu Na'im menjelaskan syariat bukan semata-mata ajaran verbal mengenai "berbuat baik" dan "berbuat jahat," tetapi juga berkaitan dengan iman. Tepatnya, perbuatan baik mestinya didasarkan pada kepercayaan yang benar.⁶³ Pendapatnya ini didasari dari analisis pemikiran Hamzah Fansuri mengenai syariat dari sisi yang lebih prinsipil, yakni keimanan.⁶⁴

⁶⁰Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 120.

⁶¹"Dari Abû Hurairah, ia berkata, "Pada suatu hari Nabi bersama manusia (para sahabat), lalu seorang laki-laki dating kepadanya, dan bertanya, "Apa itu iman?" Nabi menjawab, "Iman adalah bahwa engkau percaya kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, bertemu dengan-Nya, rasul-rasul-Nya, dan engkau beriman dengan hari berbangkit." Ia kembali bertanya, "Apa itu Islam?" Nabi menjawab, "Islam adalah bahwa engkau menyembah Allah dan tidak menyerikatkan-Nya dengan sesuatu pun, mendirikan salat, menunaikan zakat yang wajib, dan puasa di bulan Ramadan." Dia kembali bertanya, "Apa itu iḥsân?" Nabi menjawab, "*Iḥsân* adalah bahwa engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya. Jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Hadis ini memiliki banyak redaksi yang saling menyempurnakan dan menguatkan, serta diriwayatkan oleh banyak perawi hadis, di antaranya al-Bukhârî, Muslim, Aḥmad, Abû Dâwûd, al-Tirmidzî, al-Nasâ'î, dan Ibn Mâjah. Lihat, al-Bukhârî, *al-Jâmi'*, juz I, h. 33; lihat juga, Muslim dan al-Nawawî, *Shahîḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawî*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Mishriyah, 1929), h. 161-164; Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Juz I (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1995), h. 242-243; Abû 'Abd al-Raḥmân Ibn Syu`aib al-Nasâ'î, *Kitâb al-Sunan al-Kubrâ*, Juz V (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001), h. 380-381; Abû 'Abd al-Raḥmân Ibn Syu`aib al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î* (Riyad: Maktabah al-Ma`ârif, tt.), h. 758; Sulaimân Ibn al-Asy`ats al-Sijistânî Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*, Juz V (Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 1997), h. 48-50; dan Muḥammad Ibn 'Îsâ Ibn Sawrah al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî* (Riyadh: Maktabah al-Ma`ârif, t.t.), h. 588; dan Ibn Mâjah, *Sunan*, h. 25-26.

⁶²Abd al-Qâdir 'Îsâ (w. 1412/1991) meletakkan hakikat pada *al-iḥsân* saja, dan syariat pada *al-islâm*, sedangkan *al-îmân* tidak ditentukan masuk dalam aspek yang mana. Lihat, 'Abd al-Qâdir 'Îsâ, *Ḥaqâ'iq 'an al-Tashawwuf* (Suriah: Dâr al-'Irfân, 2001), h. 381.

⁶³Moch. Tijani Abu Na'im, "Integrasi Syarī'ah, Tharīqah, dan Ḥaqīqah dalam Tasawuf Hamzah Fansuri dan Haydar Amuli," dalam Jurnal *Titik-Temu*, vol. 4, Nomor 2, tahun 2012, h. 142.

⁶⁴Abdul Hadi W. M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 9.

Tiga rukun agama yang dijelaskan dalam hadis Jibrîl tersebut, secara historis membentuk gugusan ilmu terspesifikasi, berdiri sendiri seolah tidak memiliki hubungan signifikan. Dari zaman al-Qusyairî hingga saat ini, umat Islam mewarisi ilmu fikih sebagai representasi aspek *al-islâm*; ilmu tauhid sebagai representasi aspek *al-îmân*; dan ilmu tasawuf sebagai gambaran aspek *al-ihsân*. Tidak jarang ketiga gugusan ilmu ini dikonfrontasikan, sehingga menimbulkan banyak mazhab dan sekte yang kemudian melahirkan konflik antara kubu *fuqahâ'*, *mutakallîm*, dan sufi.⁶⁵ Oleh al-Qusyairî, ketiga gugusan ilmu tersebut dipandang satu kesatuan yang utuh.

Pentingnya keseimbangan antara syariat dan hakikat, dijelaskan oleh al-Qusyairî dengan sangat tegas dalam *al-Risâlah*, sebagai berikut:

Syariat adalah sesuatu yang mengharuskan seseorang pada pengabdian (*'ubûdiah*), sedangkan hakikat adalah penyaksian terhadap Tuhan (*musyâhadah al-Rubûbiyah*). Setiap syariat yang tidak ditopang dengan hakikat, tidak diterima, dan setiap hakikat yang tidak diikat dengan syariat, juga tidak diterima. Syariat hadir untuk membebaskan sejumlah aturan kepada makhluk, dan hakikat muncul dari pengaturan yang Allah. Syariat adalah penyembahan kepada-Nya, dan hakikat adalah menyaksikan-Nya. Syariat berpegang teguh dengan apa yang diperintahkan, dan hakikat adalah penyaksian terhadap apa yang ditetapkan dan ditentukan, yang tersembunyi dan nyata. Aku mendengar Abû 'Alî al-Daqqâq berkata, "Firman Allah *iyyâka na'bud* (*hanya kepada-Mu kami menyembah*) adalah menjaga syariat, dan firman-Nya *wa iyyâka nasta'în* (*dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan*) adalah mematrikan hakikat." Ketahuilah, bahwa syariat adalah hakikat, dari segi bahwa hakikat wajib dilaksanakan berdasarkan perintah-Nya, dan hakikat juga adalah syariat, dari segi bahwa makrifat kepada Allah juga sebuah kewajiban dengan perintah-Nya.⁶⁶

Penjelasan di atas, tidak hanya menjelaskan pentingnya keseimbangan antara syariat dan hakikat, tapi juga memberikan pengertian jelas tentang makna syariat dan hakikat yang dimaksudnya. Syariat adalah serangkaian pengabdian kepada Allah dalam rangka mematuhi segala perintahnya, sedangkan hakikat adalah penyaksian terhadap Allah atas segala yang ditentukan, yang tersembunyi maupun yang tampak. Penjelasan ini menunjukkan bahwa al-Qusyairî menitikberatkan makna hakikat pada *al-ihsân*. Walau tidak bisa dipungkiri bahwa *al-ihsân* muncul dari kemantapan *al-îmân* dan *al-islâm*.

Penjelasan keseimbangan antara syariat dan hakikat ini, oleh al-Qusyairî, digagas untuk menolak pendapat yang hanya fokus pada aspek hakikat, dengan mengabaikan aspek syariat, yang dianut oleh sebagian aliran sebelum atau pada masa hidupnya, seperti kepercayaan

⁶⁵Al-Sya'rânî mencatat banyak kasus klaim negatif terhadap para sufi, seperti Abû Yazîd al-Bisthâmî, Dzû al-Nûn al-Mishrî, Husain al-Hallâj, dan Ibn 'Arabî. Lihat, 'Abd al-Wahhâb al-Sya'rânî, *al-Thabaqât al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 15-17.

⁶⁶Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 120.

Bâthiniyah.⁶⁷ Menurut Hasan Ibrâhîm Hasan, pada masa Dinasti Saljuk, aliran Syiah Ismâ'îliyah dikenal dengan sebutan Bâthiniyah.⁶⁸

Pengabaian aspek syariat ini terus berkembang pada generasi berikutnya, yakni zaman al-Ghazâlî, yang juga dikenal dengan al-Ta'îmiyah.⁶⁹ Al-Ghazâlî menuliskan buku khusus tentang hal ini, yang diberinya judul, *Fadhâ'ih al-Bâthiniyah (Penodaan Kaum Bâthiniyah)*. Menurut kaum Bâthiniyah teks-teks zahir wahyu hanya sebagai simbol-simbol dari suatu hakikat yang sifatnya tersembunyi. Orang hanya memahami arti lahir teks-teks tersebut belum sampai kepada hakikat yang dikehendaki.⁷⁰ Pemikiran seperti ini mengakibatkan pada pengabaian terhadap syariat.

Secara historis, menurut 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429/1037), kelompok ini muncul pada masa pemerintahan al-Ma'mûn di Baghdâd, dan di Khurâsân sendiri pada masa itu dikuasai oleh Muḥammad Ibn Thâhir (w. 253/867).⁷¹ Paham Bâthiniyah berkembang sampai ke Naisâbûr dengan misionaris mereka, al-Sya'rânî. Setelah al-Sya'rânî terbunuh, digantikan oleh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Nasafî dan Abû Ya'qûb al-Sijzî.⁷²

Kelompok ini memiliki banyak nama, menurut al-Syahrastânî (w. 548/1152), di Khurâsân sendiri golongan ini dikenal dengan gerakan al-Ta'îmiyah dan al-Mulḥidah.⁷³ Menurutnyalagi, golongan ini mengaku sebagai penganut Ismâ'îliyah,⁷⁴ sebuah sekte dalam kelompok Syiah. Sedangkan awal kehidupan al-Qusyairî sendiri, berada pada kekuasaan politik Bani Buwaihi yang beraliran Syiah. Dari sini, pengaruh Syiah dan pelbagai sektenya, termasuk Bâthiniyah, mendapatkan posisi yang menguntungkan, sehingga paham mereka bisa sangat mudah disebarluaskan. Untuk inilah, perlu ada *counter* dari para ulama, termasuk al-Qusyairî, guna menghambat lajunya penyebaran paham tersebut.

Aspek Esoterik Ibadah

Menurut al-Qusyairî, semua ibadah yang dilakukan oleh anggota lahir, memiliki sisi

⁶⁷Lihat, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Arafah al-Dusûqî, *Hâsiyah al-Dusûqî 'alâ Syarḥ Umm al-Barâhîn* (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2012), h. 147; Abû al-Fath Muḥammad Ibn 'Abd al-Karîm al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), h. 201-202; Aḥmad Fahmî Muḥammad, komentar dalam al-Syahrastânî, *al-Milal*, Juz I, h. 201-202, footnote No. 1; dan 'Abd al-Qâhir Ibn Thâhir Ibn Muḥammad al-Baghdâdî, *al-Farq bain al-Firaq* (Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, t.t.), h. 318.

⁶⁸Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm al-Siyâsî wa al-Dînî wa al-Tsaqafî wa al-Ijtimâ'î*, Juz IV (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1996), h. 19.

⁶⁹Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), h. 24.

⁷⁰*Ibid.*, h. 24-25.

⁷¹Al-Baghdâdî, *al-Farq*, h. 42, dan 307.

⁷²*Ibid.*, h. 307.

⁷³Al-Syahrastânî, *al-Milal*, Juz I, h. 202.

⁷⁴*Ibid.*

batin yang harus dipahami dan diterapkan maknanya. Ibadah salat memiliki ketentuan-ketentuan khusus sebagai syarat dan rukun, maka begitu juga pada sisi batinnya. Ketika menafsirkan Q.S. al-Mâ'idah/5: 6. al-Qusyairî menjelaskan:

Firman-Nya yang mulia penyebutannya, "*Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak melaksanakan salat maka basuhlah mukamu, kedua tanganmu sampai siku, dan sapulah kepalamu, serta basuhlah kedua kakimu*" (Q.S. al-Mâ'idah/5: 6). Sebagaimana dalam syariat tidak sah salat tanpa bersuci, maka tidak sah dalam hakikat tanpa bersuci. Sebagaimana dalam anggota zahir ada penyuciannya, maka bagi *sirr* juga adalah penyuciannya. Penyucian anggota badan dengan air langit, artinya hujan, dan penyucian hati dengan air penyesalan, kemudian dengan malu dan rasa takut. Sebagaimana wajib membasuh wajah ketika hendak melaksanakan salat, maka wajib pada penjelasan *isyârat* menjaga wajah dari menghinakan diri pada mencari tujuan-tujuan yang hina. Sebagaimana wajib membasuh kedua tangan pada *thaharah*, maka wajib menahan kedua tangan dari yang haram dan *syubhat*. Sebagaimana wajib menyapu kepala, wajib pula menjaganya dari tunduk kepada sesuatu pun (selain Allah). Sebagaimana wajib membasuh kedua kaki pada *thaharah*, wajib pula menjaga keduanya pada penyucian batin dari melangkah ke tempat-tempat yang tidak diperbolehkan.⁷⁵

Penjelasan di atas menegaskan bahwa, sebagaimana seseorang butuh pada penyucian lahir sebelum melakukan salat, maka begitu juga menyucikan batinnya dalam pendekatan diri kepada Allah. Penyucian zahir dengan berwuduk, dan penyucian batin dengan penyesalan dan rasa malu terhadap dosa yang telah dilakukan. Dalam bersuci wajib membasuh muka, begitu juga dalam penyucian batin harus menjaga kesucian wajah dari rona yang tidak memiliki rasa malu ketika menginginkan tujuan-tujuan yang hina. Dalam berwuduk wajib membasuh dua tangan, begitu juga wajib membatasi tangan tersebut dari yang haram dan *syubhat*. Menyapu kepala wajib dalam bersuci, begitu juga wajib merendahkan dan menundukkannya kepada orang lain. membasuh dua kaki adalah wajib dalam berwuduk, begitu juga dalam mensucikan batin, kaki harus dijaga dari melangkah pada hal-hal yang tidak diperbolehkan.

Menurut al-Qusyairî, penyucian lahir dan batin ini harus dilakukah oleh seorang hamba dalam pendekatannya kepada Allah secara maksimal. Bagaimana mungkin seseorang yang kotor bisa mendekat kepada Allah Yang Mahasuci. Sebagaimana salat tidak sah tanpa kesucian lahir, maka pendekatan diri kepada Allah pun tidak sah tanpa kesucian batin. Menurut 'Alî 'Abd Halîm Maḥmûd, para pendidik spiritual menjadikan bersuci dalam empat tingkatan. *Pertama*, menyucikan anggota tubuh dari hadas kecil dan besar, serta dari pelbagai kotoran. *Kedua*, menyucikan anggota tubuh dari pelbagai tindakan kriminal dan dosa-dosa. *Ketiga*, menyucikan hati dan jiwa dari moral yang tercela dan kehinaan yang dibenci. *Keempat*, menyucikan *sirr* dari selain Allah. Inilah kesucian para nabi dan *shiddîqîn*.⁷⁶

⁷⁵Al-Qusyairî, *Lathâ'if*, Jilid I, h. 404-405.

⁷⁶Maḥmûd, *al-Tarbiyah*, h. 96.

Kesucian lahir dan batin ini, menurut al-Qusyairî, akan menyampaikan seorang hamba pada penyempurnaan nikmat, yakni dengan penyaksian (*musyâhadah*) terhadap Allah yang memberikan nikmat.⁷⁷ Sebab itu, Q.S. al-Mâ'idah/5: 6 tersebut ditutup dengan ungkapan, “Dan akan tetapi Dia hendak mensucikan kamu dan hendak menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.”

Namun, menurut al-Qusyairî, siapa yang belum sanggup secara maksimal mensucikan batinnya, maka hendaklah ia berada dalam adab-adab syariat, serta janganlah dia mengotori dirinya dengan yang haram dan *syubhat*.⁷⁸ Hal ini didasarnya dengan isyarat penggalan ayat pada Q.S. al-Mâ'idah/5: 6, “Allah tidak hendak menyulitkan kamu.”

Ini menunjukkan beratnya pembersihan yang bersifat ruhani, namun urgen untuk ditempuh. Karena, kotoran batin lebih berbahaya dari kotoran lahir. Kotoran lahir bertumpu pada keadaan fisik manusia; sedangkan kotoran batin terfokus pada hubungannya dengan Allah. Jika hati seseorang kotor, maka semua amalannya dalam rangka pendekatan diri kepada Allah akan terganggu dan bernilai rendah. Sebab itu, wajar bila seorang hamba harus memberikan perhatian khusus terhadap permasalahan ini agar ia selamat di dunia dan akhirat.

Ketika menjelas Q.S. Luqmân/31: 4, al-Qusyairî menyebutkan:

“Orang-orang yang mendirikan salat” (Q.S. Luqmân/31: 4). Mereka mengerjakan syarat-syaratnya pada lahir, seperti menutup aurat, bersuci, menghadap kiblat, mengetahui masuk waktu, dan berdiri di tempat yang suci. Pada batin, mereka juga mengerjakan syarat-syaratnya, seperti sucinya *sirr* dari keterkaitan (dengan dunia); menutup aurat batin dengan penyuciannya dari aib-aib, karena bagaimana pun Allah pasti melihatnya, jika engkau hendak bahwa Allah tidak melihat aib-aibmu, maka hindarilah aib tersebut hingga tidak ada; berdiri pada tempat yang suci adalah berdirinya hati pada *hadd*-Nya (batasan, ketentuan, dan hukum-Nya) yang diizinkan dalam hakikat, dan Allah merahmati orang yang berdiri pada *hadd*-Nya; mengetahui masuknya waktu ketundukan diri dan ketenangannya, ia mampu membedakan antara waktu gembira dan lapang; menghadap kiblat dengan *nafs*-mu dan keterkaitan hati dengan Allah dengan tanpa mengkususkan pada suatu daerah atau tempat.⁷⁹

Dalam penjelasan ini, al-Qusyairî menegaskan, sebagaimana salat dilaksanakan dengan pelbagai syarat-syaratnya dalam lahir, seperti menutup aurat, bersuci, menghadap kiblat, mengetahui masuknya waktu salat, dan berdiri di tempat suci; maka seperti itu pula pada aspek batin. Pada aspek ini, seseorang sebelum melakukan salat harus menyucikan *sirr*-nya dari kaitannya dengan dunia; menutup aurat batin dengan menyucikannya dari aib-aib dirinya, karena, walau bagaimana pun Allah pasti melihatnya. Jika dia menginginkan

⁷⁷Al-Qusyairî, *Lathâ'if*, Jilid I, h. 406.

⁷⁸*Ibid.*

⁷⁹*Ibid.*, Jilid III, h. 128.

Allah tidak melihat auratnya tersebut, maka ia harus menghilangkan dan menyucikannya. Hatinya harus menghadap kiblat, yakni hanya terkait dan tertuju kepada Allah; ia juga harus mengetahui masuknya waktu penghinaan diri dan penyerahannya kepada Allah; serta hatinya harus berdiri/berada pada posisi dirahmati Allah.

Sedangkan aspek esoteris lain dari ritual salat, menurut al-Qusyairî, bahwa salat adalah isyarat konsisten dan langgengnya seorang hamba berada di hadapan Allah.⁸⁰ Inilah yang disebut al-Qusyairî sebagai orang yang menjaga atas salatnya dalam Q.S. al-Baqarah/2: 238. Ia menjelaskan *muhâfazhah 'alâ al-shalâh* adalah memasukinya dengan *haibah* (takut, rasa hormat, dan memuliakan), keluar darinya dengan *ta'zhîm* (pengagungan), dan senantiasa menyaksikan Allah dengan segala adab-adabnya.⁸¹

Bagi al-Qusyairî, pelaksanaan salat tidak terbatas hanya pada syarat, rukun, sunat, dan adab-adabnya. Lebih dari itu, ketika seseorang memasuki salat harus dengan *haibah*, sesuai dengan ucapan takbir yang lantunkannya; dan keluar dari salat harus tetap mengagungkan Allah. Selanjutnya, salat adalah latihan wajib bagi hamba untuk konsisten dan senantiasa berada di hadapan Allah, dengan *syuhûd* kepada-Nya. Dengan demikian, ia akan terjaga dari perbuatan keji dan mungkar dalam kehidupannya sehari-hari,⁸² sebagaimana dijelaskannya ketika menafsirkan Q.S. al-'Ankabût/29: 45.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Hajj/22: 41, al-Qusyairî menyebutkan bahwa dalam lahir manusia melaksanakan salat, namun dalam batinnya ia senantiasa sampai kepada Tuhannya.⁸³ Menurut al-Qusyairî, pada aspek esoteris, seseorang yang mendirikan salat haruslah 'menyaksikan' Siapa yang disembahnya. Sebagaimana lahirnya menghadap ke arah Kakbah, maka batinnya harus berkiblat kepada Allah.⁸⁴ Hal ini sesuai dengan hadis Nabi, ketika Jibril bertanya tentang *ihsân*, "*Bahwa engkau menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya.*"⁸⁵

Penyembahan paling sakral dalam Islam adalah salat. Pada ritus ini, dituntut seorang hamba untuk dapat seolah-olah menyaksikan Allah. *Syuhûd* kepada Allah, menurut al-Qusyairî, tidak terbatas pada ritus salat saja, tetapi pada setiap kondisi, karena tujuan hakiki penciptaan manusia adalah pengabdian dan penyembahan kepada-Nya Q.S. al-Dzâriyât/51: 56.

Hal ini juga dapat dipahami dari redaksi lain hadis tentang *ihsân* di atas. Menurut salah satu riwayat Muslim dan Ahmad, redaksi hadis tersebut: .⁸⁶

⁸⁰*Ibid.*, Jilid I, h. 87.

⁸¹*Ibid.*, h. 187.

⁸² *Ibid.*, Jilid III, h. 99.

⁸³*Ibid.*, Jilid II, h. 549.

⁸⁴*Ibid.*, Jilid I, h. 409.

⁸⁵Al-Bukhârî, *al-Jâmi'*, Juz I, h. 33.

⁸⁶Muslim dan al-Nawawî, *Shahîh*, Juz I, h. 164-165; dan Ibn Hanbal, *al-Musnad*, Juz V, h. 269.

Salah satu riwayat *Ahmad* yang lain, redaksi hadis tersebut⁸⁷ Dua riwayat tersebut menegaskan bahwa *syuhûd* pada setiap kondisi, karena waktu-waktu yang dilalui oleh manusia tidak terlepas dari amal, dan amal tersebut haruslah berdasarkan *syuhûd* kepada Allah. Tentang *syuhûd* ini juga, oleh al-Qusyairî dijadikan sebagai aspek esoteris ritus puasa, haji, dan ibadah lainnya.

Mengingat Allah

Menurut al-Qusyairî, zikir adalah salah satu fondasi dalam menempuh pendidikan spiritual. Dalam bukunya, *al-Risâlah*, al-Qusyairî menegaskan tentang hal ini sebagai berikut, “Zikir adalah pondasi kuat dalam perjalanan menuju Allah, bahkan zikir adalah tiang penyangga pada jalan ini. Tidak sampai seseorang kepada Allah, kecuali dengan kelanggengan zikirnya.”⁸⁸ Zikir sebagai rukun dalam pendidikan spiritual juga ditegaskan oleh Ibn ‘Ajîbah.⁸⁹ Menurut al-Qusyairî, zikir ibarat pedang para *murîd*, dengannya ia akan membunuh musuh-musuhnya,⁹⁰ yakni dengan zikir, ia mampu mengendalikan nafsu dan keinginan-keinginan negatifnya. Hal ini juga dijelaskan oleh ‘Abd al-Wahhâb al-Sya‘rânî (w. 973/1564).⁹¹

Ketika menafsirkan Q.S. Âli ‘Imrân/3: 191, al-Qusyairî menjelaskan urgensi zikir sebagai berikut, “Zikir adalah tanda kewalian, penjelasan keterhubungan, penetapan kehendak, tanda sahnya permulaan, dan isyarat sucinya akhir. Tidak ada setelah zikir sesuatu, serta karakter yang baik semuanya kembali dan bersumber dari zikir.”⁹² Penjelasan ini, menegaskan bahwa zikir bukan hanya tanda sahnya permulaan perjalanan dalam meniti pendidikan spiritual dan tempat tumbuh dan berkembangnya, tapi juga sebagai tanda kewalian, orang yang sudah suci hati dan sampai kepada Allah. Segala bentuk sifat yang terpuji kembali dan dilandasi oleh zikirnya kepada Tuhannya.

Secara etimologi, kata *dzikr* bermakna sesuatu yang disebutkan lidah, atau antonim lupa.⁹³ Dengan demikian, zikir bisa dengan lidah dan hati. Al-Qusyairî menyebutkan bahwa zikir terbagi dua: zikir lisan dan zikir hati. Zikir lisan akan berdampak positif pada konsistensi dan kontinuitas zikir hati.⁹⁴ Kedua jenis zikir inilah yang menjadi perintah Allah dalam Q.S. al-Ahẓâb/33: 41, “Wahai orang-orang yang beriman, berzikirlah kamu kepada Allah dengan zikir yang banyak, dan bertasbihlah kepada-Nya pada waktu pagi dan petang.” Menanggapi

⁸⁷Ibn Hanbal, *al-Musnad*, Juz I, h. 242-243; dan Juz III, h. 288-289.

⁸⁸Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 270.

⁸⁹*Ahmad* Ibn Muhammad Ibn ‘Ajîbah, *Îqâzh al-Himam fî Syarh al-Hikam* (Jeddah: al-Haramain, 1982), h. 101.

⁹⁰Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 270.

⁹¹‘Abd al-Wahhâb al-Sya‘rânî, *Lawâqih al-Anwâr al-Qudsiyyah fî Ma‘rifah Qawâ'id al-Shûfiyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 15.

⁹²Al-Qusyairî, *Lathâ'if*, Jilid I, h. 305.

⁹³Ibn Manzhûr, *Lisân*, Jilid IV, h. 308.

⁹⁴Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 270.

ayat ini, al-Qusyairî menyebutkan bahwa zikir dengan hati lebih bisa untuk konsisten dan kontiniu, ketimbang zikir dengan lidah, maka ayat ini menyatakan berzikirlah dengan hatimu.⁹⁵

Menurut al-Qusyairî, berzikir dengan hati bisa dilakukan dalam setiap kondisi,⁹⁶ berbeda dengan zikir lidah hanya pada kondisi-kondisi tertentu. Allah memerintahkan manusia untuk berzikir kepada-Nya dalam setiap waktu dan kondisi. Ketika menafsirkan Q.S. Âli ‘Imrân/3: 191, al-Qusyairî menegaskan bahwa zikir pada setiap waktu dan kondisi.⁹⁷ Dari penjelasan ini, al-Qusyairî lebih mengutamakan zikir hati, walau tidak meninggalkan zikir lidah.

Hal ini ditegaskan oleh Ibn ‘Athâ’illâh al-Sakandarî, sebagai berikut:

Jangan tinggalkan zikirmu lantaran hatimu tidak bisa berkonsentrasi kepada Allah saat berzikir. Sebab, kelalaiannya terhadap Allah ketika tidak berzikir lebih buruk daripada kelalaiannya saat berzikir. Semoga Allah berkenan mengangkat derajatmu dari zikirmu yang penuh dengan kelalaian menuju zikir yang penuh dengan kesadaran; dari zikir yang penuh dengan kesadaran menuju zikir yang disemangati oleh kehadiran-Nya. Juga dari zikir yang disemangati oleh kehadiran-Nya menuju zikir yang meniadakan segala sesuatu selain-Nya. Dan yang demikian itu bagi Allah bukanlah merupakan sesuatu yang sulit.⁹⁸

Al-Nawawî (w. 676/1277) menyebutkan bahwa zikir bisa dengan hati dan lisan, yang terbaik adalah dengan keduanya sekaligus. Namun, apabila harus memilih satu dari keduanya, maka zikir hati lebih baik.⁹⁹ Al-Qusyairî menyebutkan apabila seorang hamba berzikir dengan lidah dan hatinya, maka ia menjadi sempurna (*insân kâmil*) dalam sifatnya dan perjalanannya (*sulûk*) menuju Allah.¹⁰⁰

Menurut al-Qusyairî, orang yang senantiasa berzikir kepada Allah adalah orang yang cinta kepada-Nya. Ketika menjelaskan Q.S. al-Ahzâb/33: 41, al-Qusyairî menyebutkan bahwa ayat ini mengisyaratkan besarnya kecintaan seorang hamba kepada Tuhannya.¹⁰¹ Untuk menegaskan hal ini, al-Qusyairî menukil sebuah hadis Nabi, sebagai berikut, “*Siapa yang mencintai sesuatu, itulah yang paling banyak disebutkannya.*”¹⁰²

⁹⁵Al-Qusyairî, *Lathâ’if*, Jilid III, h. 164.

⁹⁶Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 271.

⁹⁷Al-Qusyairî, *Lathâ’if*, Jilid I, h. 304.

⁹⁸Ibn ‘Athâ’illâh al-Sakandarî, *Kitab al-Hikam*, terj. Ismail Ba’adillah (Jakarta: Khatulistiwa Press, 2010), h. 64.

⁹⁹Muḥy al-Dîn Abû Zakariyâ Yaḥyâ Ibn Syaraf al-Nawawî, *al-Adzkâr al-Muntakhabah min Kalâm Sayyid al-Abrâr saw.* (Kairo: Dâr al-Mashriyah al-Lubnâniyah, 1988), h. 29.

¹⁰⁰Al-Qusyairî, *al-Risâlah*, h. 270.

¹⁰¹Al-Qusyairî, *Lathâ’if*, Jilid III, h. 164.

¹⁰²*Ibid.* Menurut pengarang *Kanz al-Ummâl*, ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî al-Muttaqî Ibn Hisâm al-Dîn al-Hindî, hadis ini diriwayatkan oleh al-Dailamî dalam bukunya *Musnad al-Firdaws* dari ‘Âisyah. Lihat, ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî al-Muttaqî Ibn Hisâm al-Dîn al-Hindî, *Kanz al-Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af’âl* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1985), juz I, h. 425.

Kecintaan ini akan mendatangkan ketenangan pada siapa yang dicintainya. Inilah yang dijelaskan oleh Q.S. al-Ra'd/13: 28 bahwa dengan zikir akan mendatangkan ketenangan. Menurut al-Qusyairî, ketenangan ini adalah pengkhususan dari Allah kepada orang yang berzikir kepada-Nya. Hal ini disebabkan, ketika seseorang menyebut Allah, maka Allah menyebut mereka dengan kemahalembutan-Nya, dan ketika Allah menyebut mereka di sanalah datangnya ketenangan tersebut.¹⁰³

Oleh al-Thûsî, pengkhususan dari Allah ini disebut sebagai *hâl* (kondisi spiritual) seorang sufi,¹⁰⁴ yang didapati murni karena pemberian Allah. Oleh 'Abd al-Qâdir 'Îsâ, *hâl* ini disebut sebagai *tsamarât al-tashawwuf*/buah tasawuf.¹⁰⁵ Sebab *hâl* murni pemberian Allah, hamba yang berzikir boleh jadi tidak membuah ketenangan. Hal ini disebabkan, di antaranya oleh penyakit hati yang masih belum hilang.¹⁰⁶ Untuk itu, mestilah seseorang melalui pendidikan spiritual dalam pembersihan jiwanya.

Penutup

Penjelasan di atas menyimpulkan bahwa pendidikan spiritual harus berlandaskan pada pondasi akidah dan ritual dalam Islam. Kesimpulan ini sesungguhnya menolak konsep pendidikan spiritual yang berlandaskan pada semua agama sekaligus, atau bahkan tidak terikat dengan agama, sebagaimana dikembangkan oleh paham Bahâ'î yang terangkum dalam *Foundations for a Spiritual Education*; Danah Zohar dan Ian Marshal dalam *SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*; dan Andre Comte Sponville dalam *The Little Book of Atheist Spirituality*.

Menurut al-Qusyairî, pendidikan spiritual haruslah berlandaskan pada empat hal berikut. *Pertama*, makrifat kepada Allah dengan makrifat yang benar, sebagaimana yang dibahas dalam buku-buku akidah Ahlussunnah Waljamaah. Selanjutnya, makrifat tersebut harus diaplikasikan pada perilaku dan tindakan manusia. *Kedua*, keseimbangan antara syariat dan hakikat. Ada sebuah kecenderungan dalam menjalani pendidikan spiritual, yakni mengabaikan atau menyepelkan syariat karena menganggap diri telah sampai pada hakikat. Hal ini dibantah oleh al-Qusyairî, bahwa setinggi apapun seseorang di hadapan Tuhannya, tetap harus menjalankan syariat-Nya. *Ketiga*, memerhatikan aspek esoteris ibadah, supaya berdampak positif dalam membentuk kesalehan seseorang walau pun sedang tidak melakukan ibadah. *Keempat*, zikir kepada Allah. Dalam setiap detik kehidupan seorang hamba, menurut al-Qusyairî harus ingat kepada Tuhannya, dan inilah tanda kedekatan seseorang kepada-Nya.

¹⁰³Al-Qusyairî, *Lathâ'if*, Jilid II, h. 229-230.

¹⁰⁴Abû Nashr 'Abdullâh Ibn 'Alâ al-Sarrâj al-Thûsî, *al-Luma' fî Târîkh al-Tashawwuf al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 61.

¹⁰⁵'Îsâ, *Haqâ'iq*, h. 319.

¹⁰⁶Al-Qusyairî, *Lathâ'if*, Jilid II, h. 230.

Pustaka Acuan

- ‘Abd al-Salâm, Aḥmad Nahrâwî. *al-Imâm al-Syâfi‘î fî Madzhabaih al-Qadîm wa al-Jadîd: Hayâtuh wa ‘Ashruh, Ushûluh wa Fiqhuh, Ashḥâbuh wa Anshâruh fî Nasyr Madzhabih wa Âtsâruh al-‘Ilmiyah wa Kutubuh*. Kairo: Maktabah al-Syabâb, 1988.
- ‘Isa, ‘Abd al-Qâdir. *Haqâ’iq ‘an al-Tashawwuf*. Suriah: Dâr al-‘Irfân, 2001.
- Abû Dâwûd, Sulaimân Ibn al-Asy’ats al-Sijistânî. *Sunan Abî Dâwûd*. Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 1997.
- Abu Na‘im, Moch. Tijani. “Integrasi Syarī‘ah, Tharīqah, dan Haqīqah dalam Tasawuf Hamzah Fansuri dan Haydar Amuli” dalam *Jurnal Titik-Temu*, vol. 4, Nomor 2, tahun 2012.
- Al-‘Arûsî, Mushthafâ. *Natâ’ij al-Afkâr al-Qudsiyyah fî Bayân Ma’ânî Syarḥ al-Risâlah al-Qusyairiyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Asnawî, Abd al-Raḥîm. *Thabaqât al-Syâfi‘iyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987.
- Al-Baghdâdî, ‘Abd al-Qâhir Ibn Thâhir Ibn Muḥammad. *al-Farq bain al-Firaq*. Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, t.t.
- Al-Baghdâdî, Abû Bakr Aḥmad Ibn ‘Alî Ibn Tsâbit al-Khathîb. *Târîkh Madînah al-Salâm wa Akhbâr Muḥadditsihâ wa Dzîkr Quththânihâ al-‘Ulamâ’ min Ghair Ahlihâ wa Wâridihâ*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2001.
- Al-Bukhârî, Abû Abdillâh Muḥammad Ibn Ismâ‘îl. *al-Jâmi‘ al-Shaḥîḥ*. Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1400 H.
- Al-Dusûqî, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Arafah. *Hâsiyyah al-Dusûqî ‘alâ Syarḥ Umm al-Barâhîn*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2012.
- Al-Dzahabî, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2005.
- Al-Dzahabî, Mushthafâ Muḥammad. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2005.
- Al-Fâsî, Abû al-‘Abbâs Aḥmad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Isâ Zarrûq. *Qawâ‘id al-Tashawwuf*. Libanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Hindî, ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî al-Muttaqî Ibn Hisâm al-Dîn. *Kanz al-‘Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af’âl*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1985.
- Al-Kurdî, Muḥammad Amîn. *Tanwîr al-Qulûb fî Mu‘âmalah Allâm al-Guyûb*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Al-Nasâ‘î, Abû ‘Abd al-Raḥmân Ibn Syu‘aib. *Kitâb al-Sunan al-Kubrâ*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001.
- Al-Nasâ‘î, Abû ‘Abd al-Raḥmân Ibn Syu‘aib. *Sunan al-Nasâ‘î*. Riyadh: Maktabah al-Ma‘ârif, t.t.
- Al-Nawawî, Muḥy al-Dîn Abû Zakariyâ Yaḥyâ Ibn Syaraf. *al-Adzkâr al-Muntakhabah min Kalâm Sayyid al-Abrâr saw*. Kairo: Dâr al-Mashriyah al-Lubnâniyah, 1988.
- Al-Qusyairî, Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Ibn Hawâzin. *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî ‘Ilm al-Tashawwuf*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2011.
- Al-Qusyairî, Abû al-Qâsim. *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî ‘Ilm al-Tashawwuf*. T.t.p.: Dâr al-Khair, t.t.

- Al-Sakandarî, Ibn 'Athâ'illâh. *Kitab al-Hikam*, terj. Ismail Ba'adillah. Jakarta: Khatulistiwa Press, 2010.
- Al-Sam'ânî, Abû Sa'd 'Abd al-Karîm Ibn Muḥammad Ibn Manshûr al-Tamimî. *al-Ansâb*. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1981.
- Al-Saqqâf, 'Alawî Abû Bakr Muḥammad. "Tarjamah al-Mu'allif," dalam Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Ibn Hawâzin al-Qusyairî. *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2011.
- Al-Sya'rânî, 'Abd al-Wahhâb. *al-Thabaqât al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Sya'rânî, 'Abd al-Wahhâb. *Lawâqih al-Anwâr al-Qudsiyyah fî Ma'rifah Qawâ'id al-Shûfiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Al-Syâfi'î, Hasan dan Abû Yazîd al-'Ajamî. *fî al-Tashawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2007.
- Al-Syahrastânî, Abû al-Fath Muḥammad Ibn 'Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Al-Thûsî, Abû Nashr 'Abdullâh Ibn 'Alâ al-Sarrâj. *al-Luma' fî Târîkh al-Tashawwuf al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Al-Tirmidzî, Muḥammad Ibn 'Isâ Ibn Sawrah. *Sunan al-Tirmidzî*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, t.t.
- Al-Zubairî, Walîd Ibn Aḥmad al-Husain, et al., *al-Mawsû'ah al-Muyassarah fî Tarâjum Aimmah al-Tafsîr wa al-Iqrâ' wa al-Nahw wa al-Lughah*. England: Al-Bukhary Islamic Center, 2003.
- Asari, Hasan. *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*. Bandung: Citapustaka Media, 2007.
- Azra, Azyumardi. *Esai-Esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Azra, Azyumardi. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*. Bandung: Mizan Pustaka, 2006.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perennial. Jakarta: Kencana Prenadamedia Goup, 2013.
- Basyûnî, Ibrâhîm. "Madkhal," dalam al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*. Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2000.
- Ghalâb, Muḥammad. *al-Tashawwuf al-Muqâran*. Kairo: Maktabah Nahdhah, t.t.
- Gharbâl, Muḥammad Syaffiq, et al., *al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*. Kairo: Dâr al-Qalam dan Mu'assasah Franklin li al-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1965.
- Hasan, Hasan Ibrâhîm. *Târîkh al-Islâm al-Siyâsî wa al-Dînî wa al-Tsaqafî wa al-Ijtimâ'î*. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1996.
- Hawâ, Sa'îd. *al-Mustakhlash fî Tazkiyah al-Anfus: Nazhariyah Mutakâmilah fî Tazkiyah al-Nufûs*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005.

- Hawwâ, Sa'îd. *Tarbiyatunâ al-Rûhiyah*. Beirut: Dâr 'Ammâr, 1989.
- Hidayat, Komaruddin. *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme*. Jakarta: Penerbit Hikmah, 2006.
- Ibn 'Ajîbah, Ahmad Ibn Muḥammad Ibn al-Mahdî. *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- Ibn 'Ajîbah, Ahmad Ibn Muḥammad. *Îqâzh al-Himam fî Syarḥ al-Hikam*. Jeddah: al-Haramain, 1982.
- Ibn al-Mulaqqin, Sirâj al-Dîn Abû Hafsh 'Umar Ibn 'Alî Ibn Ahmad. *Thabaqât al-Auliya'*. Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1973.
- Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muḥammad. *al-Musnad*. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1995.
- Ibn Katsîr, 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Kairo: Maktabah al-Shafâ, 2003.
- Ibn Khallikân, Abû al-'Abbâs Syams al-Dîn Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Abû Bakr. *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*. Beirut: Dâr Shâdir, t.t.
- Ibn Mâjah, Abû Abdillâh Muḥammad Ibn Yazîd al-Qazwînî. *Sunan Ibn Mâjah*. Riyad: Maktabah al-Ma'ârif, t.t.
- Ibn Manzhûr, Abû Fadhl Jamâl al-Dîn Muḥammad Ibn Makram. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Shâdir, 1990.
- Kahâlah, 'Umar Ridhâ. *Mu'jam al-Mu'allifîn Tarâjum Mushannifî al-Kutub al-'Arabiyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1993.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Mahmûd, 'Alî 'Abd al-Ḥalîm. *al-Tarbiyah al-Rûhiyah*. Kairo: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1995.
- Mukti, Abd. *Konstruksi Pendidikan Islam: Belajar dari Kejayaan Madrasah Nizhamiyah Dinasti Saljuq*. Bandung: Citapustaka Media, 2007.
- Muslim dan al-Nawawî. *Shaḥîḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawî*. Kairo: Maktabah al-Mishriyah, 1929.
- Muthahhari, Murtadha. *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husain, et al. Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut Al-Ghazali*. Jakarta: Rajawali Pers, 1988.
- Quthb, Muḥammad. *Manhaj al-Tarbiyah al-Islâmiyyah*. Mesir: Dâr al-Syurûq, 1993.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Jakarta: Yayasan KHAS, 2009.
- W. M., Abdul Hadi. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- Zarîq, Ma'rûf dan 'Alî 'Abd al-Ḥamîd, "Muallif al-Kitâb," dalam Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Ibn Hawâzin al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*. T.t.p.: Dâr al-Khair, t.t.