

**PSIKOSUFISME AL-ḤĀRITH AL-MUḤĀSIBÎ: TERAPI TASAWUF
TERHADAP MEGALOMANIA**

SKRIPSI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana
Agama (S. Ag) dalam Program Studi Tasawuf dan Psikoterapi**



Oleh:

DINY FARODISA

NIM. E972160

**PROGRAM STUDI TASAWUF DAN PSIKOTERAPI FAKULTAS
USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Diny Farodisa

NIM : E97216033

Program Studi : Tasawuf dan Psikoterapi

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 5 Maret 2020,

Saya yang menyatakan


DINY FARODISA
E97216033

PERSETUJUAN PEMBIMBING

**Skripsi berjudul “Psikosufisme Al-Hârith Al-Muḥâsibî: Terapi Tasawuf Terhadap Megalomania” yang ditulis oleh Diny Farodisa ini telah disetujui
pada tanggal 27 Juli 2020**

Surabaya, 27 Juli 2020

Pembimbing



**Prof. Abdul Kadir Riyadi, Lc, Ph.D
NIP. 197008132005011003**

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul "Psikosufisme Al-Hârith Al-Muħāsibi: Terapi Tasawuf Terhadap Megalomania" yang ditulis oleh Diny Farodisa ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 10 Agustus 2020.

Tim Penguji:

- | | |
|---------------------------------------|--|
| 1. Prof. Abdul Kadir Riyadi, Lc, Ph.D | (Ketua) :
 |
| 2. Dr. Ghozi, Lc, M.Fil.I | (Penguji I) :
 |
| 3. Dr. Muhammad Zamzami, Lc, M.Fil.I | (Penguji II) :
 |
| 4. Syaifulloh Yazid, MA | (Penguji III) :
 |

Surabaya, 13 Maret 2020

Dekan,



Dr. H. Kunawi, M.Ag
NIP. 19640918199203100



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail. perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PIERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : DINY FARODISA

NIM : E97216033

Fakultas/Jurusan : Ushuludin & Filsafat / Tasawuf & Psikoteraphy

E-mail address : dinyfarodisa@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non Ekslusif atas karya ilmiah

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....) yang berjudul :

Psikosufisme al-Harith al-Muhasibi : Terapi Tasawuf Terhadap Megalomania

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dan saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 5 Maret 2021

Penulis



(Diny Farodisa)

ABSTRAK

Nama : Diny Farodisa
NIM : E97216033
Judul : Psikosufisme Al-Ḥârith Al-Muhâsibî: Terapi Tasawuf Terhadap Megalomania
Program Studi : Tasawuf dan Psikoterapi

Skripsi ini membahas tentang psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî sebagai terapi tasawuf terhadap megalomania. Tolak telaah pembahasan ini adalah gangguan megalomania. Pengidap gangguan ini memiliki ambisi superior terhadap kekuasaan dunia. Hal ini merupakan salah satu tanda model kehidupan modern yang terlalu mengaksentuasikan entitas-entitas yang bersifat material profan. Pengidap megalomania dengan suka rela melakukan tindakan eksploitasi kepada orang lain demi mencapai tujuannya. Pada mulanya, megalomania menyerang aspek mental, kemudian merambat wilayah kepribadian, hingga menjalar sampai di tingkat kejiwaan atau yang disebut megalomania akut. Penelitian ini terdiri dari beberapa pertanyaan, seperti apa psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî? Apa indikator dan faktor gangguan megalomania? Bagaimana psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî sebagai terapi tasawuf terhadap megalomania?. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui penerapan psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî sebagai terapi tasawuf dalam menangani gangguan megalomania. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan mengadopsi pendekatan psikologi sufi teori Robert Frager. Konsep dasar psikologi sufi adalah hati, diri, dan jiwa. Teknik analisis data dalam penelitian ini adalah metode analisis- deskriptif, yaitu menyajikan data dengan cara mendeskripsikan secara jelas dan mudah dipahami. Hasil dari penelitian ini adalah, tasawuf yang diracik oleh al- Ḥârith al-Muḥâsibî adekuat untuk dijadikan sebagai sebuah terapi terhadap gangguan megalomania. Tasawuf al-Ḥârith al-Muḥâsibî dipandang sebagai ajaran yang di dalamnya mengandung psikologi moral. Ia membuat ramuan obat untuk mengobati penyakit-penyakit hati yang memiliki kesamaan dengan sifat-sifat penderita megalomania, seperti *riya*', '*ujub*, *takabur*, dan *hasud*. Penawar dari *riya*' adalah ikhlas dan menggelorakan penolakan terhadap nafsu yang mengarah pada *riya*'. Obat dari '*ujub* adalah kebenaran dan ketaatan dalam bentuk amal, ilmu, atau pandangan yang sesuai dengan kebenaran. Obat dari takabur adalah dengan mengetahui kedudukan dirinya dalam agama dan dunia, seperti mengetahui asal usul, perjalanan hidup, dan akhir kehidupannya. Obat dari hasud adalah dengan cara mengingatkan nafsu agar tidak melakukannya dan menolak menggunakan akal. Selain itu, penyakit hati juga dapat diobati dengan *muhasabah* diri, *khawf raja*', dan evaluasi diri. Setiap manusia adalah makhluk yang tidak sempurna, ia memiliki akal budi, akan tetapi juga mempunyai nafsu, kecenderungan emosional, cinta diri, dan selera.

Kata Kunci: Al-Muhâsibî, Psikosufisme, Terapi, Megalomania

DAFTAR ISI



PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN SKRIPSI	iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	v
ABSTRAK	vi
DAFTAR ISI.....	vii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan & Manfaat	9
1. Teoritis	10
2. Praktis.....	10
D. Telaah Pustaka.....	10
E. Kerangka Teoritis	19
F. Metode Penelitian.....	21
1. Metode Kualitatif-Deskriptif	21
2. Pendekatan	22

3. Teori.....	23
G. Sumber Data.....	26
1. Data Primer	26
2. Data Sekunder.....	27
3. Teknik Pengumpulan Data.....	27
4. Analisis Sumber Data	28
F. Sistematika Pembahasan	28

BAB II BIOGRAFI DAN KARIR INTELEKTUAL AL-ḤÂRITH AL-MUHÂSIBÎ

A.	Karir Intelektual Al-Muḥâsibî: Sebuah Hamparan Biografis.....	31
B.	<i>Kiprah al-Muḥâsibî: Berdirinya Madrasah Dhawq al-Rûhî</i>	48
C.	Buah Pemikiran al-Muhasibi: Sebuah Karya Tulis	54
D.	<i>Kritik Terhadap Al-Muḥâsibî: Pujián (Praise) dan Pertentangan (Contention)</i>	61
E.	Warisan al-Hârith al-Muḥâsibî yang Terabaikan	73

BAB III PSIKOSUFISME AL-ḤĀRITH AL-MUḤĀSIBÎ DAN MEGALOMANIA

A. Psikosufisme Al-Hârith Al-Muhâsibî.....	77
B. Gangguan Megalomania: Mental, Kepribadian, dan Kejiwaan	114

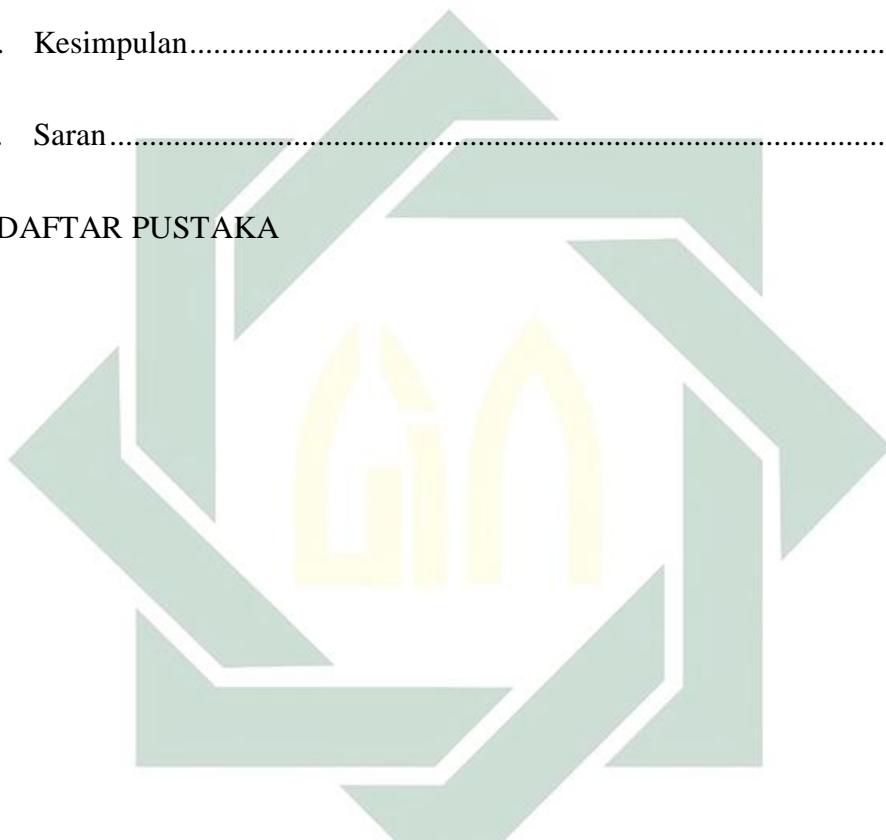
BAB IV PSIKOSUFISME AL-HÂRITH AL-MUHÂSIBÎ DAN TERAPI TERHADAP MEGALOMANIA

A. Psikosufisme Al-Ḥârith Al-Muhâsibî dan Terapi terhadap Megalomania 126

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	164
B. Saran.....	165

DAFTAR PUSTAKA



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pemikiran kaum sufi terhegemoni oleh filsafat dalam memahami dan menginterpretasikan nas-nas agama (*al-nuṣūṣ*), kadangkala mereka ‘kaum sufi’ masih memegang teguh nas agama itu laksana sebuah rute jalan yang harus selalu dibawa kemanapun dan kapanpun sebagai pedoman dalam praktik religiusitas agar tidak tersesat di tengah jalan sebelum sampai pada tujuan, dan penggunaan istilah yang mereka adopsi. Kita bisa melihat pada ungkapan al-Junayd dan Sulaymān al-Dârâñî.¹ Al-Junayd adalah murid langsung dari al-Ḥârith Ibn Asad al-Muḥâsibî, tokoh sentral dalam penelitian ini. Produk-produk pemikiran kalangan sufi dengan karakteristik warna Islam yang dominan, dan diafirmasi oleh firman-firman Allah dan hadits Rasulullah dapat membuat buah pikir mereka mendapat sambutan baik oleh masyarakat. Bahkan, masyarakat yang tertarik dengan dunia tasawuf menjadikan gaya hidup seorang sufi sebagai pijakan bagi yang lain. Sehingga, masyarakat tidak keluar dari kesadaran batin dan perasaan mereka. Model tasawuf seperti yang sudah disebutkan di atas tercermin dalam konsep tasawuf al-Ḥârith bin Asad al-Muḥâsibî.²

¹ Abû Tâlib al-Makkî mengutip apa yang dikatakan oleh al-Junayd: “Mazhab kami diikat oleh prinsip dasar al- Qur’ân dan sunnah Rasulullah Saw” dan ungkapan Sulaymân al-Dârâñî: “Terkadang timbul dalam hatiku sebuah noktah dari masyarakat selama berhari-hari, namun aku tidak menerimanya kecuali bila disertai dengan sua saksi keadilan, yakni al-Qur’ân dan sunnah Rasulullah”. Lihat Abû al-Qâsim al-Qushayrî, “*al-Risâlah al-Qusyairiyah, Induk Ilmu Tasawuf*”, terj. Mohammad Luqman Hakim (Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2006), 142.

² Ija Suntana dan E. Kusdian, "Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis" (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 68.

Tasawuf pada mulanya tidak diadopsi oleh seorang tokoh yang secara formalitas disebut sebagai ahli tasawuf atau sufi , melainkan diadopsi oleh tokoh dari aliran teologi yang memiliki nama Abu ‘Abd Allâh al-Ḥârith bin Asad al-Muḥâsibî (234 H/857 M). Karena saat itu belum ada kategorisasai, klasifikasi dan identifikasi seseorang bisa disebut sebagai sufi atau bukan. Al-Muḥâsibî dengan kehebatannya kala itu sebagai ahli polemik dalam konflik-konflik bernuansa filsafat dan teologi mampu menaikkan *trend* tasawuf dalam panggung akademik. Meskipun ia tidak ikut serta dalam mendeklarasikan tasawuf, tetapi argumentasi dan pendapatnya bahwa moralitas memiliki lapisan dimensi di dalamnya. Pemikirannya ini dalam Islam berhasil memikat perhatian khalayak umum, termasuk Imâm Aḥmad b. Ḥanbal. Al-Muḥâsibî menawarkan satu gagasan tentang emansipasi *zuhud* untuk menjadi system pengetahuan yang lengkap dan sistematis. Tawaran ini merupakan satu langkah untuk melakukan gebrakan revolusi dengan pandangan yang visioner pada saat itu. Karena masa sebelum al-Muḥâsibî, yaitu masa Hasan al-Baṣrî dan Mâlik b. Dînâr, praktik-praktik religiusitas dan spiritualitas tasawuf belum dikonstruksi sebagai sebuah ilmu pengetahuan. Imâm Aḥmad b. Ḥanbal dengan pemikirannya yang literal dan tekstualis memberikan penolakan dan sikap yang oposisi dengan tuduhan *bid’ah* terhadap tawaran dari al-Muḥâsibî, tetapi ini justru merupakan pancingan untuk menangkap ikan yang lebih banyak dalam proses perkembangan tasawuf berikutnya.³

³ Abdul Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhabib hingga Tasawuf Nusantara" (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2016), 11.

Al-Muḥâsibî hidup pada masa ilmu fiqh sudah mencapai puncak kemapanan dan dibutuhkan oleh masyarakat kala itu. Ia mulai menempuh jalan kehidupan tasawuf sebagai ikhtiar untuk keluar dari zona keraguan yang mengungkung dirinya. Ia melihat dan kemudian mengidentifikasi perilaku masyarakat menjadi beberapa tipe. *Pertama*, yaitu orang yang mengetahui akhirat, tapi sangat langka dan kuantitasnya minimalis. *Kedua*, yaitu orang yang bodoh memiliki ilmu, tapi menjadikan ilmu itu untuk mencari popularitas dan derajat yang tinggi dengan orientasi hanya demi memperoleh kekayaan dunia. *Ketiga*, orang yang bersikap hipokrit, atau dalam bahasa ekstrimnya adalah munafik. Orang dengan tipe ketiga ini, menampilkan dirinya sebagai orang yang shalih dan taat dalam beribadah, tetapi sesungguhnya mereka bukan ahli ibadah.⁴

Nama al-Muḥāsibī sudah tidak asing lagi dalam dunia tasawuf, terlebih di lingkungan masyarakat Baghdad karena ia merupakan guru dari seorang ahli tasawuf yang tersohor di Baghdad, yaitu al-Junayd al-Baghdādī. Al-Junayd sangat memuji al-Muḥāsibī sebagai gurunya tentang karakter dan perangainya yang lemah lembut. Bahkan dalam sebuah syair, ia menangis meratapi perpisahan dengan gurunya yakni al-Muḥāsibī. Ia juga mengatakan, perpisahan dengan seperdua makhluk Tuhan tidak memberikan kesedihan kepadanya, sebagaimana kesedihan ketika berpisah dengan gurunya.⁵ Al-Muḥāsibī mempunyai karya utama yang membahas tentang psikologi moral, yaitu *al-Ri'ayah lī Huqūq Allāh*. Dalam

⁴ Suntana dan Kusdian , “*Tasawuf antara Agama dan Filsafat*”, 69.

⁵ Aboebakar Atjeh, "Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf" (Solo: CV. Ramadhani, 1990), 260.

kitab ini dipaparkan secara komprehensif mengenai egoisme manusia, mekanisme pelatihannya, sampai pada metode preventif dan penyembuhannya.⁶

Al-Muḥāsibī mempunyai enam kategorisasi dalam rawatan jiwa, di antaranya ialah, esensi manusia (ke-diri-an), mengenali jiwa, berupaya menghindari karakter buruk yang dapat mengotori jiwa, mengaplikasikan karakter baik yang ditempuh dengan melewati rel demi rel dalam *maqâmât*, dan pengukuhan jiwa.⁷ Dalam pandangan al-Muḥāsibī, tujuan manusia dalam melakukan setiap perbuatan adalah penentu esensi kebaikan dan keburukan yang dilakukan oleh manusia tersebut. Dengan tujuan itu, manusia akan mengenali dirinya, termasuk sesuatu yang tersimpan dalam hatinya. Sehingga, manusia itu akan berupaya melakukan pembersihan terhadap kotoran-kotoran yang melekat di lantai-lantai hatinya, ibarat seorang petugas kebersihan, ia merasa gelisah ketika melihat kotoran dan sampah, lalu bergegas untuk membersihkannya. Kesehatan jiwa memberikan pengaruh yang signifikan terhadap kesehatan hati, akal, dan fisik, “Jika jiwa sehat, maka pikiran, hati, dan tubuh akan berfungsi sebagai dasar pengikat yang benar.”⁸

Al-Muḥâsibî dalam kitabnya mengatakan, bahwa aktivitas yang kita lakukan sehari- hari seperti pergi ke suatu pasar atau ke tempat lainnya, untuk senantiasa selalu menanamkan tiga prinsip dalam hati kita, yaitu: keyakinan kewaspadaan dan pengawasan. Ketika kita melihat di depannya ada suatu

⁶ Khoirul Faizin, "Psikologi Moral al-Muhâsibî: Studi atas Kitab *al-Ri'âyah lî Huqûq Allâh*", *al'Adalah*, Vol 16. No 1 (Juni, 2012), 251.

⁷ Norfadilah dan Faudzinain, "Pembinaan Modul Kerohanian Model al-Muhâsibî (MKAM) dalam Merawat *al-Nafsydi* Pusat Pemulihan Akhlak", *Fikiran Masyarakat*, Vol. 5, No. 2 (Agustus, 2017), 101.

⁸ Ibid, 105.

perbuatan yang tidak disenangi oleh Tuhan, segeralah untuk cepat mengingat-Nya dan takut akan kemarahan-Nya. Jangan sampai kita masuk dalam lubang menganga yang menyesatkan tersebut.⁹ Ia juga mengatakan bahwa Allah menyenangi hati seseorang saat-saat pertama cobaan dari-Nya kepada orang itu merupakan pembelajaran baginya, wujud manifestasi dari kedekatan Allah dengan orang itu dan kelembutan kasih-Nya kepadanya. Maka Allah akan memberikan peringatan dalam hati kita dari kelalaian-kelalaian. Melimpahkan dengan karunia yang sangat manis ketika dalam keadaan taat, dan begitu dahsyatnya ekstase spiritual.¹⁰

Al-Muḥāsibî dan kontribusinya dalam sepak terjang perjalanan tasawuf bisa dilihat dari salah satu karyanya yaitu *al-Waṣāyâ*. Kitab ini bersama dengan kitab-kitab lain karya al-Muḥāsibî digolongkan sebagai karya yang mengupas tentang psikologi moral. Konsep psikologi moral yang dicanangkan oleh al-Muḥāsibî ini menggunakan pendekatan filosofis, dengan orientasi akhirnya adalah spiritualitas. Jadi, bisa dikatakan psikologi moral al- Muḥāsibî memiliki corak spiritual-filosofis. Bahkan, seorang orientalis asal Perancis yang bernama Louis Massignon sangat memujinya, menurutnya, al-Muḥāsibî adalah tokoh yang memberikan warisan berupa kajian dan analisis tentang ilmu jiwa yang tidak dapat diduakan dalam sejarah perkembangan ilmu psikologi.¹¹ perbuatan yang dilakukan oleh seseorang merupakan hasil transformasi dari kondisi kejiwaannya, begitu pun sebaliknya. Karena jiwa dan raga adalah dua entitas yang satu. Dalam

⁹ Abu 'Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muhâsibî, "Nasihat Bagi Jiwa yang Mencari", terj. Muzammal Noer (Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2004), 7.

¹⁰ Ibid, 21-22.

¹¹ Riyadi, "Arkeologi Tasawuf", 31.

psikologi kita kenal dengan emosi, sikap seseorang ditentukan dengan tingkat stabilitas emosinya.

Dengan demikian, ramuan tasawuf yang diracik oleh al-Muhâsibî sangat relevan untuk diterapkan pada seseorang yang mempunyai gangguan kepribadian, seperti megalomania. Gangguan kepribadian ini dipromosikan untuk pertama kalinya oleh seorang tokoh dari psikologi analitis, yaitu Sigmund Freud. Orang dengan gangguan megalomania akan menunjukkan sikap yang superior terhadap kekuasaan, melihat dirinya sebagai sosok yang berkemampuan dan berkuasa tinggi dalam semua hal. Sebagian ilmuwan menyatakan bahwa megalomania adalah keadaan narsistik dalam kondisi ekstrem. Megalomania merupakan penyakit psikis bukan fisiologis, dan tidak bisa disembuhkan dengan jalan operasi medis. Operasi bukan metode pengobatan yang tepat untuk penyakit mental. Para spesialis operasi bedah adalah orang-orang yang bermanfaat untuk penyakit fisik atau fisiologis. Karena dampak dari tindakan yang mereka lakukan kepada pasien bisa dilihat pada fisiknya. Namun, operasi pada tubuh mungkin tidak akan memberikan pengaruh yang sangat spesifik dalam penyakit mental dan pikiran yang sedang tidak sehat. Tetapi, fakta ini tidak akan berpengaruh pada mereka “ahli operasi” ketika operasinya berhasil. Kita bisa melihatnya pada sejarah lobotomi yang sangat tragis.¹²

Seorang tokoh Yahudi dalam tulisannya membahas tentang agama Yahudi, dan agama-agama lain terutama Islam. Ia tertarik pada Islam, dan memposisikan Islam seolah sebagai “agama yang sombong”. Setiap kali berbicara

¹² Andrew Scull, "Madhouse: A Tragic Tale of Megalomania and Modern Medicine", *BMJ*, Vol. 330 (May, 2005), 1275.

tentang Islam, ia berusaha memberikan tampilan bahwa Islam adalah agama yang ingin memonopoli kebenaran dan kekuasaan. Islam adalah alat pemusas ambisi sebagian orang yang mempunyai impian untuk menguasai dunia.¹³ Kehausan terhadap kekuasaan melanda seseorang yang terjangkit virus megalomania ini disebabkan karena adanya kekeringan spiritualitas dalam dirinya.

Ambisi yang superior terhadap kekuasaan duniawi merupakan salah satu indikator dari dunia modern yang terlalu mengaksentuasikan entitas-entitas yang sifatnya material profan (keduniaan). Tasawuf atau spiritualitas bisa menjadi solusi yang jitu dalam meredamkan gejolak api untuk meraih kekuasaan duniawi. Sejarah dalam konsep makro spiritualitas tentang perilaku bernuansa sufi dari orang per orang yang bergerak ke vektor gerakan keagamaan. Prediksi dari banyak tokoh bahwa spiritualitas akan naik daun dan banyak diminati oleh masyarakat pada abad XXI. Pernyataan ini cukup memiliki alasan, dikarenakan mulai akhir abad XX kebangkitan spiritual mulai terjadi di berbagai kawasan. Manusia ingin menengok kembali dimensi spiritualnya yang selama ini dilupakan.

Pada awal abad 21 dan akhir abad 20, terdapat salah satu paling menonjol, yaitu Gerakan Abad Baru.¹⁴ Penelitian ini menarik untuk diteliti dan dikaji dalam lingkungan akademis. Hal yang menarik adalah karena dalam penelitian sebelumnya tidak ada yang meninjau atau mengkaji tentang implementasi psikosufisme al-Muḥāsibī sebagai terapi tasawuf terhadap megalomania. Menariknya juga, karena model tasawuf yang disajikan oleh al-

¹³ Abdul Kadir Riyadi, "Kajian Atas Wacana Tasawuf Dan Keutuhan Sosial Ernest Gellner", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 2 (Desember, 2018), 270.

¹⁴ Sokhi Huda, "Karakter Historis Sufisme Masa Klasik, Modern, dan Kontemporer", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1 (Juni 2017), 71.

Muḥāsibî dalam kitab-kitab karangannya menggunakan pendekatan spiritualis-filosofis bukan teologis-tekstualis. Al-Muḥāsibî merupakan tokoh sufi yang menjadi guru dari tokoh-tokoh sufi besar dalam sejarah tasawuf, dua diantaranya ialah al-Junayd dan al-Ghazâlî. Anehnya, literatur dan riset yang mendedah pemikiran al-Muḥāsibî jauh lebih sedikit dibandingkan dengan muridnya. Inilah salah satu alasan mengapa penelitian ini menjadikan al-Muḥāsibî sebagai aktor utama dalam pembahasannya. Oleh sebab itu, muncullah beberapa pertanyaan. Seperti, Siapakah al-Muḥāsibî?, Bagaimana konsep tasawuf al-Muḥāsibî?, Apa yang dimaksud dengan Megalomania dan apa saja karakteristiknya? Dan Bagaimana implementasi psikosufisme al-Muḥāsibî sebagai sebuah terapi terhadap gangguan kepribadian Megalomania?. Penelitian ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan itu dengan validitas jawaban yang dapat dipertanggungjawabkan. Penulisan dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif.

B. Rumusan Masalah

Penelitian dilakukan karena ada keinginan untuk mengetahui suatu jawaban secara teliti dan kritis. Keinginan itu muncul karena setiap fenomena atau peristiwa pasti akan menimbulkan sebuah pertanyaan yang membutuhkan jawaban. Kegelisahan dari masalah yang dirasakan saat ini dan dialami oleh banyak orang menjadi asas dasar dari alasan penelitian ini harus dilakukan. Sehingga dapat menghasilkan validitas jawaban yang tepat dari proses berfikir secara akademik dan formula baru untuk menghasilkan sebuah solusi dari

permasalahan.¹⁵ Setiap penelitian baik formal maupun informal pasti akan diawali dengan pertanyaan-pertanyaan terkait fenomena yang sedang terjadi atau fenomena yang sedang diteliti.

1. Bagaimana psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî?
 2. Apa indikator dan faktor dari gangguan Megalomania?
 3. Bagaimana implementasi psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî sebagai terapi tasawuf terhadap Megalomania?

C. Tujuan & Manfaat

Setiap penelitian tidak mungkin dioperasikan dan dieksekusi tanpa adanya tujuan yang jelas, yaitu untuk menemukan jawaban dari pertanyaan yang menjadi *boomerang* selama ini. Tidak hanya itu, penelitian dilakukan dengan tujuan untuk menemukan jawaban atau temuan baru yang disebut dengan pengetahuan. Temuan baru ini merupakan hasil dari penelitian yang akan dieksekusi. Manusia bisa menggunakan empat cara untuk dapat mengetahui sesuatu di antaranya ialah, keteguhan, intuisi, otoritas, dan ilmu pengetahuan.¹⁶

Berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang sudah diidentifikasi, maka tujuan dari penelitian ini harus jelas.

1. Mendeskripsikan psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî.
 2. Mendeskripsikan indikator dan faktor gangguan Megalomania.
 3. Menjelaskan bagaimana implementasi psikosufisme al-Ḥârith al-Muḥâsibî sebagai terapi tasawuf terhadap Megalomania.

¹⁵ Muhammad Mulyadi, "Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif Serta Pemikiran Dasar Menggabungkannya", *Jurnal Studi Komunikasi dan Media*, Vol. 15. No. 1 (januari-juni, 2011), 128.

¹⁶ Morissan, "Metode Penelitian Survei" (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014), 2.

Sebuah penelitian atau riset tidak akan mempunyai nilai makna jika tidak dapat memberikan manfaat bagi penulis dan pembaca. Oleh sebab itu, penulis memiliki prospek agar kajian analisis ini bisa memberikan kemanfaatan, di antaranya ialah:

1. Teoritis

Penelitian ini dilakukan dengan harapan dapat memberikan perkembangan dalam disiplin ilmu tasawuf pada umumnya, serta memberikan kontribusi yaitu konsep psikosufisme yang tertuang dalam gagasan al-Muḥāsibī untuk menangani gangguan- gangguan kepribadian, khususnya terhadap gangguan kepribadian megalomania.

2. Praktis

Penelitian ini secara praktis mengharap dapat dijadikan sebagai kontribusi dalam diskursus ilmu tasawuf dan disiplin psikosufisme yang dapat diinternalisasi ke dalam diri secara sadar. Dengan harapan bagi orang yang terjangkit gangguan kepribadian Megalomania dapat diatasi dengan terapi tasawuf ala al-Muhâsibî.

D. Telaah Pustaka

Meninjau riset-riset terdahulu yang memiliki kerentanan muatan dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis adalah langkah yang sangat diperlukan. Baik itu muatan dengan vektor yang bersamaan, bersinggungan, maupun yang berlawanan. Menelusuri kajian-kajian terdahulu ini seperti anotasi, untuk dapat dianalisis, dibandingkan, dan dievaluasi. Telaah pustaka ini dilakukan juga untuk mengetahui sudah sejauh mana fokus pembahasan dalam penelitian ini dapat

menyajikan menu dengan refleksi rasa yang signifikan, dan memiliki alasan secara akademik dan logis. Peneliti menjadikan telaah pustaka sebagai salah satu langkah yang sangat substansial dalam proses penelitian.¹⁷

Tinjauan pustaka ini memiliki beberapa tujuan, di antaranya ialah: untuk mengetahui jenis kajian sebelumnya yang mempunyai relasi terkait topik bahasan, untuk mengetahui hasil dari penelitian-penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, apa saran dari peneliti yang sudah melakukan penelitian sebelumnya untuk penelitian setelahnya, hal apa yang belum diteliti ataupun yang belum mendapat jawaban, bagaimana penelitian yang akan dioperasikan ini bisa menambah pengetahuan terhadap penulis dan pembaca, dan metode apa yang digunakan oleh penelitian sebelumnya. Oleh karena itu, diperlukan untuk bisa menentukan metode apa yang relevan untuk digunakan dalam suatu penelitian. Peneliti mengumpulkan beragam kajian yang dianggap memiliki relasi, korelasi, relevansi untuk dijadikan referensi dalam penelitian ini, dan penulis akan memaparkannya dalam daftar di bawah ini.

Pertama, Abu 'Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muhâsibî, "al-Ri'âyah lî Huqûq Allâh".¹⁸ Al-Muhâsibî dalam karyanya ini menganalisis beragam bentuk ego manusia, metode pelatihan, serta langkah-langkah preventifnya. Ia mengkaji dan mengembangkannya secara utuh dalam kitabnya mengenai psikologi moral. Ada beberapa macam egoisme yang dibahas oleh al-Muhâsibî dalam kitabnya, bentuk egoisme yang utama diantaranya ialah, *riya'* (narsisisme), *kibr*, *'ujub, hasud*, dan penyakit hati lainnya. Penyajian dalam kitab ini berbentuk

¹⁷ Ibid., 13.

¹⁸ Abu ‘Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muhibî, “*Memelihara Hak-Hak Allah: Sebuah Karya Klasik Tasawuf*”, terj. Abdul Halim (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 197.

percakapan antara guru (*teacher*) dan murid (*student*), gaya (*style*) penulisan kata al-Muḥāsibî dalam kitabnya ini menginstruksikan perubahan yang secara tiba-tiba pada persona gramatikal, berputar, dan mengulang-ulang ke tema- tema utama. Pembahasan al-Muḥāsibî dalam *al-Ri’ayah* relevan dengan bahasan penelitian ini, karena di dalamnya mengalisis tentang megalomania.

Kedua, Abu ‘Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muhâsibî, “*Nasihat Bagi Jiwa yang Mencari*”.¹⁹ kitab karya al-Muhâsibî ini diterjemah oleh Muzammal Noer. Dalam tulisannya, Muzammal membahas sekilas tentang al-Muhâsibî sebagai pelopor aib-aib dalam jiwa. Ia juga mendedah pemikiran al-Muhâsibî lewat salah satu kitab karyanya ini, dan menyajikannya dalam format yang sedemikian khas untuk memudahkan pembaca dalam memahami tulisannya. Pembahasan yang dibahas di dalamnya antara lain yaitu, *zahîr*, *batin*, *had* dan *mathla'*, rasa aman dan kelalaian, menjaga diri dari kekasaran kalbu, mewaspadai yang luput setelah pemberian, ketidaksanggupan menanggung murka Allah, merenungkan saat kematian, perihal *azab* neraka dan taubat, antara nikmat dan siksa, menuntaskan urusan kehidupan dunia, malu kepada Allah, harapan yang tak lekang kepada rahmat Allah, takut akan *azab* kubur, meminta pertolongan dan berdoa kepada Allah, Allah mengampuni segala dosa, mencemaskan hari perhitungan, dan memohon pertolongan melalui taubat. Identifikasi pembahasan dalam tulisan Muzammal ini berdasar pada pemikiran dan pendapat al-Muhâsibî. Muzammal juga membahas tentang pendapat dan pertentangan para tokoh terhadap al-Muhâsibî, seperti al-Ghazâlî yang mengatakan bahwa, al-Muhâsibî

¹⁹ Al-Muḥâsibî, “*Nasihat Bagi Jiwa...* ”.

adalah guru terbaik dalam *mu'amalah*. Rabî'ah al-Adâwiyah yang pernah berkontradiksi dengan al-Muhsibî mengenai rasa takut (*khawf*).

Ketiga, Abdul Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muḥāsibī hingga Tasawuf Nusantara”.²⁰ Riyadi dalam tulisannya mengkaji tentang persoalan definisi tasawuf dari masa sebelum al-Muḥāsibī, dan dinamika perjalanan tasawuf yang sangat dinamis sehingga menjadi sebuah ilmu pengetahuan. Ia memaparkan bahwa, tasawuf sebelum masa al-Muḥāsibī masih belum menjadi sebuah ilmu, dan al- Muḥāsibī adalah tokoh yang berusaha keras untuk menjadikan tasawuf sebagai ilmu pengetahuan sama seperti ilmu fikih dan hadith yang sudah mapan pada masa itu. Perjuangan al-Muḥāsibī tidak berjalan lurus apa adanya, ia mendapat penolakan dari beberapa tokoh, salah satunya adalah tokoh ilmu kalam yaitu Imam Ahmad b. Ḥanbal. Riyadi dalam tulisannya juga menjelaskan bahwa, al-Muḥāsibī sebagai tokoh yang menekuni ilmu kalam dan filsafat sebelum menggeluti dunia tasawuf, ia mencoba mengurangi dimensi rasionalnya dan memasukkan unsur spiritualitas dalam pembahasan kalam dan filsafatnya. Lebih lanjut, ia juga memberikan kesimpulan mengenai pendekatan yang digunakan oleh al-Muḥāsibī dalam tasawufnya adalah pendekatan spiritualis-filosofis.

Keempat, Ija Suntana dan Edi Kusdian, “Tasawuf antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis”.²¹ Tulisan Hilal ini membahas tentang tasawuf, pengaruh filsafat asing dalam tasawuf, karakteristik Non-Islam istilah tasawuf. Ia juga mengkaji tentang tasawuf dalam pandangan al-Muhsibî, *ma’rifat*

²⁰ Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf".

²¹ Suntana dan Kusdian, "Tasawuf antara Agama".

menurut al-Muḥāsibî, rasa takut (*khauf*) dan harapan (*raja'*) menurut al-Muḥāsibî, dan rasa takut sebagai tonggak utama pengetahuan. Pembahasan mengenai al-Muḥāsibî ia masukkan dalam bab tasawuf sunni dan filsafat. Hilal dalam tulisannya tentang *khawf* dan *raja'* perspektif al-Muḥāsibî memaparkan bahwa, antara rasa takut dan rasa harap tidak boleh dicamur adukkan. Kedua rasa itu harus bertempat di tempatnya yang tepat, dan tidak boleh menempatkan keduanya pada tempat yang tidak tepat. Rasa takut tidak boleh ditempatkan pada tempat rasa harap, begitupun juga sebaliknya. Seperti contoh, seseorang yang melakukan kejelekan, sedangkan hatinya merasa tenang karena mengharap ampunan dan rahmat dari Allah. Sikap ini tidak senada dengan apa yang sudah ditetapkan oleh agama, dan tidak rasional dalam alur pemikiran logika. Karena, sikap yang seharusnya adalah, ia merasa cemas dan khawatir terhadap perbuatan buruk yang sudah dilakukannya sebagaimana yang sudah diperintahkan oleh Allah. Tulisan Hilal ini hanya menyajikan pemikiran tasawuf al- Muḥāsibî menurut pemahamannya, dan tidak menyinggung sama sekali tentang psikosufisme dan megalomania seperti fokus bahasan dalam penelitian yang penulis lakukan.

Kelima, Abû Naşr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Ṭûsî, “*al-Luma’*: *Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*”.²² Kitab karangan al-Sarrâj ini diterjemah oleh Wasmukan dan Samson Rahman. Pembahasan dalam *al-Luma’* ini banyak mengutip pendapat dari al-Muhâsibî. Al-Sarrâj memasukkan pendapat al-Muhâsibî dalam kitabnya tentang kedermawanan, pikir, ketaqwaan, ikhlas,

²² Abû Naşr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Ṭûsî, “*al-Luma’*: *Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*”, terj. Wasmukan dan Samson Rahman (Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2002).

kejujuran, mengambil pelajaran atau *i'tibar, wara'*, adab mencari ilmu, dan adab ketika *sama'*. Tulisan al-Sarrâj dalam kitabnya *al-Luma'* pada bab ketujuh membahas tentang “beberapa masalah dan perbedaan pendapat” disajikan dalam bentuk perbandingan antara satu tokoh dengan tokoh lainnya, dan salah satunya adalah al- Muhâsibî. Peneliti memandang bahwa, kitab ini layak untuk dijadikan referensi sebagai penambahan sekaligus perbandingan mengenai pemikiran al-Muhâsibî.

*Keenam, Norfadilah binti Abdul Rahman dan Faudzinaim bin Badaruddin, "Pembinaan Modul Kerohanian Model al-Muḥāsibî (MKAM) dalam Merawat al-Nafs di Pusat Pemulihan Akhlak".*²³ Tulisan yang disusun oleh Norfadilah dan Faudzinaim ini menjadikan konsep tasawuf al-Muḥāsibî sebagai solusi atas berbagai krisis akhlak dan moral pada remaja. Fenomena ini menular dan menyebar ke seluruh lapisan masyarakat. Krisis moral pada remaja sangat bermacam-macam, seperti kekerasan di lingkungan remaja wanita, *bullying*, dadah, pecah rumah, tidak terkawal, seksual, hingga sampai pada kasus pencurian motor. Proses akumulasi dan analisis data dari penelitian yang dilakukan oleh Norfadilah dan Faudzinaim menggunakan dua fase. Fase pertama yaitu analisis. Fase kedua yaitu penyajian modul dengan melibatkan model pembinaan Sidek Noah dan Jamaluddin. Penulis memandang, penelitian yang dilakukan oleh dua orang ini yang berbentuk modul dapat dijadikan sebuah referensi terkait tasawuf al-Muḥāsibî dan efeknya terhadap pemulihan akhlak. Meskipun pembahasan di dalamnya tidak menyinggung megalomania sebagai fokus bahasan penulis.

²³ Norfadilah dan Faudzinaim, "Pembinaan Modul Akhlak".

Ketujuh, Mia Paramita, “Konsep Tasawuf Akhlaki al-Hârith al-Muâsibî dan Implementasi dalam Kehidupan Modern”.²⁴ Tulisan Mia Paramita ini mengulas konsep tasawuf al-Muâsibî dan peranannya dalam kehidupan modern. Salah satu pembahasan tentang peranan tasawuf al-Muâsibî dalam kehidupan modern adalah mengenai *uzlah*. Mia Paramita dalam tulisannya menjelaskan bahwa, al-Muâsibî pernah mengatakan: “Lakukanlah *uzlah* semampumu”. Ungkapan al-Muâsibî ini bisa menjadi media kontrol untuk tidak terperangkap dengan tipu muslihat keduniaan. Dapat juga sebagai bekal bagi manusia yang hidup di era modern dengan arus modernitas yang serba material dan tidak jelas arahnya hendak kemana. Mia Paramita di sini juga menjelaskan bahwa, *uzlah* yang dimaksudkan oleh al-Muâsibî pada ungkapannya bukanlah *uzlah* yang mengekang manusia untuk tidak bersosial dan mengisolasi diri dari keramaian, padahal seorang insan yang menetap di bumi merupakan anasir sosial yang tidak akan mampu memenuhi kebutuhannya tanpa berinteraksi dengan anasir yang lain. Tetapi, interpretasi dari menyendiri atau *uzlah* dalam pandangan al-Muâsibî di sini adalah manusia bisa mengambil hikmah bila dihadapkan dengan masa yang penuh malapetaka, dan bisa mengambil pelajaran agama dan perilaku yang bisa dihitung oleh jari ketika berkumpul dengan orang-orang yang shaleh.

Kedelapan, Abu Dardaa Mohammad, Salasiah Hanin Hamjah, dan Ahmad Irdha Mokhtar, “Konsep Tazkiyah al-Nafs Menurut al-Hârith bin Asad al-

²⁴ Mia Paramita, “*Konsep Tasawuf Akhlaki al-Ḥârith al-Muhâsibî dan Implementasi dalam Kehidupan Modern*”, Skripsi tidak diterbitkan (Palembang: Universitas Islam Negeri Raden Fatah, 2018).

Muḥāsibî".²⁵ Tulisan yang disusun oleh tiga orang ini menjelaskan tentang penyucian jiwa dalam pemikiran al- Muḥāsibî. Dalam tulisannya dijelaskan bahwa, al-Muḥāsibî membagi *al-nafs* menjadi dua yaitu, pertama peringkat tinggi, adalah tingkatan manusia yang sudah tidak lagi terbuju oleh rayuan iblis. Kedua, peringkat terendah, adalah tingkatan manusia yang masih rentan tertipu dengan hasutan iblis dan kemauan jahat yang muncul dalam dirinya. Tulisan ini dipandang oleh penulis sangat relevan untuk dijadikan sebagai bahan referensi guna menambah pengetahuan tentang penyucian jiwa dalam pemikiran al-Muḥāsibî yang bisa diaplikasikan pada gangguan kepribadian delusi megalomania. Walaupun di dalamnya tidak ada pembahasan khusus tentang megalomania, akan tetapi bisa dikontekstualisasikan dengan permasalahan yang akan penulis teliti.

*Kesembilan, Abdul Kadir Riyadi, "Dinamika Kemunculan dan Persinggungan Paradigmatik Tasawuf al-Ḥârith al-Muḥâsibî".*²⁶ Riyadi dalam tulisannya mendeskripsikan mengenai kondisi keilmuan dan perdebatan politik pada masa hidupnya al-Muḥâsibî yaitu antara dua abad dan tiga abad Hijriyah. Khilafah Abbasiyah sebagai penerus dari khilafah Umayyah memiliki *new power* yang menimbulkan efek kesegaran masyarakat dan sangat berpengaruh dalam sejarah Islam di dunia. Pertarungan antara *fīqh and phylosophy* juga terjadi pada masa ini, dan pemenangnya selalu diraih oleh kelompok fikih. Dengan sifatnya yang rasional dan terkadang tekstualis. Kemudian, kurang lebih satu abad

²⁵ Abu Dardaa Mohammad, dkk., "Konsep *Tazkiyah al-Nafs* Menurut al-Hârith bin Asad al-Muhâsibî", *Jurnal Sultan Alauuddin Sulaiman Shah*, Vol. 4, Bil. 1 (2017).

²⁶ Abdul Kadir Riyadi, "Dinamika Kemunculan dan Persinggungan Paradigmatis Tasawuf al-Hârith al-Muhsâbî", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 2 (Maret, 2014).

lamanya, fikih yang mulanya menjadi sentralitas ilmu pengetahuan pada saat itu mulai mengalami penggulingan. Pertarungan semakin melakukan ekspansi para pakar, dan tasawuf menjadi peserta baru dalam pergulatan tersebut. Pihak tasawuf dikomandoi oleh al-Muhâsibî, dan fiqh dengan kaptennya Imam Ahmad b. Hanbal. Tulisan Riyadi ini bisa memberikan gambaran awal tentang kondisi keilmuan sebelum tasawuf al-Muhâsibî muncul hingga terjadi perseteruan antara tasawuf dan ilmu-ilmu normatif yang sudah mendahuluinya. Sejarah dinamika perjalanan tasawuf ini bisa dijadikan sebagai bahan pertimbangan dalam memahami pola pikir al-Muhâsibî.

Kesepuluh, Purwa Atmaja Prawira, “*Psikologi Kepribadian dengan Perspektif Baru*”.²⁷ Tulisan Purwa Atmaja ini menjelaskan tentang tipe-tipe kepribadian manusia menurut para tokoh psikologi. Ada salah satu pembahasan di dalamnya mengenai tipe manusia politik menurut Edward Sparanger. Manusia dengan tipe politik akan cenderung memfokuskan minat atau keinginannya pada kekuasaan. Penulis memandang bahwa, pendapat Edward Sparanger dalam tulisan Purwa Atmaja senada dengan karakteristik gangguan kepribadian megalomania yang haus terhadap kekuasaan.

Kesebelas, Abdul Moqsith, “*Kajian Tasawuf al-Ḥârith Ibn Asad al-Muḥâsibî, Studi Kitab al-Ri’ayah lî Huqûq Allâh*”. Tulisan Moqsith ini mengkaji tentang pemikiran al- Muhasibi dalam kitabnya *al-Ri’ayah*. Moqsith mengawali pembahasannya dengan biografi dan perjalanan hidup al-Muḥâsibî, mulai dari kelahiran, pendidikan, latar belakang keluarga, dialog al-Muḥâsibî dengan al-

²⁷ Purwa Atmaja Prawira, “*Psikologi Kepribadian dengan Perspektif Baru*”, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017).

Junayd, hingga sampai al-Muḥâsibî mengakhiri hidupnya. Moqsith melanjutkan pembahasannya dengan mengulas isi dari kandungan kitab *al-Ri'âyah*, yang menjadi tujuan utamanya, dan diakhiri dengan penutup yang berisi kesimpulan dari ulasannya. Ulasan kajian dari Moqsith ini pantas untuk dijadikan sebagai literatur tambahan.²⁸

Kedua belas, Abû al-Qâsim al-Qushayrî al-Naisaburî, “al-Risâlah Qushayriyah: Induk Ilmu Tasawuf”.²⁹ Risalah ini diterjemah oleh Mohammad Luqman Hakim. Al- Qushayrî dalam risalahnya banyak mengutip pendapat-pendapat al-Muhâsibî, diantaranya ialah; mengenai orang yang tawakkal, indikator kejujuran, akhlak, cinta, *sima'*, pemberian nama oleh al-Muhâsibî kepada Ahmad al-Anthakî, deskripsi tentang al-Muhâsibî, dan Ahmad bin Masrûq yang berguru kepada al-Muhâsibî. Dalam pandangan penulis, risalah al-Qushairiyah ini bisa dijadikan sebagai referensi yang relevan untuk menambah pengetahuan dan literatur mengenai pemikiran al-Muhâsibî.

E. Kerangka Teoritis

Psiko-sufisme terdiri dari dua rangkap terma yaitu psiko dan sufisme. Psiko-sufisme memiliki takrif ialah psikologi berdasarkan ajaran sufi atau ahli tasawuf. Robert Frager mengemukakan tiga draf pokok psikologi sufi antara lain, hati (*al-Qalb*), diri (*al-Nafs*), dan jiwa (*al-Ruh*). Tiga draf itu mempunyai terma secara operasionalnya dan sejumlah siratan divergen dalam aplikasinya. Konsepsi dasar ‘tiga draf’ tersebut berasal dari budaya yang sudah berusia ribuan tahun. Setiap istilah mengikutsertakan aksentuasi makna dari al- Quran dan argumen

²⁸ Abdul Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith Ibn Asad al-Muhâsibî, Studi *Kitab al-Ri'ayah li Huquq Allâh*", *Istiqro'*, Vol. 15. No. 01 (2017).

²⁹ Imam al-Qusyairy an-Naisabury, "Risalah Qusyairiyah...".

serta kajian para sufi yang sudah berlangsung selama berabad-abad silam. Pada tahun 1984, sebuah lembaga menyatakan; dimensi spiritualitas dianggap sebagai sebuah dimensi yang memiliki kepentingan dan kedudukan yang sama dengan dimensi fisiologis, psikologis, dan psikososial.³⁰ Para ahli psikosufisme memahami bahwa secara hirarki manusia memiliki kualitas yang tidak sama. Mereka “para sufi” membagi kualitas manusia menjadi tiga komponen yaitu, intelektual, spiritual, dan emosional, yang disingkat dengan IESQ. Kematangan ESQ menjadi pijakan, tingginya kualitas ESQ menentukan semakin baik masyarakat yang menjadi tanggungannya. Strategi ini dioperasionalkan oleh para ahli psikosufisme untuk dapat memahami hirarki manusia dan lambing-lambang yang lebih teknis dalam konteks keilmuan psikologi modern.

Para spesialisasi ahli psikosufisme memahami manusia secara hirarkhi sebagai makhluk yang memiliki kualitas berbeda antara satu dengan lainnya. Mereka “ahli psikosufisme” meminjam istilah IESQ: intelektual, emosional dan spiritual yang tidak sama setiap person. Semakin meningkat kualitas ESQ seseorang, maka akan semakin baik pula masyarakat yang menjadi tanggungannya. Semuanya berdasar dan berpijak pada kematangan ESQ. Langkah tersebut digunakan oleh para ahli psikosufisme agar bisa memahami manusia dengan kaca mata secara hirarkhis dalam simbol-simbol yang lebih teknis dalam konteks keilmuan psikologi modern.³¹

³⁰ Amin Syukur, “*Sufi Healing, Terapi dengan Metode Tasawuf*” (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2012), 44.

³¹ Aris Fauzan, "Manusia dan Negara dalam Psiko-Sufisme dan Filsafat", *Al Istimbah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 1, No. 2 (2016), 106.

Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa, ada empat macam disiplin yang terkandung dalam doktrin sufisme, yaitu, metafisika (filsafat analitis tentang eksistensi dan realitas), kosmologi (alam material), psikologi (Jiwa), dan eskatologi (proyeksi masa depan dan akhir manusia). Dengan demikian, dari pendapat Nasr ini bisa diambil sebuah tesis yakni, jika sufisme adalah ajaran yang mengkaji tentang perilaku esoteris manusia yang senada dengan ajaran Islam.³² Ahmad Mubârok memberikan perbedaan antara psikologi (Islam) dengan tasawuf. Ia memberikan penjelasan bahwa psikologi memiliki kecenderungan sebagai hasil dari pemikiran akar rasional. Sementara tasawuf, adalah hasil renungan spiritual. Pemerolehan pengetahuan dalam tasawuf harus melewati jalan *riyadlah*. Psikologi sifatnya deskriptif mengenai jiwa manusia, sedangkan tasawuf menunjukkan jalan dan cara untuk menggapai pribadi insan kamil atau manusia sempurna.³³ Kajian tentang manusia dapat dilakukan dalam satu perspektif bidang ilmu, seperti yang saat ini sudah dikenal: ilmu antropologi tasawuf, antropologi fisik, antropologi budaya, antropologi filsafat, psikologi sufi, dan psikospiritual, dan sejenisnya.

F. Metode Penelitian

1. Metode Kualitatif-Deskriptif

Suatu penelitian dapat menggunakan metode penelitian sesuai dengan permasalahan dan obyek yang menjadi bahan kajian analisis. Penelitian ini memilih untuk mengoperasionalkan metode penelitian kualitatif secara deskriptif dalam upaya mencari data secara detail dari permasalahan yang akan diteliti, dan

³² Syukur, “*Sufi Healing...*”, 44.

³³ Yuliyati Tajuddin, "Komunikasi Dakwah Walisongo Perspektif Psikosufistik", *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiarian Islam*, 105.

³⁴ Abdul Kadir Riyadi, "Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan" (Jakarta: Penerbit LP3ES, 2017), 98.

untuk mencari asal muasal penyebab suatu permasalahan terjadi dalam kehidupan manusia. Penelitian kualitatif merupakan jenis penelitian yang arah lajunya mendalam (*in-depth*).³⁵ Riset kualitatif bersifat fleksibel, sehingga peneliti dengan metode kualitatif ini bisa mempelajari bidang baru yang menarik. Kualitatif juga berupaya melihat fenomena yang sedang terjadi dengan pemahaman yang mendalam, apalagi fenomena yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Kualitatif-deskriptif merupakan jenis penelitian yang berusaha memahami fenomena dengan riset yang mendalam seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya, dengan tujuan untuk mendeskripsikan suatu kondisi sosial tertentu. Peneliti melakukan pengamatan dan analisis terhadap suatu objek, dan kemudian terkait hal yang diamati dan apa yang dianalisis tersebut. Riset ini menggunakan model deduktif dalam proses analisis data. Model deduktif yaitu dengan melakukan hipotesis terlebih dahulu terkait permasalahan yang akan diteliti, kemudian mengumpulkan data-data yang dianggap relevan dengan topik penelitian untuk bisa menentukan apakah hipotesis itu diterima atau ditolak.³⁶

2. Pendekatan

Penulis memilih untuk menggunakan pendekatan psikologi sufi. Konsep dasar psikologi sufi terdiri dari tiga komponen, yaitu, hati, diri, dan jiwa. Masing-masing dari tiga komponen itu merupakan istilah teknis dan memiliki sejumlah konotasi berbeda dari penggunaannya dalam bahasa sehari-hari. Satu per satu istilah menyertakan penekanan makna yang bersumber pada al-Qur'an, dan dari diskusi serta pandangan para sufi berabad- abad silam. Tiga istilah tersebut

³⁵ Morissan, "Metode Penelitian", 22.

MOTISSAR

berasal dari budaya yang sudah berusia puluhan bahkan ribuan tahun. Ratusan hasil pemikiran dan penelitian yang mengulaskan tentang tiga komponen di atas telah ditulis dalam bentuk buku oleh para pemikir dan peneliti.³⁷

Psikologi sufi adalah bagian dari hasil perkembangan disiplin pengetahuan tasawuf dalam Islam. Pengetahuan tersebut merupakan salah satu dari empat pilar yang harus dipahami manusia, di antaranya ialah: fiqih, kalam, filsafat, dan tasawuf. Dalam hal ini, tasawuf menduduki peringkat teratas karena definisinya yang universal dan mencakup dimensi mistik, serta mengakui kebenaran mendasar dari seluruh agama. Psikologi sufi berperan untuk mempertegas penjelasan bahwa tasawuf adalah pendekatan holistik yang mampu mengintegrasikan fisik, psikis, dan spirit. Tidak hanya itu, tasawuf juga mampu membimbing jiwa agar tidak terjebak dalam jurang bahaya model yang linear dan hirarkis.³⁸

3. Teori

Penelitian ini memilih pendekatan psikologi sufi teori Robert Frager. Ia adalah pencetus Institute of Transpersonal Psychology (sekarang bernama Sofia University, terletak di Palo Alto, California). Ia merupakan seorang psikolog sosial di Amerika. Frager dilahirkan pada tanggal 20 Juni 1940 dalam keluarga yang menganut agama Yahudi.³⁹ Kemudian pada tahun 1981, ia memeluk agama Islam. Ia meraih gelar Ph.D bidang psikologi sosial di Universitas Harvard, Cambridge. Sebelum itu, ia menekuni *Reed College* dan berhasil lulus hingga

³⁷ Robert Frager, "Hati, Diri, Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transformasi", terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 29-30.

³⁸ Nanik Nurhayati, "Psikologi Sufi", *An-Nuha*, Vol. 1, No. 1 (Juli, 2014), 83.

³⁹ Rovi Ratna Sari, "Tingkatan Jiwa Perspektif Psikologi Sufi Studi Pemikiran Robert Frager", Skripsi tidak diterbitkan (Bengkulu: IAIN Bengkulu, 2018), 36.

meraih gelar BA dalam psikologi di Portland, Oregon.⁴⁰ Ia juga merupakan salah satu rekan pada tahun 1963-1965 (selama dua tahun), di East-West Center, Honolulu, Hawaii. Kegemarannya di bidang akademik tidak selesai di ini, pada tahun berikutnya mulai dari 1967-1968, ia adalah peneliti di Keio University, Tokyo, Jepang.⁴¹ Selain itu, ia adalah seorang guru sufi atau sebutan lain syekh dalam tatanan Helveti Jerrahi. Ia diprakarsai oleh Muzafferr Ozak (pemimpin Tarekat Halveti-Jerrahi yang berasal dari Turki), dan menyandang nama Sheikh Râgib al-Jerrâhî.⁴²

Dalam pandangan psikologi sufi, hati menyimpan kecerdasan dan kearifan manusia yang paling dalam. Hati adalah lokus *ma'rifat,gnosis*, atau pengetahuan spiritual. Para sufi mempunyai cita-cita untuk menumbuhkan hati yang lembut dan penuh dengan kasih sayang, juga menumbuhkan kecerdasan hati. Kecerdasan hati merupakan kecerdasan yang lebih dalam dan dasar daripada kecerdasan abstrak akal manusia. Manusia memiliki mata hati yang terbuka, ia mampu melihat segala sesuatu melampaui tampilan luar yang sarat dengan kepalsuan dan kebohongan. Hati layaknya manusia, ia punya telinga. Jika telinga hati terbuka, maka manusia bisa mendengar kebenaran yang tersembunyi di balik kata-kata yang diutarakan.⁴³

Hati yang dimaksud Robert Frager adalah hati spiritual. Hati dalam pemaknaan ini sama seperti ungkapan Ruzbihân Baqlî dalam kitab Mashrâb al-Arwâh, hati yang sebenarnya (asli) merupakan sebuah realitas yang halus dan

⁴⁰ Veronika Susanti Gunardi, <https://docplayer.info/44142042-Bab-ii-biografi-intelektual.html>. Diunduh pada tanggal 20 Juni 2020.

⁴¹ Ratna Sari, "Tingkatan Jiwa Perspektif Psikologi... ", 37.

42 *Ibid.*, 36.

⁴³ Frager, “*Hati, Diri, Jiwa...*”, 30.

diberkati suci. Realitas yang dimaksudkan adalah tempat di mana cahaya akan terlihat dari yang mulanya cahaya tidak terlihat dan bersumber pada ketentuan Ilahi. Bentuk atau fisik hati sifatnya jasmaniyyah, namun realitas hati bersifat surgawi, ruhaniyyah yang berhubungan dengan “dominion” (alam malaikat), memantulkan cahaya, dan *Ilâhiyah*.⁴⁴

Menurut psikologi sufi, diri atau *nafs* merupakan aspek psikis yang pertama sebagai musuh terburuk bagi manusia. Akan tetapi, ia dapat tumbuh menjadi sebuah alat yang tidak terhingga nilainya. Diri atau *nafs* yang berada di posisi terendah disebut *nafs* tirani. *Nafs* ini adalah seluruh daya kekuatan dalam diri manusia yang bertujuan untuk menjauhkan manusia dari jalan spiritual menuju kebahagiaan sebenarnya. Kekuatan-kekuatan dari nafsu tersebut dapat membuat manusia menjadi tersakiti dan mengalami penderitaan yang sangat dahsyat. Kekuatan nafsu tersebut juga memberikan dorongan kepada manusia untuk menyakiti manusia yang lain.⁴⁵

Nafs adalah substansi yang membedakan antara manusia dengan makhluk yang lain. Dalam definisi yang lain, *nafs* juga diartikan sebagai penyebab manusia menjadi kreatif dan dinamik dalam kehidupannya melalui proses inspirasi dan tafakur. Akar *nafs* tertanam di dalam jasad dan ruh, ia mencakup kecenderungan material dan spiritual. Pada awalnya, *nafs* didominasi oleh aspek material, hingga manusia cenderung kepada kesenangan dan keberuntungan dunia. Namun, ketika *nafs* telah bertransformasi, kecenderungannya berubah menjadi kepada Tuhan dan ketertarikan pada dunia mengurang. *Nafs* memiliki

⁴⁴ Rovi Husnaini, "Hati, Diri dan Jiwa (Ruh)", *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, 63.

⁴⁵ Frager, "Hati, Diri, Jiwa... ", 31.

perang penting dalam kehidupan manusia, sangat positif dan konstruktif.⁴⁶ Tanpa nafsu, dalam kehidupan manusia tidak akan ada dinamika dan pergerakan.

Psikologi sufi mencakup sebuah model jiwa manusia yang didasari oleh prinsip evolusi. Dalam pandangan ini, jiwa memiliki tujuh dimensi: mineral, nabati, hewani, pribadi, insani, jiwa rahasia, dan jiwa maha rahasia. Setiap dari manusia mempunyai tujuh level kesadaran. Tasawuf memiliki tujuan agar tujuh level kesadaran ini dapat bekerja secara seimbang dan selaras.⁴⁷ Manusia yang didominasi kecenderungan terperangkap cengkeraman ego negatif berarti ia mengalami ketidakseimbangan dalam jiwa pribadinya.⁴⁸ Dan manusia yang hanya menginginkan kesenangan serta menghindari penderitaan berarti terjadi ketidakseimbangan pada jiwa hewaninya.⁴⁹

G. Sumber Data

1. Data Primer

Data primer adalah sumber utama dalam sebuah penelitian. Data primer ini karya ilmiah di antaranya ialah, *Pertama*, buku karya al-Ḥârith al-Muḥâsibî “*Memelihara Hak- Hak Allah: Sebuah Karya Klasik Tasawuf*”. Sebuah buku yang diterjemah oleh Ḥalîm Mahmûd dari judul asli “*al-Ri’âyah lî Huqûq Allâh*”. *Kedua*, buku karya al-Ḥârith al- Muḥâsibî “*Risâlah al-Mustarsyidîn: Tuntunan Bagi Para Pencari Petunjuk*”, diterjemah oleh Abdul Aziz, SS dari judul asli “*Risâlah al-Mustarsyidîn*”. *Ketiga*, buku karya al- Ḥârith al-Muḥâsibî “*Nasihat Bagi Jiwa yang Mencari*”, diterjemah oleh Muzammal Noer dari judul

⁴⁶ Paisol Burlian, “Konsep *al-Nafs* dalam Kajian Tasawuf al-Ghazâlî”, *Teologia*, Vol. 24, No. 2 (Juli-Desember, 2013), 6-7.

⁴⁷ Frager, "Hati, Diri, Jiwa...," 32.

⁴⁸ Ibid., 159.

⁴⁹ Ibid., 158.

asli “*Mu’âtabat al-Nafs lî al-Muâsibî*”. Keempat, buku karya Robert Frager, “*Hati, Diri, dan Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transformasi*”, diterjemah oleh Hasmiyah Rauf dari judul asli “*Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*”.

2. Data Sekunder

Data sekunder merupakan sumber pendukung yang digunakan dalam sebuah penelitian. Data sekunder penelitian ini adalah, *Pertama*, buku karya Abdul Kadir Riyadi “*Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*”. *Kedua*, buku karya Abû al-Qâsim al-Qushayrî “*Risalah Qushayriyah: Induk Ilmu Tasawuf*”, diterjemah oleh Muhammad Luqman Hakim dari judul asli “*al-Risâlah al-Qushayriyah*”. *Ketiga*, buku karya Abû Naşr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Ṭûsî “*al-Luma’: Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*”, diterjemah oleh Wasmukan dan Samson Rahman dari judul asli “*al-Luma’*”. *Keempat*, buku karya Amin Syukur yang berjudul “*Sufi Healing: Terapi dengan Metode Tasawuf*”.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi dan wawancara. Teknik dokumentasi dilaksanakan dengan tujuan untuk mendapat beberapa data dan informasi yang berhubungan permasalahan mengenai *Psikosufisme al-Hârith al-Muâsibî* dalam menangani gangguan *Megalomania*. Penerapan teknik dokumentasi adalah dengan mencari informasi melalui peninggalan karya tulis, seperti arsip dan beberapa buku yang di dalamnya membahas tentang pendapat, dalil, hukum, teori, dan sejenisnya yang memiliki keterkaitan dengan pokok

permasalahan dalam bahasan penelitian. Sedangkan teknik wawancara bertujuan agar penulis dapat memperoleh informasi terkait permasalahan seputar tema penelitian dari orang yang memiliki keahlian dalam hal tersebut.

4. Analisis Sumber Data

Penelitian ini menggunakan metode analisis-deskriptif dalam penyajian pembahasan di dalamnya. Analisis-deskriptif adalah metode yang memiliki makna menggambarkan atau mendeskripsikan secara jelas, mudah dipahami setelah melakukan proses analisis mengenai topik permasalahan *Psikosufisme al-Hârith al-Muħâsibî* dalam menangani gangguan *Megalomania*. Penulis memilih metode analisis-deskriptif dengan tujuan agar pembaca tidak mengalami kesulitan dalam memahami setiap penjelasan dalam pembahasan di dalamnya.

H. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini perlu adanya susunan rancangan dalam pembahasan di dalamnya supaya pembahasan peneliti tidak meluas, sehingga keluar dari topik pembahasan.

Bab I, Mendeskripsikan mengenai topik pembahasan, alasan riset ini harus dieksekusi, dan hal yang menarik dalam fokus pembahasan ini akan diulas dalam latar belakang. Masalah-masalah yang menjadi penyebab utama penelitian harus dilakukan akan diuraikan dalam rumusan masalah. Bab ini akan memaparkan juga tentang motif *research*, faidah *research*, telaah pustaka, kerangka teoritis, metode dan pendekatan yang dioperasionalkan dalam *research*, teori *research*, dan terakhir adalah sistematika pembahasan.

Bab II, Menyuguhkan karir intelektual al-Hârith al-Muhâsibî, di

dalamnya membahas kiprah al-Muḥâsibî dalam dunia ilmu pengetahuan, terutama tasawuf. Ulasan itu akan menguraikan sketsa biografi dan latar belakang tokoh sentral dalam bahasan, perjalanan karir intelektualnya dan sikap pro kontra para tokoh terhadap pemikiran al- Muḥâsibî juga tidak luput dari penjelasan.

Bab III, Menjawab masalah pertama dan kedua yang sudah dirumuskan di muka. Psikosufisme al-Muḥāsibī, terlebih dahulu penulis akan mendedah konsep jiwa dalam pemikiran al-Muḥāsibī yang selanjutnya akan dikaji sebagai upaya rekonsiliasi jiwa (*soul*). Dalam bab ini, penulis juga akan mengulas tentang megalomania, karakteristik, faktor-faktor yang mempengaruhi, dan akibat-akibatnya. Manusia tipe politik dalam pandangan Edward akan direlasikan dengan gangguan kepribadian megalomania, karena penulis memandang memiliki kesamaan yaitu, keinginan pada kekuasaan.

Bab IV, Menjawab rumusan masalah yang ketiga, dalam hal ini proses elaborasi terhadap analisis persoalan signifikan dalam pembahasan ini. Bab ini disebut oleh penulis sebagai bab inti, karena di dalamnya akan mendedah pemikiran psikosufisme al-Ḥârith al- Muhâsibî sebagai terapi tasawuf terhadap gangguan kepribadian megalomania yang dideskripsikan secara analitis dan refleksi terhadap pernyataan yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Bab V, Mengakhiri pembahasan dalam penelitian ini dengan penutup yang bermuatan kesimpulan. Mengakhiri bukan berarti tidak ada lagi penelitian-penelitian setelahnya yang memiliki relasi, korelasi, dan relevansi dengan topik pembahasan ini. Bahkan, penulis dalam bab ini akan memberikan beberapa rekomendasi secara akademik bagi calon-calon peneliti sebelum melakukan

penelitian. Kesimpulan akan berisi jawaban reflektif terhadap rumusan masalah yang sudah disebutkan di muka.

BAB II

BIOGRAFI DAN KARIR INTELEKTUAL AL- HÂRITH AL-MUHÂSIBÎ

A. Karir Intelektual Al-Muhâsibî: Sebuah Hampanan Biografis

Abu ‘Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muâsibî lahir pada tahun 165 H / 781 M di Bashrah, Iraq. Menurut Abd al-Hâlim Maâmûd tahun kelahiran al-Muâsibî masih diragukan, karena literatur-literatur sejarah yang mengkaji riwayat hidupnya tidak mencantumkan identitas tahun kelahirannya secara pasti. Ia memberikan sebuah perkiraan tahun kelahiran al-Muâsibî jatuh pada tahun 165 H dan wafat pada tahun 243 H.¹ Al- Muâsibî termasuk tokoh yang beruntung karena ia hidup pada masa di mana ilmu pengetahuan tiba di fase kejayaannya. Masa itu disebut dengan zaman keemasan Islam, karena semua disiplin ilmu mengalami siklus pertumbuhan dan perkembangan, di antaranya ialah ilmu teologi, ushul fiqh, fiqh, tasawuf, sastra, dan seni. Dorongan dari para khalifah untuk mengembangkan ilmu saat itu menjadi kekuatan besar dalam kemajuan ilmu pengetahuan. Para khalifah yang menjadi pemimpin pada era itu ialah, *khalîfah* al- Mahdî (775-785 M),² *khalîfah* al-Hâdî (785-786 M),³ *khalîfah*

¹Abdul Moqsith, “Kajian Tasawuf al-Hârith Ibn Asad al-Muhsîbî: Studi *Kitab al-Ri’ayah li Huqûq Allâh*”, *Istigro’*, Vol. 15, No. 01(2007), 42.

² *Khalifahal-Mahdī* adalah pengganti dari *khalifah* Abū Ja'far al-Manṣūr. Pada masa Dinasti Abbāsiyah, sebenarnya zaman keemasan sudah dimulai sejak masa pemerintahan *khalfah* al-Mahdī dan kemudian mencapai puncak kejayaan di masa pemerintahan *khalfah* Ḥārūn al-Rashīd. Lihat Shubhi Mahmashony Harimurti, "Seni Pada Masa Pemerintahan Dinasti Abbāsiyah", *Jurnal Kajian Seni*, Vol. 01, No. 02 (Universitas Indonesia: April, 2015), 195-196. *Khalifah* al-Mahdī memiliki suatu kebijakan yaitu melepaskan dan membuka para pidana yang mendapat hukuman politik dan yang tidak boleh dikeluarkan adalah para pidana yang berkasus pencuri, perampok, dan yang dituduh pembunuhan. Lihat juga, Kiki Muhammad Hakiki, "Mengkaji Ulang Sejarah Politik Kekuasaan Dinasti Abbasiyah". *JurnalTAPIS*, Vol. 8, No. 1 (Januari-Juni: 2012), 116.

³ Khalifah al-Hâdî merupakan putra dari khalifah al-Mahdî. Al-Hâdî menjabat sebagai khalifah tidak berlangsung lama, dikisarkan hanya satu tahun tiga bulan. Selama ia menjabat sebagai

Hârûn al-Râshîd (786-909 M),⁴ *khalîfah* al-Amîn (809-813 M),⁵ *khalîfah* al-Ma'mûn (813-833 M),⁶ dan terakhir *khalîfah* al-Mu'tashîm (833-842).⁷

Khalifah Hârûn al-Rashîd dan al-Ma'mûn adalah dua di antara enam *khalîfah* yang sangat semangat untuk menyelenggarakan proses penerjemahan ke dalam bahasa Islam dari sumber-sumber literatur yang mulanya berbahasa Yunani. Kedua tokoh ini memberikan dorongan yang sangat besar untuk pengembangan dan peningkatan dalam bidang penulisan akademik. Pada masa kepemimpinan Hârûn al-Rashîd, al-Muâsibî baru berusia 5 tahun. Ketika sudah sampai masa kepemimpinan al-Ma'mûn, ia beranjak dewasa usianya 32 tahun, usia yang sudah cukup matang secara psikologis maupun intelektual. Jadi dapat

seorang *khalîfah*, perhatiannya terkonsentrasi untuk membasmi kaum *zindiq*. Lihat <https://m.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/11/04/25/lk7c88-daulah-abbasiyah-musa-alhadi-785786-m-pembasmi-kaum-zindiq>. Diunduh pada tanggal 28 Mei 2020.

⁴*Khalifah* Hârûn al-Râshîd memiliki kepribadian yang tidak suka menyepelekan kebaikan orang lain, suka bercengkrama, senang melakukan ibadah haji, alim, dan ia adalah sosok yang sangat dimuliakan. Ia merupakan orang yang lebih mengutamakan akal daripada emosi, sehingga ketika marah, ia ibarat singa yang dibangunkan dari tidurnya, begitu garang dan menggelegar. Namun, sisi kelembutannya terlihat saat sedang memberikan nasihat, ia sampai menangis tersedu-sedu. Pada masa pemerintahan inilah, Dinasti Abbâsiyah mencapai puncak keemasannya. Lihat Kasmiati, "Harun al-Rasyid", *Jurnal Hunafa*, Vol. 3, No. 1 (Maret: 2006), 94.

⁵*Khalifah* al-Amin semasa pemerintahannya pernah berselisih dengan *khalifah* al-Ma'mûn. Awal mula perselisihannya terjadi saat seorang menteri di masa pemerintahan al-Amin yang bernama al-Fâdîl ibn al-Rabî' mengkhianati pesan dari *khalifah* Hârûn al-Râshîd. Perselisihan yang terjadi di antara keduanya mengakibatkan kemunduran dalam politik Islam dan menurunkan reputasi Dinasti Abbâsiyah. Lihat Faizal Amir, "Konflik Antara al-Amin dan al-Ma'mûn Pada Tahun 810-813 M", *Tamaddun*, Vol. 4, Edisi 1 (Januari-Juni: 2016), 103.

⁶*Khalifah* al-Ma'mûn memindahkan pusat pemerintahannya dari yang mulanya berada di Khurasan dipindah ke Baghdad. Pemindahan ini yang dapat membuat wilayah Baghdad menjadi aman dari kepungan para pendukung al-Ma'mûn. Pengepungan itu dilakukan dalam rangka peperangan yang berlangsung selama kurang lebih satu tahun yang pada akhirnya mengakibatkan terbunuhnya *khalifah* di Baghdad. Wafatnya *khalifah* Baghdad sudah menurunkan prestise Dinasti Abbâsiyah. Lihat Yunita Septiani, "Khalifah al-Ma'mun dan Jasanya dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan", Skripsi tidak diterbitkan (Jakarta: Uin Syarif Hidayatullah, 2011), 17.

⁷*Khalifah* al-Mu'tashîm merupakan saudara satu ibu dengan *khalifah* al-Ma'mûn. Meskipun bersaudara dengan al-Ma'mûn, tetapi tingkat kepandaianya berbeda. Bahkan al-Mu'tashîm mendapat penilaian dari ash-Shâliyu sebagai orang yang lemah dalam hal menulis dan membaca. Hal ini dikarenakan ia tidak begitu menyukai ilmu pengetahuan. Ia menggemari dunia kemiliteran. Namun dalam catatan sejarah, masa pemerintahan al-Mu'tashîm adalah masa kemunduran Dinasti Abbâsiyah. Lihat Mundzirin Yusuf, "Khalifah al-Mu'tashîm: Kajian Awal Mundurnya Daulah Abbâsiyah", *Thaqafiyat*, Vol. 13, No. 1 (Juni: 2012), 125-126.

diambil sebuah perhitungan, bahwa selisih jarak tahun antara kepemimpinan Ḥârûn al-Rashîd dan al-Ma'mûn adalah 27 tahun, dan ini terbilang cukup jauh.⁸

Al-Muḥâsibî juga hidup satu zaman dengan para tokoh pendiri mazhab fiqh,⁹ yaitu Imâm Aḥmad b. Ḥanbal (164-241 H), Imâm Shafî'î (150-204 H), dan Imâm Mâlik (93-179 H). Al-Muḥâsibî usianya lebih muda satu tahun dengan Imâm Aḥmad, dan lebih muda 15 tahun dengan Imâm Shafî'î. Pada saat Imâm Mâlik wafat, ia sudah berusia 14 tahun. Namun, ia tidak hidup di masa Imâm Abû Hanîfah, karena lahirnya Imâm Shafî'î bersamaan dengan wafatnya Imâm Abû Hanîfah.¹⁰ Al-Muḥâsibî dengan spesialisasinya dalam bidang tasawuf, baik itu secara teori, rasa, maupun jiwanya. Ia juga ahli dalam bidang akidah secara teori, rasa dan keyakinan. Ia juga merupakan seorang ahli fiqh pengikut mazhab Shafî'î yang keagungannya sudah tidak dipertentangkan lagi. Al-Subkî dalam *Tabaqât al-Shâ'iyyah* menuturkan tentang al-Muḥâsibî dan menyebutnya sebagai seorang yang menguasai ilmu fiqh dan ahli hadîth yang teliti. Al-Subkî¹¹ juga menuturkan mengenai al-Muḥâsibî yang pernah berguru kepada beberapa imam hadîth dari *tabaqât* Yâzid bin Ḥârûn.¹² Dari sini, bisa dikatakan dengan sebenar-

⁸ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Ḥârîth al-Muḥâsibî...", 43.

⁹ Imâm Abû Hanîfah, Imâm Mâlik bin Anas, Imâm al-Shafî'î, Imâm Aḥmad bin Ḥanbal, dan Sufyân al-Thawrî hidup di periode awal khilâfah Abbâsiyah. Setiap person dari para tokoh yang sudah disebutkan telah memberikan kontribusi yang tak ternilai dan berperan cukup besar dalam rangka mewujudkan tradisi akademik yang mapan dan matang. Mereka datang tidak secara kebetulan dan tidak secara tiba-tiba, ada serangkaian proses panjang yang ditempuh oleh setiap dari mereka dimulai sejak masa Nabi. Proses ini dilanjutkan oleh generasi setelahnya, seperti Hasan al-Baṣrî. Abdul Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muḥâsibî hingga Tasawuf Nusantara" (Bandung: Penerbit Mizan, 2016), 21-22.

¹⁰ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Ḥârîth...", 43.

¹¹ Taqiuddin al-Subkî merupakan pemikir hebat karya Ibn 'Atha' Allâh al-Sakandârî. Lihat Kadir Riyadi,

"Arkeologi Tasawuf...", 187.

¹² Yâzid bin Ḥârûn, Ibnu 'Aliyah, dan Ḥaddâd bin Khâlid adalah murid dari Hammam bin Yahya bin Dinar yang berguru pada Zayd bin Aslam, Qatadah, dan sejumlah ulama hadîth yang lainnya.

benarnya bahwa al-Muḥāsibī adalah orang yang zuhud, sufi, ahli fiqh, hadīth, *uṣūl*, dan kalam yang berjalan di atas petunjuk sunnah dan mata hati yang sehat. Ia hidup pada masa di mana sedikit sekali orang yang memiliki seluruh kualifikasi yang sudah disebutkan semasa ia hidup, yaitu pertengahan kurun abad kedua Hijriyah sampai tahun 245 H.¹³

Kehidupan era al-Muḥāsibī juga diwarnai dengan diskursus ilmu kalam yang cukup semarak diselenggarakan. Al-Muḥāsibī satu masa dengan tokoh-tokoh aliran teologi Mu'tazilah seperti Abū al-Hudhā'il al-'Allāf (w. 226 H),¹⁴ Ibrāhīm al-Naẓām (231 H),¹⁵ dan al-Jāhīz (225 H). Tidak hanya itu, al-Muḥāsibī juga satu masa dengan seorang penyair legendaris yaitu Abū Nuwās (145-190 H / 747-806 M).¹⁶ Sedangkan dalam deretan tokoh tasawuf, al-Muḥāsibī satu masa dengan Ma'rūf al-Karkhī (165-200 H / 781-815 M), Bīr ibn al-Hārith al-Hāffī (150-227 H / 767-841 M), dan paman dari al-Junayd al-Baghdādī, yaitu Sārī al-Saqāṭī (153-254 H / 800-898 M).¹⁷ Al-Karkhī semasa hidupnya pernah merasakan

Syakir Jamaluddin, "Tadwin al- Hadīth: Kontroversi Sekitar Autentisitas Hadīth Larangan Penulisan Hadīth", *Jurnal Tarjih*, Edisi 7 (Januari, 2004), 123.

¹³ Abu 'Abd Allāh al-Hārith Ibn Asad al-Muḥāsibī, "Memelihara Hak-Hak Allah: Sebuah Karya Klasik Tasawuf", terj. Halim Mahmud (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 12.

¹⁴ Era Mu'tazilah semakin terlihat jelas perbedaannya pada tokoh yang bernama Abū Hudhā'il al-'Allāf. Al-ash'arī dalam *Maqalat al-Islamiyyin* menyatakan letak perbedaan al-'Allāf antara hal-hal yang berada dalam batas kemampuan dan berada di luar kesanggupan manusia. Perbedaan itu diasaskan pada pengetahuan yang dapat diperoleh manusia. Al-'allāf memandang bahwa kemampuan manusia berasal dari Allah. Lihat Nur Falah Hidayatullah, "Teologi Islam Mu'tazilah", *Jurnal ad-Dirasah: Jurnal Hasil Pembelajaran Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 1, No. 1 (Institut Agama Islam Negeri Pontianak: 2018), 11.

¹⁵ Ibrāhīm al-Naẓām merupakan tokoh terkemuka, mendalami filsafat, tangkas dalam berbicara, memiliki banyak karya, dan murid dari Abū al-Hudhā'il al-'Allāf. Lihat Achmad Muhibbin Zuhri, "Kajian Aqidah Ilmu Kalam" (Uin Sunan Ampel, 2013), 80-81.

¹⁶ Abū Nuwas bin Ḥāni al-Hākamī adalah seorang pujangga Arab. Ia memiliki dua nama panggilan populer, yaitu Abū Awās dan Abū Nuwas. Ia adalah putra dari seorang tentara pada Dinasti Umayyah yang bernama Ḥāni. Semasa remaja ia menjalani hidup Bashrah, Irak. Lihat Hanif Fathoni, "Gaya Bahasa Dalam Sya'ir "Al- Itirāf" Karya Abu Nuwas: Sebuah Analisis Stilistik", *Jurnalat-Ta'dib*, Vol. 7, No. 2 (Desember: 2012), 209-210.

¹⁷ Al-Muḥāsibī, "Memelihara Hak-Hak...", 44.

pahitnya menjadi seorang sufi. Ia adalah penganut paham hakikat. Ia berpendapat bahwa tasawuf bukan hanya rentetan ritual semata, melainkan adalah ilmu yang mempelajari tentang hakikat. Tasawuf berarti mengenal Tuhan sebagai hakikat dan meninggalkan segala sesuatu selain-Nya. Meskipun ia sudah menegaskan betapa pentingnya berpedoman pada al-Qur'an al-Sunnah, tapi tetap saja dikucilkan dan dijauhi, padahal ia adalah termasuk salah satu orang yang memerangi ilmu kalam yang mana saat itu menjadi musuh bersama. Ia mendapat penolakan di tengah-tengah masyarakat.¹⁸ Sementara itu, Biṣr Ibn Ḥârith al-Ḥâfi merupakan tokoh yang sangat dikagumi oleh salah satu Imam besar dalam ilmu fiqh, yaitu Imam Alḥmad b. Ḥanbal. Bahkan dikisahkan dahulu, Imām Alḥmad sering mengunjungi al-Ḥâfi dalam berbagai kepentingan. Ia sangat mempercayai ucapan dari al-Ḥâfi sampai menimbulkan rasa tidak suka dalam hati para muridnya. Al-Ḥâfi juga mendapat penghormatan dari putra Ḥasan al-Baṣrî yang bernama *khalifah al-Ma'mûn*. Ia termasuk orang dengan tingkat kepedulian sosial yang tinggi terhadap orang miskin. Ia wafat dalam keadaan sedang memakai pakaian yang dipinjam dari sahabatnya.

Para tokoh sufi abad ketiga di atas termasuk al-Muḥâsibî saling membangun sinergitas dan memberikan andil yang besar dalam peletakan fondasi tasawuf Islam. Al- Muḥâsibî bisa disebut sebagai tokoh sufi yang produktif dalam menulis. Selain itu, ia termasuk tokoh yang selalu konsisten untuk melakukan introspeksi diri (*muhâsabah al- nafs*).¹⁹ Kebiasaan bermuhasabah inilah yang

¹⁸ Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 48.

¹⁹ Muhasabah adalah langkah untuk mengoreksi diri sendiri yang disusul dengan meninggalkan perbuatan yang tidak baik, dan memohon kepada Allah agar tidak tergoda dengan godaan syaitan. Lihat Rovi Husnaini, "Hati, Diri dan Jiwa (Ruh)", *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, 65.

menjadikannya memiliki julukan al- Muḥâsibî. Dalam referensi yang lain disebutkan asal muasal dari julukan al-Muḥâsibî berasal dari konsep *muḥâsib*. Konsep ini memiliki makna menghitung atau memeriksa hati nurani secara intensif.²⁰ Al-Muḥâsibî memiliki keyakinan bahwa setiap manusia sudah seyogyanya senantiasa menghitung dan memeriksa hati. Ia melakukan telaah dan bertanggung jawab atas presisi dan tingkat ketelitianya pada bahasan *maqâmât* dan *awqât* yang ada pada macam-macam egoisme dan bentuknya. Sementara tokoh yang bernama al- Qushayrî²¹ juga menelaah *maqâm* dan *waqt (awqât)*²² yang sering terjadi pada setiap pengalaman mistik dan lintasan hati.²³ Ia juga

²⁰ Hati nurani adalah alat untuk memberikan sejumlah pilihan, bersumber dari panggilan nilai atau kualitas yang baik, dengan tujuan agar seseorang bisa menentukan sikap sejak dalam pemikiran sebelum melakukan perbuatan. Lihat Paulus Wahana, “Menerapkan Etika Nilai Max Scheler Dalam Perkuliahan Pendidikan Pancasila Untuk Membangun Kesadaran Moral Mahasiswa”, *Jurnal Filsafat*, Vol. 26, No. 2 (Agustus: 2016), 191.

²¹ Al-Qushayrî hidup semasa dengan al-Ḥujwirî. Keduanya adalah sepasang sahabat karib dan pernah bertemu langsung di Nishapur. Mereka berdua juga sama-sama memiliki karya tulis, tapi berbeda langkah penyusunannya. Jika al-Ḥujwirî menulis *Kashf al-Mahjûb* setelah ia melanglang buana selama puluhan tahun ke seluruh pelosok dunia Islam. Berbeda dengan al-Qushayrî, kitabnya yang diberi nama *al-Risâlah al-Qushairiyah* ditulis setelah dirinya melakukan pendalaman dan pemahaman yang mendalam terhadap seluruh bidang ilmu pengetahuan keislaman dalam kurun waktu kurang lebih 30 tahun. Semasa hidupnya, al-Qushayrî diasuh oleh seorang guru yang masih ada ikatan keluarga dengan ayahnya. Ia lahir di Nishapur pada tahun 986 dan tutup usia pada 1073. Sejak kecil, ia sudah menjadi yatim. Tidak banyak yang diketahui tentang masa kecil dan remajanya, tapi dapat dipastikan bahwa ia sudah belajar ilmu-ilmu keislaman mulai masa kecil. Sebab, Nishapur saat itu merupakan kota pusat pendidikan dan pembelajaran. Corak tasawuf al-Qushayrî adalah tasawuf shar’î yang dilandasi dengan *tawhid*. Lihat Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf...”, 121.

²² *Maqâm* adalah istilah dalam tasawuf yang menunjukkan kedudukan manusia. *Maqâm* juga bisa berarti tingkatan atau derajat seseorang di hadapan Tuhan. Semakin tinggi derajat seseorang, maka semakin dekat pula kepada Allah. Namun, para sufi memiliki pandangan yang berbeda mengenai tingkatan tertinggi dan terendah seseorang. Al- Qushayrî mendefinisikan *maqâm* sebagai hasil dari upaya kerja keras manusia dan keluhuran budi pekerti yang dimilikinya. Upaya dan keluhuran inilah yang akan membawa manusia pada kerja keras dan tuntunan dari seluruh kewajiban. Berbeda dengan al-Thûsî, menurutnya *maqam* adalah posisi manusia di hadapan Allah yang didapat dengan upaya dalam melakukan ibadah, melawan hawa nafsu dengan penuh kesungguhan, dan melakukan latihan- latihan ruhani dan memasrahkan jiwa raga hanya untuk mengabdi kepada Allah. Para sufi terkadang menyebut istilah *maqâm* dengan sebutan jamaknya, yaitu *maqâmât*. Lihat Asnawiyah, “*Maqâm* dan *Ahwâl*: Makna dan Hakikatnya dalam Pendakian Menuju Tuhan”, *Substantia*, Vol. 16, No. 1 (April, 2014), 80-81.

²³ Khoirul Faizin, “Psikologi Moral al-Muḥâsibî: Studi atas *Kitab al-Ri’âyah lî Huqûq Allâh*”, *al-‘adalah*, Vol. 16, No. 1 (Juni, 2012), 252.

memiliki banyak karya, berbeda dengan Sârî al-Saqâtî yang tidak memiliki karya semasa hidupnya.²⁴ Sehingga, jejak dan ajarannya menjadi bahan pengajaran, pengamalan, dan penelitian generasi setelahnya. Secara general, karya al-Muâsibî berisi tentang kontemplasi dan refleksi diri yang berasaskan al-Qur'ân dan al-Hadîth.²⁵

Al-Muâsibî lahir dalam sebuah keluarga yang dikenal kaya raya. Ayahnya adalah pengikut setia dari kelompok Mu'tazilah. Sedangkan al-Muâsibî memiliki pandangan yang berbeda dengan ayahnya. Oleh sebab itu, saat ayahnya meninggal dan mewarisi tujuh puluh dirham uang kepada al-Muâsibî, ia tidak mengambil harta warisan tersebut. Menurut 'Abd Halîm Mahmûd, sikap al-Muâsibî yang tidak mau mengambil warisan ayahnya adalah bentuk dari usahanya untuk membersihkan hati dan meninggalkan *shubhât*.²⁶ Dalam literatur yang lain disebutkan, ketika ayahnya yang dikenal kaya raya meninggal, dan hukum *shari'at* membolehkan ia mendapatkan warisan peninggalan ayahnya, ia menolak untuk mengambil sedikit pun harta warisan tersebut. Padahal ia sedang kelaparan dan mengalami banyak kesulitan yang membutuhkan uang, sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh tokoh sufi terkemuka di Baghdad,

²⁴ Sârî al-Saqâtî adalah paman dari salah satu tokoh besar di Baghdad, yakni Junayd al-Baghdâdî. Al-Saqâtî berguru kepada Ma'rûf al-Karkhî, sebagaimana yang tercatat dalam *Tazkîrat al-Auliâ'*. Ia menetap di Baghdad, banyak ulama Irak yang belajar dan berguru kepadanya. Sebelum menjadi pelaku tasawuf, ia merupakan seorang saudagar yang bekerja sebagai pedagang di pasar. Ia termasuk pedagang yang tidak banyak mengambil keuntungan dari pembeli. Ada kisah unik mengenai al-Saqâtî, konon diceritakan bahwa semasa hidupnya ia pernah membaca istighfar selama tiga puluh tahun karena mengucapkan hamdaloh satu kali. Sebab saat itu, ada kebakaran di pasar, semua toko tidak ada yang selamat dari ganasnya api. Akan tetapi, ada satu toko yang masih utuh dan berhasil selamat dari kebakaran tersebut, yaitu toko milik al-Saqâtî. Kemudian, dalam waktu yang tidak lama, ia baru menyadari bahwa rasa bahagia di tengah banyak pedagang yang mengalami kesedihan adalah hal tidak tepat. Maka dari itu, ia membaca istighfar selama tiga puluh tahun. Lihat Mukhammad Lutfi, <https://alif.id/read/mukhammad-lutfi/kisah-sufi-unik-13-sari-al-saqati-mengucap-hamdaloh-di-waktu-yang-salah-b228897p/>. Diunduh pada tanggal 21 Juni 2020.

²⁵ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith al-Muâsibî...", 44.

²⁶ Moqsith, "Kajian Tasawuf...", 45.

yakni al-Junayd al-Baghdaðî.²⁷

Namun dalam literatur yang lain disebutkan bahwa al-Muħāsibî menolak untuk mengambil harta warisan dikarenakan ayahnya mengikuti paham Qadâriyah atau termasuk pengikut paham Waqîfiyah, salah satu sekte yang ada dalam paham Khawârij.²⁸ Walaupun, ketika meninjau dari hukum *sharî'at* masih ada keraguan dalam hal menghukumi kafirnya pengikut Qadâriyah atau Waqîfiyah, tetapi ia bersikap tegas untuk menolak harta warisan tersebut.²⁹ Hal ini disebabkan aspek ke-*wara'*-an yang dimilikinya. Ia mengatakan, "Antara dua pemeluk agama yang berbeda, tidak boleh saling mewarisi".³⁰ Ia menegaskan argumennya dalam mengufurkan ajaran paham Qadâriyah atau Waqîfiyah ketika ia mengecam ayahnya di Baghdad. Pada saat itu, masyarakat telah berkumpul di sekitarnya, ia berkata kepada ayahnya, "Ceraikanlah ibuku! Sesungguhnya engkau memeluk suatu agama, sedangkan ibuku memeluk agama yang lain". Demikian diriwayatkan oleh salah satu muridnya, yaitu Isma'îl al-Šarrâj.³¹ Kalau bukan

²⁷ Al-Muħāsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 15.

²⁸ Aliran khawârij sudah muncul sejak zaman Rasulullah. Khawârij berarti adalah sekelompok orang yang keluar dari barisan terdahulu. Nama khawârij diberikan kepada penganut *shî'ah* yang menarik dukungan terhadap kepemimpinan Sayyidinâ 'Alî dan keturunannya. Kelompok khawârij tidak bisa menerima jalan arbitrase sebagai jalan keluar untuk menyelesaikan perselisihan yang tengah terjadi antara Mu'âwiyah dan Abî Sufyân. Keduanya berselisih mengenai paham khalifah. Lihat Sukring, "Ideologi, Keyakinan, Doktrin dan Bid'ah Khawârij: Kajian Teologi Khawârij Zaman Modern", *JurnalTheologia*, Vol. 27, No. 2 (Desember, 2016), 412.

²⁹ Secara etimologis, qadâriyah (*free will and free act*) berasal dari kata *qadâra* yang memiliki makna memiliki kemampuan atau kekuatan (*to posses strength or ability*) dan menentukan atau menetapkan (*to decree or to decide*). Sedangkan secara terminologis, qadâriyah merupakan sebutan bagi kaum yang mempunyai pandangan bahwa seluruh perbuatan atau tindakan manusia diciptakan oleh dirinya sendiri. Ketika manusia bermaksiat dan kufur kepada Allah itu bukanlah takdir, melainkan adalah ciptaan manusia. Dalam catatan sejarah, aliran ini muncul pertama kali oleh Ma'bad al-Juhâñî dan Ghailân al-Dimashqî. Paham qadâriyah secara singkat mempunyai pendapat bahwa seluruh hakikat perbuatan manusia adalah perbuatan dirinya sendiri, karena terbentuk atas kehendak dan kekuatannya. Lihat Ahmad Ismakun Ilyas, "Sejarah Perdebatan Hakikat Perbuatan Manusia: Sebuah Telaah Deskriptif Analitik", *Al-Turas*, Vol. 10, No. 1 (Januari, 2004), 55-56.

³⁰ Al-Muħāsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 15.

³¹ Ibid, 15-16.

disebabkan karena sikap *wara'*-nya, yakni meninggalkan sesuatu yang *shubhât* (belum jelas status halal haramnya) dan tidak merasa cukup dengan hanya meninggalkan perkara yang haram saja, sudah dapat dipastikan ia akan menerima harta peninggalan dari ayahnya, apalagi di saat yang bersamaan ia sangat membutuhkannya. Akan tetapi, itulah *wara'* ideal yang sangat langka dan sulit untuk ditemukan pada orang-orang selain al-Muḥâsibî,³² kecuali dapat ditemukan kembali dan sesekali dalam kurun waktu yang sangat panjang.³³

Al-Muḥâsibî dalam kitabnya *al-Makâsib* tidak mengharamkan harta warisan dari jenis dua paham yang berbeda dalam satu agama. Tetapi, ia merelasikan kepada bukti- bukti kebenarannya bersama Tuhan dalam jalan menuju kepada-Nya yang ia pilih untuk dirinya. Pada suatu hari, muridnya al-Junayd pernah melihat gurunya ini, al-Muḥâsibî, sedang dilanda kelaparan yang hampir merenggut jiwanya.³⁴ Kemudian, al-Junayd mengajak al-Muḥâsibî ke

³² Tingkatan *wara'* tertinggi adalah tidak melakukan hal yang dihalalkan karena memiliki kekhawatiran melakukan hal yang diharamkan. Hal ini sudah dicontohkan oleh Ibrahim bin Adham yang tidak mau mengambil upah kerjanya karena khawatir kalau-kalau pekerjaan yang dilakukan belum sempurna, padahal saat itu ia dalam kondisi sangat lapar. Contoh sikap *wara'* orang zaman dahulu di antaranya ialah kisah Imam Ahmad dan Saudari Biṣr al-Hâfi, pada abad ke-10 ada Sîtî Badî'ah al-Ijiyyah, al-Khâtîb al-Baghdâdî saat menyajikan biografi Ibnu Uqdah, dan Imam Abû Ishâq asy-Syîrâzî. Kisah dan penjelasan tentang *wara'* juga bisa didapat dalam kitab *al-Risâlah al-Qushayriyah* dan kitab *al-Wara'* karya Imâm Ahmad. Lihat Abû 'Abd Allâh al-Hâarith Ibn Asad al-Muḥâsibî, “*Risâlah al-Mustarsyidin:Tuntunan Bagi Para Pencari Petunjuk*”, terj. Abdul Aziz (Jakarta: Qisthi Press, 2010), 27-29.

³³ Abû Naṣr al-Sarrâj memiliki sikap yang hampir sama dengan al-Muḥâsibî. Ia terlahir dalam keluarga yang dikenal kaya raya, ayahnya adalah seorang saudagar. Keluarga al-Sarrâj sangat taat beragama dan lebih memilih untuk cenderung menjalani kehidupan yang *zuhud*. Sejak kecil, ia terlatih hidup dengan sederhana, jauh dari kata bermewah-mewahan. Ayahnya pun yang merupakan saudagar kaya tetap memilih hidup sederhana, dan tetap bersahaja. Setelah ayahnya tutup usia, konon diceritakan bahwa al-Sarrâj tidak mau menerima harta warisan keluarganya. Ia justru memilih untuk hidup dengan penuh kemiskinan dan kekurangan. Bukan tanpa alasan menolak warisan, sebab ia khawatir harta tersebut dapat memalingkan hati dan jiwanya dari Allah dan Rasulullah. Ia memilih untuk mengobarkan api asmara cintanya kepada Allah daripada gemerlap dunia yang justru akan berakhir dengan nestapa dan malapetaka. Lihat Kadir Riyadi, “*Arkeologi Tasawuf...*”, 52.

³⁴Sikap menahan lapar yang ditunjukkan oleh al-Muḥâsibî mencerminkan kesederhanaannya. Sikap sederhana pernah dicontohkan Nabi, konon dikisahkan, Nabi juga pernah dilanda rasa lapar

rumah pamannya. Di sana, ia menghidangkan berbagai aneka ragam makanan lezat untuk gurunya. Akan tetapi, gurunya ini hanya memakan satu suap makanan, lalu segera berdiri dan cepat-cepat pergi meninggalkan rumah paman al-Junayd. Bahkan ia belum sempat menelan makanan tersebut, karena ia langsung memuntahkannya.³⁵

Pada hari berikutnya, ketika al-Junayd bertemu dengan al-Muḥāsibī dan ia bertanya kepada gurunya perihal makanan yang tidak dimakan olehnya. Gurunya itu menjawab, "Hai anakku, aku memang sangat membutuhkan makanan, tetapi di antara aku dan Allah ada tanda. Jika makanan itu tidak diridhai oleh Allah, maka dari makanan tersebut muncul rasa sakit dalam hidungku atau urat jari-jariku terasa berdenyut. Maka dari itu (kemarin), aku memuntahkan satu suap makanan di lorong sempit yang ada di tempatmu". Sikap al- Muḥāsibī inilah yang tidak dipahami oleh para ulama dan masyarakat pada umumnya. Jika ia tidak benar bersama Allah, pasti ia akan makan makanan itu, tanpa menghiraukan rasa sakit yang menerpa hidungnya, atau urat-urat yang berdenyut pada setiap jarinya.³⁶

Kecenderungan al-Muḥāsibī pada aspek spiritual terus menggelora. Saat usinya 20 tahun, ia pindah ke Bagdad karena merasa pendidikannya di Bashrah tidak memberikan kepuasan kepada dirinya. Ia masih sangat merasa kehausan ilmu dan pengetahuan, dan menjadikan Bagdad sebagai tempat pelabuhannya.

yang amat sangat, hingga Nabi mengikat dua buah batu diperutnya untuk menahan rasa lapar. Sebagaimana yang sudah diketahui bahwa praktik dalam tasawuf dan tingkah laku para sufi sudah ada sejak zaman Nabi, namun nama tasawuf belum ada. Lihat Khairil Ikhsan Siregar, "Kesederhanaan Pribadi Nabi Muhammad dan Aplikasinya dalam Fakta Sosial (Sebuah Kajian Nilai al-Quran dan Hadith)", *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 9, No. 1 (2013), 54.

³⁵ Al-Muḥāsibī, "Memelihara Hak-Hak...", 16.

³⁶ Ibid.

Pada saat itu, Baghdad memang menjadi tempat pusat ilmu, baik ilmu yang berbasis rasional memaupun spiritual.³⁷ Ilmu rasional cenderung menggunakan akal, dan ilmu spiritual lebih mengaksentuasikan pembersihan hati. Kemudian, al-Muḥāsibī memutuskan untuk menetap di Baghdad dalam rangka untuk mendalami ilmu-ilmu yang berbasis spiritualisme.³⁸

Latar belakang al-Muḥāsibī yang berasal dari keluarga kaya tidak menjadikan ia sebagai seorang anak yang hidup bermewahan atau bermegahan. Justru ia menjalani kehidupannya dengan pola yang sederhana. Dalam pandangan al-Junayd tokoh sufi besar di Baghdad, rumah tempat tinggal al-Muḥāsibī lebih luas dan mewah daripada rumahnya. Isi rumah al-Muḥāsibī terdapat bermacam-macam makanan logistik. Tetapi al-Muḥāsibī tidak mengonsumsi semua makanan yang sudah tersedia. Ia lebih memilih untuk menjadi sufi dan melupakan urusan dunia yang dapat menganggu komunikasinya bersama Allah.³⁹

Dahaga spiritual yang dialami al-Muḥāsibī mengantarkannya kepada sebuah kematangan dalam aspek ritus spiritual. Kematangan spiritual yang dimiliki al-Muḥāsibī membuatnya mendapat kedudukan yang terhormat di

³⁷ Baghdad didirikan oleh *khalifah* al-Manṣūr pada tahun 762 M. Ia adalah *khalifah* kedua Dinasti Abbāsiyah. Kota Baghdad dijadikan sebagai ibu kota dengan peletakan tempat yang strategis, berlokasi di pinggir sungai Tigris. Sejak awal mula didirikan, Baghdad sudah menjadi sentral peradaban dan kebangkitan ilmu pengetahuan dalam Islam. Oleh karena itu, Philip K. Hitti menyebut Bagdad sebagai kota intelektual, ia memandang bahwa di antara kota-kota yang ada di dunia, Baghdad adalah professor masyarakat Islam. Kota ini menjadi lebih terkenal setelah masa pemerintahan al-Manṣūr, karena perannya sebagai sentral perkembangan peradaban dan kebudayaan Islam. Dalam kota ini terdapat beberapa sentral kegiatan pengembangan ilmu. Selain itu, kota intelektual (Baghdad) juga dikenal dengan banyaknya karya tulis indah yang dihasilkan menjadi kegemaran masyarakat luas. Lihat Nunzairina, “Dinasti Abbāsiyah: Kemajuan Peradaban Islam, Pendidikan dan Kebangkitan Kaum Intelektual”, *Juspi: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 3, No. 2 (Januari, 2020), 96-98.

³⁸ Moqsith, “Kajian Tasawuf al-Ḥârith...”, 46.

³⁹ Ibid, 46-47.

kalangan para sufi pada saat itu.⁴⁰ Banyak tokoh sufi di Baghdad yang belajar kepada al-Muḥāsibī, dua di antaranya ialah, Abū Abbas ibn Masrūq al-Tūsī (w. 299 H),⁴¹ dan Junayd al-Baghdādī (w. 298 H). Hal itu menjadi bukti *real* dari kehormatan yang didapat al-Muḥāsibī dari tokoh sufi lain. Namun, al-Muḥāsibī bukanlah satu-satunya tokoh sufi yang dihormati dan menjadi sumber rujukan di Baghdad, ada al-Šarī al-Saqātī, paman dari al-Junayd yang sudah tidak diragukan lagi mengenai keluasan ilmunya. Al-Saqātī menjalin hubungan persahabatan dengan al-Muḥāsibī. Keduanya sering bertemu untuk saling berdiskusi. Al-Muḥāsibī sering mengunjungi rumah al-Saqātī, begitu pun sebaliknya.⁴² Kunjungan al-Muḥāsibī ke rumah al-Saqātī inilah yang menjadi penyebab bertemunya ia dengan al-Junayd, keponakan dari al-Saqātī. Pertemuan al-Junayd dengan al-Muḥāsibī di rumah pamannya, al-Saqātī, barangkali menjadi awal keputusan al-Junayd untuk berguru kepada sahabat pamannya tersebut.⁴³

Seiring berjalannya waktu, al-Muḥāsibī dan al-Junayd kemudian membangun sebuah relasi antara guru dan murid. Al-Muḥāsibī sebagai seorang guru, dan al-Junayd adalah muridnya. Awal hubungan antara guru dan murid bermula dari keinginan al-Muḥāsibī yang mengajak al-Junayd untuk pergi jalan-jalan. Al-Junayd berkata kepada al-Muḥāsibī: “Apakah engkau akan mengajakku

⁴⁰ Ebrahim Moosa mengutip satu gagasan al-Ghazālī dalam kitabnya *Ihyā’* yang mirip dengan pandangan Ibn ‘Arābī bahwa: manusia adalah makhluk petualang yang harus terus menerus secara intensif mencari jati dirinya melalui proses intelektual dan spiritual tanpa henti, hingga akhirnya ia menemukan hakikat dirinya yang sebenarnya. Lihat Abdul Kadir Riyadi, “*Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*” (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014), 42.

⁴¹ Ahmad bin Muhammad bin Masruq, Abu al-Abbas sempat berkumpul dengan al-Muḥāsibī, al-Sirrī, Muhammad bin Mansur al-Thusi, serta tokoh sufi agung lainnya. Ia menetap di Baghdad hingga menutup usianya. Lihat Syamsuddin Al-Razi, “*Menyelami Spiritualitas Islam: Jalan Menemukan Jati Diri*” (Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet, 2019), 358.

⁴² Moqsith, “Kajian Tasawuf al-Hārith...”, 48.

⁴³ Ibid., 49.

keluar dari kesendirianku?”. Akhirnya keduanya pergi keluar seperti ajakan dari al-Muḥāsibī. Sesampainya di tengah perjalanan, al-Muḥāsibī memberikan nasehat kepada al-Junayd. Dalam perjalanan keduanya terjadi sebuah dialog, al-Muḥāsibī meminta al-Junayd untuk bertanya segala sesuatu yang ingin ditanyakan kepadanya. Tapi, al-Junayd mengatakan bahwa ia tidak mempunyai pertanyaan apapun kepada al-Muḥāsibī. Namun, al-Muḥāsibī tetap memaksa al-Junayd untuk untuk memberikan pertanyaan kepadanya, dan memintanya untuk bertanya sesuatu yang sedang ada dalam pikirannya. Kemudian al-Junayd mengutarakan semua masalah yang ada dalam pikirannya kepada al-Muḥāsibī, dan ia langsung menjawab semua pertanyaan yang diberikan oleh al-Junayd. Setelah selesai melakukan dialog tanya jawab, al-Muḥāsibī kembali ke rumahnya dan mencatat semua pertanyaan yang diutarakan al-Junayd serta jawabannya dalam kitab-kitabnya.⁴⁴

Percakapan yang terjadi antara al-Muħâsibî dan al-Junayd dalam sebuah perjalanan menghasilkan dua kesimpulan. Pertama, al-Junayd adalah tipe orang yang mempunyai kepribadian *introvert*, ia tidak suka bergaul dengan orang lain, ia lebih senang mengisolir diri dari keramaian.⁴⁵ Kedua, relasi yang terjalin antara al-Muħâsibî dan al-Junayd sebagai guru dan murid merupakan hubungan yang saling menguntungkan antara keduanya atau yang bisa disebut dengan simbiosis

⁴⁴ Ibid., 49-50.

⁴⁵ Individu yang mempunyai kepribadian *introvert* mengalami kesulitan dalam mengembangkan interaksi sosial dengan yang lain, dan lebih memilih untuk berinteraksi secara personal atau dengan orang yang dekat dengannya. Ia lebih menyenangi aktivitas yang bisa dilakukan sendiri atau bersama teman karibnya. Namun, kepribadian *introvert* tidak selalu menggambarkan pribadi yang pasif dan pemurung. Terkadang, ia adalah pribadi yang aktif, senang berinteraksi, dan periang. Tapi ia juga butuh ketenangan dan privasi diri. Lihat Nursyahrurrahmah, “Hubungan Antara Kepribadian *Introvert* dan Kelekatan Teman Sebaya dengan Kesepian Remaja”, *Jurnal Ecopsy*, Vol. 4, No. 2 (Agustus, 2017), 114.

mutualistik. Al-Junayd mendapat keuntungan karena semua pertanyaan yang selama ini bersarang dalam pikirannya sudah mendapat jawaban dan mendapat tambahan ilmu pengetahuan dari jawaban yang diberikan oleh al-Muḥāsibī. Demikian juga dengan al-Muḥāsibī, ia mendapatkan keuntungan karena pertanyaan-pertanyaan kritis dari al-Junayd dapat menambah wawasan dan inspirasi baru dalam tulisannya.⁴⁶

Konsep tasawuf al-Muḥāsibī berbeda dengan al-Saqātī dan sufi yang lain. Dalam pandangan al-Muḥāsibī, tasawuf merupakan ilmu yang hubungannya lebih mendominasi pada *akhlāq* (etika) daripada persatuan dengan Tuhan (*tawhid*), *shāṭāhat*,⁴⁷ dan *fana'*.⁴⁸ Menurut al-Muḥāsibī, *shāṭāhat* yang dialami para sufi akan berujung pada kesesatan. Oleh karena itu, dalam bertasawuf ia mengingatkan murid-muridnya untuk menghindari *shāṭāhat*. Berbeda dengan al-Saqātī dan sufi lainnya, ia memandang bahwa tasawuf memiliki tujuan yaitu persatuan dengan Allah.⁴⁹

Al-Muḥāsibī menyinggung ilmu tasawuf yang dilandaskan kepada al-Qur'ān, Sunnah, dan jejak-jejak Nabi yang terdapat dalam kehidupan orang-orang

⁴⁶ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith...", 50.

⁴⁷ Terminologi kata *shāṭāhat* pertama kali muncul di dunia literatur tasawuf pada abad ke-4 H. Mengenai *shāṭāhat*, seorang sufi sekaligus penulis yang bernama Abū Naṣr al-Sarrāj adalah orang yang paling bertanggung jawab dalam memperkenalkan tasawuf sebagai bagian dari teori sufisme. Lihat Rifqil Halim, "Kritik Terhadap Teori *Shāṭāhat* Kaum Sufi", *An-Nahdla*, Vol. 1, No. 2 (April, 2015), 4.

⁴⁸ Istilah *fana'* dalam bahasa bermakna hancur atau hilang. Dan dalam bahasa Inggris disebut dengan *disappear*, *perish*, *annihilate*. *Maqâm fana'* adalah keadaan seorang sufi yang belum bersatu dengan Tuhan. Menurut Harun Nasution, istilah *fana'* dibawa pertama kali oleh Abû Yazîd al-Bîstâmî. Mengenai *fana'*, al-Bîstâmî berkata: aku tahu Tuhan melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku tahu pada-Nya melalui diriku, maka aku pun hidup. Dalam pandangan al-Bîstâmî, *maqâm fana'* dialami oleh orang yang sudah melewati *maqâm ma'rifat*. Lihat Mohamad Salik, "*al-Fana' wa al-Baqâ'* dalam Tasawuf (Menelusuri Pemikiran Muhammad 'Aidrus)", *al-'Adalah: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 12, No. 1 (Desember, 2009), 187.

⁴⁹ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith...", 50-51.

yang berpegang teguh dan kuat pada doktrin yang diajarkannya. Ia mengatakan, “Aku yakin bahwa orang yang mengamalkan tasawuf seperti ini akan mendapatkan pertolongan dari Allah, dan orang yang telah melakukan penyimpangan darinya akan mengalami kesulitan. Aku melihat ada noda hitam yang mengotori hati orang bodoh dan mengingkarinya. Tetapi aku melihat *hujjah* yang kokoh ada pada orang yang dapat memahaminya. Aku memandang bahwa mengamalkannya adalah hal yang wajib paling tidak bagi diriku sendiri. Aku meyakini benar validitas kebenarannya yang terdalam segenap hatiku, intuisiku, dan aku menjadikannya dasar agamaku. Aku membangun amalan-amalanku di atasnya, dan ia selalu aku pegang teguh dalam pasang surut keadaan yang meliputi jiwaku”. Dalam pernyataan ini, ia melukiskan secara jelas deskripsi tasawuf dan orientasi spiritualnya. Pada hakikatnya, ia benar-benar melakukan pengukuran pada seluruh perjalanan spiritual (*sâluk*)⁵⁰ dan pemikirannya dengan al-Qur’ân dan Sunnah yang sekaligus dijadikan sebagai dasar atas prinsip-prinsipnya.

Al-Muḥāsibî mengisi masa hidupnya dengan mendidik umat dan membuat karya dengan cara menulis. Ia wafat pada tahun 243 H. Ada dua pendapat mengenai kronologi wafatnya tokoh yang hidup pada abad kedua tersebut. *Pertama*, detik-detik wafatnya, ia ditemani oleh anak laki-laki dari Abî Thawr yang bernama Ja’far. Sebelum wafat, ia berbisik kepada Ja’far bahwa jika ia melihat sesuatu yang ia senangi, maka ia akan tesenyum. Sebaliknya, jika ia melihat sesuatu yang tidak ia senangi, maka akan ada perubahan di raut wajahnya.

⁵⁰ Suluk mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan tarekat. Pelaku suluk disebut dengan salik. Lihat M. Sirojul Chakim, “Metode Suluk Tarbiyah Al-Nafs dalam Pengembangan Pendidikan Karakter Berbasis Life Skill”, Skripsi tidak diterbitkan (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2017), 22.

Menurut Ja'far, al-Muḥāsibî wafat dalam keadaan tersenyum, itu berarti ia menjumpai sesuatu yang disenanginya.⁵¹ Kedua, ia wafat dalam keadaan sedang melakukan 'uzlah yang tercatat mulai dari tahun 232 H – 243 H. Dunia Islam merasakan kehilangan yang sangat besar atas wafatnya al-Muḥāsibî. Menurut al-Qushayrî, al-Muḥāsibî memang merupakan tokoh yang tidak ada tolok bandingnya, baik dari segi pergaulan, hal ihwal keseharian, dan tingkat keilmuannya.⁵²

Sebagaimana yang telah diketahui, ramuan tasawuf al-Muḥāsibî memadukan antara *sharī'at* dan *hakikat*, atau perpaduan antara aspek lahiriah dan aspek batiniah.⁵³ Walaupun dalam tasawufnya, ia lebih mengedepankan *sharī'at* atas hakikat.⁵⁴ Dengan arti, hakikat harus selalu mengacu, dan sesuai dengan keputusan yang telah ditetapkan dalam *sharī'at*, menyelaraskan antara kedalaman bathin dengan aspek lahiriah. Dengan demikian, karakteristik doktrin tasawuf yang diracik oleh al-Muḥāsibî adalah memadukan antara *wara'* (upaya untuk menjauhi maksiat) dan pelaksanaan kewajiban yang sifatnya keagamaan maupun

⁵¹ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith...", 51.

⁵² Ibid.

⁵³ Perpaduan antara aspek lahir dan aspek batin (fiqh, kalam, tasawuf) juga ditunjukkan oleh salah satu tokoh tasawuf nusantara, yaitu Syaykh Nawâwî al-Bantânî. Ia menambahkan satu aspek dalam perpaduannya yakni ilmu kalam. Ia sangat mengaksesikan adanya keseimbangan antara *sharī'at*, tarekat, dan hakikat. Ia menganalogikan *sharī'at* ibarat kapal yang berlayar, tarekat ibarat samudera laut, dan hakikat ibarat mutiara. Lihat M. Ridwan Hidayatullah, Aceng Kosasih, dan Fahrudin, "Konsep Tasawuf Syaikh Nawawi al-Bantani dan Implikasinya Terhadap Pendidikan Agama Islam di Persekolahan", *Tarbawy*, Vol. 2, No. 1 (2015), 6.

⁵⁴ *Shari'at* bukan hanya tentang perkara halal dan haram, *mubah* atau tidak *mubah*. Namun dalam *shari'at* terkandung metode, jalan hidup, dan pola pikir. *Shari'at* mempunyai cakupan yang luas, maka dari itu dampaknya juga sangat besar bagi keselamatan hidup manusia. Oleh sebab itu, *shari'at* harus tetap dirawat dan dijaga agar tidak membusuk. Tindakan menjaga *shari'at* sudah trend di wilayah pemikiran para tokoh sufi, di antaranya ialah, al- Ghazâlî, al-Qushayrî, al-Hujwîrî, dan al-Harâwî. Lihat Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 164.

sosial.⁵⁵ Ia merasa heran dengan pemikiran kaum sufi tentang ke-*zuhud*-an dan *wara'* yang disandarkan pada *tawakkal* (berserah diri tanpa berusaha terlebih dahulu) dan tidak mau bekerja untuk urusan dunia karena mereka hanya ingin meraih akhirat.⁵⁶ Mereka telah melalaikan hak orang tua dan anak-anak, yang seharusnya dipenuhi. Mereka tidak mau bekerja dan hanya berpangku tangan. Mereka menyerah pada kenyataan yang dialaminya, tetapi kepasrahannya tidak dilandaskan dengan iman.⁵⁷ Mereka menyatakan bahwa berobat dan berdoa hukumnya adalah haram. Lebih dari itu, mereka juga meninggalkan hal-hal yang diwajibkan dan disunnahkan, dengan dalih hati dan mata batin mereka telah mendapat sinar ketuhanan.⁵⁸

⁵⁵ Hasan ibn Abi Sinan al-Baṣrī adalah salah seorang ahli ibadah di masa *tabi'in* yang notabene murid Hasan al-Baṣrī, ia mengatakan, “Aku tidak pernah melihat sesuatu yang lebih enteng daripada sikap *wara'*, yaitu tinggalkanlah sesuatu yang membuatmu ragu, dan beralihlah kepada sesuatu yang membuatmu yakin”. Lihat Al-Muhasibi, “*Risālah al-Mustarsyidin...*”, 153.

⁵⁶ Al-Ghazâlî berpendapat bahwa *zuhud* meliputi tiga dimensi, yaitu *ilm*, *hal*, dan *amal*. Sedangkan Zû al-Nûn al- Misrî yang dikutip oleh Amir al-Najar mendefinisikan *zuhud* adalah orang yang *zuhud* jiwanya, karena ia meninggalkan kenikmatan yang sifatnya *fana'* agar mendapatkan kenikmatan yang abadi (*baqâ'*). Sementara itu, menurut al-Junayd, *zuhud* adalah kosongnya tangan dari pemilikan dan hati yang sepi dari pencarian. Tingkah laku *zuhud* dapat ditemui dalam nasehat Hasan al-Baṣrī kepada ‘Umar bin Abdul Aziz, “Berhati-hatilah terhadap dunia, karena ia bagaikan ular yang lembut sentuhannya, namun sangat mematikan bisanya. Berpalinglah dari pesona dunia, karena sedikit saja seseorang terpesona, ia akan terjerat oleh dunia”. Kemudian, Syaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jilâni mengatakan, “Dunia merupakan penghalang akhirat, dan akhirat adalah penghalang Tuhan. Jika berdiri bersama, maka jangan memberika perhatian kepadanya, hingga bisa sampai pada pintunya, dan kamu sebenar-benarnya *zuhud* terhadap sesuatu. Lihat Tri Wahyu Hidayati, “Perwujudan Sikap *Zuhud* dalam Kehidupan”, *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 1, No. 2 (Desember, 2016), 246-247.

⁵⁷ Penghambaan merupakan *maqam* kepasrahan dan kepatuhan adalah *maqâm* kepatuhan. Setiap manusia harus mengimani Tuhan, pasrah kepada-Nya dengan beragam wujud penghambaan seperti kesalehan atau kecenderungan spiritual yang lain. Ia bukan hanya menyembah Tuhan, namun juga menghamba kepada-Nya. Dari sini dapat dipahami bahwa setiap kepasrahan manusia harus berlandaskan iman. Lihat Kadir Riyadi, “*Antropologi Tasawuf..*”, 203.

⁵⁸ Upaya untuk mendapat sinar ke-Tuhanan adalah dengan cara memposisikan dimensi transenden dan antroposentris, dimensi kehambaan dan dimensi kekhilafahan setiap manusia dalam proporsinya yang saling berhubungan. Setiap manusia mempunyai tugas yang secara niscaya tidak bisa menafikan fakta yang ada di lingkungan sekitarnya. Dan martabat kekhilafahan manusia menuntut dirinya untuk melakukan aktualisasi ide-ide ke-Tuhanannya dalam kegiatan sehari-hari (*daily activity*). Lihat Alwi Bani Rakhman, “Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagamaan yang Islami Berbasis Kemanusiaan”, *Esensia*, Vol. XIV, No. 2 (Oktober, 2013), 175.

B. Kiprah al-Muḥāsibî: Berdirinya Madrasah *Dhawq al-Rûhî*

Pada era al-Muḥāsibî terdapat dua madrasah besar di antara sekian banyak madrasah pemikiran Islam. *Pertama*, madrasah Ahli Sunnah yang berada di bawah kepemimpinan seorang tokoh ahli teologi yang bernama Imâm Aḥmad b. Ḥanbal.⁵⁹ Ia dan Imâm Aḥmad memiliki beberapa kesamaan yaitu sama-sama pengikut paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.⁶⁰ Madrasah ini didirikan atas dasar bahwa agama adalah *nusûṣ* (teks-teks al-Qur'an dan Sunnah) dan interpretasinya ialah *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat).⁶¹ *Kedua*, madrasah Mu'tazilah yang dibangun atas fondasi bahwa agama adalah sebuah pertolongan yang hanya diinterpretasikan oleh akal.⁶² Di samping kedua madrasah yang sudah disebutkan di atas, ada juga madrasah ketiga. Madrasah ini memiliki nama *dhawq al-rûhî*, yaitu madrasah yang mengaksentuasikan pada rasa yang sifatnya spirit. Madrasah ini menggabungkan *nash*, akal, dan perasaan. Madrasah *dhawq al-rûhî* berada di bawah kepemimpinan sufi yang bernama Abû 'Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muḥāsibî, tokoh dalam pembahasan ini.⁶³

Madrasah Mu'tazilah memberikan tuntutan kepada para siswanya untuk menjernihkan akal.⁶⁴ Sedangkan, madrasah Ahli Sunnah memberikan tuntutan

⁵⁹ Al-Muḥāsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 14.

⁶⁰ Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 41-42.

⁶¹ Paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah adalah paham yang bermuara dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Paham ini juga sejalan dengan ajaran tasawuf Abû Nasr al-Sarrâj, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Sakhâwî. Lihat Ibid., 59. Al-Muḥāsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 14.

⁶² Al-Muḥāsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 14.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Kaum Mu'tazilah memandang bahwa akal sudah cukup bagi diwajibkannya sebuah pengetahuan. Semua orang yang mempunyai akal, maka mereka harus beriman. Termasuk menjadi kewajiban orang yang berakal adalah mengetahui Tuhan. Menurut kaum Mu'tazilah, seluruh pengetahuan dapat diperoleh dengan perantara akal, dan beberapa kewajiban yang dapat diketahui melalui pemikiran mendalam. Mereka beranggapan, manusia dengan akalnya mampu

kepada para siswanya untuk menegakkan dan membersihkan ruh.⁶⁵ Tetapi, kedua madrasah ini belum melakukan perumusan metode untuk kebersihan ruh yang dapat membersihkan pelajaran asas-asas perbaikan yang benar bagi masyarakat yang pada masa itu hampir berada di ambang kerusakan. Pada masa ini, para *fuqaha* dan Ahli Sunnah menerima sambutan yang sangat baik dari masyarakat. Mereka merasa sudah cukup dengan hanya membangun ritualitas keagamaan secara lahir atau aspek lahir dari ritual agama. Mereka tidak menganggap betapa pentingnya penyelidikan secara simultan dan pencapaian tingkat akhir, kecuali dalam membincangkan regulasi-regulasi yang menjadi pembatas amal-amal ibadah dengan syarat, rukun, dan hal-hal yang dapat membatalkan.⁶⁶

Madrasah Ahli Sunnah dan Mu'tazilah tidak mampu menuntun bagi masyarakat. Kehadiran kedua madrasah itu tidak mampu memenuhi kebutuhan dan menjawab kegelisahan masyarakat. Sementara saat itu, masyarakat yang kekurangan (fakir) dari *nash*, sebagaimana mereka fakir dari akal yang bisa menyelam di balik problematika, dan sebagaimana juga mereka kosong dari kejernihan yang dapat membatasi permulaan dan penghujung seperti yang dikehendaki oleh agama Islam.⁶⁷ Oleh karena itu, pondasi- pondasi yang yang dibangun al-Muḥāsibî untuk mendirikan madrasahnya ialah memberikan batasan

membedakan antara benar dan salah. Lihat Analiyah, "Peran Akal dan Kebebasan Bertindak dalam Filsafat Ketuhanan Mu'tazilah", *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1 (April, 2013), 100.

⁶⁵ Berbeda dengan Mu'tazilah yang cenderung rasional dan mengedepankan akal, paham Ahl al-Sunnah mempunyai pandangan bahwa setiap tindakan manusia tidak diciptakan oleh dirinya sendiri, tetapi Allah yang mewujudkannya. Dalam konsep *kasb*, paham ini menjadikan manusia sebagai individu yang aktif, inovatif, dan kreatif, namun tidak melupakan Allah karena hasil dari semuanya adalah ketetapan Allah. Lihat Umma Farida, "Membincang Kembali Ahlussunnah wa Al-Jama'ah: Pemaknaan dan Ajarannya dalam Perspektif Mutakallimin", *Fikrah*, Vol. 2, No. 1 (Juni, 2014), 46.

⁶⁶ Al-Muḥāsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 14.

⁶⁷ Ibid.

pada permulaan dan penghujung, melakukan pembersihan hati dari hinanya dosa, dan menjaga hati dari serangan-serangan nafsu.⁶⁸ Kemudian meluruskan ibadah yang berlandaskan al-Qur'ân dan Sunnah, dan selalu merasa cukup dengan ilmu sedikit yang disertai amal.⁶⁹

Seorang murid yang sudah berhasil mencapai ukuran sesuai dengan identifikasi yang sudah disebutkan di atas dengan pencapaian paripurna, juga telah memiliki kekuatan yang dapat menundukkan nafsunya, maka ia sudah layak dinobatkan menjadi seorang guru yang memberikan manfaat dan petunjuk bagi orang lain. Salah satu faktor yang mendasari kesuksesan al-Muḥâsibî dan kekuatan yang ia miliki dalam mempersesembahkan risalah komprehensifnya, karena pada saat itu tidak ada kekuatan yang dapat menundukkan lautan kebodohan orang-orang awam yang lebih besar dan mendominasi daripada kekuatan kebenaran dalam perilaku suluk, mengamalkan ilmu, dan tidak bersikap tamak pada apa yang dimiliki manusia. Ia berhasil menduduki peringkat yang paling atas dalam arena ini. Ia melempar dunia, merendahkan hawa nafsu, dan tidak menyenangi dunia, kecuali dalam medan yang halal dan murni.⁷⁰

Al-Muḥâsibî pernah menolak makanan yang dihidangkan oleh al-Junayd dengan alasan kedekatannya dengan Allah ada tanda (seperti yang sudah dijelaskan di muka). Dengan kebenaran itu pula, ia mampu menghimpun sekian

⁶⁸ Nafsu adalah pokok pangkal dari seluruh kerusakan moral yang terjadi dalam kehidupan manusia. Nafsu pada dasarnya merupakan kecenderungan jiwa yang salah. Para sufi dikenal dengan ungkapan populernya, "Musuh manusia yang paling berbahaya adalah nafsunya sendiri". Nabi juga bersabda bahwa perang yang paling dahsyat adalah perang melawan hawa nafsu. Oleh sebab itu, penting bagi manusia agar bisa menjaga hati dari serangan nafsu yang dapat merusak moral. Lihat Siti Musdah Mulia, <https://alif.id/read/siti-musdah-mulia/halalbihalal-dan-perang-melawan-hawa-nafsu-b210224p/>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

⁶⁹ Al-Muḥâsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 14-15.

⁷⁰ Ibid., 15.

banyak jumlah siswa, dan dapat menundukkan mereka pada kekuasaan petunjuknya. Ia adalah orang yang dipercaya dalam kerahasiaan dan keterangannya. Ismâ'il al-Sarrâj⁷¹ menuturkan bahwa, para muridnya duduk di hadapannya setelah menunaikan shalat ‘îsyâ’ hingga menjelang tengah malam hari. Mereka duduk dengan penuh khidmat dan seksama seakan-akan di atas kepalanya ada burung.⁷²

Al-Muħâsibî membekali guru-guru yang mengajar di madrasahnya dengan pengetahuan yang mendalam mengenai nafsu manusiawi dalam pikiran-pikirannya yang membingungkan, lubuk hati yang terdalam dan tersamar, tipu dayanya yang dapat menyerupai kebenaran. Sehingga tidak akan tersingkap, kecuali oleh spesialisasi mata batin yang *linuhung* (tertinggi), yaitu yang banyak mengintai hatinya, yang dapat menjinakkan nafsunya, menjauhinya, memusuhinya, serta menguasainya dengan introspeksi diri, menyelidiki, dan memeranginya. Sehingga, nafsu putus asa dan bertekuk lutut kepada suara kebenaran dan senang untuk mengikuti jalan yang benar.⁷³

Bekal yang diberikan oleh al-Muħâsibî kepada para guru yang mengajar di madrasah *dhawq al-rûhî* membawa berkah. Doktrin kejiwaan yang diwariskan

⁷¹ Al-Baghdâdî mengisahkan bahwa Ismâ'il b. Ishâq al-Sarrâj mengatakan: pada suatu hari Imâm Ahmad memintaku untuk mengajaknya ke rumahku dan menyediakan ruangan untuk Imâm Ahmad agar ia bisa mendengarkan pemikiran-pemikiran al-Muħâsibî tanpa sepengetahuannya. Ia memintaku karena dalam pandangannya aku adalah orang yang dekat dengan al-Muħâsibî dan rumahku sering didatanginya. Aku pun bahagia mendengar permintaan dari Imâm Ahmad dan langsung menemui al-Muħâsibî untuk mengajaknya ke rumahku dengan membawa para sahabatnya. Ia bersedia datang ke rumahku bersama sahabatnya. Imâm Ahmad segera datang ke kediamanku dan tidak lama dari itu al-Muħâsibî juga datang bersama rombongannya. Pada malam itu, al- Muħâsibî memberikan sejumlah nasehat hingga membuat para sahabat berlirungan air mata, bahkan saat aku mendapati Imam Ahmad, ia juga menangis dan sampai tidak sadarkan diri. Lihat Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf...”, 40.

⁷² Al-Muħâsibî, “Memelihara Hak-Hak...”, 16-17.

⁷³ Ibid, 17.

oleh tokoh kelahiran abad kedua ini diteruskan oleh orang-orang yang datang setelahnya, yaitu para kader guru sufi yang telah mantap dan siap karena melakukan peningkatan dan pendalaman. Mereka telah mampu memberikan kontribusi dan pengaruh yang cukup signifikan pada eksistensi perpustakaan Islam, bahkan mendahului perpustakaan-perpustakaan keagamaan dan peradaban yang lain dalam bidang kejiwaan. Para tokoh yang mengembangkan panji peninggalannya setelah ia wafat dan mengikuti metodenya ialah, Abû Tâlib al-Makkî,⁷⁴ al- Hakîm al-Tirmidhî,⁷⁵ Abû Sa'îd al-Kharrâz,⁷⁶ Ibn 'Arâbî,⁷⁷ dan Imâm al-Ghazâlî. Adapun para tokoh yang mengikutinya di kurun mutakhir ialah, Imâm al-'Arâbî al-Darqâwî,⁷⁸ Sayyidî Muṣṭâfa bin Kamal al-Dîn al-Bâkrî,⁷⁹ pelopor

⁷⁴ Al-Makkî disebut sebagai penerus tiga tokoh besar, yaitu al-Muḥâsibî, al-Sarrâj, dan al-Kalabadhî. Al-Makkî adalah representasi dari tasawuf amali yang biasanya dipandang sebagai aspek ontologis dalam tasawuf. Dan tasawuf amali sering juga dipandang sebagai dasar atau pijakan dalam tasawuf teoritis. Lihat Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 82.

⁷⁵ Hakîm al-Tirmidhî adalah tokoh sufi pertama yang berjasa dalam pembangunan konsep dan teori tentang kewalian. Ia sufi untuk pertama kalinya yang mengulas masalah kewalian secara baik dan sistematis. Pemikiran dan uraian yang dituangkannya dipandang sebagai argumen yang terbaik. Bahkan menurut sebagian orang, al-Tirmidhî dianggap sebagai pioner. Ibn 'Arâbî dan al-Hujwirî, dipastikan hampir dan tentunya mewarisi teori kewalian dari al- Tirmidhî. Lihat Kadir Riyadi, "Antropogi Tasawuf...", 51-52.

⁷⁶ Abû Sa'îd al-Kharrâz adalah Biṣr al-Ḥâfi dan Sârî al-Saqâtî. Ia juga pernah berjumpa dengan Zû al-Nûn al-Mîsrî. Ia dipandang sebagai orang yang merumuskan tentang ajaran *fâna'* (kelepasan) dan *baqâ'* (kelanjutan). Dalam dunia tasawuf, ia mendapat julukan "Lidah Sufisme", karena pada saat itu tidak ada seorang pun yang mampu menjelaskan tentang kebenaran mistik seperti dirinya. Lihat Mistikus Cinta, <https://mistikus-sufi.blogspot.com/2015/01/abu-said-al-kharraz.html>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

⁷⁷ Ibn 'Arâbî adalah tokoh sufi yang paling semangat dan serius membahas tentang manusia dalam kerangka sufistik. Ia juga merupakan sufi yang dikenal menggunakan pendekatan filsafat dalam kajianya. Lihat Kadir Riyadi, "Antropologi Tasawuf...", 14.

⁷⁸ Al-'Arâbî al-Darqâwî adalah pengikut tarekat Shâdhilî dan menjadi pemimpin sufi Maroko. Ia mengaksentuasikan diri untuk tidak terlibat dalam urusan dunia dan menentang para sufi yang mengeksplorasi mengenai berkah. Ia memberikan dukungan pada pemberontakan melawan tahta, hingga dipenjara oleh Mulay Slimane (Penguasa Maroko). Namun ia bernasib baik, karena kemudian dibebaskan dari penjara oleh Abderrahmane. Lihat https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_al-Arabi_al-Darqawi. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

⁷⁹ Muṣṭâfa bin Kamal al-Dîn al-Bâkrî adalah guru sufi dari tarekat Khâlwâtiyah. Ia memberi dampak yang signifikan terhadap gerakan pembaharuan Islam di Afrika, melalui dua muridnya yaitu Muhammad al-Hifnî dan Muhammad al-Sammanî. Ia sering menulis doa, puisi, risalah

tarekat *Khalwâtiyah* di Mesir dan Syam, dan seorang yang memiliki perhatian cukup besar dalam mengumpulkan doktrin-doktrin kesufian bagi nafsu manusiawi dalam manuskrip ensiklopedinya yang diberi nama: *al-Arâ'is al-Qudsiyyah, al-Mufâshîhah 'ala al-Dasâ'is al-Nafsiyyah*.⁸⁰

Para Imam sufi mengatakan bahwa, sesungguhnya jalan untuk menuju Allah itu sangatlah banyak, sebanyak hitungan hembusan nafas makhluk. Namun, mereka merasa dalam sejarah tidak menemukan sebuah madrasah *fikriyyah* (madrasah yang berperan dalam bidang pemikiran) yang memberikan pengaruh seperti halnya madrasah sufi dalam bilangan metodenya, banyaknya jalan, keanekaragaman dalam intuisi dan penanaman jiwanya, dan para gurunya yang memiliki keunggulan dalam keahlian ber-*ijtihâd*. Ketika mereka (para imam sufi) membincangkan tentang madrasah-madrasah sufi, yang mereka maksudkan adalah madrasah-madrasah murni yang menjadikan al-Qur'ân dan Sunnah sebagai dasar dari doktrinnya. Dan madrasah yang mengambil intensitas cahaya penerangannya dari lentera Islam yang bersih, juga tidak dirangkai di balik prasangka dan tipu daya nafsu, sesatnya kebodohan, dan pancaran dari sinar-sinar kemasyhuran.⁸¹

Tasawuf itu sangat beragam, seperti tasawuf orang awam, tasawuf ahli fiqh, tasawuf ahli hadîth, tasawuf ahli ibadah, tasawuf orang yang mencari keridlaan, tasawuf ahli hikmah, tasawuf ahli mantik, tasawuf *uṣûlî*, dan tasawuf

mistik, dan perjalanan spiritual. Lihat <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e280>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

⁸⁰ Al-Muhsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 17.

⁸¹ Ibid., 17-18.

*tab'i.*⁸² Al-‘ârif Syaykh Ahmad Zârûq⁸³ dalam kaidah ke-59 telah memberikan batasan dari serangkaian kaidah-kaidahnya tentang beragam bentuk tasawuf tersebut beserta dengan para gurunya. Dalam rangka memberikan justifikasi pada kaidah kesufian terhadap semua cabang ilmu, ia mengatakan, “Sesungguhnya berbilangnya rupa-rupa kebaikan menuntut pada berbilangnya pembernanan”. Bentuk kebijaksanaan dari justifikasi ini mereka menambahkan, bahwa tasawuf bukanlah ilmu-ilmu mengenai logika, rasio ataupun akal, bukan ibadah-ibadah formal dan bukan pula ilmu yang memutus serta mengisolasi diri dari goa-goa yang mungkin dapat mengisi dan memenuhi ruang kosong yang terdalam di lubuk hati manusia.⁸⁴

C. Buah Pemikiran al-Muhasibi: Sebuah Karya Tulis

Al-Muḥâsibî merupakan salah satu tokoh sufi yang meninggalkan bekas jejak dalam pemikiram dan ajaran yang berupa karya tulis. Ia termasuk tokoh yang sangat produktif dalam menulis. Banyak karyanya yang dijadikan sebagai rujukan oleh para ulama' yang hidup setelahnya. Menurut al-Subkî yang tercantum dalam *Tabaqât al-Shafî’iyah* dan al-Manawî dalam *al-Kawâkib al-Durriyah*, karya tulis al-Muḥâsibî berjumlah 200 buku. Ada juga yang berpendapat bahwa karya al-Muḥâsibî sebanyak 460 buku, dan mayoritas karya yang dihasilkan mengulas tentang ilmu tasawuf dan *sulûk*. Dua di antara banyaknya karya al-Muḥâsibî yang

⁸² Ibid., 18.

⁸³ Imâm Ahmad Zârûq adalah sufi besar yang berasal dari Fes, Maroko. Pada masanya, ia dianggap tokoh penting dalam mazhab Mâlikî dan dinilai sebagai orang pertama yang menyusun beberapa kaidah tentang tasawuf melalui buah karya pemikirannya yang dikenal dengan “*Qawâ'id al-Taṣawwuf*”. Karya tersebut berisi 136 halaman atau 320 halaman jika dijumlah dari hasil percetakan dengan font yang lebih besar di Markaz Al-‘Arâbî Lil-Kitab. Kitab karya sufi Maroko ini mengandung sebanyak 225 kaidah di dalamnya yang menjawab pertanyaan apa, kenapa, dan bagaimana seputar tasawuf. Lihat Musa Wardi, <https://bincangsyariah.com/khazanah/sufi-agung-syekh-zarruq-dan-pendapatnya-tentang-kunci-keberhasilan/>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

⁸⁴ Al-Muḥâsibî, “Memelihara Hak-Hak...”, 18.

berbicara tentang tasawuf adalah *al-Ri'ayah lî Huqûq Allâh* dan *Risâlah al-Mustarsyidîn*. Salah satu karya al-Muâsibî yang menerangkan tentang ilmu kalam adalah *Fahm al-Qur'ân wa Ma'ânih*. Namun, kitab ini sudah sangat sulit untuk ditemukan.⁸⁵ Karya-karya al-Muhasibi seperti *al-Wâshâyâ*, *al-Ri'ayah*, dan dalam kadar tertentu *Mâhiyat al-'Aql Ma'nâh wa Ikhtilâf al-Nâs Fîh* dan *Fahm al-Qur'ân* adalah prestasi besar bagi al-Muâsibî yang sulit tertandingi. Hal ini disebabkan karena ia hidup di masa awal yang pada saat itu masih sangat sepi dengan karya ilmiah.⁸⁶

Al-Muâsibî memberikan kiprah dan kontribusi yang cukup signifikan dalam dunia tasawuf. Kontribusi utama al-Muâsibî dapat dilihat pada salah satu karangannya, yaitu kitab *al-Ri'ayah*. Kitab ini disajikan dalam format dialog, antara al-Muâsibî dan muridnya. Pembahasan dalam *al-Ri'ayah* berbentuk pertanyaan dan jawaban. Sang murid mengajukan beragam pertanyaan pendek, dan sang guru memberikan jawaban dengan detail dan sangat lengkap.⁸⁷ Ia menggunakan prosa yang dapat disebut berat dan tidak puitis dalam tulisannya. Ia sebagai penulis seakan-akan sudah memberikan keputusan dari awal bahwa tema utama dalam kitab *al-Ri'ayah* adalah hak-hak Allah dan beberapa pengaruh egoisme yang memberikan efek terhadapnya.⁸⁸

Al-Muâsibî juga memiliki karya tulis yang masih berbentuk manuskrip, di antaranya ialah; Kitab *al-Masâ'il fî al-Zuhd*, *Fâsl min Kitab al-'Adlmah*, *Kitab fî al-Murâqabah*, *Ahkâm al-Tawbah*, *Kitab al-'Ilm*, dan *Kitab al-Şabr wa al-Ridâ*.

⁸⁵ Moqsith, "Kajian Tasawuf...", 52.

⁸⁶ Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 29.

⁸⁷ Faizin, "Psikologi Moral al-Muâsibî...", 251.

⁸⁸ Ibid., 252.

Sedangkan di antara beberapa karya al-Muḥāsibī yang sudah dicetak disebutkan oleh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam *al-Ri’āyah lī Huqūq Allāh* di bagian pengantar menyatakan karya akademik al-Muḥāsibī berjudul *Kitab al-Wahm*, dan untuk pertama kalinya terbit di Mesir pada tahun 1937. Namun, Halim Mahmud dalam buku Ustadz al-Sa’īrīn al-Ḥārith Ibn Asad al-Muḥāsibī mengungkapkan nama judul buku al-Muḥāsibī adalah *al-Tawahhum*.⁸⁹

Dalam sumber lain disebutkan bahwa karya-karya al-Muḥāsibī yang masih ada sampai saat ini adalah, *al-Ri’āyah lī Huqūq Allāh*, *Al-Tawahhum*, *Risālah al-Mustarsyidīn*, *Risālah al-Waṣāyā*, *Adab al-Nufūs*, *Syarh al-Ma’rifah*, *Bad’u Man Anaba ila Allāh SWT Ta’āla*, *al-Masā’il fī al-Zuhd wa Ghairih*, *al-Masā’il fī A’mal al-Qulūb wa al-Jawārih*, *al-Makāsib wa al-Wara’ wa asy-Syubhah wa Bayān Mubaḥihā wa Mahzurihā*, *wa Ikhtilāf al-Nās fi Talabihā*, *wa al-Rad ala al-Ghalīṭin fīhā*. Kemudian *Māhīyat al-‘Aql wa Ma’nāh wa Ikhtilāf al-Nās fīh*, *al-Ba’th wa al-Nusyūr*, *Kitab fī al-Dīma*, *Kitab fī al-Takkafur wa al-I’tibār*, *Risālah al-Murāqabah*, *al-Tanbih ‘ala A’mal al-Qulūb fī al-Dilālāt ala Wahdāniyah Allāh SWT*, *Kitab al-‘Azamah*. Selanjutnya *al-Qasd wa al-Rujū’ ila Allāh SWT Ta’āla*, *Kitab al-Naṣā’ih*, *Mukhtaṣar Kitab Fahm al-Ṣalah*, *Kitab al-Riḍā*, *Fahm al-Qur’ān dan terakhir Fahm al-Sunnah*.⁹⁰ Di bawah ini akan disebutkan sebagian karya al-Muḥāsibī yang dianggap sebagai karya paling fenomenal dalam lintas sejarah.

Pertama, adalah *Risālah al-Mustarsyidīn*, sudah diterbitkan sebanyak delapan kali pada tahun 1968. Cetakan yang pertama diterjemahkan oleh Prof. Alī Arsalam ke dalam bahasa Turki. Prof. Alī adalah penasihat umum Majelis Fatwa di

⁸⁹ Moqsith, “Kajian Tasawuf...”, 52.

⁹⁰ Mia Paramita, “Konsep Tasawuf Akhlaki al-Ḥārith al-Muḥāsibī dan Implementasi dalam Kehidupan Modern”, Skripsi tidak diterbitkan (Palembang: UIN Radeh Fatah, 2018), 47-48.

Istanbul.⁹¹ Risalah ini merupakan literatur klasik paling awal yang menjelaskan secara lengkap prinsip-prinsip mendasar dalam Islam mengenai moral, akhlak, dan penyucian jiwa. Uraian di dalamnya dirangkai dengan bentuk untaian hikmah yang dikutip dari ayat-ayat al-Qur'ân, hadith Nabi, petuah bijak para sahabat, maupun hasil kontemplasi keagamaan sang penulis.⁹² Kitab *Risâlah al-Mustarsyidîn* mengulas tentang maqâmât (*station*) dalam tasawuf, seperti taubat, taqwâ, *khawf*, sabar, dan ridla atas ketentuan Allah. Tulisan al-Muâsibî ini mengandung nasihat yang sangat berharga dan lengkap, arahan yang sangat menyejukkan, peringatan serta penyadaran yang gamblang. Ia menuangkan seluruh penjelasan dan arahan dengan penuh ketulusan.⁹³ Kitab ini cukup ringkas hanya berisi petunjuk bagi orang-orang yang ingin mengenal Allah seperti menjelaskan tentang taubat, taqwâ, *khawf* (takut pada Allah), sabar, dan *riḍâ* atas ketentuan Allah. Penjelasan dalam kitab ini memberikan pemahaman bahwa tasawuf al-Muâsibî menyandarkan secara penuh pada dalil-dalil al- Qur'ân dan al-Sunnah.⁹⁴

Kedua, adalah *al-Waṣâyâ* juga merupakan salah satu karya tulis dari al-Muḥâsibî. Judul lengkapnya ialah *al-Waṣâyâ au al-Naṣâ’ih al-Dîniyah wa al-Nafahât al-Qudsiyahli Naf’î Jâmi’ al-Bariyyah*. Menurut Muhammad Ghallâb ada sebagian karya al-Muḥâsibî yang lainnya adalah; *Risâlah fî al-Mabâdi’ al-‘Âshîrah al-Muṣîlah ilâ al-Sa’âdah*, *Syarh al-Ma’ain wa Badzl al-Naṣîhah*, *al-Ba’th wa al-Nâṣr*, *Risâlah fî al-Akhlaq*, *Mâhîyat al-‘Aql wa Ma’nâh*, *Risâlah fî al-‘Azhamah*, *Risâlah fî Fahm al-*

91 Ibid., 47.

⁹² Al-Muḥāsibī, “*Risâlah al-Mustarsyidîn...*”, xx.

93 Ibid.

⁹⁴ Moqsith, “Kajian Tasawuf...”, 52-53.

*Salâh.*⁹⁵ Pada pembukaan kitab ini ia mengatakan,⁹⁶ “Dalam waktu yang singkat dari usiaku, aku senantiasa melihat perbedaan umat dan aku mencari metode yang jelas juga jalan yang lurus. Aku mencari ilmu dan amal, dengan petunjuk ulama aku meminta jalan petunjuk kepada rute jalan akhirat, dengan *takwîl* para ahli fiqih aku banyak memikirkan kalam Allah SWT, aku memikirkan kondisi umat, aku memikirkan mazhab-mazhab dan argumen-argumennya hingga aku memberikan komentar semua itu semaksimal kemampuanku. Di sana, ada banyak orang yang tenggelam, dan hanya sekelompok kecil saja yang selamat darinya. Aku melihat setiap kelompok dari mereka yang mengklaim bahwa, keselamatan hanya bagi orang yang mengikuti mereka, dan kebinasaan hanya bagi orang yang menentang mereka. Begitu juga, pertentangan memainkan peran yang cukup penting dalam mengukuhkan nafsu, menahan dengan argumennya, dan ikhtiar kerja kerasnya memakaikan pakaian kebatilan dengan pakaian kebenaran. Atas dasar penilaian terbaik, sesungguhnya pertentangan dapat membuat semua umat sibuk dengan perdebatan seputar argumen yang bertentangan. Padahal suatu kaum tidak akan pernah merasa bahagia, jika tujuan mereka adalah perdebatan.”⁹⁷

Hal di atas menunjukkan bahwa kemerosotan moral telah melanda berbagai kelompok ulama, orang-orang *zuhud*, dan ahli ibadah. Begitu juga, niat mereka menjadi rusak, mereka berada dalam kesesatan dan menyesatkan orang lain, baik itu dirasakan oleh mereka maupun tidak. Al-Muḥâsibî dalam pembukaan kitab *al-Wâṣīyat* mengatakan bahwa akar dari semua kesesatan ini adalah tunduk pada hawa

95 Ibid., 53.

⁹⁶ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...* ”, 18.

97 Ibid.

nafsu.⁹⁸ sehingga ia buta terhadap petunjuk, melenceng dari kebenaran, dan terlalu lama berdiam diri dari keterpedayaan.⁹⁹ Karyanya ini mengusung gagasan tentang spiritualisasi doktrin-doktrin agama.¹⁰⁰ Al- Muḥāsibī memiliki banyak karya tulis, baik yang menjelaskan tentang tasawuf maupun ilmu kalam. Namun, ada satu karangan al-Muḥāsibī yang menjadi rujukan banyak tokoh, seperti al-Ghazālī. ‘Abd al-Halīm Maḥmūd berpendapat mengenai isi kandungan *al- Ri’āyah* yang setara dengan *Ihyā’ ‘Ulum al-Dīn* karangan al-Ghazālī. Maḥmūd an-Nawāwī memberikan penilaian pada kitab *al-Ri’āyah* yang dianggapnya sebagai kitab pertama yang menteorisasikan *akhlāq* atau etika.¹⁰¹ Al-Muḥāsibī memberikan perhatian yang besar dalam rangka pembinaan *akhlāq*, dan hal ini mendapat apresiasi dari tokoh lain.

Al-Muḥāsibī menuangkan pemikiran dan pendapatnya pada salah satu karyanya yang berjudul *al-Ri’āyah lī Huqūq Allāh* dengan menggunakan gaya tutur dalam penyampaiannya yang sering menunjukkan suatu perubahan secara tiba-tiba pada persona gramatikal (dari orang pertama dan kedua hingga orang ketiga yang sifatnya lebih abstrak), melingkar, dan adanya teknik pemberikan yang berulang ke tema-tema pokok. Ia menambahkan suatu inovasi baru pada setiap pengulangan, yang biasanya berupa dalil al- Qur’ān, al-Sunnah, dan contoh kasar yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Ia sebagai seorang penulis seakan-akan ingin hendak mencoba untuk menahan sang pembaca yang sedang larut dalam pemahaman bahasan, dan

⁹⁸ Dinamisme dalam kehidupan manusia dapat menjadi sebuah rahmat jika kendalinya berada di bawah kepemimpinan ruh yang bersih. Sebaliknya, dapat menjadi petaka bagi manusia apabila dikendalikan oleh nafsu yang kotor. Setiap manusia mempunyai unsur nafsu, dan dengan demikian rentan terhadap perubahan yang kurang baik (negatif), maka ia harus selalu melakukan proses penyucian diri secara intensif mutlak menjadi kebutuhannya. Lihat Kadir Riyadi, “*Antropologi Tasawuf...*”, 40.

⁹⁹ Al-Muḥāsibī, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 19.

¹⁰⁰ Kadir Riyadi, “*Arkeologi Tasawuf...*”, 29.

¹⁰¹ Moqsith, “*Kajian Tasawuf...*”, 53.

menghalangi ego alami serta karakter yang telah mendarah daging dalam tubuh dan pemikiran pembaca untuk mengelak ketika mendapat kerumitan dalam pembahasan.¹⁰²

Kitab *al-Ri'ayah* diterbitkan oleh al-Azhar dengan tujuan untuk merevitalisasi kembali semangat pemikiran rasional yang lambat laun terkikis oleh budaya yang lebih condong pada pemahaman teks (tekstual). Kitab karya al-Muḥāsibī ini dipilih bukan hanya kemampuannya membangkitkan kembali semangat keilmuan rasional, namun karena kapasitasnya yang dinilai dapat memberi warna pada wilayah rasionalisme dengan sentuhan spiritual dan mampu menyeimbangkan antara rasional dan spiritual dalam sebuah simfoni yang utuh dan padu.¹⁰³ *Al-Ri'ayah* juga diterbitkan di Eropa, kemudian Mesir. Mengenai tanggal dan tahun terbitnya tidak dapat dipastikan.¹⁰⁴

Al-Muhâsibî tidak hanya membahas mengenai moral dalam tulisannya, namun ia juga mengkaji bagaimana cara memahami al-Qur'ân. Hal ini bisa ditemui pada salah satu karyanya yang berjudul *Fahm al-Qur'ân wa Ma'ânih*. Ia mencoba memperkenalkan metode rasional dalam memahami al-Qur'ân.¹⁰⁵ Ia terinspirasi dari ayahnya yang tidak terhenti pada tataran ilmu fikih, hadith, dan pengalaman tasawuf saja, tapi mulai merangkak pada dimensi keilmuan lainnya, seperti ilmu berbasis rasional. Ia mulai memasukkan ilmu yang mengutamakan penggunaan akal daripada *naql*. Dengan penuh keberanian, ia melaju mengarah pada wilayah yang bisa dikatakan masih tabu dan cukup "liar". Sikapnya ini menunjukkan kecenderungan

¹⁰² Faizin, "Psikologi Moral al-Muhâsibî...", 252.

¹⁰³ Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 32.

¹⁰⁴ Paramita, "Konsep Tasawuf Akhlaki....", 47.

¹⁰⁵ Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 29.

pertentangan kepada otoritas para pakar fiqh textual saat itu. Ia meminjam istilah al-Dhahabî¹⁰⁶ dan berbicara tentang “pemahaman” agama. Tidak hanya menukil dari agama atau mempersoalkannya, namun ia dengan keyakinannya mendobrak wilayah keilmuan dan mencoba mengajak al-Qur’ân agar bukan hanya sekadar “diamalkan” tapi juga untuk “dipahami”. Pendapatnya ini dituangkan dalam sebuah tulisannya *Fahm al-Qur’ân wa Ma’ânih*.

D. Kritik Terhadap Al-Muhâsibî: Puji (Praise) dan Pertentangan (Contention)

Kisah kontroversi al-Muhâsibî yang menyebabkan pencorengan nama baiknya berawal saat ia memutuskan untuk mengambil langkah besar dalam rangka memboyong keilmuan keislaman ke ranah paradigma rasional. Ia menerima fiqh sebagai ilmu berbasis rasional, tapi menurutnya fiqh saja tidak cukup. Harus ada beragam macam ilmu lain yang mampu menjawab persoalan dan mengantisipasi tuntutan sejarah pada masa yang akan tiba. Kemudian ia memulai sebuah gerakan restrukturasi fiqh yang disertai dengan ikhtiar memperkenalkan dimensi ilmu lain yang lebih bermuansa rasional dan spiritual (sufistik).¹⁰⁷ Namun dalam perjalanan hidupnya, al-Muhâsibî tidak selalu menerima kritik maupun penolakan, ia juga menerima puji ataupun sanjungan dari sejumlah tokoh, seperti yang akan dijelaskan di bawah ini.

¹⁰⁶ Al-Dhahabî merupakan salah satu ulama sunni yang berasal dari Maula Bani Tamim. Ia dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah dan Yûsuf al-Mizzî. Keduanya adalah guru al-Dhahabî. Ia dikenal dengan kecerdasan, kekuatan hafalan, *wara'*, *zuhud*, lurus dalam berakidah, dan fasih dalam berbicara. Para tokoh terkenal dalam sejarah keilmuan yang pernah berguru kepada al-Dhahabî tiga di antaranya ialah, Ibnu Rajab, Ibnu Kathîr, Tajuddin al-Subkî. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Imam_adz-Dzahabi. Diunduh pada tanggal 1 Juli 2020.

¹⁰⁷ Abdul Kadir Riyadi, “Dinamika Kemunculan dan Persinggungan Paradigmatik Tasawuf al-Hârith al- Muhâsibî”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 2 (Maret, 2014), 463.

Muhammad Zâhid al-Kautharî¹⁰⁸ berkata, “Pengaruh al-Muḥâsibî terhadap al- Ghazâlî sangat besar. Al-Ghazâlî menyisipkan isi dari kitab *al-Ri’âyah* dalam kitabnya yang diberi nama *al-Ihyâ’* demi mengungkap penyakit jiwa, penyebabnya, serta menjelaskan cara penyembuhan dan pengobatannya”.¹⁰⁹ Al-Munawî¹¹⁰ menguraikan terkait biografi al-Muḥâsibî: Abû Manṣûr ‘Abd al-Qâhir al-Tamîmî al-Baghdâdî¹¹¹ pernah mengatakan, “Al-Muḥâsibî merupakan ulama kaum muslimin dalam aspek ilmu fiqh, tasawuf, hadîth, dan kalam”. Sementara yang lain berkata, “Karangan al-Muḥâsibî yang mencapai jumlah sekitar 200 karya mempunyai banyak manfaat. Kitab yang paling fenomenal adalah *al-Ri’âyah*, dan kitab-kitab karya al-Muḥâsibî menjadi rujukan para ulama yang ingin mengkaji tema yang sama”. Al-Ghazâlî kembali memuji al-Muḥâsibî dalam kitab *Ihyâ’*, “Al-Muḥâsibî adalah tinta umat dalam bidang *mu’âmalah*. Ia adalah orang yang mendahului peneliti lain dalam kajian tentang noda-noda jiwa, kebobrokan amal, dan ketertipuan dalam melakukan ibadah. Ungkapan-ungkapannya patut untuk dipetik sebagaimana adanya”.¹¹²

Sementara al-Shaṭîbî¹¹³ berkata, “Al-Muḥâsibî termasuk tokoh sufi yang

¹⁰⁸ Muhammad Zahid al-Kautsari adalah pengarang kitab yang mana karyanya tersebut dijadikan sumber mengenai silsilah dari tarekat Maulawiyyah. Lihat Latif Abdulllah, “Tari *Sama’* Maulawiyyah dan Makna Sufistiknya”, *Jurnal Warna*, Vol. 3, No. 2 (Desember, 2019), 70.

¹⁰⁹ Al-Muḥâsibî, “*Risâlah al-Mustarsyidîn...*”, 378.

¹¹⁰ Al-Munawî adalah pengarang kitab yang berjudul *al-Jâmi’ al-Şaghîr*. Ia hidup di abad ke-17 pada masa kekhilâfahan ‘Usmânî. Ia merupakan murid (langsung) dari seorang sufi pembela ajaran Ibn ‘Arâbî yakni ‘Abd al-Wahhâb al-Shâ’rânî. Ia adalah ahli hadîth, tapi juga merangkap menjadi sufi. Hal ini mematahkan argumen yang menyatakan bahwa kajian mengenai hadîth cenderung jauh dan anti terhadap tasawuf. Lihat Ulil Abshar Abdalla, <https://alif.id/read/ulil-abshar-abdalla/catatan-jumat-imam-al-munawi-tentang-dua-jenis-sarjana-b217272p/>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

¹¹¹ Abû Manṣûr ‘Abd al-Qâhir bin Muhammad al-Baghdâdî al-Tamîmî adalah guru dari salah satu tokoh besar dalam tasawuf, yaitu al-Qushayrî, pengarang kitab *Risâlatul Qushayriyah*. Lihat Irwan Muhibudin, “*Tafsir Ayat- Ayat Sufistik (Studi Komparatif Antara Tafsir al-Qusyairi dan Tafsir al-Jilani)*” (*Jakarta Selatan: UAI Press, 2018*), 38.

¹¹² Al-Muḥâsibî, “*Risâlah al-Mustarsyidîn...*”, 378.

¹¹³ Asy-Shaṭîbî memiliki nama lengkap Abû Ishâq Ibrâhîm b. Mûsa al-Garnatî asy-Shaṭîbî. Ia adalah seorang ahli dalam bidang ilmu fiqh dan *uṣûl fiqh*. Buah pemikirannya mendapat

terkemuka dan diikuti". Ibnu Hajar juga berkata, "Al-Muḥāsibī termasuk ulama yang ahli dalam ilmu hadīth dan kalam". Selain itu, ia juga disebut termasuk deretan ulama ahli fiqh yang utama. Karena itu para ulama menjadikan pendapat dasar dari al-Muḥāsibī sebagai buku rujukan.¹¹⁴ Bagi sebagian orang yang masih menjadikan fiqh sebagai idola, satu-satunya paradigma yang sifatnya objektif dan benar, pemikiran dan pendapat al-Muḥāsibī dipandang sebagai bentuk penyelewengan aqidah dan penodaan terhadap nilai-nilai agama. Padahal apa yang sudah digarap oleh al-Muḥāsibī tidak memiliki hubungan dengan keyakinan beragama, karena ia berada pada ranah akademisi atau ilmu pengetahuan, dan bukan wilayah aqidah. Pada masa itu, memang antara agama dan ilmu pengetahuan sangat sulit untuk ditemukan perbedaannya, masih terjadi tumpang tindih antar keduanya.¹¹⁵

Al-Muhâsibî adalah orang yang mendahului pemikir lain dalam membahas mengenai jiwa, aib-aib jiwa terhadap orang, dan penyucian jiwa. Ia mengulas tema tentang jiwa di akhir abad kedua H dan awal abad ketiga H. Pada abad inilah ia disibukkan dengan menghafal, menulis, merantau untuk menimba ilmu, dan meriwayatkan hadîth. Saat itu pula, ada sebagian ulama ahli hadîth dan perawi yang mempunyai gagasan kritis dan pedas terhadap ahli fiqh, dai, maupun ahli kalam yang dianggap berbeda dengan mereka dalam metode mencari ilmu. Salah satu tokoh yang memperoleh kritik pedas adalah Hîshâm ibn Ammar al-Dimashqî. Ia dikritik keras oleh Imâm Ahmad, sebagaimana yang uraikan al- Hâfiż al-Dhahabî.¹¹⁶

sambutan baik dan apresiatif dari berbagai lintas generasi umat Islam. Lihat Imron Rosyadi, “Pemikiran Asy-Syathibi Tentang Maslahah Mursalah”, *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1 (Juni, 2013), 79-81.

¹¹⁴ Al-Muḥāṣibī, “*Risālah al-Mustarsyidīn...*”, 378.

¹¹⁵ Kadir Riyadi, "Dinamika Kemunculan dan Persinggungan...", 464.

¹¹⁶ Al-Muḥāsibī, “*Risālah al-Mustarsyidīn...*”, 380.

Al-Muḥāsibī juga tidak terlepas dari kritik keras yang dilontarkan oleh sesama perawi dan ahli hadīth. Mereka mempunyai pandangan bahwa penggunaan rasio untuk memahami sunnah Rasulullah adalah perilaku yang menyimpang.¹¹⁷ Al-Dhababī pernah menulis tentang petualangan keilmuan al-Muḥāsibī, “Ibn ‘Arābī pernah mengatakan: al- Ḥārith al-Muḥāsibī adalah orang yang mempelajari ilmu fiqh, menghafal hadīth, dan mengamalkan amaliah *zuhud* hingga ia meraih derajat orang pintar”.¹¹⁸ Abū Zur’ah¹¹⁹ dan Imām Ahmad adalah termasuk dua tokoh yang melarang masyarakat untuk mengikuti jejak al-Muḥāsibī.¹²⁰ Beberapa ulama memberikan alasan tersendiri mengenai larangan tersebut, di antaranya adalah Ibnu Rajab al-Ḥanbali.¹²¹ Ia menyimpulkan satu alasan, pada saat mengomentari sebuah hadīth yang berbunyi, “Mintalah fatwa kepada hatimu, sekalipun para mufti memberimu fatwa”. Ibnu Rajab mengatakan bahwa Imam Ahmad dan yang lain hanya mengecam para ahli kalam karena bisikan-bisikan buruk dan lintasan-lintasan pikiran para sufi, sehingga argumen mereka tidak bersumber pada dalil agama, melainkan pada logika dan rasa semata.¹²²

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf...”, 27.

¹¹⁹ Abū Zur’ah adalah Imām Rabbānī yang sudah banyak menghafal hadīth dan memahami setiap hadīth yang dihafalnya. Ia lahir pada tahun 200 Hijriyah, tepatnya di kota Royy. Jadi, usia Abū Zur’ah lebih muda 35 tahun dengan al-Muḥāsibī. Lihat Rizky bin Ahmad Baswedan, <https://masjidalfattahom/biografi-singkat-imam-abu-zurah-ar-rozi/>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

¹²⁰ Al-Muḥāsibī, “Risālah al-Mustarsyidīn...”, 385.

¹²¹ Ibnu Rajab al-Ḥanbali adalah seorang tokoh terkemuka pada zamannya. Ia merupakan ahli hadīth, fiqh, tafsir, dan sejarah. Ia mengikuti pendapat aliran Ash’āriyah dalam bidang ilmu *aqīdah*. Sedangkan dalam ilmu fiqh, ia memilih mazhab Ḥanbali. Ia murid dari tokoh besar yang bernama Ibnu-Qayyim al-Jawzī. Oleh sebab itu, ia memiliki *sanad* yang terhubung pada Ibnu Taimiyah. Namun, karena ia adalah pemuka mazhab Hanbali, ia mempunyai kewajiban

untuk menyelesaikan permasalahan tentang mazhab. Lihat Nadirsyah Hosen, <https://islami.co/menolak-empat-mazhab-dan-merasa-paling-benar-ngaji-kitab-karya-ibnu-rajab-al-hanbali/>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

¹²² Al-Muḥāsibī, “Risālah al-Mustarsyidīn...”, 386.

Tokoh dibalik kontroversi penolakan terhadap pemikiran al-Muḥāsibī adalah Imām Aḥmad dan gurunya ‘Abd al-Rahmān al-Mahdī. Sejak awal, keduanya enggan untuk menerima setiap gagasan al-Muḥāsibī. Mereka selalu memandang al-Muḥāsibī dan pendapatnya dalam koridor bid’ah yang menyesatkan.¹²³ Sementara itu, berkaitan dengan hal ini Ibnu Jawzī mengalamatkan kepada Ishaq Ibn Hayyah al-A’ṁashī, ia mengutarakan, “Saya pernah mendengar Imām Aḥmad ketika ditanya tentang bisikan-bisikan buruk dan lintasan-lintasan pikiran,”¹²⁴ ia menjawab, ‘Para sahabat dan *tabi’in* tidak pernah membincangkan masalah tersebut’. Lebih lanjut, Ibnu Jawzī mengatakan bahwa keteguhan komitmen terhadap sunnah dan sikap anti *bid’ah* yang ditunjukkan Imām Aḥmad tidak diragukan lagi. Ia tidak segan-segan melontarkan kritik kepada para ulama apabila ada tingkah laku yang menyimpang dari sunnah Rasulullah. Dan ia menganggap kritik itu adalah nasihat demi agama.¹²⁵

Ibnu Kathīr juga menegaskan bahwa pertikaian antara Imām Aḥmad dan al-Muḥāsibī benar-benar terjadi. Ia menulis dalam narasinya: Benar, Imām Aḥmad tidak menyukai al-Muḥāsibī, karena ajaran-ajarannya memuat unsur-unsur zuhud yang berlebihan dan tidak mempunyai dasar hukum *sharā’* yang kuat. Oleh sebab itu, pada saat murid Imām Aḥmad yaitu Abū Zur’ah membawa salah satu tulisan al-Muḥāsibī yang berjudul *al-Ri’ayah*, lalu ia berkata, “Ini kitab *bid’ah*”. Kemudian ia

¹²³ Kadir Riyadi, “Dinamika Kemunculan dan Persinggungan...”, 464.

¹²⁴ Abū Ṭālib al-Makkī dalam *Qut al-Qulūb* mengatakan bahwa kalimat “Lintasan Pikiran” digunakan untuk mengungkapkan: 1) amal baik yang terbesit dalam hati disebut ilham. 2) amal buruk yang terbesit dalam hati disebut bisikan jahat. 3) segala sesuatu yang mengandung unsur menakutkan disebut kecemasan. 4) menilai baik sesuatu dan menghendakinya terwujud disebut dengan niat. 5) merencanakan seluruh tindakan yang diperbolehkan dan antusias terhadapnya disebut angan-angan atau cita-cita. 6) mengingat akhirat, janji, dan ancaman disebut renungan. 7) melihat hal-hal ghaib dengan mata keyakinan disebut kesaksian. 8) perbincangan dengan diri sendiri tentang hidup dan kondisinya disebut kegalauan. 8) dorongan hawa nafsu dan *shahwāt* disebut pikiran kotor. Lihat Al-Muḥāsibī, “Risālah al-Mustarsyidin...”, 34.

¹²⁵ Ibid., 386.

memberikan arahan kepada orang yang membawa kitab *al-Ri'âyah* bahwa mereka harus meninggalkan ajaran al-Muhâsibî dan mengikuti ajaran yang sudah dibangun oleh Mâlik, al-Thawrî, al-Awzâ'î, dan al-Layt.¹²⁶ Alasan lain Imâm Aḥmad menolak al-Muhâsibî ditunjukkan oleh Ibnu Rajab, ia mengulas: salah satu bentuk *bid'ah* mengenai al-Qur'ân yang ditentang Imâm Aḥmad adalah pendapat yang menyatakan bahwa Allah berfirman tanpa suara. Imâm Aḥmad menyalahkan pendapat ini dan menuduh pengusungnya sebagai ahli *bid'ah*. Ada yang berpendapat bahwa inilah alasan lain Imâm Aḥmad menolak al-Muhâsibî. Sementara Ibnu Taimiyah juga berkata bahwa inilah alasan mengapa Imâm Aḥmad mewanti-wanti masyarakat agar menolak al-Muhâsibî. Namun ada juga yang berpendapat bahwa al-Muhâsibî menarik pendapatnya tentang perihal di atas, sehingga kemudian ia dikenal sebagai orang alim, terhormat, ahli hakikat, dan hidupnya *zuhud*.¹²⁷

Menurut Ibnu Taimiyah, alasan dari larangan Imâm Ahmad dan mewanti-wanti masyarakat agar tidak mengikuti jejak al-Muâsibî hanya terbatas karena al-Muâsibî memilih salah satu aliran ilmu kalam gagasan Ibnu Kullâb al-Bâsrî.¹²⁸ Ibnu Kullâb termasuk pengikut aliran ilmu kalam sifat, metodenya cenderung kepada aliran hadîth dan sunnah, namun di dalamnya terdapat unsur bidah karena ia menetapkan bahwa sifat Allah adalah zat Allah. Sementara itu, ia tidak mengakui sifat-sifat Allah yang juga dimiliki makhluk (*al-umûr al-ikhtiyâriyyah*). Jadi, larangan Imâm Ahmad bukan karena al- Muâsibî mengupas aspek tasawuf, akhlak, dan pembinaan jiwa. Sebab, kajian al- Muâsibî inilah yang diharapkan dengan penuh

¹²⁶ Kadir Riyadi, "Dinamika Kemunculan dan Persinggungan...", 465.

¹²⁷ Al-Muhâsibî, "Risâlah al-Mustarsyidîn ... ", 388.

¹²⁸ Ibid., 386-387.

antusias oleh para ulama yang mengamalkannya.¹²⁹ Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa Imâm Ahmad ibn Hanbal dan sebagian ulama sunni yang lain menyarankan masyarakat supaya berhati-hati terhadap prinsip yang dibuat Ibnu Kullâb, dan mewanti-wanti masyarakat dari para pengikutnya, seperti al-Muâsibî, Abu Abbas al-Qalânâsî,¹³⁰ dan semua pengikut yang lainnya.¹³¹ Alasan Imâm Ahmad menolak al-Muâsibî hanya pada tataran kalam bukan tasawuf, demikian menurut Ibnu Taimiyah seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Namun dalam referensi lain disebutkan bahwa tasawuf bukan hanya kalam adalah salah satu alasan terjadinya pertikaian antara Imâm Ahmad dan al-Muâsibî. Kedua tokoh ini sama-sama mempunyai karya tulis. Kehadiran salah satu karya al-Muâsibî yang berjudul *al-Wâṣâyâ* berhasil menjadi pesaing bagi kitab *al-Zuhd* karya Imâm Ahmad. Pada konteks zaman saat itu, memang antara kedua kitab ini memunculkan aroma saling menjegal dan menjatuhkan. Al-Muâsibî dalam kitabnya *al-Wâṣâyâ* mengulas tentang renungan batin dan mencoba mengajak pembaca ke luar ayat-ayat Tuhan di alam semesta melalui proses berfikir atau *tafakkur*. Sementara itu, *al-Zuhd* karya Imâm Ahmad ingin menggiring ilmu tasawuf ke arah dunia yang lebih praktis, dan mengajak pembaca untuk melakukan langkah pembinaan diri melalui proses *tazakkur*. Dua kitab ini merupakan monumen yang mendengungkan konsep tasawuf berbeda,

¹²⁹ Ibid., 386.

¹³⁰ Abû al-Abbâs al-Qalanî adalah tokoh ilmu kalam yang hidup sezaman dengan al-Muâsibî. Tasawuf teoritis yang diusung oleh pakar kalam seperti, ‘Abd Allâh b. Sa’îd al-Kilabî, al-Muâsibî, dan al-Qalanî tidak termasuk dalam hitungan tasawuf filosofis. Hal ini membenarkan ungkapan al-Shahrastânî yang mengatakan bahwa sebagai ahli ilmu kalam, mereka (al-Kilabî, al-Muâsibî dan al-Qalanî) berbicara tentang tasawuf bukan dengan model filsuf teoritis, namun dengan gaya (*style*), argumentasi (*argumentation*), dan narasi kalam (*kalam narration*). Lihat Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf...”, 255.

¹³¹ Al-Muhâsibî, "Risâlah al-Mustarsyidîn...", 386-387.

walaupun pada hakikatnya mempunyai orientasi yang sama.¹³²

Perbedaan antara Imâm Aḥmad dan al-Muḥāsibî kembali diungkapkan oleh sejarawan terkenal yaitu Ibn Khaldûn. Ia melakukan indentifikasi terkait persoalan ini bahwa persoalan dasar antara kedua tokoh tersebut karena Imâm Aḥmad meyakini bahwa seseorang yang berpegang teguh pada shari'at seharusnya tidak menyandarkan dirinya pada syaykh, melainkan pada al-Qur'ân dan Sunnah. Ia (Ibnu Khaldûn) menekankan pemikiran Imâm Aḥmad terkait "kebenaran agama" hanya dapat dipahami melalui jalur normatif-teksual, dan tidak bisa dipahami melalui jalan intuitif atau hubungan personal sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Muḥāsibî.¹³³

Ada sebuah komentar yang menyatakan bahwa kritik Imâm Aḥmad terhadap al-Muḥāsibî hanya karena ia memasuki ranah ilmu kalam.¹³⁴ Pernyataan ini diafirmasi dan dipertegas oleh sebagian tokoh, di antaranya ialah, *Pertama*, al-Khaṭīb al-Baghdâdî ia mengatakan bahwa Imâm Aḥmad menolak al-Muḥāsibî mengenai bahasan ilmu kalam dan buku-buku tulisannya yang membahas seputar ilmu kalam, lalu ia mempengaruhi orang lain agar menjauhi al-Muḥāsibî.¹³⁵ Sejarawan ternama dalam Islam (al-Khaṭīb al-Baghdâdî) ini juga mengatakan dalam narasinya "Imâm Aḥmad adalah imam para pengikut sunni di masanya. Abû Zur'a al-Râzî adalah salah satu muridnya. Al-Râzî pernah berkata, 'Jangan sekali-kali kalian membaca kitab karya al-Muḥāsibî, sebab karya-karya tulisnya itu merupakan *bid'ah* dan sesat. Sibukkanlah diri kalian dengan mempelajari ilmu *athar* atau periwayatan hadîth. Karena dalam ilmu ini, kalian akan menemukan apa yang selama

¹³² Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf...", 44.

¹³³ Ibid., 44-45.

¹³⁴ Al-Muḥāsibî, "Risâlah al-Mustarsyidin...", 388.

¹³⁵ Ibid.

ini dicari.¹³⁶

Kedua, Imâm al-Ghazâlî. Ia mengutip pandangan ulama terdahulu yang mengecam ilmu kalam: Aḥmad ibn Ḥanbal berkata, “Ahli ilmu kalam tidak akan memperoleh keberuntungan selamanya. Dan seseorang yang belajar serta menekuni ilmu kalam ada kepekatan dalam hatinya”. Imâm Aḥmad adalah orang yang terlalu berlebihan dalam sikapnya menolak ilmu kalam, hingga menjauhi al-Muḥāsibî, padahal ia adalah orang *zāhid* dan memiliki sikap yang *wara'*.¹³⁷ Namun faktanya, seiring berjalannya perkembangan zaman, ide dan pemikiran Imâm Aḥmad tidak selamanya dapat diterima, begitupun dengan al-Muḥāsibî tidak selamanya menerima penolakan. Justru sebaliknya, dalam aspek yang lain, ia menerima dukungan dan pembelaan dari berbagai kalangan, termasuk al-Ghazâlî.¹³⁸ Ia menganggap dirinya sebagai murid al-Muḥāsibî dan mempersoalkan penolakan Imâm Aḥmad terhadap gagasan gurunya. Ia mempunyai pandangan, jika sikap penolakan yang ditunjukkan Imâm Aḥmad dilatar belakangi oleh permasalahan *bid'ah*, hal yang harus dipertanyakan adalah, apa makna dari *bid'ah* dan siapa yang paling berhak memiliki otoritas untuk memberikan keputusan terkait sesuatu dapat disebut *bid'ah* atau tidak.¹³⁹

Al-Ghazâlî sangat gemar membahas tentang *bid'ah* dalam kitabnya *Iḥyâ' 'Ulûm al- Dîn* untuk memperjelas kembali persoalan *bid'ah* dan di sisi lain bertujuan untuk membela gagasan al-Muḥāsibî. Dengan semangat yang menggelora untuk membela al-Muḥāsibî, ia juga menulis dalam karyanya *al-Munqidh min al-Dalâl*:

¹³⁶ Kadir Riyadi, “Dinamika Kemunculan dan Persinggungan...”, 464-465.

¹³⁷ Al-Muḥāsibî, “Risâlah al-Mustarsyidîn...”, 389.

¹³⁸ Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf...”, 36.

¹³⁹ Kadir Riyadi, “Dinamika Kemunculan dan Persinggungan...”, 466.

Imâm Aḥmad memberi penolakan terhadap karya al-Muḥāsibî, padahal ia juga menolak aliran Mu'tazilah. Al-Muḥāsibî adalah orang yang menolak *bid'ah* terlebih ketika pandangan *bid'ah* tersebut sudah tersebar luas di masyarakat. Kemudian Imâm Aḥmad berkata, "Memang benar, tetapi berikanlah gambaran terlebih dahulu secara jelas kesesatan mereka, baru setelahnya engkau tolak". Menurut al-Ghazâlî, al-Muḥāsibî juga menolak *bid'ah* dan tidak sependapat dengan pemikiran aliran Mu'tazilah sebagaimana halnya penolakan Imâm Aḥmad kepada *bid'ah* dan Mu'tazilah.¹⁴⁰ *Ketiga*, Tajūddîn Ibn al-Subkî.¹⁴¹ Ia memberikan ulasan bahwa Imam Aḥmad merupakan orang paling mengecam siapa saja yang membicarakan ilmu kalam, karena ia khawatir orang itu akan terjerumus pada sesuatu yang tidak patut.¹⁴² Sedangkan, al-Muḥāsibî adalah orang yang berbicara mengenai tema-tema bahasan dalam ilmu kalam. Abû Qâsim al-Nâṣr Abadi berkata, "Aku diberitahu bahwa Imâm Aḥmad menjauhi al-Muḥāsibî karena alasan ini".

Keterlibatan al-Muhâsibî wilayah ilmu kalam menjadi bumerang dan senjata

¹⁴⁰ Ibid., 467.

¹⁴¹ Tajūddīn ibn al-Subkī adalah putra kedua dari Imām al-Subkī. Keluarga al-Subkī dikenal sebagai keluarga ulama di Mesir, tepatnya di wilayah Manufiyah. ‘Abd al-Wahhāb al-Shā’rānī menyatakan dalam *Tanbih al-Mughṭarrīn* bahwa ada dua keluarga ulama yang dikenal dengan kesalehan putra-putranya, mereka adalah Imām Taqiyuddīn al-Subkī dan Sirājuddīn al-Bulqīnī. Pada saat menjadi murid dari al-Ḥāfiẓ al-Mizzī, Tajūddīn al-Subkī pernah diberi kesempatan untuk mengajar menggantikan kedudukan gurunya. Mengetahui hal ini, ayah al-Subkī melarangnya dan menyatakan bahwa putranya belum pantas dikarenakan usia yang masih sangat muda. Setelah mendengar pernyataan ayahnya, al-Mizzī menyuruh murid yang lainnya untuk mencatat bahwa Tajūddīn adalah murid yang sudah *ṭabaqāt ulyā* (tingkatan tertinggi). Akan tetapi, hal ini kembali menerima penolakan dari sang ayah yang mempunyai keinginan agar putranya menjadi pemula. Kejadian ini membuat guru Tajūddīn yang lain, seperti Imām al-Dhahabī memberikan dukungan kepada al-Mizzī dan berkata pada Taqiyuddīn bahwa putranya bukan lagi seorang pemula, tetapi ia adalah *muhaddith jayyid*. Pada akhirnya, Taqiyuddīn, al-Mizzī, dan al-Dhahabī menyepakati penempatan Tajuddin di tingkatan *thabaqat mutawassithin* atau pertengahan. Penolakan yang ditunjukkan Taqiyuddīn masih berlanjut ketika al-Dhahabī meminta Tajūddīn untuk menggantikan posisinya saat nanti ia sudah tutup usia. Lihat <https://www.hidayatullah.com/spesial/ragam/read/2015/09/29/79532/tatkala-para-imam-menjadi-ayah.html>. Diunduh pada tanggal 28 Juni 2020.

¹⁴² Al-Muhâsibî, "Risâlah al-Mustarsyidîn...", 389.

utama bagi Imâm Ahmâd dan gurunya ‘Abd al-Râhman untuk selalu menyudutkan dan menyalahkannya. Pada suatu kesempatan, ‘Abd al-Râhman mengatakan bahwa ilmu kalam dalam semua bentuknya merupakan ilmu yang batik. Ungkapannya ini bermaksud untuk menanggapi sepak terjang al-Muhâsibî dalam dunia kalam. Setelah itu, Imâm Ahmâd menimpali perkataan gurunya bahwa ilmu kalam tidak bersumber dari atas dan mengandung kesesatan.¹⁴³ Penikaman terhadap ilmu kalam ditambah dengan pembunuhan karakter al-Muhâsibî yang diselenggarakan dan dikampanyekan di berbagai tempat dengan label bahwa ia adalah orang yang tidak dipercaya. ‘Abd al-Râhman pernah ditanya mengenai al-Muhâsibî, ia menjawab, “Tidak diperbolehkan bagi setiap orang membicarakan apapun tentang agama, kecuali ia mendengar dari orang yang dapat dipercaya”. Perselisihan yang terjadi antara al-Muhâsibî dan Imâm Ahmâd serta guru dan pengikutnya dalam pandangan para sejarawan sudah terlihat sangat jelas, tidak bisa ditutup-tutupi.¹⁴⁴

Ibnul Jawzî mengatakan, “Al-Sulamî¹⁴⁵ menjelaskan; ‘Pembahasan ilmu kalam dan sifat yang dikemukakan oleh al-Muhâsibî merupakan alasan Imâm Ahmâd menjauhinya’”. Ibnul Jawzî adalah penerus Imâm Ahmâd dengan semangat salafiyahnya mendengungkan peperangan atas berbagai bentuk *bid’ah* dan ilmu-ilmu berbasis rasional seperti yang dikembangkan oleh al-Muhâsibî. Ia menulis dengan

¹⁴³ Kadir Riyadi, “Dinamika Kemunculan dan Persinggungan...”, 464.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Al-Sullamî adalah penerus estafet keilmuan tasawuf Abû Tâlib al-Makkî. Namanya sudah dikenal luas sejak al- Makkî masih hidup dan menjadi salah satu sahabat karibnya. Keduanya (al-Makkî dan al-Sullamî) sama-sama menjadi tulang punggung bagi kemajuan dan perkembangan keilmuan tasawuf. Mereka berdua dikenal sebagai orang yang tekun dan konsisten dalam mengembangkan gagasan-gagasan baru mengenai berbagai dimensi keilmuan tasawuf. Usia al-Sullamî lebih muda dari al-Makkî. Namun mengenai keluasan dan penguasaan terhadap ilmu, ia tidak bisa dipandang sebelah mata. Ia mempunyai banyak karya tulis, salah satu di antaranya adalah *Tabaqât al-Sûfiyyah* (Historiografi Para Sufi). Lihat Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf...”, 100.

mengutip pendapat Imâm Ahmâd bahwa penolakan Imam terhadap al-Muâsibî karena ia sangat berpegang teguh pada sunnah dan menjauhi *bid'ah*. Ibnu Jawzî memandang penggunaan akal dan interpretasi agama melalui rasio adalah *bid'ah*. Ia lebih menyukai penggunaan dalil agama secara textual dan apa adanya, tanpa proses *ta'wil*.¹⁴⁶

Lebih lanjut, al-Shâ'rânî¹⁴⁷ dengan penuh kearifan mengatakan bahwa pertikaian yang terjadi antara Imâm Ahmâd dan al-Muâsibî sebenarnya sudah tidak ada masalah lagi. Penulis kitab *al-Tabaqât al-Kubrâ* ini selain ahli dalam aspek sejarah dan fiqh, ia juga piawai melakukan dokumentasi terkait catatan sejarah para ulama terdahulu. Ia melakukan penelusuran dan pengkajian mengenai kasus al-Muâsibî dan Imâm Ahmâd, yang mana perjalanannya tersebut membawanya pada sebuah kisah yang diungkapkan oleh al-Baghdâdî. Kisah tersebut adalah permintaan Imâm Ahmâd kepada al-Baghdâdî untuk mendatangkan al-Muâsibî di rumahnya (seperti yang sudah diuraikan di atas).¹⁴⁸

Berbeda dengan Imâm Ahmâd, Ibnu Taimiyah justru memberikan puji dan sanjungan kepada al-Muâsibî dalam tulisan makalahnya yang berjudul *al-Fatwâ al-Hamawiyah al-Kubrâ*. Ia mengatakan bahwa perkataan al-Muâsibî dalam kitabnya *Fahm al-Qur'ân* banyak dinukil oleh Ibnu Taimiyah sebanyak lebih dari

¹⁴⁶ Kadir Riyadi, “Dinamika Kemunculan dan Persinggungan...”, 465.

¹⁴⁷ Al-Shâ'rânî merupakan ulama ahli fiqh dan sejarawan tasawuf, dan menjadi imam para sufi. Bukan hanya menjadi guru, tapi ia juga rutin dan piawai dalam dunia tulis menulis. Ada yang berpendapat bahwa al-Shâ'rânî mempunyai karya tulis sebanyak 300 buah buku. Dalam karyanya tersebut, ia tidak hanya membahas satu aspek keilmuan, namun beberapa dimensi keilmuan menjadi bahasannya, seperti tasawuf, tafsir, fiqh, nahwu, dan ilmu pengobatan. Walaupun dalam penelitian ‘Alî Mubârak, al-Shâ'rânî hanya mempunyai kurang lebih 70-an karya. Meskipun ia adalah seorang ahli fiqh dan sejarawan, semasa hidupnya dan sesudah meninggal, ia lebih dikenal sebagai sufi dan ilmuwan dalam aspek tasawuf. Lihat Miftahul Huda, “Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh Al-Sya’rani”, *Ulumuna*, Vol. XIV, No. 2 (Desember, 2010), 250.

¹⁴⁸ Kadir Riyadi, “Arkeologi Tasawuf...”, 40.

empat halaman, tanpa mengubah atau menambah sedikit pun dari penjelasan al-Muḥāsibî.¹⁴⁹ Paman sekaligus guru dari Junayd al-Baghdâdî yakni Sârî al-Saqâti juga memberikan pujian terhadap al- Muḥāsibî mengenai akhlaq, ilmu, dan ajaran tasawufnya. Bahkan ia menyuruh keponakannya (al-Junayd) untuk mengambil ilmu dari al-Muḥāsibî, namun ia melarangnya untuk mengambil pemikirannya tentang ilmu kalam, dan menolak para ahli ilmu kalam.¹⁵⁰

Seorang tokoh yang sangat masyhur dalam dunia tasawuf yakni al-Ghazâlî memberikan pengakuan bahwa dirinya dipengaruhi oleh al-Muâsibî. Ia memberikan pujiannya kepada al-Muâsibî sebagai ulama tasawuf yang memberikan andil besar dalam pembinaan dan perawatan moral. Al-Ghazâlî juga memandang al-Muâsibî sebagai tokoh yang memiliki ilmu dan pengetahuan yang luas dalam bidang mu'âmalah dibandingkan dengan tokoh lain. Al-Ghazâlî mengatakan: “al-Muâsibî merupakan orang yang terbaik dalam bidang *mu'âmalah*. Ia telah berhasil melampaui ulama lain dalam menjelaskan mengenai catat jiwa, amal yang berbahaya, dan kebakaran ibadah”.¹⁵¹

E. Warisan al-Hârith al-Muhâsibî yang Terabaikan

Warisan para tokoh yang berguru kepada al-Muhâsibî, seperti Imam al-Ghazâlî dan yang lainnya telah masyhur terlebih dahulu. Sementara, warisan sang Imam (al-Muhâsibî) dalam rentang waktu yang cukup panjang masih terlupakan. Bahkan dalam beberapa literatur, biografinya belum mendapatkan perhatian yang besar dari setiap pembaca, padahal ia mempunyai kedudukan yang tinggi. Sulit sekali ditemukan orang yang memberikan perhatian yang cukup kepadanya,

¹⁴⁹ Al-Muhasibi, "Risâlah al-Mustarsvidîn... ", 387.

¹⁵⁰ Ibid. 387

¹⁵¹ Moqsith, "Kajian Tasawuf...", 54.

kecuali Abû Nu’aim¹⁵² yang telah menceritakan secara panjang dan lengkap tentang tokoh kelahiran Bashrah ini, juga pendapat-pendapat yang tercantum dalam kitabnya, *al-Hilyah*.¹⁵³

Pada faktanya, sesungguhnya al-Muḥāsibī merupakan keluarga khalīfah yang tidak menyukai popularitas dan tampil di khalayak umum. Ia lebih memilih untuk tekun dalam beramal dengan menyendiri sambil berzikir.¹⁵⁴ Walaupun kepribadiannya tidak populer, tetapi metodenya (*manhāj*) yang paling cemerlang telah terhimpun dalam lensa terbersih dan terbesar yang menghimpun cahaya. Kemudian, dari lensa itu menyebar ke seluruh pelosok Islam, seperti Timur, Barat, Utara dan Selatan. Lensa yang luar biasa itu ialah murid dari al-Muḥāsibī, yakni Imām al-Junayd bin Muhammad al-Baghdādī, yang membawa metode kejiwaannya ke dalam tarekat tasawuf di seluruh penjuru dunia.¹⁵⁵

Doktrin kesufian dalam aspek penyucian jiwa dan menundukkan pada kekuasaan ruh, hanyalah sinar dari metode (*manhāj*) Imam al-Muḥāsibī yang

¹⁵² Abû Nu’aim dan kitabnya *al-Hilyah* banyak menuai kritik, di antaranya ialah: dalam kitab ini banyak mengutip hadīth yang *maudū’* atau palsu, tanpa adanya penolakan dengan bentuk keterangan. Penjelasan di dalamnya menyandarkan hubungan para sufi kepada para sahabat terkemuka dalam Islam, seperti Abû Bakar, ‘Umar, Uthman, dan para tokoh terkemuka yang lainnya. Kitab ini terlalu banyak mengutip hal-hal yang bukan bagian dari tema sentral, hingga dapat membuat penjelasan di dalamnya menjadi kabur, tidak terarah, dan terlalu meluas. Lihat <https://al-aisar.com/en/component/k2/item/332-hilyatul-auliya-sejarah-dan-biografi-ulama-salaf.html>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

¹⁵³ Al-Muḥāsibī, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 30.

¹⁵⁴ Menyendiri sambil beribadah dan berzikir kepada Allah disebut ‘uzlah, yang berarti mengasingkan diri dari masyarakat dengan cara menyendiri di suatu ruang tertutup tanpa berinteraksi dengan orang lain. Melakukan ‘uzlah secara totalitas adalah hal yang tidak mungkin bisa dilakukan oleh manusia. Karena secara alami manusia merupakan makhluk sosial yang selalu membutuhkan orang lain untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Namun, ‘uzlah juga bisa ditemui maknanya apabila dituntut dengan bobroknya moral, perkembangan zaman yang penuh dengan kemajuan serta ujian. Seseorang yang berkumpul dengan orang-orang shaleh dan kemudian bisa mengambil pelajaran darinya, adalah perilaku sebagian orang yang jumlahnya bisa dihitung dengan jari. Demikian ‘uzlah yang dimaksudkan al-Muḥāsibī, ia mengatakan, “Lakukanlah ‘uzlah semampumu”. Lihat Al-Muḥāsibī, “*Risālah al- Mustarsyidin...*”, 311.

¹⁵⁵ Al-Muḥāsibī, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 30.

terpancar lewat tarekat Imam al-Junayd.¹⁵⁶ Sementara, teks-teks dan karya-karya al-Muḥāsibī, sepanjang kurun tersebut masih tersimpan sangat rapi dalam hati yang jernih, sebagaimana tersimpan dalam lemari-lemari manuskrip. Sehingga, para orientalis mengeluarkan sebagian karya al- Muḥāsibī dari penyimpanan yang cukup lama, di antaranya ialah kitab *al-Ri'ayah lī Huqūq Allāh* dan *at-Tawahhum*. Upaya yang dilakukan para orientalis ini pantas untuk disyukuri, meskipun mereka tidak berupaya memverifikasi teks-teks dari keduanya.¹⁵⁷

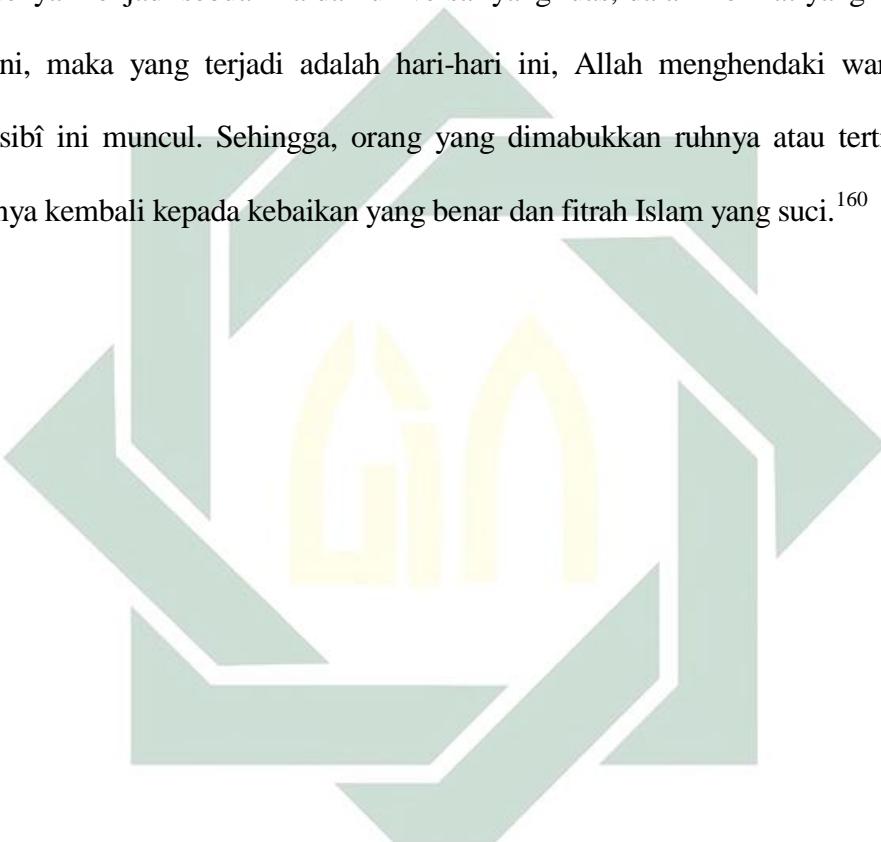
Buku-buku ensiklopedia¹⁵⁸ yang muncul dalam semua materi ajaran kesufian yang membahas dan mengulas tentang kejiwaan semuanya merupakan perluasan dan pendalaman bagi *mukhtaṣar-mukhtaṣar* karya al-Muḥāsibī yang komprehensif, fokus, dan mudah dipahami. Pada masa terguncangnya pemikiran dan kebingungan manusia antara terjadinya tumpang tindihnya berbagai pemikiran, manusia saat itu membutuhkan rangkuman-rangkuman yang terfokus, komprehensif, dan mudah untuk dipahami, yaitu materi yang bersih dan bersumber

¹⁵⁶ Tarekat al-Junayd al-Baghdādī dikenal dengan nama tarekat Junaydiyah. Tarekat ini lahir karena banyaknya pengikut al-Junayd dan kecintaannya pada dunia tasawuf. Penyebaran tarekat ini sudah sampai di wilayah Kalimantan. Tarekat Junaydiyah juga berkembang di daerah Palangka Raya dengan menggunakan sistem pembinaan klasikal tradisional. Silsilah tarekat al-Junayd tersusun rapi yang dibagi menjadi dua jalur. Lihat Nadiya Febrianti, “Eksistensi Tarekat Junaid Al-Baghdaḍi Terhadap Pembinaan Masyarakat Islam Pada Majelis Darul Ikhlas di Kota Palangka Raya (Tinjauan Historis)”, Skripsi tidak diterbitkan (Palangka Raya: IAIN Palangka Raya, 2019), 27, 31, 33-40.

¹⁵⁷ Al-Muḥāsibī, “Memelihara Hak-Hak... ”, 30-31.

¹⁵⁸ Ensiklopedia berasal dari bahasa Yunani yaitu *enkyklios* yang mempunyai arti umum, menyeluruh, lengkap, atau sempurna dan *pаideia* yang berarti pendidikan atau pemeliharaan anak-anak. Oleh sebab itu, dalam format aslinya *enkylopaedeia* bermakna pendidikan umum lengkap atau kursus pendidikan yang komprehensif, lalu kemudian dibakukan sebagai suatu istilah untuk menandakan konsep resume karya kaum cendekia yang sifatnya universal. Berdasarkan definisi umum yang sudah disebutkan, ensiklopedia dapat disebut sebagai suatu karya acuan yang disajikan dalam sebuah (atau beberapa jilid) buku yang isi di dalamnya memuat keterangan tentang seluruh cabang pengetahuan, ilmu, dan teknologi, atau yang merangkum secara komprehensif suatu cabang ilmu dalam bentuk rangkaian artikel. Tajuk subjek dari ensiklopedia disusun menurut abjad. Lihat “Petunjuk Teknis Penyusunan Ensiklopedia”, Dibuat oleh Pusat Pengembangan dan Perlindungan Bahasa dan Sastra, Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (2019), 2.

dari hati yang ikhlas.¹⁵⁹ Masa itu tidak lain adalah masa sekarang, dan rangkuman yang komprehensif itu adalah warisan dari al-Muḥāsibî. Allah menyimpan warisan agung ini sampai nanti tiba waktu yang dikehendaki-Nya, kemudian Dia menyebarluaskan metode ini lewat tangan muridnya, yaitu Imâm al-Junayd. Setelah metodenya menjadi sebuah kaidah universal yang luas, dalam format yang kita lihat saat ini, maka yang terjadi adalah hari-hari ini, Allah menghendaki warisan al-Muḥāsibî ini muncul. Sehingga, orang yang dimabukkan ruhnya atau tertipu oleh nafsunya kembali kepada kebaikan yang benar dan fitrah Islam yang suci.¹⁶⁰



¹⁵⁹ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 31.

160 Ibid.

BAB III

PSIKOSUFISME AL-HÂRITH AL-MUHÂSIBÎ DAN MEGALOMANIA

A. Psikosufisme Al-Ḥârith Al-Muḥâsibî

Kajian Psikosufisme meliputi tiga aspek, yaitu hati, diri, dan jiwa (*soul*).

Menurut Robert Frager hati adalah esensi spiritual batiniah, bukan hati dalam arti fisik. Hati adalah sumber batiniah, inspirasi, kreativitas, dan belas kasih. Seorang sufi sejati, hatinya hidup, terjaga, dan dilimpahi cahaya. Seorang guru sufi menuturkan, “Jika kata-kata berasal dari hati, ia akan masuk ke dalam hati, jika ia keluar dari lisan, maka ia hanya sekedar melewati pendengaran”. Cinta merupakan inti dari tasawuf, dan wadanya adalah hati. Oleh sebab itu, barang kali para sufi sekaligus penyair yang paling jernih mendeskripsikan kekuatan cinta dan keutamaan hati yang hidup.¹ Tasawuf adalah ilmu yang kaya dengan muatan doktrin- doktrin metafisis, kosmologis, psikologi, dan psiko-terapi *religius*. Doktrin terakhir inilah (psiko-terapi *religius*) yang bahkan tidak pernah dikaji oleh ilmuwan Barat. Oleh karena itu, tasawuf mampu merevitalisasi kembali beragam aspek kehidupan spiritual (ruhani) di wilayah Barat yang mana selama ini bernasib malang, dicampakkan dan dilupakan.²

Al-Muḥâsibî mempunyai enam kategorisasi dalam rawatan jiwa, di antaranya ialah, esensi manusia (ke-diri-an), mengenali jiwa, berupaya menghindari karakter buruk yang dapat mengotori jiwa, mengaplikasikan karakter baik yang ditempuh dengan melewati rel demi rel dalam *maqâmât*, dan

¹ Robert Frager, "Hati, Diri, dan Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transformasi", terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 53.

² Dedy Irawan, "Tasawuf sebagai Solusi Krisis Manusia Modern: Analisis Pemikiran Seyyed Hossein Nasr", *Dekada*, 1 (Serambi Mina Sekesta), 2003, 32.

Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 3, No. 1 (Februari, 2019), 64.

pengukuhan jiwa.³ Dalam pandangan al-Muḥāsibî, tujuan manusia dalam melakukan setiap perbuatan adalah penentu esensi kebaikan dan keburukan yang dilakukan oleh manusia tersebut. Dengan tujuan itu, manusia akan mengenali dirinya, termasuk sesuatu yang tersimpan dalam hatinya. Sehingga, manusia itu akan berupaya melakukan pembersihan terhadap noda-noda yang melekat dalam dinding hatinya.

Al-Muḥāsibî memandang bahwa untuk mendapat petunjuk dari Allah, jiwa yang baik dan bersih tidak harus mengandalkan guru spiritual ataupun baiat. Melainkan jiwa yang baik dan bersih tersebut harus berpegang teguh pada ilmu dan amal yang diperintahkan Allah kepadanya dalam al-Qur'ân dan Hadîth serta tingkah laku dan perbuatan orang-orang salih sebelumnya. Dengan demikian, setiap manusia yang mengamalkan al-Qu'ân, Sunnah, perilaku *al-Khulafâ' al-Rashidîn* dan orang-orang salih yang hidup sebelumnya, semuanya dijalankan sesuai dengan ilmu, berarti ia menempuh jalan kebenaran menuju Allah dengan cara yang benar dan terbimbing.⁴ Sebab, al-Qur'ân dan Hadîth membimbing setiap jalan manusia untuk menuju Allah dengan membersihkan jiwanya secara total. Rasulullah senantiasa menyucikan jiwa manusia, baik dengan perkataan, perbuatan, maupun berdasar atas persetujuannya. Perkataan, perbuatan, dan persetujuan Rasulullah merupakan petunjuk sekaligus pembimbing bagi manusia yang hidup di masa dahulu maupun di masa yang akan datang.⁵

³ Norfadilah dan Faudzinaim, "Pembinaan Modul Kerohanian Model al-Muḥāsibî (MKAM) dalam Merawat *al-Nafs* di Pusat Pemulihan Akhlak", *Fikiran Masyarakat*, Vol. 5, No. 2 (Agustus, 2017), 101.

⁴ Abû 'Abd Allâh al-Hârith ibn Asad al-Muḥāsibî, "*Risâlah al-Mustarsyidîn: Tuntunan Bagi Para Pencari Petunjuk*", terj. Abdul Aziz, SS (Jakarta: Qisthi Press, 2010), 21.

⁵ Ibid.

Hal ini dijelaskan dalam beberapa ayat dalam al-Qur'ân, antara lain Surah al-Isra': 19, "Sesungguhnya alQur'ân ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi kabar gembira kepada orang-orangMukmin yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar". Surah al-Hasyr: 21, "Kalau sekiranya Kami menurunkan al-Qur'ân ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan takut terhadap Allah". Surah al-Jumu'ah: 2, "Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul diantara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka".

Metode dan teori al-Muâsibî mengenai jiwa berkisar pada gagasan tentang kesatuan antara niat dan perbuatan. Niat merupakan tingkah laku jiwa, dan perbuatan adalah tingkah laku raga. Jiwa dan raga merupakan satu kesatuan, karena itu antara niat dan perbuatan juga satu. Setiap perbuatan manusia dipengaruhi oleh kondisi jiwanya, demikian pula sebaliknya. Ia menegaskan teorinya dengan memberi contoh rasa sedih mengenai kesatuan antara perbuatan dan niat. Ia mengatakan secara logis bahwa rasa sedih terbagi menjadi beberapa macam, di antaranya ialah: pertama, rasa sedih yang disebabkan karena hilangnya sesuatu yang disenanginya, kedua, rasa sedih karena adanya kekhawatiran tentang sesuatu yang akan terjadi besok, ketiga, rasa sedih yang ditimbulkan karena merindukan yang diimpikan bisa tercapai, tetapi ternyata tidak tercapai, keempat, rasa sedih yang muncul karena mengingat diri ini menyimpang dari ajaran-ajaran

Tuhan.⁶ Rasa sedih pertama dapat menimbulkan tekanan jiwa. Rasa sedih kedua menimbulkan keresahan jiwa. Rasa sedih ketiga menimbulkan kekecewaan jiwa. Dan rasa sedih yang terakhir melahirkan dorongan jiwa untuk melakukan perbuatan baik. Rasa sedih pertama sampai ketiga dapat mengakibatkan kekotoran jiwa, sedang yang terakhir justru dapat berpengaruh pada kesucian jiwa dan dorongan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Demikian rasa sedih yang digagas oleh al-Muḥāsibî mempunyai dampak negatif dan positif bagi jiwa manusia.⁷

Al-Muḥāsibî dalam *al-Ri’āyah* mengenai nafsu menyatakan bahwa setiap kali manusia menginginkan kebaikan walaupun hanya sedikit, maka nafsu akan menentangnya. Sebaliknya, jika manusia mengajak untuk melakukan keburukan walaupun sedikit saja, nafsu akan membujukmu untuk melakukan keburukan tersebut. Kebaikan yang disia-siakan itu bersumber dari keinginan nafsu, dan setiap perbuatan yang dibenci Allah berasal dari dorongan nafsu untuk melakukannya. Jadi, kewajiban manusia adalah berhati-hati darikelalaian akhirat. Nafsu senantiasa membujuk manusia pada kesenangan dunia, memikirkannya, selalu ingat dunia, dan berkhayal tentang kesenangan dunia. Ketahui dan kenalilah nafsu, karena saat manusia mengenalinya, ia akan lebih waspada terhadapnya.⁸ Nafsu yang tergesa-gesa melakukan sesuatu dapat ditahan dengan *tathabbut*. *Tathabbut* adalah menahan nafsu sebelum melakukan apa yang diinginkannya dan tidak terburu-buru, itulah yang dinamakan dengan bersabar sebelum melakukan

⁶ Abdul Kadir Riyadi, “Dinamika Kemunculan dan Persinggungan Paradigmatik Tasawuf Al-Hârith Al-Muḥāsibî”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 2 (Maret, 2014), 460.

⁷ Ibid., 460-461.

⁸ Abû ‘Abd Allâh al-Hârith ibn Asad al-Muḥāsibî, “*Memelihara Hak-Hak Allah: Sebuah Karya Klasik*”, terj. Abdul Mahmud (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 360-361.

tindakan. Dengan akal, ilmu, dan tathabbut, manusia dapat membedakan hal baik dan buruk, mudharat dan manfaat dari setiap ide yang memasuki hati. Sehingga ia tidak akan muda terbujuk rayuan setan dan bujukan nafsu.⁹

Lebih lanjut, al-Muḥâsibî menjelaskan tentang bagaimana cara menjaga hak-hak Allah dalam bisikan-bisikan hati? Bagaimana cara untuk dapat mengetahuinya? Dan apa indikator dari bisikan-bisikan hati tersebut?. Ia menjawabnya bahwa menjaga hak-hak Allah dalam bisikan- bisikan hati adalah dengan cara tathabbut (mengendalikan nafsu agar tidak tergesa-gesa) dan mencari tahu menggunakan ilmu. Karena bisikan-bisikan itu merupakan sumber yang akan memberikan dorongan kepada hati untuk melakukan kebaikan dan keburukan. Bisikan-bisikan itu muncul dari hawa nafsu, akal yang telah diberi peringatan oleh Allah, dan juga dari musuh (setan).

Bisikan-bisikan yang sudah disebutkan memiliki tiga makna. *Pertama:* sebagai peringatan dari Tuhan Yang Maha Penyayang. Seperti itulah yang diriwayatkan oleh beberapa riwayat dari Nabi, di antaranya ialah: Nabi bersabda, “Barangsiapa yang dihendaki oleh Allah menjadi baik, maka Allah menjadikan juru pengingat untuknya dalam hati”. *Kedua:* sebagai rayuan dan perintah dari nafsu. Mengenai hal ini firman Allah dalam al-Qur’ân ialah, Surah Yusuf: 18, “*Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yangburuk) itu; maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku)*”. Surah al-Ma’idah: 30, “*Maka hawa nafsu Qabil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnya lahir saudaranya itu*”. Surah Yusuf:

⁹ Ibid., 105.

53, “*Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan*”.

Ketiga: sebagai tazyin (menghiaskan), rayuan, dan bisikan dari setan. Seperti itulah Allah memerintahkan kepada Nabi-Nya untuk senantiasa merasa khawatir terhadapnya dengan berlindung kepada-Nya dari rayuan-rayuan yang datang dari setan. Allah berfirman Surah al- A’raf: 200, “*Dan jika kamu ditimpa sesuatu godaan setan, maka berlindunglah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*”. Surah an-Nas: 5, “*Membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia*”. Surah al-A’raf: 20, “*Maka setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya*”. Surah al-An’am: 43, “*Dan setan pun menampakkan kepada mereka kebagusan apa yang selalu mereka kerjakan*”.

Menurut al-Muḥāsibī, hati manusia mengandung dua muatan. *Pertama*, hati yang saat di dunia hanya memuat perasaan takut kepada Allah. *Kedua*, hati yang saat di dunia lupa pada Allah, dan ia merasa aman dengan kelalaiannya tersebut.¹⁰ Hati merupakan sebuah kuil yang ditempatkan Tuhan di dalam diri setiap manusia-sebuah kuil yang berfungsi untuk menampung percikan Tuhan dalam diri manusia. Dalam hadīth yang masyhur disebutkan, Tuhan berkata, “Aku yang tidak cukup ditampung oleh langit dan bumi, melainkan tertampung dalam hati seseorang yang beriman dengan tulus”. Kuil ini nilainya lebih berharga dan utama dibandingan dengan kuil sesuci apapun di muka bumi. Oleh karena itu, jika sesama manusia melukai hati manusia yang lain dosanya lebih besar daripada merusak sebuah tempat suci di dunia.¹¹

Hati akan memberikan respon atau reaksi atas setiap pemikiran dan

¹⁰ Abdul Moqsith, “Kajian Tasawuf al-Ḥârith Ibn Asad al-Muḥāsibī: Studi *Kitab al-Ri’ayah li Huqûq Allâh*”, *Istiqro’*, Vol. 15, No. 01 (2017), 59.

¹¹ Frager, “Hati, Diri, dan Jiwa...”, 55.

tindakan secara langsung. Robert Frager berkata, “Guru saya kerap kali mengatakan bahwa setiap kata dan perilaku yang baik (terpuji) dapat melembutkan hati. Begitupun sebaliknya, setiap kata dan perilaku yang buruk (tercela) dapat membuat hati menjadi keras. Nabi Muhammad pernah berkata tentang keutamaan hati, “Sesungguhnya di dalam tubuh setiap manusia terdapat segumpal daging. Jika ia sehat, maka sehatlah seluruh tubuh. Namun, jika ia sakit, maka seluruh tubuh akan menjadi sakit”.¹² Dari sini dapat diambil sebuah benang merah bahwa setiap pemikiran, karakter, dan tingkah laku manusia ditentukan oleh kualitas hati yang ada dalam dirinya. Hati berperan sebagai penentu setiap keputusan dan tindakan yang akan dilakukan oleh manusia. menurut Frager, ada dua rancangan untuk mengatasi dan mengendalikan nafsu atau ego yaitu: mengubahnya dan berusaha mengalahkannya.¹³

Karakter merupakan tabiat, watak, atau *akhlâq* yang melekat dalam pribadi seseorang. Karakter ini terbentuk dari hasil penguatan secara mendalam atau internalisasi yang diimplementasikan sebagai dasar untuk berpikir dan berperilaku hingga muncul ciri khas dari individu tersebut.¹⁴ Karakter juga bisa dikatakan sebagai kepribadian yang lebih mengaksentuasikan dalam menentukan baik buruknya tingkah laku.¹⁵ Secara etimologis, karakter berasal dari bahasa Yunani “*karasso*” berarti “cetak biru”, “format dasar”, “sidik” seperti dalam sidik

¹² Ibid., 54.

¹³ Robert Frager, “Obrolan Sufi untuk Transformasi, Hati, Jiwa dan Ruh”, terj. Hilmi Akmal (Jakarta: Penerbit Zaman, 2012), 31.

¹⁴ Binti Maunah, “Implementasi Pendidikan Karakter dalam Pembentukan Kepribadian Holistik Siswa”, *Jurnal Pendidikan Karakter*, Vol. V, No. 1 (April, 2015), 91.

¹⁵ Muhammad Hasbi, “Konsep Jiwa dan Pengaruhnya dalam Kepribadian Manusia (Studi atas Tafsir al-Mishbah Karya Quraish Shihab)”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 17, No. 1 (Januari, 2016), 50.

jari. Sedangkan menurut terminologi, ada beberapa definisi tentang karakter. Secara harfiah, tokoh bernama Homby dan Parnwell mendefinisikan karakter sebagai kualitas moral atau kualitas mental, kekuatan moral, nama atau reputasi. Sementara itu, istilah karakter dalam konteks agama Islam sangat dekat dengan istilah *akhlâq*.¹⁶

Al-Muḥāsibî mencanangkan tiga macam karakter yang harus ada dalam hati setiap manusia, di antaranya ialah: *Pertama*, seseorang yang memiliki karakter ini akan percaya bahwa segala sesuatu yang ditakdirkan oleh Allah kepadanya akan datang, dan segala sesuatu yang tidak ditakdirkan Allah tidak akan sampai kepadanya. Seseorang akan senantiasa merasa cukup dengan Allah dan mempunyai sifat *qanâ'ah*.¹⁷ Orang yang selalu meresapi karakter pertama ini di dalam hatinya akan menjadi insan yang hatinya akan merasa damai dan tenram, walaupun sesuatu yang telah Allah takdirkan kepadanya itu luput darinya. Ia juga tidak akan pernah menumpu harap agar mendapatkan sesuatu yang tidak Allah takdirkan kepadanya. Oleh karena itu, seseorang yang dalam hatinya selalu yakin dan memastikan bahwa rizki adalah sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah. Rizki yang ditakdirkan Allah tidak akan pernah meninggalkannya. Ia tidak akan memiliki sikap ketergantungan kepada sesuatu selain Allah, karena ia tidak pernah mengharap sesuatu yang ditakdirkan kepadanya.¹⁸ Ia tidak menyita perhatiannya pada harapan, ketundukannya kepada

¹⁶ Abdul Jalil, “Karakter Pendidikan untuk Membentuk Pendidikan Karakter”, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 6, No. 2 (Okttober, 2012), 8.

¹⁷ Abû ‘Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muḥāsibî, “*Nasihat Bagi Jiwa Yang Mencari*”, terj. Muzammal Noer (Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2004), 5.

¹⁸ Hasan al-Basri menyebutkan beberapa indikator dari karakter orang mukmin, di antaranya ialah: (a) orang mukmin adalah orang yang bisa mengatur dirinya sendiri, dia mengevaluasi diri karena

manusia, dan keterlibatannya mereka dalam pergaulan agar memperoleh keuntungan.

Kedua, sikap waspada terhadap Allah dari sesuatu yang dapat membuatnya lalai dan akhirnya tergelincir.¹⁹ Kemudian, sikap waspada itu terlepas dari pengawasan penglihatannya, karena sesungguhnya sikap waspada itulah yang membuatnya terjaga, dan keadaan yang terjaga dapat membuatnya ingat (zikir) dan dengan ingat (zikir) akan memberinya peringatan, sehingga akan selalu menjadi pendamping yang setia menemani dalam setiap perjalanannya.²⁰

Ketiga, senantiasa ingat akan pengawasan Allah dalam setiap gerak-gerik hati maupun amalan lahirnya. Karena dengan ‘mengingat’ pengawasan Allah, akan membuatnya malu terhadap Allah yang Maha Mulia lagi Maha Agung. Ketika ia dihadapkan dengan sesuatu yang tidak disukai oleh Allah, ia akan langsung mengingat pengawasan-Nya. Ia akan takut terhadap murka Allah, apabila ia sampai terjerumus kepada sesuatu yang tercela tersebut.²¹

Allah, (b) orang mukmin adalah orang yang ketika melihat sesuatu yang disenangi secara tiba-tiba lalu berkata, “Demi Allah, aku benar-benar menginginkanmu, engkau benar-benar aku butuhkan, tetapi demi Allah, aku tidak akan menghubungan diri denganmu, betapa jauhnya jarak antara aku dan engkau”, (c) orang mukmin adalah orang yang jika terlanjur melakukan hal yang sebenarnya tidak diinginkan, maka ia akan bergegas untuk melakukan introspeksi diri seraya berkata, “Aku tidak menghendaki ini. Apa gunanya ia bagiku? Demi Allah, aku tidak punya alasan. Demi Allah, aku tidak akan mengulanginya lagi untuk selamanya, insha Allah”, dan (d) orang mukmin itu bak tawanan di dunia yang berikhtiar untuk memerdekaan dirinya dari perbudakan. Ia tidak akan merasa aman sebelum berjumpa dengan Allah. Ia tahu bahwa dirinya akan dikenai sanksi perihal pendengaran, penglihatan, lidah, dan seluruh anggota fisiknya. Lihat Al-Muḥāsibî, “*Risâlah al-Mustarsyidin...*”, 37-38.

¹⁹ Al-Muḥāsibî, “*Nasihat Bagi Jiwa...*”, 6.

²⁰ Ibnu Qayyim mendengar dari Ibnu Taimiyah yang berkata, “Zikir bagi hati bagaikan air bagi ikan, bagaimanakah kiranya keadaan ikan tanpa air?. Selain itu, Ibnu Taimiyah juga menjadikan zikir sebagai makanan kesehariannya. Ibnu Qayyim kembali menuturkan: suatu ketika aku melihat Ibnu Taimiyah sedang shalat shubuh, lalu ia duduk berzikir hingga menjelang fajar siang. Ia lalu menoleh ke arahku sambil mengatakan, “Inilah makananku, sarapanku, dan aku tidak makan siang lagi. Andaikan aku tidak mengonsumsi ‘makanan’ ini, dapat dipastikan kekuatanku telah rontok. Lihat Al-Muḥāsibî, “*Risâlah al-Mustarsyidin...*”, 95.

²¹ Al-Muḥāsibî, “*Nasihat Bagi Jiwa...*”, 6.

Menurut al-Muḥâsibî, Allah menyenangi hati seseorang pada saat-saat pertama dan cobaan Allah yang diberikan kepadanya adalah pembelajaran baginya, sebagai bentuk dari kedekatan-Nya dengan seseorang dan kelembutan kasih-Nya kepadanya. Maka, Allah memperingatkan hatinya dari kelalaian-kelalaian, dan melimpahkan dengan karunia yang terasa manis manakala dalam ketaatan, juga dahsyatnya ekstase spiritual melalui munajat kepada-Nya.²² Kemudian secara tiba-tiba ia berada pada jarak yang jauh dari Allah di pagi dan sore hari, ia terusir dari pintu-Nya, terlempar dari kedekatan-Nya, kehinaan dari Allah telah menimpanya. Ia juga menerangkan tentang nasihat untuk menjaga diri dari kekasaran hati.²³ Ia mengatakan bahwa, seyogyanya bagi setiap mukmin ketika ia melihat (kekelman) dalam hatinya sebagai bentuk sanksi atas dosa yang sudah diperbuatnya, ia hendaknya merasa was-was ketika Allah menutup hatinya dengan kekelaman dan kekasaran. Karena hal ini kelak akan menjadi sebuah tirai penutup (*hijâb*) yang dapat menghalanginya dari perjumpaan antara dirinya dengan Allah. Allah telah memberi informasi bahwa Dia akan memberi hukuman kepada orang yang Dia keluarkan dari perlindungan-Nya. Hukuman itu diberikan dengan cara menutup hati orang tersebut dari Diri-Nya di dunia, dan Allah akan menutup penglihatan orang itu dari dapat melihat keagungan-Nya di akhirat.²⁴

Beberapa ayat al-Qur'ân dan hadith yang menjelaskan hal tersebut ialah,

²² Ibid., 21-22.

²³ Menurut al-Jîlî, hati merupakan sebuah cahaya abadi dan rahasia yang tinggi, diturunkan pada hakikat makhluk dengan tujuan agar Tuhan dapat mengetahui manusia melalui hatinya. Lihat Abdul Kadir Riyadi, "Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan" (Jakarta: Penerbit LP3ES, 2017), 85-86.

²⁴ Al-Muḥâsibî, "Nasihat Bagi Jiwa... ", 9-10.

Surah Ali Imran: 131131, “*Dan peliharalah dirimu dari api neraka, yang dijanjikan kepada orang-orang kafir*”. Surah al-Ahqaf: 20, “*Engkau telah menghabiskan rezekimu yang baik dalam kehidupan duniawimu saja*”. ‘Aisyah (semoga Allah meridhainya) berkata: *adalah Rasulullah ketika melihat al-Muhkhilah (mendung menggumpal) tampak di langit, beliau mengalami kegelisahan dan keluar masuk rumah*. Lalu aku bertanya: “*Wahai Rasulullah, mengapa engkau tampak gelisah dan keluar masuk rumah?*”. Beliau berkata, ‘*Tidak ada yang menjamin bahwa aku akan selamat dari azab sebagaimana yang Allah ‘azzâ wa jallâ firmankan dalam surah al-Ahqaf*: 24, “*Maka taikala mereka melihat azab itu berupa awan yang menuju ke lembah-lembah mereka, kata mereka, ‘Inilah awan yang akan menurunkan hujan kepada kami’*’. Bukan, bahkan itulah azab yang engkau minta supaya datang dengan segera!”.

Menurut al-Ghazâlî, hati itu ibarat raja, dan akal ibarat perdana menteri. Ia juga membagi jiwa menjadi dua bagian, yakni *nafs shahwât* dan *nafsghâdâbiyah*. *Nafs syahwat* diibaratkan seperti pengumpul pajak,²⁵ dan *ghâdâbiyah* diibaratkan seperti polusi.²⁶ Ia mengatakan bahwa ruh merupakan bagian dari akal yang paling tinggi. Terkadang pengumpul pajak berperilaku curang, karena itu membutuhkan saran atau petunjuk-petunjuk dari akal. Seorang

²⁵ Al-Ghazâlî memposisikan nafs sebagai pusat dari potensi emosi marah, dan mendudukkan syahwat sebagai pangkal dari karakter yang tercela. Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia didefinisikan sebagai sebuah dorongan yang terjadi pada manusia untuk melakukan perbuatan yang kurang baik. Sama halnya dengan pengertian nafs dalam Kamus al-Munawir: sesuatu yang melahirkan karakter tidak terpuji dan perangai yang tidak bermoral. Namun sebenarnya, jika dirujuk kepada al-Qur'an, tidak semua makna dari kata nafs mempunyai konotasi yang tidak baik. Lihat Paisol Burlian, “Konsep *al-Nafs* Dalam Kajian Tasawuf al-Ghazali”, Teologia, Vol. 24, No. 2 (Juli- Desember, 2013), 4-5.

²⁶ *Ghâdâbiyah* (daya semangat marah) merupakan daya yang tidak beretika, namun sifat ini mampu menerima dan mengikuti ajaran akhlak. Lihat Damanhuri, “*Kawasan Studi Akhlak*” (Banda Aceh: Ar-RaniryPress bekerja sama dengan Naskah Aceh, 2012), 18.

aparat Negara seperti polisi juga sering berperilaku *zalim*, bukan menentramkan masyarakat, tapi ia bisa bersikap agresif.²⁷ Oleh sebab itu, diperlukan bimbingan akal untuk mengarahkannya, sehingga akan terjadi mekanisme kerja yang baik. Akal bukan berarti tidak butuh bimbingan, akal perlu dibimbing agar tunduk pada hati.²⁸

Menurut al-Muḥāsibī, kelalaian dapat menghalangi seseorang dari amalan akhirat. Kekerasan dapat mengeraskan hati terhadap ancaman Allah, dan kotoran telah membutakan penglihatan seseorang dari pahala Allah, siksa-Nya, perintah-Nya, dan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah. Hal itu terjadi ketika seseorang mengabaikan hatinya dari memikirkan akhirat, sehingga hatinya didominasi dan terfokus oleh pikiran-pikiran tentang dunia, dan pikiran tersebut telah berhasil menyibukkan. Oleh karena itu, seseorang itu lupa akan dirinya, karena ia lupa merenungkannya.²⁹

Al-Muḥāsibī memandang bahwa bencana yang pertama adalah menelantarkan hati dari memikirkan akhirat dan mengingat perintah Allah.³⁰ Dari sinilah timbul kelengungan, kemudian menjadi lupa. Setelah lupa, muncullah rasa

²⁷ Menurut Kiai Asrori al-Ishaqy yang tertulis dalam kitab *al-Muntakhabât*, dosa-dosa yang harus ditaubati itu terdiri dari tiga macam, di antaranya ialah: Pertama, dosa yang bersumber dari jasad dan nafsu, dan dioperasionalkan oleh anggota fisik. Kedua, dosa yang diperankan oleh hati dan ruh. Ketiga, dosa yang dimainkan oleh ego yang sangat lembut (*al-'anâniyah*), yang bisa menjadi tabir penghalang (*al-hijâb*) antara Tuhan dan Manusia. Lihat Rosidi, "Konsep *Maqâmât* dalam Tradisi Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishaqy", *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1 (Juni, 2014), 41.

²⁸ Jalaluddin Rakhmat dkk, "Menyinari Relung-Relung Ruhani: Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi" (Jakarta: Penerbit Iman dan Penerbit Hikmah, 2002), 29.

²⁹ Salah satu tokoh yang meniadakan aspek duniawi adalah Al-Ghazâlî. Ia adalah tokoh yang masyhur dengan kecerdasan dan karyanya, ia adalah tipe seorang yang monistik. Ia juga dikenal sebagai sufi moderat. Akan tetapi, dalam suatu uraian tulisannya ia meniadakan aspek duniawi dan ragawi, ia mencela dan mengajak orang lain untuk membenci dunia. Lihat Kadir Riyadi, "Antropologi Tasawuf...", 124.

³⁰ Menelantarkan hati dan melupakan Allah termasuk indikator bahwa seseorang tidak mengevaluasi diri. Dan penyakit utama manusia modern adalah hilangnya sifat merenung dan menjadi makhluk pekerja. Lihat Ibid., 199.

lalai, yang selanjutnya akan berakibat pada tindakan menyia-nyiakan perintah Allah. Akhirnya, hal tersebut akan menghasilkan warisan-warisan berupa kejelekan, yaitu kotoran dan kerasnya hati. Keduanya dapat menghalangi seseorang dari memikirkan akhirat. Setiap dari manusia harus meminta perlindungan kepada Allah dari warisan-warisan kejelekan atas amalan-amalan yang tidak baik. Tokoh kelahiran akhir abad kedua ini mengatakan, “Jagalah hati dari berburuk sangka dengan cara memaknai baik segala hal, buanglah kedengkian dengan cara memendekkan angan-angan, dan tepislah kesombongan dengan cara merasakan kekuasaan Allah”.³¹

Manusia adalah makhluk yang lemah dan tidak bisa selalu berjalan sepenuhnya di atas pijakan jalan Allah. Dalam diri manusia terdapat hati yang senantiasa berubah-ubah dan rentan tergoda pada gemerlapnya dunia.³² Setelah itu, ia akan terjatuh dalam linangan dosa. Walaupun, kiranya ia tidak tergelincir pada dosa yang sifatnya lahir, maka terkadang ia tidak akan bisa menjauhkan diri dari dosa yang sifatnya bathin. Manusia dari aspek fisiknya mungkin bisa selamat dari dosa, namun terkadang hati manusia yang rentan melakukan dosa tersebut dapat berisi *al-kibr* (sombong), *al-hasad* (iri dengki), *al-shamatah* (mencela), *su'u al-zan* (buruk sangka), *al-'ujb* (kagum pada diri sendiri), dan *al-riya'* (pamer). Al-Muḥāsibī memandang bahwa setiap hari manusia menumpuk dosa yang kemaren

³¹ Al-Muḥāsibī, “Risālah al-Mustarsyidin...”, 155.

³² Hati memiliki dua komponen, yaitu hati jasmani dan hati ruhani. Hati jasmani berbentuk daging yang jika daging hati ini baik, maka akan baik seluruh jasadnya. Dan hati ruhani tidak bisa terlihat oleh kasat mata, disebut juga sebagai hati nurani. Seperti yang sudah diketahui secara umum bahwa hati nurani berperan dalam menentukan baik buruk dari ucapan dan perbuatan. Lihat Mukhamad Anieg, “Merasakan Tasawuf”, *Wahana Akademika*, Vol. 3, No. 1 (April, 2016), 28.

dengan dosa yang sekarang.³³ Ia mengatakan bahwa setiap hari, kita selalu melakukan pembaharuan pada dosa-dosa, sehingga, tidak ada waktu kosong yang terlewat tanpa melakukan dosa, baik dosa fisik maupun dosa bathin dari hati seperti kesombongan, iri dengki, mencela, buruk sangka, kagum pada diri sendiri, dan memamerkan amal ibadah. Hari-hari datang dengan mengurangi jatah umur kita di dunia, kecuali kita menyambut dan mengisinya dengan perbuatan dosa, baik dosa fisik maupun dosa bathin.³⁴ Kita seperti mempunyai pekerjaan menumpuk dan menambah dosa-dosa, dosa yang kemarin dengan dosa yang sekarang.³⁵

Al-Muḥāsibî dalam karyanya yang berjudul *al-Ri'âyah lî Huqûq Allâh* membahas macam-macam bentuk penyakit hati atau egoisme yang bersemayam dalam diri manusia. Penyakit hati inilah yang dapat membuat manusia menjadi sompong, suka menghina, merendahkan, cinta pujian, takut dicela, dan melakukan eksploitasi sekitar. Pengaruh beberapa penyakit hati tersebut tercermin pada sikap manusia yang adekuat dengan sikap penderita megalomania. Penyakit hati itu ialah, *Pertama riya'* (narsisme). *Kedua kibr*, yaitu tingkah laku manusia yang menempatkan dirinya pada kedudukan sang tuan atau Tuhan. *Kibr* dalam istilah kontemporer bisa disebut sebagai suatu dorongan yang mengarah pada kepribadian Megalomania, yaitu seorang individu yang memandang dirinya

³³ Setiap hari manusia menambah tumpukan dosa yang telah diperbuat. Hal ini dikarenakan ia mempunyai sifat larai atau *ghaflah* yang selalu mengganggu ibadah dan amal baiknya. Oleh sebab itu, mendirikan shalat, berzikir dan berwirid adalah langkah solusi untuk yang bertujuan untuk mengingatkan manusia kepada Allah. Lihat Ibid., 21.

³⁴ Menurut KH. Asrori al-Ishaqy, ada tiga tipe dosa yang harus ditaubati, di antaranya ialah: 1) dosa yang sumbernya dari fisik dan nafsu yang dilakukan oleh anggota badan. 2) dosa yang diperbuat oleh ruh dan hati manusia. 3) dosa yang dilakukan oleh ego terdalam (sangat lembut) dan dapat menjadi tabir atau penghalang antara Tuhan dan manusia. Lihat Rosidi, "Konsep Maqamat...", 41.

³⁵ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith...", 59.

sendiri sebagai sentral segala realitas. *Ketiga ‘ujub*, individu dengan sifat ini akan memperdayakan dirinya sendiri dengan melebih-lebihkan penilaianya atas semua perilakunya dan juga melupakan kesalahan-kesalahan yang sudah diperbuatnya. *Keempat* hasud. Setiap bentuk egoisme yang sudah disebutkan di atas membangun relasi antara satu dengan yang lainnya dan masing-masing bentuk melahirkan egoisme baru, seperti persaingan, permusuhan, ketamakan, dan juga membanggakan diri sendiri. Masing-masing bentuk dan sub bentuk egoisme mempunyai penawarnya dalam kehidupan individu sebagai makhluk yang menghamba.³⁶ Al-Muḥāsibī juga memberikan definisi secara singkat mengenai bentuk egoisme, sebagaimana yang terungkap dalam penjelasan kitab *al- Ri’āyah*.

Menurut al-Muḥāsibī, akar dari *riya’* adalah cinta terhadap dunia. *Riya’* merupakan hasrat seseorang untuk kekal di dalam dunia, hasrat untuk memiliki riwayat hidup yang terhormat di dunia, hasrat untuk menyebarkan popularitasnya, hasrat untuk selalu dikenang dan dipuji, hasrat agar generasi keturunannya dapat meneruskan jejaknya, sehingga semua hasrat dapat tercapai melalui generasi selanjutnya. Makna *riya’* adalah mencintai pujian dari manusia atas semua perilaku baik yang diperbuatnya. Orang yang *riya’* mempunyai tiga indikator, yaitu, *Pertama*, ia sangat rajin melakukan sesuatu ketika ada di hadapan orang lain. *Kedua*, ia malas melakukan sesuatu ketika tidak ada orang lain yang memperhatikan atau melihatnya. *Ketiga*, ia selalu mengharapkan pujian setiap

³⁶ Etika egoisme adalah teori yang sangat dekat dengan etika hedonisme. Karena etika hedonisme memusatkan dirinya untuk mencapai kebahagian dan kesenangan yang sifatnya pribadi. Lihat Urbanus Ura Weruin, “Teori-Teori Etika Dan Sumbangan Pemikiran Para Filsuf Bagi Etika Bisnis”, *Jurnal Muara Ilmu Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 3, No. 2 (Oktober, 2019), 218.

melakukan perilaku baik.³⁷

Dalam referensi yang lain disebutkan bahwa *riya'* dalam pandangan al-Muḥāsibî adalah hasrat dunia yang muncul ketika seseorang mengerjakan ibadah ukhrawi. Seperti, ia memamerkan setiap aktivitas ibadah yang memuat hasrat atau keinginan subtil supaya aktor ibadah mendapat kedudukan yang tinggi di hadapan manusia, bukan di hadapan Allah. Dengan kata lain, orang yang *riya'* tampak secara lahir mengerjakan amal ibadah, namun dalam hatinya terdapat motif dunia yang bersembunyi di balik amalnya.³⁸ Seorang tokoh besar lintas sejarah tasawuf yakni Shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî dalam kitabnya *Fathur al-Rabbânî* memberikan penjelasan tentang *riya'*. Ia mengibaratkan pelaku *riya'* seperti orang yang memakai pakaian bersih dan bagus, tapi hatinya sangat kotor. Ia hidup dengan penuh kezuhudan, menjauhi segala sesuatu yang mubah dan malas dalam beribadah. Ia memenuhi kebutuhan pokoknya dengan berhutang. Secara umum, orang berbuat *riya'* dalam pandangan al-Jîlânî adalah orang yang tidak memiliki sifat *wara'*.³⁹

Penyakit *riya'* yang sudah melekat dalam diri seseorang akan sangat sulit dihilangkan. Dan penyakit ini bisa masuk pada siapa saja. Pada zaman Nabi, pernah hidup tiga orang laki-laki di antaranya ialah: *Pertama*, orang yang mati di jalan Allah. *Kedua*, orang yang rajin mengeluarkan sebagian hartanya untuk bersedekah kepada orang lain. *Ketiga*, orang yang senantiasa membaca dan mengkaji kitab Allah. Namun, Allah berkata kepada ketiganya di akhirat, pada

³⁷ Faizin, “Psikologi Moral al-Muḥāsibî...”, 254.

³⁸ Moqsith, “Kajian Tasawuf al-Hârith al-Muḥāsibî...”, 60.

³⁹ Mohammad Mufid, “Konsep *Riya'* Menurut al-Ghazâlî”, Skripsi tidak diterbitkan (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2018), 27.

orang pertama, Dia berkata, “*Engkau bohong. Engkau hanya ingin disebut sebagai laki-laki yang pemberani*”. Pada orang kedua, Dia berkata, “*Engkau hanya ingin disebut sebagai laki-laki yang dermawan*”. Pada orang ketiga, Dia berkata, “*Engkau hanya ingin disebut sebagai laki-laki yang alim*”. Kemudian, Nabi bersabda mengenai tiga orang laki-laki tersebut, “*Mereka merupakan tiga orang pertama yang akan masuk ke dalam neraka. Riya' yang berada di hati mereka sudah menghapus semua pahala amal ibadahnya saat di dunia*”.⁴⁰

Riya' merupakan turunan dari kata “*ru'yah*” (melihat) yang berarti senang jika dilihat orang lain. Dari kata inilah diambil istilah “*riya'*”. Nabi menasehati, “Barangsiapa yang *riya'*, maka Allah akan balik *riya'* dengannya”⁴¹. *Riya'* Allah dengan orang yang

riya' diwujudkan dengan mempermalukan orang itu di hadapan manusia yang lain dan membuka kedoknya sebagai pembohong. Namun, bukan berarti melarang seseorang untuk belajar, membaca al-Quran, belajar agama kepada masyarakat, mati syahid di jalan Allah hanya karena, berinfaq di jalan Allah hanya karena takut dilihat oleh orang lain. Manusia hanya dilarang untuk *riya'* dalam setiap amalnya, dan tidak semua yang beramal berarti *riya'*.⁴²

⁴⁰ Moqsith, “Kajian Tasawuf al-Ḥārith al-Muḥāsibī...”, 61.

⁴¹ Al-Ghazali mendefinisikan *riya'* secara istilah adalah amal kebaikan yang dilakukan oleh seseorang dengan tujuan untuk meraih popularitas dan kedudukan yang tinggi. Amal kebaikan itu bisa berbentuk ibadah atau non ibadah. Dengan bahasa lain, perbuatan *riya'* dapat diketahui dalam diri seseorang apabila ia merasa senang ketika amal kebaikannya dilihat oleh orang lain. Penglihatan dan perhatian orang lain kepadanya menjadi semangat untuk terus melakukan kebaikan, sebaliknya apabila tidak ada yang melihat atau memperhatikan, ia akan bermasalah. Sifat orang yang *riya'* termasuk karakter orang munafik. Lihat Eko Zulfikar, “Interpretasi Makna *Riya* Dalam al- Qur'an: Studi Kritis Perilaku *Riya* Dalam Kehidupan Sehari-hari”, *al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 (Desember, 2018), 144-145.

⁴² Amru Khaleed, “*Terapi Hati*” (Jakarta Selatan: Penerbit Republika, 2005), 29-32.

Al-Muḥāsibī membagi *riya'* menjadi dua elemen. *Pertama riya'* besar (*a'ḍamu wa ashaddu*), yaitu ketika manusia melakukan amal ibadah semata hanya mengharap pujian dari sesama manusia dan tidak muncul niat untuk mencari ridha Allah. *Kedua riya' kecil* (*adna wa aysar*), yaitu ketika manusia melakukan amal ibadah karena sesama manusia, namun masih tetap mengharapkan pahala dari Allah. Tipe *riya'* yang kedua ini dapat disebut *syirk* kecil (*syirk asghar*), dan Tawus⁴³ juga menceritakan tentang sebab turunnya ayat al-Qur'ân tentang *riya'* yang kedua.⁴⁴ Al-kisah, pada masa Nabi, ada seorang laki-laki yang datang kepadanya dan menanyakan perihal sedekah yang dilakukan dengan maksud ganda, yaitu ingin mendapat pujian dari sesama manusia dan ingin mendapat pahala dari Allah. Nabi tidak bisa menjawab pertanyaan dari laki-laki itu, maka kemudian turunlah ayat al-Qur'ân surah al-Kahfi yang artinya, “*Katakanlah (Muhammad)*, “*Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu, yang telah menerima wahyu, bahwa Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa*”. Maka barangsiapa mengharap pertemuan dengan Tuhannya, maka hendaklah dia

⁴³ Tawus memiliki nama asli yaitu Abū ‘Abd al-Raḥman Tawus ibn Kaisan al-Yamānī al-Janadī. Ia adalah salah seorang *tabi'in* yang menguasai secara mendalam tentang *shari'at*. Ia adalah orang yang paling terkemuka dalam periyatan hadith, paling teguh dalam mengikuti jejak pendahulunya, paling kuat ibadahnya, paling *zâhid*, dan hidupnya yang paling penuh dengan kekurangan dan keterbatasan, paling utama akhlaknya, dan orang paling berani dalam menasehati para *khalifah* dan raja di masanya. Ia lahir pada tahun 33 H tepatnya di daerah Janad, Yaman. Ia merupakan tokoh paling terkemuka dalam perihal amal dan ilmu. Laith ibn Abî Sulaym berkata, “Tawus selalu menuturkan hadîth secara huruf demi huruf”. Ibnu Hibbân mengatakan, “Thawus adalah orang yang ahli ibadah di Yaman. Ia sudah menunaikan ibadah haji sebanyak 40 kali dan ketika berdoa selalu dikabulkan”. Pernyataan Ibnu Hibbân disusul dengan ungkapan ‘Abd Allâh ibn Abbâs r.a: sungguh, aku mengira dengan perkiraan yang sangat kuat bahwa Tawus termasuk golongan ahli surga. Lihat Al-Muḥāsibī, “*Risâlah al-Mustarsyidîn...*”, 242. Thawus bin Kaisan termasuk salah satu guru dari ‘Amr bin Shu’âib bin Muhammad bin ‘Abd Allâh bin ‘Amr bin al-‘Ash al- Quraish al-Sahmi. Lihat juga Nurlaila, “Kualitas Hadits Tentang Warisan Berbeda Agama”, *al-Mu’ashirah*, Vol. 13, No. 2 (Juli, 2016), 188.

⁴⁴ Moqsith, “Kajian Tasawuf al-Hârith al-Muḥāsibî...”, 62.

mengerjakan kebajikan dan janganlah dia mempersekuatkan dengan sesuatu pun dalam beribadah kepada Tuhanmu”.

Shadad bin Aus r.a.⁴⁵ meriwayatkan bahwa Nabi bersabda, “*Yang paling aku khawatirkan terhadap umatku adalah riya*”. Muhammad bin Labid juga meriwayatkan dari Nabi bahwasanya beliau bersabda, “*Yang paling aku khawatirkan kepada kalian adalah syirik terkecil*”. Para sahabat bertanya, “*Apa syirik terkecil itu?*”.⁴⁶ Kemudian Nabi menjawab, “*Riya*”. Beliau bersabda, “*Allah berkata kepada mereka di hari Dia membala amal-amal para hamba, ‘Pergilah kalian kepada orang-orang yang kalian berbuat riya’ untuknya selama di dunia, dan lihatlah apakah mereka memiliki pahala*”. Al-Qâsim bin Mukhaimirah meriwayatkan bahwa Nabi bersabda, “*Allah Yang Maha Suci lagi Maha Luhur berfirman bahwasanya Dia tidak akan menerima sebuah amal yang di dalamnya terdapat sekecil apapun dari riya*”. Dan diceritakan dalam hadith yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah⁴⁷ dari Nabi bahwasanya beliau bersabda,

⁴⁵ Shadad bin Aus wafat di Palestina (*al-Quds*) pada tahun 58 Hijriah. Ia adalah seorang gubernur daerah Hims (Syiria) pada masa pemerintahan Umar bin Khaṭṭab. Dan pada masa Uthman bin ‘Affân, ia menghindar dari fitnah dengan cara beribadah untuk mendekatkan diri kepada Allah. Ia dikenal fasih ketika berbicara, santun dan bijak. Lihat Abdullah Haidir, <https://manhajuna.com/biografi-singkat-periwayat-hadits-dari-kalangan-sahabat-bag- iii/> Diunduh pada tanggal 09 Juni 2020.

⁴⁶ *Syirk asghâr* (kecil) adalah perilaku yang di dalamnya tersirat pengakuan adanya Allah. Disebutkan dalam Musnad Ahmad Ibn Ḥanbal bahwa syirik kecil merupakan perilaku yang bertujuan untuk mendapat pujian. Pelaku syirik kecil tidak mengakibatkan dirinya keluar dari agama, namun perbuatan ini dapat mengurangi ketebalan tauhid dan menjadi perantara kepada *syirkâkâbâr* (besar). Dalam hati pelaku syirik kecil masih ada keyakinan bahwa tidak ada sekutu bagi Allah. Lihat Hasiah, “*Syirik dalam Perspektif al-Qur'an*”, *Yurisprudentia*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2017), 89.

⁴⁷ Abû Hurairah memiliki nama lengkap Abû Hurairah al-Dawsî al-Yamâni. Namun, terjadi perselisihan sebagian ulama mengenai namanya, ada yang mengatakan bahwa namanya adalah ‘Abd al-Rahmân ibn Sakhar, ‘Abd Allâh ibn Azîz atau ‘Abd Shams. Ia memeluk agama Islam pada masa perang *Khaybâr*, tepatnya tahun 7 Hijriah. Sebutan nama Abû Hurairah merupakan gelar pemberian Nabi kepadanya. Akan tetapi, hadîth-hadîth yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah sering dipermasalahkan dan diragukan, dengan beberapa alasan yaitu: ia terlalu sering meriwayatkan hadits yang belum dipastikan bahwa itu ucapan yang bersumber dari Rasulullah. Ia mendapat dugaan sebagai orang yang pelupa (kuat). Semasa hidupnya terhitung bahwa ia

*“Pada hari kiamat, Allah Yang Maha Suci lagi Maha Luhur berfirman kepada orang-orang yang riya’ dengan amal- amalnya, ‘Pergilah kalian, lalu lihatlah apakah kalian menemukan pahala pada orang yang kalian beramal karenanya? ”.*⁴⁸

Bentuk *riya’* yang paling jelas dan gamblang dan termasuk *riya’* yang paling terburuk adalah ketika syaitan mendatangi dan mendorong seseorang, “Kerjakanlah amalan begini... begini... begini... biar orang-orang melihatmu!”. Ada jenis *riya’* yang lebih samar dan cukup menakutkan, yakni bersikap pura-pura capek dan lelah diakibatkan karena ibadah. Ketika ‘Umar bin Khaṭṭāb⁴⁹ melihat seorang laki-laki mengangguk- angukkan kepalanya dengan tujuan untuk menampakkan kekhusyu’annya, ia langsung menegurnya, “Hai bapak, kekhusyu’an tidak datang dari leher, melainkan di dalam hati”. Umar memberikan teguran kepada laki-laki tersebut karena perbuatan ini merupakan bentuk sikap pura-pura yang menyiratkan *riya’* tersembunyi.⁵⁰

Orang yang mempunyai penyakit *riya’* biasanya mengidap iri dengki.⁵¹

Ia tidak akan pernah suka terhadap orang yang mendapat puji dari sesama

meriwayatkan hadits sebanyak 5300 dalam rentan waktu tiga tahun, dan ini dianggap tidak logis, karena dibandingkan dengan periyawatan hadits dari Siti Aisyah yang lebih sedikit meskipun ia adalah istri Nabi. Dan alasan terakhir, ia termasuk orang yang malas dan tidak mempunyai pekerjaan tetap. Setiap hari, ia hanya mengikuti perjalanan Rasulullah. Lihat Afrizal Nur, “Legitimasi al-Qur'an dan Hadits Terhadap Sahabat Nabi SAW: Kritik Pelecehan JIL kepada Abu Hurairah RA”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI, No. 2 (Juli, 2010), 153-154.

⁴⁸ Al-Muḥāsibî, “Memelihara Hak-Hak...”, 181-183.

⁴⁹ Umar bin Khaṭṭāb adalah sahabat Nabi yang mengantikan kepemimpinan *khalīfah* Abū Bakar bin Shiddīq. Ia menjadi *khalīfah* sejak tahun 634-644 H. Ia merupakan ayah dari salah satu istri Nabi yang bernama Hafshah. Ia mendapatkan julukan *al-Fâruq* yang diberikan oleh Nabi. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Umar_bin_Khattab Diunduh pada tanggal 11 Juni 2020.

⁵⁰ Khaleed, “Terapi Hati”, 34.

⁵¹ Ibn Taimiyah menjadikan penyakit iri atau dengki sebagai fokus kajiannya dalam mengulas mengenai penyakit hati. Ia berpendapat dengan mengambil pendapat dari tokoh lain, bahwa dengki merupakan rasa sakit yang disebabkan karena adanya rasa cemburu kepada orang lain yang memiliki kekayaan material, dan sikap yang selalu berangan-angan atau mengharap lenyapnya

manusia yang lain. Ia menginginkan pujiannya hanya datang kepadanya, dan hilangnya kebaikan yang ada pada orang lain. Orang *riya'* akan senang ketika ia memamerkan ibadah yang dilakukannya. Seperti yang diriwayatkan dari Wahb bahwasanya ia berkata, "Tersembunyinya syahwat yang berada di dalam hati seperti tersembunyinya api yang berada di dalam kayu. Jika api itu dinyalakan, maka ia akan terlihat. Tapi, jika api itu dibiarkan saja, maka ia akan tersembunyi". Dia juga mengatakan, "*Riya'* yang paling jelas adalah berbohong, dan yang paling samar adalah tipu daya". Sesungguhnya perangai *riya'* itu samar bagi orang yang lalai, dan tampak jelas bagi orang yang mencarinya dengan ilmu dan memikirkannya dengan makrifat.⁵²

Menurut al-Muḥāsibī, setiap manusia sangat perlu untuk mengetahui hakikat *riya'*.⁵³ Karena, ketika seseorang tidak mengetahui apa itu *riya'*, ia tidak akan bisa menjaga sesuatu yang tidak diketahuinya, dan tidak akan bisa mewaspadai sesuatu yang tidak dapat dilihatnya. Itulah karakter orang-orang baik

nikmat yang dimiliki oleh orang lain, walaupun dengan lenyapnya nikmat itu, ia tidak akan memperoleh nikmat tersebut. Penyakit dengki juga diartikan sebagai keinginan untuk memperoleh nikmat yang sama dengan orang lain seraya mengharap agar nikmat itu lenyap dari orang lain. Dapat disimpulkan, bahwa iri atau dengki adalah bentuk kebencian dan rasa tidak suka kepada orang lain yang memperoleh nikmat. Menurut Ibn Taimiyah, iri atau dengki adalah sebuah penyakit yang menimpa sebagian besar manusia, tapi hanya sedikit manusia yang bisa membersihkan hatinya dari penyakit iri atau dengki. Sebuah ungkapan, "Jasad tidak akan terlepas dari iri". Penyakit iri yang menimpa orang berjiwa rendah, ia akan menampakkannya. Namun, jika iri menimpa orang yang berjiwa besar, ia akan menyembunyikannya. Ibn Taimiyah juga berpendapat, pada suatu hari, Hasan al-Basri ditanya, "Adakah seorang Mukmin yang berlaku iri?". Lalu Hasan al-Basri menjawab, "Adakah engkau lupa dengan kisah saudara-saudara Nabi Yusuf? Tetapi, hendaklah penyakit iri itu disembunyikan dalam hatimu saja. Penyakit iri tidak akan membahayakanmu selama kamu tidak mengungkapnya dengan lisan atau melahirkannya dalam bentuk perilaku". Dengan demikian, seseorang yang memiliki penyakit iri, lebih baik ia menyertainya dengan sikap taqwa dan sabar, dan membenci penyakit iri tersebut. Lihat, Kholil Lur Rochman, "Terapi Penyakit Hati Menurut Ibn Taimiyah Dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam", *Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 3. No. 2 (Juli-Desember, 2009), 4.

⁵² Al-Muḥāsibī, "Memelihara Hak-Hak...", 171.

⁵³ Dalam al-Qur'an *riya'* sudah dibahas dalam beberapa surah, di antaranya ialah: QS. al-Ma'un (107); 4-7, QS. an-Nisa (4); 38, QS. Al-Baqarah (1); 264, dan QS. al-Hijr (15); 39-40 dan 42. Lihat Hasiah, "Peranan Ikhlas Dalam Perspektif al-Qur'an", *Jurnal Darul Ilmi*, Vol. 01, No. 02 (Juli, 2013), 30-33.

pada zaman dahulu, mereka berusaha mencari tahu apa yang dilarang dan mereka meninggalkannya sesuai dengan ilmu dan pengetahuan. Diriwayatkan, pernah ada seorang laki-laki bertanya kepada Nabi, “Wahai Rasulullah, keselamatan terletak dalam apa?”. Kemudian Nabi menjawabnya, “Janganlah kamu mengerjakan sesuatu yang diperintahkan oleh Allah dengan tujuan hanya karena untuk dipuji oleh manusia”. Jadi, seorang laki-laki itu menanyakan tentang keselamatan dalam amalnya, dan Rasulullah mengabarkannya bahwa keselamatan terdapat dalam meninggalkan perangai *riya'*. Sebagaimana yang dituturkan dalam sebuah hadits bahwa *riya'* itu lebih halus daripada rayapan semut.⁵⁴

Sumber dari perangai *riya'* adalah tiga simpul yang tersembunyi di dalam nafsu,⁵⁵ yaitu cinta pujian, takut dicela dan terhina di dunia, dan tamak terhadap apa yang ada pada manusia. Dalilnya adalah hadîth yang diriwayatkan oleh Abû Mûsa al-Ash'ârî⁵⁶ bahwasanya seorang Arab Badui berkata kepada Rasulullah, “*Ya Rasulullah, laki-laki itu berperang karena fanatisme*”. Maksud orang itu adalah, laki-laki yang melakukan perang itu sudah terprovokasi, ia merasa hina bila dipaksa dan dicela bahwa dia seorang pengecut, atau kaumnya yang selalu mengalami kekalahan, maka karena hal itu ia melakukan perang. Orang Arab

⁵⁴ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 176-177.

⁵⁵ Nafsu, akal, dan hati merupakan tiga komponen fitrah spiritual yang sudah ada sejak lahirnya manusia. Tiga komponen itu secara esensial diberikan oleh Allah kepada setiap manusia dengan tujuan agar digunakan sebagai landasan dalam beramal supaya tidak terlepas dari sifat dasar yang dimiliki manusia. Lihat Moh. Sakir, “Pesantren Sebagai Basis Pendidikan Spiritual dalam Pembentukan Karakter Jati Diri Manusia”, *Cendekia*, Vol. 13, No. 2 (Juli- Desember, 2015), 173.

⁵⁶ Abu Musa al-Asy'ari merupakan sahabat Nabi. Ia memiliki nama asli yaitu Abdullah bin Qais bin Sulaim al- Asy'ari. Ia memeluk agama Islam sebelum terjadi Hijrah, di Makkah. Ia berasal dari Negeri Yaman. Ia adalah pemimpin pasukan Muslim pada tahun 630 H dalam peperangan Authas. Ia juga terlibat dalam Fathu Makkah yang terjadi pada tahun 629 H. Ia memiliki banyak pengikut, dan para pengikutnya disebut al-Asy'ariyyin. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Abu_Musa_Al-Asy%27ari. Diunduh pada tanggal 11 Juni 2020.

Badui⁵⁷ mengatakan, “*Dan laki-laki itu berperang agar dia bisa melihat kedudukannya*”. Perilaku laki-laki tersebut adalah bentuk mencari-cari puji dan mengetahui kedudukan dengan hati. Dan laki-laki itu melakukan perang supaya disebut sebagai pahlawan. Itulah tindakan mencari puji dengan lisan.⁵⁸

Oleh sebab itu, pentingnya mewaspadai ketika seseorang melakukan ibadah *mahdhah* secara terbuka.⁵⁹ Ia tidak hanya terjerumus pada perangai *riya'*, tapi juga bisa jatuh pada rasa takjub terhadap diri sendiri (*al-'ujb*) dan rasa sompong (*al-kibr*). Al- Muḥāsibī menerangkan beberapa hal yang dapat menyebabkan seseorang menjadi sompong, yang kemudian dielaborasi oleh al-Ghazālī dalam karya-karyanya. Sesuatu yang mengakibatkan kesombongan ialah, amal ibadahnya. Ia merasa kagum kepada ibadah yang dilakukannya, dan kemudian menganggap rendah orang lain yang tidak bisa melakukan ibadah sama seperti dirinya.

Kedua, al-Kibr atau takabur. Al-Muḥāsibī mengatakan bahwa *takabur* termasuk di antara bahaya terbesar. Dari *takabur* inilah muncul berbagai malapetaka yang dapat mengakibatkan pelakunya berhak untuk mendapatkan

⁵⁷ Badui adalah sebuah Bangsa yang terletak di Jazirah Arab. Orang Arab Badui dalam kesehariannya terbiasa mengembala ternak. Oleh karena itu, padang rumput yang luas sangat dibutuhkan oleh mereka dalam mengembala. Wilayah ini kaya dengan penghasilan minyak terbesar di dunia, kering dan panas, karena di sekitarnya ada uap air laut. Lihat Yuangga Kurnia Yahya, “Pengaruh Penyebaran Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara: Studi Geobudaya dan Geopolitik”, *Al-Tsaqafa: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 16, No. 1 (Juni, 2019), 45-46.

⁵⁸ Al-Muḥāsibī, “Memelihara Hak-Hak...”, 184-185.

⁵⁹ Kisah orang yang berperangai *riya* disebutkan bahwa nanti pada saat hari kiamat, Allah akan mengadili setiap orang yang meninggal dalam keadaan *syahid*. Mereka (orang *syahid*) berkata, “Ya Allah, aku berperang untuk-Mu sampai aku meninggal dalam keadaan *syahid*”. Maka Allah berfirman, “Kamu berdusta, kamu berperang karena ingin disebut pemberani”. Kemudian Allah mengutus malaikat untuk membawa orang tersebut ke dalam neraka. Lihat Mahlia Jumaidar, <https://thr.kompasiana.com/mahliaj/5eae0d4ed541df6e4b2579b2/antara-hati-iri-dan-riya>. Diunduh pada tanggal 11 Juni 2020.

hukuman dan kemurkaan dari Allah Azzâ wa Jallâ. Sebab, hanya Allah yang berhak memiliki perangai *takabur*.⁶⁰

Di sisi Allah, *takabur* adalah dosa besar. Jika seorang manusia yang menghamba melakukan sesuatu yang tidak pantas dilakukannya kecuali bagi Allah, maka besarlah kemurkaan Tuhan kepadanya.⁶¹ Jadi, orang yang *takabur* berhak untuk dihancurkan, dihinakan, dikecilkan oleh Allah. Karena, seseorang itu telah melampaui kadarnya dan melakukan sesuatu yang tidak layak untuk seorang makhluk. *Takabur* mendorong kepada hampir semua hamba untuk menolak dan mengingkari perintah Allah. *Takabur* lebih cepat dan dekat kepada maksiat, dan Allah tidak menjadikan suatu tempat di sanding-Nya bagi orang-orang yang mempunyai perangai *takabur*. Dia hanya menyandingkan orang-orang yang berperangai *tawâdu'* pada kemuliaan dan keagungan-Nya.⁶²

Ibn ‘Umar⁶³ mengatakan, “*Orang-orang yang menyombongkan diri dikumpulkan di hari kiamat dalam bentuk orang-orang yang diinjak-injak oleh makhluk*”.⁶⁴ Ibn Mas’ûd⁶⁵ meriwayatkan dari Nabi, beliau bersabda: “*Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya ada setitik dari takabur*”. Ibn Jurayj⁶⁶

⁶⁰ Al-Muhibbî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 405.

⁶¹ Menurut al-Ghazâlî, *takabur* termasuk salah satu sifat tercela. Lihat Ismail Hasan, “*Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan*”, *An-Nuha*, Vol. 1, No. 1 (Juli, 2014), 56.

⁶² Al-Muhibbî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 405-407.

⁶³ Ibn ‘Umar atau disebut dengan ‘Abd Allâh bin Umar adalah putra dari khalîfah Umar bin Khâtâb. Ia termasuk periyat hadîth peringkat kedua terbanyak setelah Abû Hurairah. Ia meriwayatkan 2.630 hadîth. Ia sering mendapat pujian dari kalangan sahabat dan kaum muslimin karena keshalehannya .Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Abdullah_bin_Umar. Diunduh pada tanggal 12 Juni 2020.

⁶⁴ Sikap rendah hati dan tidak sompong ditunjukkan oleh Ibn ‘Umar dengan cara mendahului salam setiap bertemu dengan kaum muslimin, diriwayatkan oleh Ibnu Sa’ad dari Sa’id al-Muqbîrî, ia berkata, “Aku akan pergi ke pasar. Aku tidak punya tujuan selain untuk mengucapkan salam dan diberi salam”. Bushayr ibn Yassâr juga berkata, “Tidak ada seorang pun yang sempat mendahului salamnya Ibn ‘Umar”. Lihat Al-Muhibbî, “*Risalah al- Mustarsyidin...*”, 159.

⁶⁵ Ibn Jurayj merupakan sarjana Islam yang termasuk di antara *Tabâ’at Tabi’în*. Ia lahir pada tahun 80 H dan wafat

juga mengabarkan, “*Takabur meskipun hanya sedikit menyebabkan orangnya tidak akan masuk surga. Cukuplah itu sebagai bencananya*”. Orang yang *takabur* berhak dihilangkan nikmat yang dianugerahkan oleh Allah kepadanya, yang ia gunakan untuk *takabur*. Contohnya adalah hadîth Khâli’ Bani Israil (Bani Israil yang fasik) ketika orang yang suka beribadah bersikap sompong kepadanya. Allah menghapus pahalanya, mengampuni kepada Khâli’, dan memindahkan awan ke atas kepalamnya. Di samping itu, ia ‘orang yang *takabur*’ berhak untuk tidak dipahamkan suatu ilmu oleh Allah dan Dia tidak menganugerahkan pengetahuan agama kepadanya.⁶⁶

Takabur menyebarluas dari ‘*ujub, hasud, dan riya*’. Pokok pangkal semua penyakit itu adalah tidak mengetahui kedudukan. Jika manusia tidak mengetahui kedudukannya, maka ia akan menjadi orang yang *takabur*. Jika ia tidak mengetahui kedudukannya, ia akan menganggap bahwa kedudukannya agung. Sehingga, ia akan menjadi orang yang sompong terhadap makhluk yang lain. *Takabur* adalah merasa sompong.⁶⁷ Dari merasa sompong inilah perangai *takabur* muncul, dan semua perangai *takabur* adalah *takabur*. *Takabur* bisa muncul dari

150 H, ayahnya adalah seorang Kristen Romawi. Ia hidup di era abad pertengahan, denominasi sunni, dan dipengaruhi oleh gurunya yaitu Ata bin Abî Rabah. Ia mengumpulkan hadits di Kota Makkah, dan sejarah kehidupannya dideskripsikan oleh Ibn Hajar dalam kitabnya *Tahdhib al-Tahdhib*. Lihat https://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Jurayj. Diunduh pada tanggal 12 Juni 2020.

⁶⁶ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 407-408.

⁶⁷ Sifat sompong dapat disebut juga istakbara atau sikap angkuh. Sikap ini mempunyai hubungan dengan fenomena kufur yang tercantum dalam struktur semantik. Sikap sompong atau angkuh jika ditinjau dalam konteks pagan Arab merupakan faktor penting bagi manusia dalam rangka untuk mempertahankan harga dirinya sebagai cita-cita tertinggi moral badui. Sikap sompong mereka “masyarakat badui” termanifestasi dalam action keberanian untuk mendapat sebuah kemuliaan atau penyanjungan. Akan tetapi, masyarakat badui memiliki ciri yang berbeda, sikap sompong yang ditampilkan identik dengan balas dendam yang membuta, dan tidak pandang regulasi. Lihat Nuri Meilan, Kholid al-Walid, Solehudin, “*Makna Al-Mutakabbir dalam al-Qur'an (Studi Kajian Semantik)*”, *Al- Bayan: Jurnal Studial-Qur'andanTafsir*, Vol. 2, No. 1 (Juni, 2017), 40.

dendam, hasud, *riya*', dan 'ujub. Tetapi, semua permulaan dari perangai *takabur* adalah menganggap agung kedudukan.⁶⁸

Al-Muḥāsibī membagi *takabur* menjadi dua macam. *Pertama*, *takabur* antara manusia dengan Tuhannya, itulah jenis *takabur* yang terbesar. *Kedua*, *takabur* antara manusia dan sesama manusia.⁶⁹ Sifat sompong terbagi menjadi dua elemen, sompong batin dan sompong zahir. Sombong batin adalah sifat sompong yang bersemayam dalam hati, dan gerak-geriknya tidak terlihat oleh panca indera. Dan sompong zahir merupakan sifat sompong yang tercermin dalam perilaku, seperti memalingkan wajah saat bertemu dengan sanak saudara, teman, ataupun orang lain yang tidak dikenalnya. *Takabur* antara manusia dan Tuhannya adalah firman Allah QS. 40:60, "Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka jahanam dalam keadaan hina dina". Dan firman Allah QS. 4:172, "*Al-Mâsih sekali-kali tidak enggan menjadi hamba bagi Allah, dan tidak (pula enggan) malaikat-malaikat yang terdekat (kepada Allah).* *Barang siapa enggan dari menyembah-Nya dan menyombongkan diri, nanti Allah akan mengumpulkan mereka semua kepada-Nya*".⁷⁰ Diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi bersabda, "Sesungguhnya *Allah Azzâ wa Jallâ* berfirman: "*Takabur adalah pakaian-Ku, sedangkan keagungan adalah kain penutup-Ku. Maka, barang siapa menyaingi-Ku dalam keduanya, maka akan Aku masukkan dia dalam neraka-Ku*". berfirman: "*Takabur adalah pakaian-Ku,*

⁶⁸ Al-Muḥāsibī, "MemeliharaHak-Hak...", 409.

⁶⁹ Lihat [https://www.kompasiana.com/penaulum/5d4ed581097f36360a2b0115/hidup-itu-harus-sopan-hindari-sikap- sompong](https://www.kompasiana.com/penaulum/5d4ed581097f36360a2b0115/hidup-itu-harus-sopan-hindari-sikap-sombong). Diunduh pada tanggal 13 Juni 2020.

⁷⁰ Al-Muḥāsibī, "Memelihara Hak-Hak...", 401.

sedangkan keagungan adalah kain penutup-Ku. Maka, barang siapa menyaingi-Ku dalam keduanya, maka akan Aku masukkan dia dalam neraka-Ku”.

Takabur antara manusia dan sesama manusia, contohnya seperti Iblis takabur terhadap Adam, sehingga mendorongnya untuk menentang dan tidak bersujud untuk taat kepada Allah ‘Azzâ wa Jallâ. Demikianlah diriwayatkan dari Nabi, “*Sesungguhnya Iblis ketika melihat Adam sedang sujud, ia berkata, ‘Celakalah dia’. Dia disuruh bersujud, maka dia sujud, dan aku diperintahkan bersujud, tetapi aku tidak sujud’*”.⁷¹ Termasuk takabur antara manusia dan manusia adalah menolak seruan para rasul, menolak perintahnya, menentang perintahnya, dan memusuhinya. Mereka tidak mau berbaitat kepada para rasul dikarenakan para rasul memiliki pengikut. Ia beranggapan bahwa para rasul menolak kitab Allah, menentang perintah-Nya, dan mengingkari *hujjah*-Nya. Mereka tidak mau karena sompong, dan tidak mau menjadi pengikut sesama manusia. Tidak hanya itu, mereka juga menghinakan orang-orang yang mengikuti rasul, bahwasanya mereka tidak sama dengan orang mengikuti rasul dan tidak termasuk dalam golongannya.⁷²

Pada awalnya orang Arab tidak mau untuk *ruku'*. Mereka tidak mau *ruku'* dikarenakan *tahniyah* (membungkuk). Bagi mereka, sebelum Nabi diutus,

⁷¹ Disebutkan oleh sebagian ulama salaf bahwa dosa pertama kali kepada Allah adalah sikap sompong. Perbuatan dosa ini diperankan oleh Iblis yang bersikap angkuh dan tidak mau untuk bersujud pada Adam. Hal ini juga dijelaskan oleh Qatadah dalam *Tafsir Ibnu Katsir* Juz 1 halaman 114. Kesombongan atau keangkuhan memiliki kemiripan dengan sikap untuk mensyukuri nikmat. Hadîth riwayat Muslim menceritakan tentang kisah orang zaman dahulu. Konon, ada orang yang bertanya pada Nabi: bagaimana dengan seseorang yang senang mengenakan pakaian bagus?. Nabi menjawab: sesungguhnya Allah itu indah dan menyenangi keindahan (estetika). Sombong adalah sikap yang menolak kebenaran dan meremehkan orang lain. Imâm an-Nawâwî mengatakan bahwa hadîth di atas mengandung intisari larangan untuk bersikap sompong kepada sesama manusia, dan menolak kebenaran. Lihat Bahrul Ulum, <https://muslim.or.id/3536-jauhi-sikap-sombong.html>. Diunduh pada tanggal 14 Juni 2020.

⁷² Al-Muhsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 411-412.

membungkuk merupakan perilaku yang merendahkan diri yang tidak mau mereka lakukan. Hakim bin Hizam pernah berkata, “Aku berbaiat kepada Nabi dengan syarat aku tidak membungkuk, kecuali sambil berdiri”. Maka Nabi membaiatnya sesuai permintaan Hizam⁷³ Abû Sufyân⁷⁴ berkata kepada kaum Quraish, “Hai kaum Quraish, sesungguhnya Allah tidak berbuat apapun dengan membungkuknya kalian”. Oleh sebab itu, jika salah seorang di antara mereka ada barang jatuh, mereka tidak mengambilnya dan kemudian meninggalkannya. Karena dalam pandangan mereka, ketika mengambil barang itu, mereka akan membungkukkan badan.⁷⁵

Penyakit *takabur* dilihat dari sisi ilmu dapat ditimbulkan dari ‘ujub, karena orang yang mempunyai ilmu ketika ‘ujub dengan ilmunya, maka ‘ujub-nya akan mendorongnya pada takabur dengan bersikap sombang kepada makhluk yang lain. Ia akan *takabur* pada khalayak umum. Jika orang yang berilmu bersikap sombang, tentu dia akan menghinakan, meremehkan, menjauhkan,

⁷³ Hakim bin Hizam adalah sahabat yang dikenal sejak kecil oleh Nabi. Ia adalah putra dari Hashim dan kakaknya bernama Khuwailid. Selain sahabat bagi Nabi, Hizam juga merupakan keponakan dari istri pertama Nabi, yaitu Khadijah binti Khuwailid. Sejak dilahirkan, ia sudah ditakdirkan hidup di lingkungan keluarga yang kaya dan terhormat. Masyarakat Arab saat itu sangat menaruh hormat kepada keluarga Hizam, hingga mereka menundukkan kepala. Namun ada yang menarik dan unik dari kisah kecil Hizam. Ia dilahirkan di dalam Ka’bah yang mana merupakan rumah Allah yang dimuliakan dan disucikan oleh seluruh umat Islam, berbeda dengan bayi pada umumnya yang dilahirkan di dalam rumahnya. Selain itu, ia juga dikenal memiliki ciri kecerdasan dan kesantunan dalam bersikap. Akan tetapi, ia baru memeluk agama Islam dan mendapat hidayah setelah 20 tahun lamanya perjalanan dakwah Rasulullah. Lihat Agung Sasongko, <https://m.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/19/09/16/pxx1ai313-hakim-bin-hizam-20-tahun-baru-menerima-hidayah-islam>. Diunduh pada tanggal 14 Juni 2020.

⁷⁴ Abû Sufyân bin Harb merupakan anak cucu dari keturunan Umayyah yang tercatat sering menjadi jenderal dalam beberapa peperangan yang diselenggarakan untuk melawan pihak dari Bani Hasyim. Kemudian, setelah agama Islam mengalami penguatan secara internal maupun eksternal, Islam menjadi agama yang kuat. Pada saat inilah pihak dari Abû Sufyân menyerah, termasuk di antara mereka adalah Mu’âwiyah bin Abû Sufyân, yang lambat laun memeluk agama Islam sama seperti masyarakat Makkah lainnya. Lihat Taufik Rachman, “Bani Umayyah Dilihat dari Tiga Fase (Fase Terbentuk, Kejayaan dan Kemunduran)”, *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1 (2018), 88-89.

⁷⁵ Al-Muhsibî, “Memelihara Hak-Hak... ”, 411.

menghardik, memperbudak orang yang ilmunya lebih rendah, dan mengungkit kebaikan yang ia berikan kepada orang lain berupa sesuatu yang ia ajarkan kepadanya.⁷⁶ Ia bersikap sompong kepada khalayak umum, menuntut mereka, mendahului salam, memaksa, dan marah kepada mereka jika ada sesuatu yang menjadi haknya disembunyikan atau keperluannya tidak dipenuhi karena disebabkan sikap *takabur*-nya. Ia menganggap bahwa dirinya berhak mendapatkan hal itu dari mereka, dan baginya hal itu adalah suatu kewajiban yang harus dilakukan oleh mereka karena ia memandang kedudukannya agung.⁷⁷ Seperti yang diriwayatkan dari Mu'adz dari Nabi bahwasanya beliau bersabda:

“Diantara para ulama itu ada orang yang ketika diberi petuah, dia memperlakukan dengan kejam; ketika memberi petuah, dia mencela; dan dia marah jika ada sesuatu dari haknya yang disembunyikan atau sebagian perkataannya yang ditolak”.

Takabur yang selanjutnya adalah *takabur* dengan dunia. Perangai *takabur* ini adalah *takabur* dengan kemuliaan keturunan, kecantikan, kekuatan, harta, dan banyaknya pengikut. *Takabur* dengan kemuliaan keturunan adalah ketika ia bersikap sompong dengan kemuliaan keturunannya dengan menghinakan orang yang kemuliaan keturunannya di bawahnya. Bahkan *takabur* itu mendorongnya untuk memandang bahwa khalayak umum itu pelayannya, seperti budak, merasa risih untuk bergaul dengan mereka, bersikap sompong, dan

⁷⁶ Sifat sompong dan akhlak tercela merupakan dua hal yang bergandengan tangan, dan saling mengajak satu sama lain. Jenis kesombongan yang amat sangat akut ialah sikap sompong seseorang yang dapat menghalangi dirinya (pelaku) untuk memetik ilmu dari orang lain dan menerima kebenaran yang datang serta tunduk pada kebenaran tersebut. Lihat Syaykh Amin bin ‘Abd Allâh al-Shaqawî, “*Penyakit Sombong*”, terj. Abu Umamah Arif Hidayatullah (t.t.p: IslamHouse.com, 2013), 13.

⁷⁷ Al-Muḥāsibî, “*Memelihara Hak-Hak... ”*, 416-417.

mencela mereka ketika dalam keadaan marah. Hal ini bisa terjadi juga pada orang shalih apabila ia mempersoalkan kemuliaan keturunan ketika ia sedang marah.⁷⁸

Dalam hal ini dikutip beberapa ayat al-Qur'an dan hadîth Nabi, di antaranya, al-Qur'an Surah Qasas: 79-82, "Allah melapangkan rezeki bagi siapapun yang Dia kehendaki". Hadith Nabi, "Sesungguhnya kaum telah sombong dengan leluhurnya, padahal mereka (leluhurnya) telah menjadi arang di dalam neraka jahanam, atau di sisi Allah dia lebih hina daripada kumbang yang suka memakan kotoran". Dalam hadîth lain, Nabi bersabda, "Sesungguhnya Allah Azzâ wa Jallâ telah menghilangkan aib jahiliyah dari kalian, maka janganlah kalian saling menyombongkan diri". Nabi juga bersabda, "Ketika seorang berlagak sombong di dalam pelananya, maka sesungguhnya dirinya telah membuatnya 'ujub'".

Takabur dengan kecantikan adalah orang yang *takabur* dengan menunjukkan sikap menghinakan, mencela, menjelek-jelekkan orang yang level kecantikannya berada di bawahnya. Ia sompong kepadanya dan mencela karena parasnya. Contohnya adalah hadith yang meriwayatkan bahwa Ummul Mu'minîn 'Aisyah berkata, "Seorang wanita datang kepada Nabi, kemudian aku berisyarat dengan tanganku seperti ini, maka Nabi berkata kepadaku, '*Kamu telah mengumpulkannya*'. Jadi, orang yang *takabur* dengan kecantikannya akan mencela orang yang level kecantikannya lebih rendah daripada dirinya, menghinakan, dan menceritakan keburukannya.

⁷⁸ Ibid., 427.

Sama halnya *takabur* dengan kekuatan.⁷⁹ Ia akan menghinakan orang lemah, mencela karena kelemahannya, sompong kepadanya dengan keuatannya, dan congkak kepadanya karena kelemahannya. Demikian juga *takabur* dengan harta. Ia sompong, congkak, dan tertipu dengan harta. Ia sompong dengan kemewahan pakaianya, dan congkak dengan banyak hartanya. Selanjutnya, *takabur* dengan anak, pelayan, dan teman.⁸⁰ Ia *takabur* dan congkak dengan mereka disertai dengan menghinakan kepada orang yang temannya, pendukungnya, atau pelayannya lebih sedikit jumlahnya daripada dirinya. Awal mula dari semua itu adalah ‘ujub yang kemudian menjadi *takabur*. Ada perbedaan antara perangai ‘ujub dan *takabur*. Dalam agama, seseorang ‘ujub dengan amalnya. Kemudian ia memberikan pujian kepada dirinya karena amalnya tersebut, dan melupakan anugerah yang sudah diberikan Allah, tetapi ia tidak *takabur* kepada siapa pun. Terkadang ‘ujub juga dapat mendorong seseorang untuk menganggap dirinya lebih baik daripada orang lain, lalu menghinakan dan meremehkannya. Maka pada saat itu, ia merupakan orang yang *takabur* lagi ‘ujub.⁸¹

⁷⁹ Kekuatan adalah salah satu sebab manusia menjadi takabbur. Dengan kekuatan dan kedigdayaannya, ia akan merasa lebih baik dan merendahkan orang lain yang dianggap level kekuatan orang itu berada di bawahnya. Lihat Ulfa Dj. Nurkamiden, “Cara Mendiagnosa Penyakit Ujub dan Takabur”, *Tadbir: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, Vol. 4, No. 2 (Agustus, 2016), 123.

⁸⁰ Harta juga termasuk sebab manusia menjadi takabur. Sombong dengan harta dialami oleh orang kaya yang sompong, pedagang yang takabur dengan perniagaannya, tuan tanah yang takabur dengan hak milik tanahnya, orang yang takabur dengan keelokan pakaian, orang yang takabur dengan kemewahan kendaraan, dan orang yang takabur dengan bagusnya hewan peliharaan yang dimilikinya. Akan tetapi, tidak semua orang “seperti yang sudah disebutkan” menjadi takabur, ada juga yang mampu melewati ujian untuk tidak bersifat takabur atas nikmat yang diberikan oleh Allah. Lihat Ibid.

⁸¹ Al-Muḥāsibī, “Memelihara Hak-Hak... ”, 429.

Ketiga, al-‘Ujb, al-Muḥāsibî memandang banwa ‘ujub adalah cela yang sangat besar dan dimiliki oleh mayoritas manusia. Perangai ‘ujub ini dapat membuat seorang individu menjadi buta atas dosa-dosa yang sudah dilakukannya. ‘Ujb juga bisa membutakan hati seseorang, sehingga ketika ia sedang melakukan kesalahan, ia akan memandang dirinya sedang melakukan kebaikan. Pada saat ia binasa, yang dipandangnya adalah sebuah keberhasilan. Dalam kesesatan, yang ia pandang adalah pencapaian sasaran atau target. Seseorang yang terjerumus ke dalam jurang ‘ujub pasti akhirnya akan menjadi *ghirrah*.⁸²

Seseorang yang ‘ujub akan menganggap remeh dosa-dosa yang dapat diketahui dan diingatnya, seraya melupakan semua dosa yang lain.⁸³ Ia tidak bisa melihat ‘menjadi buta’ atas banyaknya dosa yang sudah dilakukan, sehingga ia memandang perilakunya terlalu tinggi, dan berangan tentang kebaikan. Ia juga tidak akan merasa takut saat melakukan kesalahan, dan memperbesar *ghirrah*-nya kepada Allah. Orang yang ‘ujub bukan hanya menjadi somborg, tetapi lebih jauh lagi dengan membuat kebohongan mengenai Allah sambil berpikir bahwa ia telah dituntun dan mendapat petunjuk. Dengan ‘ujub orang akan binasa dalam kesalahan dengan memperbesar sifat lebih mengutamakan kepentingan diri sendiri daripada orang lain,⁸⁴ ia menjadi orang yang somborg dan juga hidup bermewah-

⁸² Ibid., 365.

⁸³ *Ujub* merupakan rasa bangga dalam hati terhadap diri sendiri atas pencapaian yang sudah didapat, dan berangan-angan bahwa dirinya telah sempurna dalam bidang amal dan ilmu, namun ia tidak mengingat Allah yang memberikan nikmat dan anugerah kepadanya, maka berarti ia sudah ‘ujub. Lihat Rovi Husnaini, “Hati, Diri, dan Jiwa (Ruh)”, *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, 66.

⁸⁴ ‘Ujub adalah salah satu sifat kendirian (nafsu) yang dimiliki manusia. Para sufi senantiasa menjaga kesucian hatinya dan menangkal munculnya setiap sifat kendirian. Lihat Akhiyat, “Tasawuf dan Akulturasi Budaya (Telaah Tasawuf dalam Perspektif *Culture and Education*)”, *Jurnal As-Salam*, Vol. 1, No. 1 (Mei-Agustus, 2016), 2.

mewahan. Perangai ‘*ujub* mengandung beragam bentuk kerusakan moral lainnya bagi masyarakat luas.

Menurut al-Muḥāsibī, ‘*ujub* menghimpun beberapa aspek, di antaranya yaitu, membuat manusia buta terhadap banyaknya dosa, melupakan banyaknya dosa yang tidak terlihat olehnya, dosa yang dapat diingat pun dianggap kecil, membuatnya buta terhadap berbagai kesalahan dan mengatakan secara tidak benar, mendorongnya untuk bersikap sombang dan merasa lebih agung di hadapan khalayak ramai, congkak kepada Allah, dan tinggi hati terhadap amal dan ilmu yang sudah dilakukan, sehingga seakan-akan ia mempunyai anugerah yang wajib diberikan oleh Allah. Maka, pada saat itu, penjagaannya dari Allah terputus, dan ia menyerahkan kepada nafsunya, sehingga memandang bahwa dirinya termasuk orang-orang yang baik. Padahal, dalam pandangan Allah, ia adalah orang fasik. ‘*Ujub* juga mendorong seseorang untuk mengungkit kebaikannya, sedekahnya, dan semua amal yang dilakukan, karena ia beranggapan bahwa apa yang disedekahkan atau ia berikan sangatlah besar nilainya.⁸⁵

Al-Muḥāsibī juga menerangkan tentang ‘*ujub* dalam karyanya *al-Waṣāyâ*, menurutnya yang dimaksud dengan ‘*ujub* adalah perhatian pada diri sendiri dalam perilaku apapun, dan ia melebih-lebihkan peran dalam melakukannya, ia lupa bahwa Allah yang telah memberikan anugerah dan taufik kepadanya.⁸⁶ Tokoh kelahiran akhir abad kedua ini mengatakan, “‘*Ujub* adalah tindakan memberikan pujian kepada diri sendiri atas setiap periaku baik. Melebih-

⁸⁵ Al-Muḥāsibī, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 367-368.

⁸⁶ Syaykh Bisyru bin al-Hârith al-Hâfi mendefinisikan ‘*ujub* sebagai sebuah pengaguman atas amal, sedangkan amal yang dilakukan orang dipandang rendah, lemah dan sedikit. Lihat Dj. Nurkamiden, “Cara Mendiagnosa Penyakit...”, 117.

lebihkan peran manusia dalam setiap perbuatan juga termasuk ‘ujub’. Allah berfirman dalam surat at-Taubah (9): 25 yang artinya, “*Sesungguhnya Allah telah menolong kamu (hai para Mu’min) di medan peperangan yang banyak, dan (ingatlah) Perang Hunain,*⁸⁷ yaitu di waktu kamu menjadi congkak karena banyaknya jumlahmu, maka jumlah yang banyak itu tidak member manfaat kepadamu sedikitpun”. Surah al-Najm: 32, “*Janganlah kamu mengatakan dirimu suci*”. Surah al-Baqarah: 264, “*Jangan kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima)*”. Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Nabi bersabda: “*Ada tiga hal yang mencelakakan, yaitu: kekikiran yang diperturutkan, nafsu yang dituruti, dan ke-‘ujub-an seseorang terhadap dirinya*”.

*Keempat, Hasud.*⁸⁸ Menurut al-Muhsibî, hasud dalam al-Qur’ân dan Sunnah terbagi menjadi dua bentuk, dan keduanya terdapat dalam bahasa. Pertama, *hasud* yang tidak haram, sebagianya ada yang wajib, baik, *mubah*, dan

⁸⁷ Perang Hunain adalah perang yang mengakibatkan kaum Muslim mengalami kekalahan dan kekacauan. Perang ini terjadi setelah kaum Muslim sudah bisa dikatakan cukup memiliki kekuatan dan kekuasaan dikarenakan mereka sudah berhasil menaklukkan kota Makkah. Perang Hunain merupakan pertempuran yang terjadi antara Rasulullah dan kaum Muslim melawan kaum Badui dari kabilah Hawazin dan Thaqif. Peperangan ini berlangsung pada tahun 8 H atau 630 M. Lihat Rudiwidodo, “*Faktor Kekalah Kaum Muslimin dalam Perang Uhud dan Hunain*”, Skripsi tidak diterbitkan (Surakarta: IAIN Surakarta, 2019), 38.

⁸⁸ Ibnu Rajab pernah berkata, “Sifat hasad akan senantiasa terpatri dalam karakter manusia. Sebab manusia tidak senang saat dirinya diungguli dengan beberapa kelebihan yang dimiliki orang lain. Lantas setelah ini, manusia akan terbagi menjadi beberapa bagian: 1) di antara manusia ada yang berupaya untuk melenyapkan nikmat atau kelebihan yang dimiliki orang lain dengan cara yang tidak dibenarkan baik berupa perkataan ataupun perbuatan, ia akan berusaha keras agar nikmat tersebut berpindah kepadanya. 2) di antara manusia ada yang berupaya untuk melenyapkan nikmat yang didapat orang lain tanpa memindahkan nikmat itu kepadanya, seperti Iblis yang hasud terhadap Adam. 3) di antara manusia ada yang dengan sengaja mengundang datangnya sifat hasad dalam dirinya, kemudian ia mengelolanya dengan penuh ketenangan, hingga nikmat yang ada pada orang lain lenyap. Dan 4) di antara manusia tidak berangan-angan untuk mengambil atau melenyapkan nikmat yang dimiliki oleh orang lain. Akan tetapi, mereka akan berusaha keras agar dirinya bisa sama dengan orang yang didengki, ia berupaya untuk meraih keunggulan yang setara. Lihat Amin bin ‘Abd Allâh al-Shaqawî, “*Bahaya Hasad*”, terj. Muzaffar Sahidu (Islamhouse, 2010), 3-4.

ada juga yang mendorong pada kekurangan dan kepada yang haram. Kedua, *hasud* yang haram.⁸⁹ Bentuk kedua ini tidak mendorong kecuali kepada sesuatu yang tidak halal. *Hasud* yang tidak haram adalah *Munâfasah* (persaingan/perlombaan).⁹⁰ Perlombaan dari seseorang tidak akan terjadi kecuali mendahului kepada yang lain. Setiap manusia berlomba-lomba dengan ibadah kepada Tuhannya, yang mempunyai maksud bersaing. Apabila seseorang melihat nikmat orang lain, baik dalam agama maupun dunia. Ia merasakan kesedihan karena Allah ‘Azzâ wa Jallâ tidak memberikan nikmat yang setara kepadanya dengan nikmat yang diterima orang lain. Ia ingin menyusul orang tersebut dan menjadi sepertinya. Kesedihan yang dirasakannya bukan berdasarkan *hasud* kepada orang lain, melainkan karena ia tidak sama dengan orang lain. Seseorang ini termasuk dalam tipe *hasud munâfasah*. Dalil al-Qur’ân dan hadîth mengenai *hasud* yang pertama dan *munâfasah* termasuk dalam *hasud* antara lain: al-Qur’ân Surah al-Mutaffifin: 26, “*Dan untuk yang demikian itu hendaknya orang berlomba-lomba*”. Surah al-Hadid: 21, “*Berlomba-lombalah kamu kepada (mendapatkan) ampunan dari Tuhanmu*”. Surah Ali Imran: 133, “*Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu*”.

Nabi bersabda: “*Tidak ada hasud kecuali dalam dua hal. Pertama, kepada seseorang yang diberi harta oleh Allah, kemudian ia membelanjakannya dalam kebenaran. Kedua, kepada seseorang yang diberi ilmu oleh Allah ‘Azzâ wa*

⁸⁹ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 523.

⁹⁰ Hadîth riwayat Bukhari dan Muslim melalui Ibn Mas’ûd bahwa Nabi Bersabda, “Tidak dibenarkan hasud atas perolehan apa yang diperoleh oleh orang lain, kecuali dalam dua hal. Pertama, terhadap harta yang dinafkahkan dalam kebaikan dan ilmu yang diamalkan. Lihat Adkhana Faizzatur Rokhmah, “*Dengki dalam Perspektif al-Qur’ân Korelasi dengan Teori Agresi*”, Skripsi tidak diterbitkan (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018), 63.

Jallâ dan dia mengamalkannya serta mengajarkannya kepada orang lain”.

Kemudian Nabi memberikan penjelasan dalam hadîth lain yang disampaikan kepada Abû Kabshah al-Ansârî ketika bertanya bagaimana *hasud* itu? Maka Nabi bersabda: “*Perumpamaan umat ini ada empat, yaitu ada seseorang yang diberi harta oleh Allah ‘Azzâ wa Jallâ, tetapi ia tidak diberi ilmu. Ada juga seseorang yang oleh Allah ‘Azzâ wa Jallâ diberi ilmu, tetapi tidak diberi harta. Yang mempunyai ilmu berkata, ‘Seandainya aku memiliki harta seperti harta si fulan, tentu aku akan berbuat sesuatu seperti yang diperbuatnya’. Maka, keduanya dalam pahala yang sama. Dan orang yang mempunyai harta berkata, ‘Seandainya aku memiliki ilmu seperti ilmunya si fulan, tentu aku berbuat sesuatu seperti yang diperbuat olehnya’”.*

Inilah bentuk *hasud* yang pertama, yaitu adanya rasa benci apabila ia lebih rendah kedudukannya dari kedudukan orang lain atau lebih kurang dirinya daripada orang lain dalam segi level dan sejenisnya. Adapun jenis *hasud* yang kedua adalah semuanya haram. Allah telah mencelanya dalam Kitab-Nya dan Rasulullah telah mencelanya dalam Sunahnya serta para ulama telah sepakat atas keharamannya. Dalil al-Qur’ân dan hadith mengenai *hasud* kedua antara lain adalah: al-Qur’ân Surah al-Baqarah: 109, “*Sebagian besar Ahli Kitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman, karena dengki yang (timbul) dari diri mereka*”. Surah al-Nisa’: 54, “*Ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad) lantaran karunia yang telah Allah berikan kepadanya*”. Surah asy-Syura: 14, “*Dan mereka (Ahli Kitab) tidak terpecah belah melainkan sesudah datangnya pengetahuan kepada mereka*

karena kedengkian di antara mereka”. Nabi bersabda, “*Jangan saling menghasud, jangan saling memarahi, dan jangan saling bermusuhan, jadilah hamba Allah yang bersaudara*”. Demikian diriwayatkan oleh ‘Abd Allâh bin Umar dan Abû Hurairah. Beliau memberi kabar kepada para sahabat bahwa *hasud* akan terjadi pada mereka sebagaimana telah terjadi pada sebelum mereka. Nabi bersabda, “*Akan timbul beberapa penyakit umat-umat terdahulu, yaitu hasud dan marah*”.

Al-Muhasibi menjelaskan bahwa ada *hasud* yang tidak berbentuk *hasud*, ialah: senang apabila tidak ada nikmat yang datang kepada orang yang dihasudinya. Adapun *hasud* yang berbentuk *hasud* adalah adanya rasa benci terhadap suatu nikmat dan mempunyai keinginan agar nikmat itu lenyap setelah Allah memberikan augerah kepada mant. usia tersebut. Sedangkan yang terjadi dalam masalah dunia yakni timbul dari rasa cintanya pada dunia, cinta kelapangannya, dan bersenang-senang dengannya. *Hasud* yang haram muncul dari iri, dengki, *ujub*, *takabur*, permusuhan, kebencian, dan obsesi kedudukan. Jika seseorang menunjukkan sikap sombong dan meremehkan orang lain, maka hal itu dapat dipastikan ia akan *hasud* terhadap orang lain sehingga ia merasa senang apabila hilangnya nikmat yang ada pada orang lain. Sebab, ia mengalami kesedihan melihat nikmat ada pada orang lain yang menurut pandangannya tidak berhak untuk memiliki nikmat tersebut. Dan ia bersikap sombong apabila orang yang di bawahnya menjadi setara dengannya atau melebihi dirinya.

Menjadi seorang pemimpin dan mempunyai jabatan tinggi di hadapan manusia dengan ilmu dapat mewariskan pada penolakan terhadap kebenaran dan

meninggalkan setelah mengetahui. Sebagaimana ahli kitab yang bercerai-berai dikarenakan *hasud* yang terjadi di antara mereka untuk saling unggul dalam bidang pemahaman dan keluasan ilmu. Setiap satu dari mereka hasud kepada yang lain karena permasalahan kepemimpinan dan mempunyai keinginan agar kedudukan yang lain berada di bawah kedudukan dirinya. Seperti itu hasud karena kedudukan di hadapan manusia dapat menyebabkan seseorang menolak untuk menerima kebenaran, mengada-ngada, lalu mengatakan yang tidak benar, dengan tujuan agar orang lain mengikuti pendapatnya dan menentang perkataan orang yang dihasudinya.

Ditinjau dari sudut pandang tasawuf, pelayanan adalah komponen penting dalam perjuangan untuk mengendalikan diri manusia. Seyogyanya, setiap manusia melayani manusia yang lain sebagai bentuk rasa kemanusiaan dan melayani dunia, melayani seluruh makhluk Tuhan. Salah satu perangkat besar dalam diri manusia yang dapat digunakan untuk melayani manusia adalah ego. Istilah kekuatan ego telah menjadi istilah yang terkenal dalam kajian psikologi mutakhir. Istilah itu mengacu pada kepercayaan diri dan dilihat sebagai salah satu indikator dalam kajian psikoterapi.⁹¹ Mengembangkan ego tanpa menempuh perjalanan spiritual sama saja dengan memelihara dan membiarkannya bergerak bebas.⁹²

B. Gangguan Megalomania: Mental, Kepribadian, dan Kejiwaan

Definisi gangguan mental dilansir dari WHO terdiri dari beragam permasalahan dengan bermacam gejala. Namun, pada umumnya orang yang

⁹¹ Frager, “*Obrolan Sufi...*”, 32-33.

⁹² Ibid., 33.

menderita gangguan mental memiliki indikator beberapa kombinasi abnormal dalam pikiran, emosi, tingkah laku, dan relasi dengan orang lain.⁹³ Kepribadian (*personality disorder*) adalah pola kognitif- behavioral yang kronis dan maladaptif yang terintegrasi sepenuhnya dalam kepribadian individu. Gangguan kepribadian mengganggu konsep diri seorang individu dan kapasitas untuk membangun hubungan dengan orang lain. Gangguan kepribadian bisa dikatakan cukup umum untuk ditemukan. Salah satu studi yang menjadikan Amerika Serikat sebagai sampel, peneliti menemukan bahwa 15 persen di antaranya memiliki gangguan kepribadian.⁹⁴ Gangguan kejiwaan dapat dialami oleh individu dan berdampak pada penderita, keluarga, masyarakat, dan juga negara. Gangguan jiwa ditinjau secara umum terbagi menjadi dua golongan, yaitu gangguan jiwa ringan dan gangguan jiwa berat. Gangguan jiwa ringan mempunyai ciri-ciri seperti rasa cemas, depresi, psikosomatis, dan kekerasan. Sedangkan, gangguan jiwa berat seperti penderita skizofrenia, manik depresif dan psikotik yang lain.⁹⁵ Dalam hal ini, penulis memandang bahwa gangguan Megalomania berada di golongan gangguan jiwa berat.

Gangguan Megalomania mulanya menyerang pada aspek mental. Hal ini menyebabkan seseorang menderita gangguan mental. Setelah gangguan mental, Megalomania merambat pada gangguan kepribadian. Seseorang yang mempunyai

⁹³ Dumilah Ayuningtyas, Misnaniarti, Marisa Rayhani, "Analisis Situasi Kesehatan Mental pada Masyarakat di Indonesia dan Strategi Penanggulangannya", *Jurnal Ilmu Kesehatan Masyarakat*, Vol. 9, No. 1 (Maret, 2018), 3.

⁹⁴ Laura A. King, "Psikologi Umum: Sebuah Pandangan Apresiatif" (Jakarta Selatan: Penerbit Salemba Humanika, 2017), 269.

⁹⁵ Suryani, "Mengenal Gejala dan Penyebab Gangguan Jiwa", sebuah makalah yang dipresentasikan di acara seminar nasional dengan mengangkat tema "Stigma terhadap Orang Gangguan Jiwa" diselenggarakan oleh BEM Psikologi UNJANI di Hotel Cemerlang Bandung pada tanggal 10 Oktober 2013 (Jawa Barat: Universitas Padjadjaran, 2013), 1-2.

gangguan mental Megalomania yang tidak segera diatasi maka akan menjadi sebuah kepribadian. Kemudian, yang terakhir adalah tingkat Megalomania akut, yaitu gangguan kejiwaan.⁹⁶ Megalomania merupakan jenis gangguan kejiwaan yang berhubungan dengan kekuasaan. Penderita sindrom megalomania, instingnya dijalankan oleh egosentrisk akan kekuasaan atau superioritas. Orang yang menderita penyakit megalomania memiliki orientasi untuk melakukan penyerangan kepada orang lain yang mereka anggap sebagai lawan. Penderita dengan gangguan ini juga akan susah dalam berpikir secara kritis ketika menghadapi kenyataan. Dalam sebuah jurnal yang berjudul “*The Megolomaniac Traits of Personality: Personality Disorder, Psychotic Delusion or What? An Ethological Interpretation*”, diuraikan bahwa megalomania merupakan seseorang dengan *tipe self centered*.⁹⁷ Manusia dengan tipe ini akan memprioritaskan diri mereka daripada orang lain, dan tidak malu untuk melakukan eliminasi di lingkungan sekitarnya. Perilaku eliminasi⁹⁸ yang dilakukannya bertujuan agar mereka bisa mendominasi wilayah tempat mereka tinggal. Tujuan mengeliminasi lingkungan dan mendominasi wilayah tempat tinggal adalah untuk

⁹⁶ Khadijah, wawancara dengan salah satu dosen psikologi di UIN Sunan Ampel Surabaya, di ruang Lab Qalbun Salim, Gedung B1, Fakultas Ushulludin dan Filsafat, pada bulan Maret 2020, jam 10.00 pagi.

⁹⁷ *Self centered theory* dan UPR (penerimaan dan pemahaman atas sebuah pengalaman dan emosi tanpa adanya kondisi ataupun ekspektasi), memiliki akibat yang cakupannya luas dalam kehidupan sehari-hari dari individu / person. Lihat Beatriks Novianti Kiling-Bunga dan Indra Yohanes Kiling, “Konsep Psikoterapi *Unconditional Positive Regard* Pada Mahasiswa Peremouan”, *Jurnal Psikologi Pendidikan & Konseling*, Vol. 2, No. 1 (Juni, 2015), 21.

⁹⁸ Eliminasi menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah proses pengeluaran, penghilangan, penyengkiran, pengasingan, atau penyisihan. Sedangkan mengeliminasi berarti adalah sebuah tindakan menghapuskan, menghilangkan, menyengkirkan, membuang, mengasingkan, atau menyisihkan. Lihat <https://kbbi.web.id/eliminasi>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

mempromosikan diri mereka sebagai pelindung kelompok atau komunitas yang terletak di wilayah mereka, yang akhirnya berujung pada eksplorasi.⁹⁹

Penderita Megalomania dalam kehidupan pribadinya lebih senang berinteraksi dengan orang-orang yang mempunyai kemampuan dengan tingkat intelektualitas lebih rendah daripada dirinya. Mereka juga menyukai orang-orang yang sedang memerlukan pertolongan, karena dengan ini mereka mempunyai kesempatan untuk mempengaruhi orang-orang tersebut dengan ide yang mereka punya. Maka dari itu, orang yang menderita gangguan megalomania cenderung menunjukkan sikap yang superior terhadap segala sesuatu. Penderita gangguan ini juga mempunyai rasa takut, mereka menjauhi orang-orang yang memberikan ide berlawanan dengan idenya, dan kemudian muncullah permasalahan. Musuh terbesar penderita gangguan Megalomania ialah penderita Megalomania yang lainnyaaa. Para ahli menyatakan bahwa gangguan Megalomania ini mayoritas dialami oleh orang-orang yang memiliki nama populer dalam lintasan sejarah, di antaranya seperti Adolf Hitler, Stalin, Rasputin, Kim Jong II, dan orang pertama di Amerika (presiden) yang bernama Donald Trum.¹⁰⁰ Penderita Megalomania merasa unggul dan menunjukkan isi pikirannya ketika berhadapan dengan orang lain, terutama dengan orang yang dianggapnya ideal. Dalam keadaan seperti ini, kecuali di hadapan orang yang menyumbangkan ide kepadanya atau orang yang sependapat dengannya, orang dengan gangguan Megalomania akan menggairahkan idenya, dan ia merasa berhak untuk menyerang orang lain, dan ia akan memaksakan ide-idenya untuk unggul di hadapan orang lain.

⁹⁹ Lihat Abraham Herdyanto, <https://www.idntimes.com/science/discovery/abraham-herdyanto/apa-itu-megalomania>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

¹⁰⁰ Ibid.

Megalomania bisa disebut termasuk dari bagian gangguan narsisme.¹⁰¹

Para ahli banyak yang mengungkapkan bahwa, megalomania merupakan gangguan narsisme yang sedang berada dalam keadaan ekstrem. Hal ini dilihat dari segi egosentrism yang menjadikan diri sendiri sebagai sentral dalam setiap pemikiran dan perilakunya. Dalam keadaan ini, penderita megalomania akan memandang diri mereka sebagai seorang manusia yang mempunyai kekuasaan, unggul dalam setiap hal, dan lebih mempunyai kemampuan daripada yang lain. Problematika egosentrism seperti ini juga bisa dialami oleh orang yang normal. Namun, masalah ini hanya dapat terjadi setelah orang yang normal itu menemukan suatu bukti di dunia yang dapat mengafirmasi dan mendukung instingnya. Penderita Megalomania rela melakukan berbagai cara untuk memenuhi pemuasan egosentrismnya. Maka dari itu, penderita gangguan ini akan lebih senang berinteraksi dan berkumpul dengan orang yang ia anggap level kepintarannya berada di bawah dirinya.¹⁰²

Menurut Sigmund Freud,¹⁰³ seorang tokoh psikoanalitis yang dikenal dengan sebutan “Bapak Psikologi”, akar dari Megalomania adalah insting yang cenderung untuk mencintai dirinya sendiri secara berlebihan atau populer dengan

¹⁰¹ Gangguan kepribadian narsistik memiliki tingkat kepercayaan diri yang tinggi, dan berkeyakinan bahwa dirinya lebih unggul daripada yang lain, serta mengharap pujian (*reward*) dari orang lain. Penderita gangguan ini terlalu membanggakan diri atas apapun yang telah diraihnya. Lihat M Kevin Pahlevi, Budi Darma Setiawan, dan TriAfirianto, “Identifikasi Gangguan Kepribadian Dramatis Menggunakan Metode *Learning Quantization* (LVQ)”, *Jurnal Pengembangan Teknologi Informasi dan Ilmu Komputer*, Vol. 2, No. 9 (September, 2018), 3105.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Sigmund Freud adalah tokoh psikologi analisis, ia lahir di Frieberg, sebuah kota kecil yang terletak di daerah Monarva, tepatnya pada tanggal 6 Mei 1956. Ia merupakan pemikir besar di abad ke-20. Ia juga masuk dalam golongan tokoh yang terpilih dari 100 pribadi yang namanya menonjol sebagai seorang pemikir dan ilmuwan. Lihat Waslam, “Kepribadian dalam Teks Sastra: Suatu Tinjauan Teori Sigmund Freud”, *Jurnal Pujangga*, Vol. 1, No. 2 (Desember, 2015), 139-140.

istilah narsisme. Penderita gangguan ini mempunyai kecenderungan untuk memberikan nilai (*value*) kepada dirinya secara berlebihan atau terlalu menghargai dirinya sampai melewati batas wajar. Megalomania merupakan perilaku mental yang bisa digunakan oleh setiap individu sebagai sebuah cara agar bisa mengatasi dan menyelesaikan kesulitan yang berhubungan dengan frustrasi.¹⁰⁴ ditinggalkan, kehilangan, baik hilangnya seseorang yang berarti dalam hidupnya atau hilangnya barang yang biasa ia gunakan dalam sehari-hari. Dalam definisi ini, kita dapat melihat bahwa, ‘Megalomania sebagai bentuk yang esktrem (*extreme*) dari maniak pertahanan terhadap kecemasan yang diakibatkan karena pemisahan dari obyek’.¹⁰⁵

Kata Megalomania menurut Wikipedia berasal dari bahasa Yunani yaitu *Megalo*, yang memiliki arti sangat besar, hebat, atau berlebih-lebihan. Secara gamblang, Megalomania bisa juga diartikan sebagai bentuk obsesi yang berlebihan terhadap dirinya sendiri, karena ia merasa paling hebat, paling besar, dan yang paling berkuasa daripada orang lain. Megalomania dalam ilmu psikologi

¹⁰⁴ Frustrasi adalah sebuah kondisi seseorang, di mana ia merasa mengalami kegagalan, hambatan, dan rintangan. Katz dan Lehner mendefinisikan frustrasi sebagai sebuah rintangan terhadap dorongan atau kebutuhan. Sedangkan Arkoff mengartikan frustrasi sebagai sebuah proses yang mana perbuatan atau tindakan seseorang dihalangi oleh kebutuhan, ia berbuat dalam rangka untuk memenuhi kebutuhan yang senada dengan dorongan. Ia juga memaknai frustrasi sebagai suatu kondisi insting manusia yang disertai dengan rintangan di dalamnya. Lihat Nur Istirohah, “*Frustrasi sebagai Dampak Psikologis Kegagalan Keberangkatan Para Calon Jamaah Haji Tahun 2013 di Kota Semarang dan Solusinya dalam Perspektif Bimbingan dan Konseling Islam*”, Skripsi tidak diterbitkan (Semarang: UIN Walisongo, 2915), 21.

¹⁰⁵ Menurut Sigmund Freud dalam buku C. George Boeree berjudul *Personality Theory*, kecemasan dan mekanisme pertahanan diri (defense mechanism) merupakan pemikiran yang memiliki orientasi untuk mempersiapkan diri dalam menyikapi hal buruk yang dimungkinkan akan terjadi, suatu ketakutan adalah reaksi pengingat dalam merespon ancaman berbahaya yang mendekat pada diri seseorang dan membentuk mekanisme pertahanan diri. Mekanisme tersebut dibangun dalam rangka untuk mengurangi tingkat kecemasan yang ada dalam diri manusia. Lihat Gledys Adelin, “*Kecemasan dan Mekanisme Pertahanan Diri Alice Howland dalam Novel Still Alice Karya Lisa Genova*”, Jurnal Skripsi tidak diterbitkan (Manado: Universitas Sam Ratulangi, 2016), 2.

termasuk salah satu jenis gangguan kepribadian manusia.¹⁰⁶ Bahkan banyak yang berpendapat bahwa seorang pemimpin masuk dalam kategori penderita gangguan Megalomania. Hal ini dilihat dan mengingat banyak tokoh populer di dunia yang diperkirakan mengidap gangguan Megalomania. Karena seorang pemimpin mempunyai ciri negatif, yakni keinginan yang sangat kuat untuk tampil di muka sebagai seseorang yang dihormati, ditaati, dan dihargai.¹⁰⁷ Megalomania merupakan jenis gangguan mental yang dapat membuat penderitanya akan selalu memandang besar dirinya secara over, hingga dalam pikirannya tertanam benih bahwa ia adalah orang yang paling berjasa, berkuasa, dan paling baik dalam segalanya.¹⁰⁸

Gangguan Megalomania banyak diderita oleh orang-orang yang dekat dengan kekuasaan. Namun, bukan berarti gangguan ini tidak diderita oleh orang yang jauh dari kekuasaan. Seorang pemimpin memiliki kecenderungan seperti, ia tidak akan rela kehilangan kedudukan yang tertinggi dalam sebuah kelompok, baik yang berskala makro maupun mikro. Sehingga, prioritas utamanya adalah mempertahankan kedudukan teratasnya. Tindakan orang dengan gangguan

¹⁰⁶ Schever Dan Lamm berkata: kepribadian adalah keseluruhan pola sikap, kebutuhan, indikator yang khas, dan tingkah laku seseorang. Sedangkan, dalam buku PPGDJ-III (Pedoman Penggolongan Diagnose Gangguan Jiwa III), gangguan kepribadian merupakan sebuah istilah umum yang digunakan untuk jenis penyakit mental yang mana cara berpikir, memahami situasi, relasi dengan orang lain tidak berfungsi. Gangguan kepribadian hanyalah sifat pribadi manusia yang dianggap mengganggu dirinya dan orang lain dapat dikategorikan dalam gangguan kepribadian. Setiap manusia mempunyai kepribadian yang berbeda-beda dilaterbelakangi bagaimana cara dia merasa, berfiriki, dan bertingkah laku. Lihat Kevin Pahlevi dkk, “*Identifikasi Gangguan Kepribadian...*”, 3104.

¹⁰⁷ Lihat <https://www.kaskus.co.id/thread/5200ea2720cb17aa13000001/apa-itu-megalomania/>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

¹⁰⁸ Lihat Irwan Suhanda, <https://nasional.kompas.com/read/2019/04/21/08402361/megalomania>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

Megalomania yang senang mementingkan diri sendiri¹⁰⁹ berarti sudah melenceng dari cita-cita awal yang sudah ditetapkan, sehingga tujuan sebagai pemimpin menjadi terbengkalai, stagnan di pertengahan jalan, dan tidak tercapai. Kecelakaan sang penumpang ‘tujuan’ ini disebabkan karena kepemimpinan dikomando oleh orang yang salah, orang yang hanya menganggap penting sebuah kebesaran, kemuliaan, dan kekayaan diri dibandingkan dengan orientasi bersama yang sudah diamanahkan kepadanya. Megalomania dalam dunia sosial termasuk karakteristik dari seorang diktator atau orang yang mabuk terhadap kekuasaan, deretan eksekutif, deretan politisi dan jenderal Angkatan Darat (AD). Semua figur yang sudah disebutkan dapat dikatakan sebagai seseorang yang mempunyai “*Big Ego*”.¹¹⁰

Penderita gangguan Megalomania untuk memenuhi egosentrismnya, mereka memiliki kecenderungan untuk membelokkan suatu realita. Ketika mereka mengalami serangan dari orang lain, mereka akan langsung mencari kesalahan orang lain itu tanpa terlebih dahulu memandang kesalahan diri sendiri. Mereka

¹⁰⁹ Orang yang sering mendahulukan kepentingannya daripada orang lain mempunyai kecenderungan untuk mengambil alih perhatian dari sebuah perbincangan. Ia lebih tidak menyukai untuk mendengarkan orang lain dengan mengalihkan fokus untuk membincangkan tentang dirinya. Ia juga ingin selalu benar dan unggul dalam perdebatan, pendapatnya tidak ingin mendapat penolakan. Ia tidak mau untuk memahami cara pandang orang lain. Jika ia disalahkan, maka ia akan marah dan emosinya meledak. Selain itu, orang yang mementingkan dirinya sendiri biasanya tidak mampu untuk memahami perasaan orang lain dan tidak memiliki rasa empati atas apa yang dialami orang di sekitarnya. Ia membangun relasi dengan orang lain hanya dengan tujuan agar dirinya dianggap sebagai sosok yang menyenangkan, menarik, dan ingin diistimewakan. Ia tidak memperdulikan umpan balik yang ditujukan kepadanya, dan kerap kali menyalahkan orang lain. Lihat Trudi Griffin, <https://id.wikihow.com/Mengetahui-Ciri-ciri-Orang-yang-Mementingkan-Diri-Sendiri>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

¹¹⁰ Ego adalah aspek eksekutif kepribadian manusia yang muncul dari sebuah keinginan untuk berelasi dengan realita. Ego memiliki fungsi untuk meredakan ketegangan yang muncul dalam diri individu dengan cara beraktivitas penyesuaian dorongan-dorongan yang ada dengan realita yang objektif. Ego juga dapat dikatakan sebagai derivat dari *qalb*, dan secara prinsip berpedoman pada realitas (*Reality Principle*). Lihat Syaiful Hamali, “Kepribadian dalam Teori Sigmund Freud dan Nafsiologi dalam Islam”, *Al-Adyan*, Vol. 13, No. 2 (Juli-Desember, 2018), 295- 296.

akan berupaya sekuat mungkin untuk mempertahankan idenya. Namun, mereka memberikan sebuah batasan dalam mengungkapkan idenya, dengan syarat bukti real yang kontradiksi dengan ide mereka yang dianggapnya besar. Selama bukti itu tidak ada, penderita gangguan ini akan senantiasa menjalankan misinya, yaitu mengubah kenyataan atau membelokkan sesuatu yang sebenarnya. Penderita dengan gangguan megalomania bisa mengarah pada tahapan yang dapat membuat mereka bisa memandang dan kemudian mengakui dirinya sebagai seorang Nabi atau juru selamat. Tahapan ini sangat ekstrem dan tidak masuk akal. Hal itu disebabkan karena adanya sikap superior yang arahnya menuju pada diri mereka tanpa memandang realita yang ada.¹¹¹ Untuk mengafirmasi dan mendukung hal itu, mereka memiliki kecenderungan menunjukkan sikap yang menantang kepada para pemimpin atau penguasa yang ada di lingkungan sekitarnya.¹¹² Setiap manusia memiliki reaksi dan mengambil sikap dalam menangani setiap urusannya. Ia mampu menentukan sikap terhadap dunia, tapi juga bisa menentukan sikap dalam cakupan yang lebih dalam (aspek spiritual).¹¹³ Tidak hanya itu, mereka juga secara terang-terangan di depan anggota sebuah kelompok atau komunitas tertentu, secara psikologis memusnahkan para pemimpin tersebut.

¹¹¹ Superior dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia didefinisikan orang atasan atau kepala biara, berarti sikap superior adalah sikap yang dimiliki oleh seorang pemimpin, kepala/ketua, dan orang yang mempunyai kedudukan tinggi dalam sebuah perusahaan atau komunitas. Lihat <https://kbbi.web.id/superior>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

¹¹² Sikap superior tidak selamanya memiliki stigma negatif, adapakalanya seseorang harus bersikap superior dengan beberapa alasan: untuk menghindari pandangan rendah dari orang lain, untuk menjaga harga diri ketika bersama dengan orang lain, untuk proses pelatihan diri agar menjadi pribadi yang tidak rendah diri, untuk mengembangkan skill dan potensi yang ada dalam diri individu, dan supaya memiliki jaringan yang luas dalam meraih tujuan yang sama. Lihat Tresna Nur Andini, <https://www.idntimes.com/life/inspiration/tresna-nur-andini/5-alasan-kamu-perlu-memiliki-sifat-superior-c1c2>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

¹¹³ Sumanto, "Kajian Psikologis Kebermaknaan Hidup", *Buletin Psikologi*, Vol. 14, No. 2 (Desember, 2006), 120.

Penderita Megalomania mempunyai kecenderungan untuk masuk dalam dunia persaingan dengan para pemimpin atau penguasa atau orang-orang yang dianggapnya memiliki potensi di lingkungan sekitarnya.¹¹⁴ Secara psikologis, ia juga bisa bertindak sangat keras, yaitu dengan memusnahkan para pemimpin atau orang yang berpotensi. Ia bisa menyerang semua kategori, terlebih para kolega, seperti politisi, ekonom, artis, dan dokter. Penyerangan yang ia lakukan bertujuan untuk menunjukkan bahwa orang lain lebih dungu daripada dirinya. Ketika orang dengan gangguan Megalomania memasuki lingkungan baru, ia akan melakukan identifikasi para pemimpin lokal serta evaluasi titik-titik serangannya, dan kemudian ia memulai konflik dengan mereka.¹¹⁵

Penderita Megalomania memiliki beberapa indikator, di antaranya ialah:

Pertama, penderita Megalomania memiliki sifat yang angkuh dan menganggap bahwa dirinya sangat penting. Ia memiliki khayalan tentang kesenangan dan kesuksesan yang tidak terbatas, memiliki kepercayaan yang tinggi, serta membatasi dirinya agar berhubungan dengan orang yang berstatus tinggi bukan orang yang biasa.¹¹⁶ *Kedua*, ia membutuhkan puji dan penghargaan.

¹¹⁴ Kontestasi kekuasaan dalam dunia penguasa atau pemimpin sudah menjadi kegiatan wajib bagi mereka yang menginginkan dan mendambakan. Kekuasaan atau otoritas dari seorang pemimpin terasa nisbi, dan nilai keteladanan menjadi wahana hegemoni atas suatu wacana yang lebih luas. Kontestasi kekuasaan yang terjadi di beberapa tempat memberikan deskripsi bahwa kepemimpinan (*leadership*) dan kekuasaan (*authority*) sifatnya semu, terutama tentang keteladanan. Keteladanan bukan merupakan istilah tegas bagi seorang penguasa atau *leader*, sebab istilah itu sifatnya pseudo, bahkan diferensial dan bisa dinegosiasikan. Oleh karena itu, permasalahan mengenai kepemimpinan maupun kekuasaan merupakan perbincangan yang *fragile* dan sensitif. Lihat Michael HB Raditya, “Kontestasi Kekuasaan dan Keteladanan Semu di Indonesia”, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 19, No. 1 (Juli, 2015), 14.

¹¹⁵ Al-Muhibbî, “Memelihara Hak-Hak...”, 525.

¹¹⁶ Lihat Muhammad Renald Shiftanto, <https://www.tribunnews.com/section/2019/04/22/12-gejala-megalomania-gangguan-kejiwaan-yang-ditandai-dengan-obsesi-terhadap-kekuasaan>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

dan merasa memiliki hak yang lebih.¹¹⁷ *Ketiga*, ia sering memanfaatkan dan mengeksplorasi orang lain¹¹⁸ Ia juga tidak memiliki rasa empati dan sering merasa cemburu atau dirinya yang cemburu dengan perolehan yang didapat orang lain. *Keempat*, ia juga merasa bahwa dirinya multifungsi, dapat menyelesaikan semua permasalahan, suka membandingkan dirinya dengan orang lain, bahkan ia tidak segan melakukan suatu tindakan manipulatif untuk memenuhi keinginannya yaitu kekuasaan.¹¹⁹ *Kelima*, ia adalah sosok yang tidak mau mengakui kesalahan yang telah diperbuat,¹²⁰ dan selalu mendahulukan kepentingan dirinya daripada orang lain. Ia juga memiliki kepedulian yang tinggi terhadap orang di sekitarnya, namun ketika orang itu merespon dengan respon negatif, ia akan menganggap bahwa orang tersebut sedang bermasalah.

Faktor-faktor penyebab gangguan Megalomania antara lain ialah:¹²¹

- a. Salah satu anggota keluarga ada yang menderita penyakit mental.
- b. Adanya ketidakseimbangan (disekuilibrium) zat kimia dalam otak (*neurotransmitter*).
- c. Stres karena suatu permasalahan atau masa lalu yang belum terselesaikan.

¹¹⁷ Ibid.

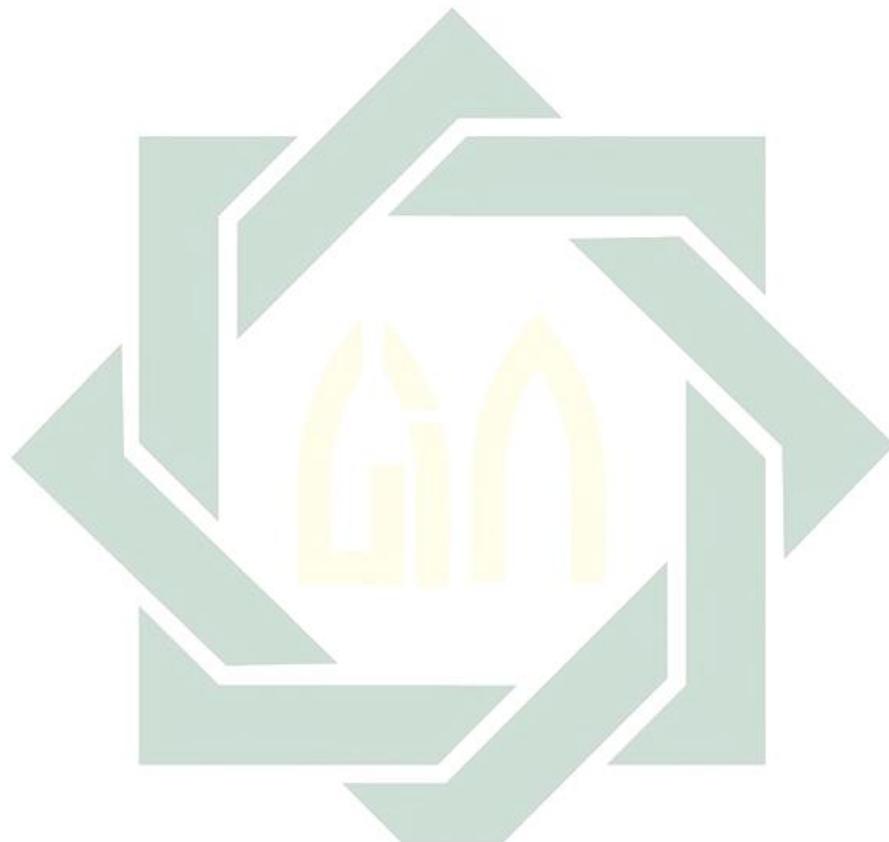
¹¹⁸ Eksplorasi kerap kali menimpa kaum perempuan. Eksplorasi terhadap perempuan dapat terjadi pada tataran domestik rumah tangga dan publik dalam bidang ekonomi. Dewasa ini, tindakan eksplorasi terhadap perempuan sudah merambat pada seluruh aspek kehidupan perempuan. Lihat Delmira Syafrini, "Perempuan dalam Jeratan Eksplorasi Media Massa", *Humanus*, Vol. XIII, No. 1 (2014), 21.

¹¹⁹ Lihat Dassy Diniyanti, <https://www.klikdokter.com/info-sehat/read/3631080/kenali-fakta-dibalik-gangguan-kejiwaan-megalomania>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

¹²⁰ Individu yang tidak mau mengakui kesalahan yang telah diperbuat merupakan tanda bahwa ia tidak memiliki emosi moral yang baik. Sebab, emosi malu dan emosi bersalah adalah bagian dari emosi moral, karena hal ini memiliki fungsi untuk membantu dan memberikan dorongan agar setiap individu mampu berperilaku baik dan sesuai nilai moral. Lihat Irene Yolanda Barlian, Lucia R.M. Royanto, dan Guriatningsih Santoso, "Perbedaan Emosi Malu dan Emosi Bersalah Generasi Tua dan Generasi Muda" (sebuah artikel jurnal yang tidak diterbitkan), 7.

¹²¹ Lihat Dassy Diniyanti, <https://www.sehatq.com/artikel/ini-fakta-tentang-megalomania-penyakit-kejiwaan-yang-haus-kekuasaan>. Diunduh pada tanggal 19 Juni 2020.

- d. Mengkonsumsi narkoba yang disalahgunakan.
- e. Kurangnya berhubungan sosial dengan masyarakat sekitarnya.



BAB IV

PSIKOSUFISME AL-ḤÂRITH AL-MUḥÂSIBÎ DAN TERAPI TERHADAP MEGALOMANIA

A. Psikosufisme Al-Hârith Al-Muhâsibî dan Terapi terhadap Megalomania

Menurut al-Muhâsibî, ada beberapa langkah untuk merawat jiwa manusia, di antaranya ialah: mengetahui hakikat diri manusia, mengenali jiwa, menghindari perbuatan buruk, menerapkan perbuatan baik dengan menempuh rel demi rel yang ada dalam maqâmât, dan pengukuhan jiwa. Ia memandang bahwa tujuan manusia dalam melakukan setiap tindakan adalah penentu hakikat kebaikan maupun keburukan yang dilakukan oleh manusia tersebut. Dengan tujuan itu, manusia dapat mengenali dirinya, termasuk sesuatu yang tersimpan dalam hatinya. Menurutnya, Jiwa yang baik dan bersih berpegang teguh pada al-Qur'ân, Sunnah, perilaku para al-Khulafâ' al-Rashidîn, dan mengikuti jejak orang-orang salih terdahulu.

Sementara itu, mengenai nafsu, al- Muhâsibî berpendapat bahwa nafsu selalu mengajak manusia pada keburukan. Tatkala manusia ingin melakukan kebaikan, nafsu akan menolak. Sebaliknya, ketika manusia mempunyai keinginan untuk melakukan perbuatan yang buruk, maka nafsu akan membujuknya agar manusia tersebut melakukannya. Dengan akal, ilmu, dan *tathabbut*, manusia dapat mengendalikan nafsu. Lebih lanjut, ia juga menjelaskan tentang hati. Menurutnya, hati mengandung dua muatan. *Pertama*, hati yang ketika di dunia memuat rasa takut kepada Allah. *Kedua*, hati yang ketika di dunia lupa kepada Allah, dan ia merasa aman dengan lupa dan kelalaianya tersebut. Keadaan jiwa, kondisi hati,

dan dorongan nafsu dalam diri manusia memberikan pengaruh yang signifikan terhadap tingkah laku manusia dalam menjalani kehidupannya.

Istilah terapi dapat ditelusuri dalam kamus dengan memakai kata kunci “*therapeutic*”, yang mempunyai arti kata sifat yang di dalamnya memuat unsur-unsur atau nilai-nilai untuk proses pengobatan. Jika kata “*therapeutic*” diberi akhiran ‘s’ menjadi “*therapeutics*”, maka istilah ini berubah menjadi kata benda yang memiliki arti ilmu untuk pemeriksaan dan pengobatan.¹ Istilah *therapy* dilihat dari bahasa Inggrisnya, mempunyai makna lebih sempit, yaitu pengobatan yang sifatnya jasmani. Berbeda dengan Chris dan Herti yang berpendapat bahwa terapi merupakan upaya yang dilakukan dengan tujuan untuk memulihkan orang yang sedang mengalami sakit. Dua orang itu tidak menyatakan terapi sebagai “upaya medis” dan tidak menyatakan tujuan untuk menyembuhkan penyakit. Oleh sebab itu, terapi bisa dimaknai secara lebih luas, bukan hanya sekedar perawatan atau pengobatan.

Akan tetapi, terapi adalah semua bentuk upaya yang dapat memberikan kesenangan, baik itu berupa kesenangan fisik atau mental terhadap seseorang yang sedang dalam kondisi sakit.² Amin Syukur mempunyai pendapat yang sama mengenai definisi *therapy* menurut Chris dan Herti. Maka dari itu, ia dalam penelitiannya memaknai tasawuf sebagai upaya untuk membuat orang yang sedang sakit menjadi bahagia, senang, dan tenang. Sehingga orang itu akan

¹ Langkah pengobatan lebih mengarah pada tindakan pelaksanaan upaya kuratif. Berbeda dengan dengan upaya rehabilitatif lebih mengarah pada tindakan yang sifatnya pemulihan. Lihat Gede Putu Darma Suyasa, dkk, “Pemeriksaan Kesehatan dan Pengobatan Gratis Berbasis Fisik, Psikologi, dan Budaya di Dusun Selat Desa Perean Tengah Kecamatan Baturiti Kabupaten Tabanan”, *Jurnal Paradharma*, Vol. 1, No. 2 (Oktober, 2017), 110.

² M. Amin Syukur, “*Sufi Healing: Terapi dalam Literatur Tasawuf*”, *Walisono*, Vol. 20. No. 2 (November 2012), 394.

bertahan dan berjuang untuk melawan sakitnya, dan berbuah pada kesembuhan. Hal ini direlasikan dengan korelasi antara *mind and body*. Dengan demikian, istilah *therapy* mempunyai makna yang lebih luas, termasuk di dalamnya ialah shalat, puasa, zikir, dan pengelolaan hati yang kental dengan praktik-praktik seremonial para sufi dalam doktrin tasawuf.³

Junayd al-Baghdâdî mendefinisikan tasawuf sebagai penyelamatan hati dari mengikuti nafsukemanusiaan, menjauhi akhlak alami, memadamkan sifat biologis, menjauhi ajakan nafsu, dan tasawuf memiliki hubungan yang erat dengan pengetahuan- pengetahuan hakikat, sesuatu yang bernilai luhur, memberikan nasihat pada manusia, memenuhi perjanjian secara hakiki dengan Allah, dan mengikuti *sharî'at*. Sementara itu, Abû al-Hasan Nûrî⁴ menyatakan, bahwa tasawuf tidak terdiri atas praktik-praktik dan ilmu- ilmu, tapi ia adalah moral atau akhlak. Definisi yang hampir serupa diungkapkan oleh Abû Muhammad Murta'ish,⁵ ia menyatakan bahwa tasawuf adalah karakter yang baik. Karakter baik yang meliputi tiga hal: *Pertama*, patuh pada perintah Allah tanpa kemunafikan.

Kedua, menghormati orang yang lebih tua, dan menyayangi yang lebih muda, serta berlaku adil terhadap sesama manusia. *Ketiga*, tidak menuruti ajakan

³ Ibid.

⁴ Silsilah Nuriyah dalam sebuah tarekat dinisbahkan kepada Abu al-Hasan Nuri. Lihat Ahmad Khoirul Fata, "Tarekat", *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 11, No. 2 (Desember, 2011), 381.

⁵ Dalam referensi yang lain, Abû Muhammad Murta'ish menuangkan pemikirannya mengenai seorang sufi, adalah orang yang pikiran dan langkahnya berjalan selaras, yaitu ia yang hadir sepenuhnya, jiwa dan fisiknya tidak pernah terpisah serta jiwa dan kakinya tidak dapat dipisahkan, di mana kaki berpijak di situlah jiwa berada, begitu pun sebaliknya. Lihat Zaprulkhan, "Struktur Konstruksi Wacana Sufisme", *Edugama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan*, Vol. 4, No. 1 (Juli, 2018), 29.

hawa nafsu dan rayuan setan yang datang kepadanya.⁶ Zakariyâ al-Anṣârî secara terminologi mengatakan bahwa tasawuf merupakan ilmu yang dapat mengetahui tentang pembersihan jiwa, perbaikan budi pekerti serta melakukan pembangunan lahir batin dalam rangka untuk mendapatkan sebuah kebahagiaan yang sifatnya abadi. Salah satu tokoh ternama dalam tarekat shâdhilîyah, yaitu Abû al-Hasan al-Shâdhilî memberikan definisi tasawuf yaitu untuk melatih jiwa agar tekun dalam melaksanakan ibadah dan mengembalikannya pada hukum-hukum ketuhanan.

Ibnu ‘Ujaibah memaknai tasawuf sebagai ilmu yang dengan ilmu itu seseorang akan dapat mengetahui cara untuk menggapai Allah, membersihkan batin dari seluruh akhlaq tercela, dan menghiasinya dengan akhlak terpuji. Ia juga membagi tasawuf dalam tiga kategori. *Kategori pertama*, tasawuf adalah ilmu. *Kategori kedua*, tasawuf adalah amal. *Kategori ketiga*, tasawuf adalah karunia. Pendapat Ibnu ‘Ujaibah tentang tasawuf juga bisa didefinisikan sebagai tiang penyangga dari sebuah bangunan dalam rangka untuk penjernihan hati dari kotoran materi, dan pondasinya adalah relasi yang terjalin antara manusia dan Tuhan.⁷ Menurut al-Kurâñî, Tuhan ber-*tajallî* dengan seluruh isi alam yang dikehendaki, akan tetapi Dia tidak terikat dengan alam. Oleh sebab itu, untuk memahami transedensi Tuhan diperlukan modal utama yaitu dasar intuitif atau keimanan.⁸

Tasawuf dikenal sebagai ilmu olah hati dan rasa dapat menjadi sebuah terapi yang bernilai positif bagi manusia dalam menyikapi berbagai problematika

⁶ Zaprulukan, “Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik” (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2017), 4-7.

⁷ Amin Syukur, “Terapi Sufi Healing: ...”, 396.

⁸ Frenky Mubarok, “Relasi Antara Tuhan dan Manusia Menurut Pandangan Ibrahim Al-Kurani”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1 (Juni, 2017), 127-128.

kehidupannya. Tasawuf merupakan rute jalan untuk memberikan rute perjalanan agar manusia bisa mendekat kepada Sang Pencipta. Esensi tasawuf adalah hati, maka yang dimaksud dengan Tuhan adalah hati yang tersimpan dalam diri manusia. Pada saat hati itu dekat dengan Sang Pencipta, maka dengan sendirinya seluruh tubuh akan menjadi baik. Orang tersebut akan senang melakukan amal ibadah, kebaikan, dan bertingkah laku yang baik. Ia akan terhindar dari segala bentuk keburukan, maksiat, dan tindakan yang tercela. Selain itu, hatinya akan mampu merespon setiap permasalahan yang ada, baik itu berupa cobaan atau rayuan hawa nafsu, *shahwât*, dan kecenderungan terhadap dunia.⁹ Esensi hati telah diuraikan secara jelas dalam al-Qur'an. Namun, yang dimaksudkan dengan hati sebagai penentu tindakan manusia adalah hati yang tulus, dapat memahami dan mengetahui, hingga ia bisa menemukan hakikat manusia.¹⁰

Tasawuf maupun sufisme telah diakui dalam catatan sejarah mampu memberikan pengaruh atau efek yang besar bagi kehidupan moral dan spiritual Islam beberapa ribuan tahun silam. Pada saat itu, tasawuf memiliki keterkaitan yang sangat lekat dengan dinamika kehidupan masyarakat luas. Tasawuf bergerak bukan hanya terbatas pada golongan kecil yang eksklusif dan terasingkan dari dunia luar. Oleh sebab itu, kehadiran tasawuf mutlak sangat dibutuhkan untuk membimbing setiap manusia yang semula hidupnya penuh dengan perhiasan

⁹ Supiana Ramli, “*Maqamat Tasawuf dan Terapi Anti Korupsi (Studi Alternatif Pemberantasan Korupsi di Indonesia)*”, *Jurnal Studi Al-Qur'an: Membangun Tradisi Berfikir Qur'ani*, Vol. 13, No. 2 (2017), 190.

¹⁰ Khairunnas Rajab, “Psiko Spiritual Islam: Sebuah Kajian Kesehatan Mental dalam Tasawuf”, *Millah* (Desember, 2010), 142.

dunia (*glamour*) dan senang berfoya-foya menjadi manusia yang hidupnya dihiasi dengan sikap *zuhud* terhadap dunia (asketisme).¹¹

Penulis memandang bahwa terapi tasawuf dapat juga disebut termasuk bagian psikoteraphy Islam.¹² Terapi islam adalah efek emosional-psikologis yang mengulas tentang manusia sebagai subyek yang mengamalkan agama berdasarkan empat dimensi, yaitu iman, ibadah, akhlâq, dan tasawuf. Tasawuf sebagai ilmu yang mempunyai orientasi kepada aspek ketuhanan dan kehidupan akhirat, diaplikasikan dalam kehidupan manusia sehari-hari dengan model terapi.¹³ Manusia dalam keterkaitan dengan kesehatan mental, ia berupaya untuk membuat dirinya merasakan ketenangan, ketenteraman, dan terbebas dari gangguan mental. Bahan kajian ini berhubungan erat dengan pembentukan moral, baik itu positif maupun negatif. Standar penilaian seseorang bisa dikatakan bermoral tidak dapat dijadikan tolak ukur dari penilaian satu orang saja, karena berdasar pada keseragaman pemahaman yang berbeda.¹⁴

Ada sebuah pemahaman yang menyatakan: moral yang baik dapat dilihat dari adanya rasa solidaritas, mudah memberi maaf, mempunyai kesadaran tidak boleh mengganggu kedamaian orang lain, dan membangun hubungan yang baik dengan Allah. Jika basis perkembangan psikologi adalah pertumbuhan dan pengembangan nilai *akhlâq al-karîmah* yang tercermin dalam diri manusia dan

¹¹ Waslah, “Peran Ajaran Tasawuf sebagai Psikoterapi Mengatasi Konflik Batin”, *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan dan Teknologi*, Vol. 3, No. 1 (Maret, 2017), 28.

¹² Psikoterapi Islam yang menggunakan metodologi sufistik adalah wacana baru untuk mengembangkan kajian dalam aspek kesehatan mental. Psiko spiritual Islam adalah bagian dari kerangka ilmu psikologi dalam rangka mengulas pandangan Islam tentang kejiwaan, bagaimana ia menunjukkan keberadaannya di kehidupan manusia. Lihat Rajab, “Psiko Spiritual Islam:...”, 156.

¹³ Syukur, “Sufi Healing: Terapi...”, 392.

¹⁴ Rajab, “Psiko Spiritual Islam...”, 140.

terimplementasi di kehidupannya, maka *akhlâq* merupakan kualitas-kualitas moral yang khusus bagi setiap manusia.¹⁵ Bahkan *akhlâq* menjadi basis yang utama dalam kemanusiaan. *Akhłâq* terpuji dan tercela sangat bergantung pada kondisi jiwa manusia. *Akhłâq* baik merupakan sifat utama para rasul, dan *akhlâq* tercela adalah sifat para setan untuk menjauhkan manusia dari Allah. Dengan demikian, kebahagiaan sempurna jiwa manusia dapat diperoleh melalui jalan spiritual.¹⁶ *Akhłâq* mencerminkan kepribadian, dan ia adalah penentu tingkah laku manusia. Tanpa *akhlâq*, manusia hidup tidak dengan kemanusiaan, karena ia telah kehilangan basis kemanusiaannya. Akhirnya, ia akan menjadi manusia yang tidak mempunyai moral.¹⁷

Tujuan sufisme dalam pandangan Seyed Hossein Naser adalah tercapainya keadaan atau kondisi murni yang menyeluruh. Bukan melalui tindakan peniadaan pikiran dan akal, sebagaimana yang sering dipraktekkan oleh para pelaku gerakan sufi tertentu, melainkan melalui proses pengetahuan setiap unsur dari wujud seorang manusia menuju pada pusat yang benar. Sufisme merupakan penglihatan mata hati atau hati nurani melalui suatu cara hidup, bukan hasil dari suatu pemikiran yang khusus.¹⁸ Hati nurani merupakan salah satu aspek paling dalam yang berada dalam jiwa setiap manusia. Hati inilah yang

¹⁵ Setiap manusia diharuskan mampu dalam menentukan sikap atau akhlak ketika berinteraksi dengan semesta dan seisinya. Karena, kegagalan memilih sikap (akhlik) akan menyebabkan terjadinya perpecahan yang berdampak tercerai berainya kesatuan umat manusia dalam beragam paham falsafah. Kegagalan itu disebabkan oleh manusia yang belum bisa mengenal diri sendiri secara benar. Lihat Rahmad Yulianto, “Tasawuf Transformatif sebagai Solusi Problematika Manusia Modern dalam Perspektif Pemikiran Tasawuf Muhammad Zuhri”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1 (Juni, 2014), 61.

¹⁶ Dewi Ainul Mardiyah, “Terapi Psikospiritual dalam Kajian Sufistik”, *Jurnal Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. 14, No. 2 (Desember, 2016), 236.

¹⁷ Rajab, “Psiko Spiritual Islam...”, 140-141.

¹⁸ Usman Abu Bakar, “Analisis Hubungan Sufisme, Psikoterapi, dan Kesehatan Spiritual”, *Madania*, Vol. 20, No. 2 (Desember, 2016), 162.

memberikan penilaian baik buruknya rasa, niat, angan-angan, pemikiran, keinginan, dan tingkah laku, terlebih kepada diri sendiri.¹⁹ Harun Nasution memberikan penjelasan tentang tujuan sufisme: untuk mendapat suatu kesempurnaan relasi langsung dan secara sadar dengan Allah, hingga orang itu berada di hadirat Tuhan. Inti dari sufisme adalah adanya komunikasi dan dialog yang terjalin antara ruh manusia dan Allah dengan cara mengasingkan diri dan berkontemplasi.²⁰

Masyarakat di masa sekarang sudah mulai mempunyai kecenderungan untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan bernuansa tasawuf atau spiritual yang saat ini semakin banyak tampil di muka bumi. Tasawuf datang membawa oleh-oleh berupa solusi dan terapi bagi setiap manusia agar mampu mengatasi berbagai permasalahan dalam hidupnya dengan cara mendekat kepada Allah. Sementara itu, bukan hanya tasawuf yang menawarkan sebuah terapi, namun berkembang pula kegiatan konseling dan psikoterapi yang mempunyai tujuan sama, yaitu guna menyelesaikan problematika manusia. Karena pada hakikatnya, setiap masalah ada jalan keluar, setiap penyakit ada obat, dan ini merupakan ladang bagi tasawuf serta ilmu-ilmu psikologi lainnya untuk melebarkan sayap dalam menebar manfaat kepada manusia.²¹ Pada dasarnya, tasawuf adalah jalan yang harus dilewati oleh setiap manusia agar bisa mengetahui gerak-gerik nafsu, sifat-sifatnya, baik itu terpuji maupun tercela.²²

¹⁹ Khalil Lur Rochman, “Terapi Penyakit Hati Menurut Ibn Taimiyah dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam”, *Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 3, No. 2 (Desember, 2009), 2.

²⁰ Abu Bakar, “Analisis Hubungan Sufisme...”, 162.

²¹ Waslah, “Peran Ajaran Tasawuf...”, 27.

²² Ibid.

Di tengah kehidupan manusia saat ini yang serba materialistik,²³ serta mengalami kesulitan dalam aspek ekonomi maupun psikologis, tasawuf hadir layaknya seorang tabib yang memberikan obat. Tasawuf menawarkan obat penawar ruhani, yang berkhasiat untuk memberi daya tahan terhadap krisis ruhani di masa modern yang sudah menyebabkan setiap manusia lupa dengan tujuan hidupnya bahkan tidak mengenal identitas dirinya. Ketidakjelasan ini tidak bisa dibiarkan begitu saja, karena pada akhirnya akan membawa sebuah penderitaan batin yang berkepanjangan. Kemudian, muncul mata air dengan penuh kesejukan memberikan penyegaran dan menyelamatkan setiap manusia yang mengalami krisis spiritual. Dalam wacana kontemporer, mata air tersebut dikenal dengan sebutan terapi tasawuf.²⁴ Krisis atau kehampaan spiritual disebabkan oleh sekularisasi yang sudah berhasil memindahkan kehadiran spiritualitas dari seluruh aspek pemikiran dan lini kehidupan manusia. Hal ini mengakibatkan setiap manusia yang hidup di zaman modern kehilangan kendali diri (*self control*). Sehingga ketika manusia tidak mampu mengontrol dirinya, ia akan rentan diserang beragam penyakit ruhani, lupa identitas diri, dan tidak dapat mengetahui tujuan hidup di masa yang akan datang.²⁵

Pada hakikatnya, agama adalah terapi bagi segala penyakit mental atau kejiwaan. Karena agama mempunyai kemampuan untuk mengubah,

²³ Menurut ‘Abd al-Ḥalīm Mahmūd, kehidupan serba materialistik sering kali dialami oleh manusia modern yang merasa terasingkan dari dirinya sendiri. Kehidupan modern yang dikenalkan oleh budaya Barat hanya berpijak pada materialisme, sehingga tidak dapat memberikan kebahagiaan yang sebenarnya (hakiki). Di tengah maraknya kehidupan materialisme, manusia yang hidup di masa modern akan sangat membutuhkan sufisme sebagai jalan untuk mengisi jiwa kekosongan jiwa dari spiritualitas. Lihat Ahmad Muhammad, “Relasi Sufisme dengan Modernitas dalam Perspektif ‘Abd al-Ḥalīm Mahmūd”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1 (Juni, 2014), 90-91.

²⁴ Waslah, “Peran Ajaran Tasawuf...”, 26-27.

²⁵ Irawan, “Tasawuf sebagai Solusi...”, 43.

memperbaharui, dan memperbaiki jiwa. Ia juga memberi kekuatan pada setiap manusia apabila dihadapkan dengan kebingungan dan rasa putus asa. Ia memberi sifat sabar terhadap manusia, jika mengalami frustrasi dan memberi rasa damai saat manusia merasa takut dan dalam mara bahaya. Semua ini hanya melalui akidah dan keimanan, maka jiwa akan senantiasa hidup dan akal akan selalu berada dalam keselaman.²⁶ Ajaran tasawuf merupakan salah satu bentuk spiritualitas dalam agama Islam. Spiritualitas terletak pada proses pengelolaan hati sehingga dapat benar-benar tertuju kepada Allah. Dengan demikian, hati manusia berisi kepasrahan atas seluruh takdir Allah yang ditetapkan kepadanya.²⁷

Relasi antara spiritualitas dan pengobatan di dalam tasawuf dapat ditemukan pada pembahasan mengenai doktrin *maqâmat* dan *ahwâl*.²⁸ Kedua doktrin tersebut dapat dijadikan sebagai sebuah konsep dasar dalam proses penyembuhan beragam penyakit, terutama gangguan mental. Para pelaku dan peneliti tasawuf mempunyai pandangan yang berbeda dalam menentukan urutan maqamat, akan tetapi hampir semuanya menyepakati taubat sebagai maqam pertama, salah satunya adalah Abû Naşr al-Sarrâj.²⁹

Selain itu, *maqâmat* dan *ahwâl* juga dapat dijadikan sebagai referensi penyembuhan atas penyakit fisik, jika dikaitkan dengan teori

²⁶ Waslah, “Peran Ajaran Tasawuf...”, 27.

²⁷ Syukur, “Sufi Healing: Terapi...”, 406.

²⁸ Dalam hal ini, para tokoh terdahulu mempunyai *station-station* (*maqamat*) dalam menjelaskan tasawuf akhlaki untuk meraih derajat tertinggi. Namun, KH. Asyhari Marzuqi tidak berpatokan pada pembahasan mengenai *maqam*, ia lebih menitik beratkan pembahasannya tentang tingkah laku kepada Allah, Rasul, orang tua, keluarga, dan tetangga dekat. Lihat Aina Noor Habibah, “Pemikiran Tasawuf Akhlaki KH. Asyhari Marzuqi dan Implikasinya dalam Kehidupan Modern”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 2 (Desember, 2013), 286.

²⁹ Suplan Ramli, “Maqamat Tasawuf dan Terapi Anti Korupsi: Studi Alternatif Pemberantasan Korupsi di Indonesia”, *Jurnal Studi Al-Qur'an: Membangun Tradisi Berfikir Qur'ani*, Vol. 13, No. 2 (2017), 195.

psikoneuroendokrinimonologi yang telah banyak dikembangkan. Lebih lanjut, jika menggunakan kaca mata psikologi, hal ini termasuk dalam psikologi transpersonal (*psychologytranspersonal*),³⁰ konsepsi awamnya dikenal dengan istilah *sufi healing*.³¹

Salah satu pembahasan dalam tasawuf adalah upaya manusia yang ingin mencapai derajat paripurna atau insan kamil, ungkapan lain menyebutnya sebagai *ma'rifat* (pengetahuan ketuhanan). Pada keadaan ini, dimensi ketuhanan teraktualisasi secara penuh, dan di waktu bersamaan manusia harus melakukan latihan-latihan spiritual atau disebut dengan *takhallî*, *taħallî*, dan *tajallî*. Peristiwa dalam tasawuf tersebut tidak jauh berbeda dengan pandangan psikologi transpersonal yang juga membahas konsep kurang lebih sama dengan tasawuf. Salah seorang tokoh psikologi transpersonal yaitu Abraham Maslow menyatakan bahwa kecenderungan manusia untuk mencapai keparipurnaan atau aktualisasi diri sebagai motivasi pertumbuhan, manusia pada keadaan tersebut secara konsisten akan memiliki kecenderungan menentukan pilihan baik.³²

Tasawuf adalah ilmu mengenai mental manusia yang senantiasa memelihara kesucian diri, hidup dengan kesederhanaan, tekun beribadah, mengorbankan diri demi kebaikan, dan selalu menunjukkan kebijaksanaan.

³⁰ Psikologi transpersonal (*transpersonal psychology*) merupakan suatu istilah yang digagas oleh para ilmuwan terutama ahli psikologi dan digunakan dalam mazhab psikologi. *Transpersonal psychology* pembahasannya menekankan tentang kemampuan dan potensi puncak manusia. Secara sistematis psikologi ini tidak mempunyai kedudukan atau tempat dalam beberapa bidang keilmuan, di antaranya ialah, teori positivistik atau behavioristik, psikoanalisa klasik, dan psikologi humanistik. Charles T. Tart mengutip pendapat Anthoni Sutich yang menyatakan bahwa psikologi transpersonal muncul secara khusus bertitik tolak pada kajian empiris terhadap perkembangan jiwa manusia yang menghasilkan teori-teori spesifik. Lihat Khadijah, "Titik Temu *Transpersonal Psychology* dan Tasawuf", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2 (Desember, 2014), 382-383.

³¹ Syukur, "Sufi Healing: Terapi...", 406.

³² Ibid.

Tasawuf juga bisa disebut sebagai usaha dalam rangka melatih jiwa agar terbebas dari pengaruh kehidupan dunia yang penuh dengan kemewahan. Sehingga, setiap manusia akan mencerminkan *akhlâq* mulia karena dekat kepada Allah.³³ Manusia juga mempunyai hati yang menjadi inti sari dari setiap tingkah laku. Baik maupun buruknya tingkah laku seseorang ditentukan oleh kualitas hatinya.³⁴ Sedangkan, dalam ilmu psikoterapi perbuatan manusia yang mana termasuk bagian dari kelompok masyarakat memperoleh penilaian sebagai manifestasi dan kegiatan ruhani. Terutama kegiatan yang memiliki hubungan dengan perbuatan manusia, baik itu dilakukan di dalam maupun luar kelompok, termasuk juga hubungan antara satu dengan lainnya di masyarakat.³⁵ Setiap perbuatan atau tindakan manusia terjadi karena kehendaknya dan muncul dari kondisi jiwanya. Meskipun secara kasat mata, panca indera tidak dapat melihat dasar jiwa setiap manusia, akan tetapi hal ini dapat ditemui dari perbuatan yang ditampilkannya.³⁶

Perkawinan silang antara tasawuf dan psikoterapi berlangsung pada medio abad ke-20. Pada masa ini terdengar gaung islamisasi psikologi di dunia Muslim. Dampak langkah islamisasi tersebut, mau tidak mau, tasawuf sebagai ilmu dengan basis spiritual yang lahir dari budaya obskurantisme Islam terhadap kehidupan duniawi terpaksa didapuk dan dirujuk untuk dijadikan sebagai bagian integral dari model atau pendekatan terapi.³⁷ Tasawuf sebagai bagian dari Islam muncul untuk memberikan solusi dan terapi kepada manusia agar

³³ Waslah, “Peran Ajaran Tasawuf...”, 33.

³⁴ Rochman, “Terapi Penyakit Hati...”, 2.

³⁵ Waslah, “Peran Ajaran Tasawuf...”, 33.

³⁶ Ibid.

³⁷ Naufil Istikhari, “Dilema Integrasi Tasawuf dan Psikoterapi dalam Kelanjutan Islamisasi Psikologi”, ‘Anil Islam’, Vol. 9, No. 2 (Desember, 2016), 304.

mampu mengatasi problematika kehidupan dengan cara mendekatkan diri kepada Allah.³⁸ Hasan Muhammad al-Sharqawî dalam kitabnya *Nahw 'Ilm al-Nafs al-Islâmî* memandang bahwa istilah psikoterapi Islam dalam bahasan kajian psikologi Islam kerap kali disepadankan dengan psikoterapi model sufi atau tasawuf.³⁹

Seorang psikolog Muslim asal Sudan yakni Mâlik Badrî, membuat konstrak psikologi evaluasi diri dengan istilah *tafakkur* yang secara jelas meminjam term sufi. Secara umum, pendekatan terapeutik yang terkandung dalam psikoterapi Islam sumbernya adalah al-Qur'ân, Hadîth, dan ajaran-ajaran tradisi bernuansa sufisme.⁴⁰ Penulis memandang bahwa terapi tasawuf dapat juga disebut dengan terapi sufistik identik dengan langkah pengobatan yang berdasar pada spiritualitas. Pengobatan basis spiritual banyak diminati oleh masayarakat di dunia. Terapi sufistik merupakan langkah pengobatan pada diri manusia meliputi fisik dan psikis dengan menggunakan pendekatan ajaran tasawuf. Beberapa statemen dalam terapi diharuskan berasas pada nilai-nilai tasawuf, seperti ikhlas, tenang, cinta, damai, pasrah, dan sejenisnya.⁴¹

Penulis buku yang berjudul “*Tasawuf Sebagai Terapi*” yakni Omar Alishah memberikan tawaran mengenai cara Islami dalam proses pengobatan gangguan kejiawaan yang dialami manusia, yaitu dengan melalui terapi sufi.

³⁸ M. Agus Wahyudi, “Psikologi Sufi: Tasawuf sebagai Terapi”, *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Vol. 04, No. 02 (2018), 389.

³⁹ Istikhari mengutip pendapat al-Sharqawî dalam tulisannya yang berjudul “Dilema Integrasi Tasawuf...”, 304. Lihat juga Hasan Muhammad al-Sharqawî, “*Nahw 'Ilm al-Nafs al-Islamy*” (Iskandariah: al-Jamiah al- Iskandariyyah, 1984), 35.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Atika Ulfia Adlina dan Ummy Nadhifah, “Sufi Healing dan Neurosains Spiritual bagi Pasien di Yayasan Jalmah Sehat Desa Bulungkulon, Kudus”, *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Vol. 05, No. 01 (2019), 166.

Terapi tasawuf tidak bertujuan untuk mengubah tempat maupun menggantikan terapi yang selama ini didominasi oleh para medis, justru jenis terapi satu ini berfungsi untuk saling melengkapi. Terapi tasawuf adalah model pengobatan yang sifatnya alternatif. Tradisi terapi di dunia tasawuf atau para pelaku (sufi) sangat unik dan khas.⁴² Model terapi tasawuf telah banyak dipraktekkan selama berabad-abad, namun yang menjadi teka teki adalah baru pada masa sekarang terapi tersebut berhasil mendapat perhatian sangat luas dari para medis terutama kalangan terapis. Menurutnya, terapi tasawuf adalah model terapi yang tidak bisa dipandang sebelah mata atau direndahkan begitu saja dalam wilayah terapi dan penanganan gangguan jiwa, karena terapi ini merupakan sebuah alternatif yang sangat penting.⁴³ Bediuzzaman Sa'îd Nursî memandang bahwa secara umum tasawuf merupakan perjalanan batiniah melalui proses penyucian hati dari segala bentuk penyakit hati, seperti egoisme, takabbur, riya', dan 'ujub, untuk mencapai hakikat kebenaran atau Tuhan.⁴⁴ Dasar yang paling esensial dalam perjalanan menuju Tuhan itu adalah menundukkan rayuan buruk hawa nafsu⁴⁵ dan menolak semua bisikan jahat dari setan.

⁴² Waslah, "Peran Ajaran Tasawuf...", 28.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Hakikat kebenaran sesungguhnya dapat ditemukan pada saat melakukan tindakan untuk melepaskan diri dari ikatan dogmatis. Hal tersebut merupakan aktualisasi diri yang utama untuk menemukan esensi dari sebuah kebenaran yang sejati. Lihat Suhermanto Ja'far, "Epistemologi Tindakan Muhammad Iqbal", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 1 (Juni, 2015), 97.

⁴⁵ Abu Thalib al-Makki dalam kitabnya *Risalah al-Qusyairiyah* menerangkan tentang *nafsu. Nafsus Syai'* dalam bahasa Arab adalah wujud sesuatu (jati diri). Sedangkan menurut kaum sufi, "Ucapan kata nafs bukan dimaksudkan sebagai wujud atau acuan masalah". Mereka mengartikan nafs adalah sesuatu yang tercela dalam sifat-sifat manusia, akhlak, dan perbuatan. Nafsu merupakan nuansa lembut yang ada dalam hati, sebagai tempat akhlak yang tercela. Lihat Abû al-Qâsim al-Qushayri al-Naisâburî, "*al-Risâlatul al-Qushairiyah: Induk Ilmu Tasawuf*", terj. Mohammad Lukman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 73.

Al-Muḥāsibī adalah salah satu tokoh sufi yang membahas mengenai jiwa manusia. Bahkan dalam pandangan beberapa ahli, sebagian dari karya tulisnya dianggap sebagai ajaran yang di dalamnya mengandung psikologi moral. Ia membahas bermacam-macam penyakit hati, kondisi jiwa, dan dorongan nafsu (ke-diri-an) yang dapat mempengaruhi sikap manusia. Seperti yang sudah disebutkan pada bab sebelumnya (bab tiga) mengenai pembahasan penyakit hati dalam pemikiran al-Muḥāsibī, di antaranya ialah, *riya*, ‘*ujub,takabur*, dan *hasud*. Ciri-ciri dari penyakit hati tersebut ialah, *Pertama*, penyakit hati *riya* memiliki tiga simpul, yaitu cinta puji, takut dicela atau dihina, dan tamak terhadap apa yang ada pada manusia lain. *Kedua*, penyakit hati *takabur*. Orang yang terjangkit penyakit ini, menganggap kedudukan dirinya agung, menghinakan, meremehkan, menghardik, dan memperbudak orang lain. *Ketiga*, penyakit hati ‘*ujub*. Orang yang terjangkit virus ‘*ujub*, ia akan memperkayakan diri dengan melebih-lebihkan penilaian atas semua perilaku dan melupakan seluruh kesalahan. Hemat kata, orang ‘*ujub* adalah ia yang terlalu membanggakan diri sendiri. *Keempat*, penyakit hati *hasud*. Orang yang tertimpa penyakit tersebut adalah ia yang tidak suka apabila melihat orang lain mendapat nikmat.

Penulis memandang bahwa penyakit-penyakit hati yang dikemukakan oleh al- Muḥāsibī beserta cirinya-cirinya cukup syarat jika disebut juga sebagai sifat-sifat dari penderita megalomania. Namun sayangnya, al-Muḥāsibī tidak menyebut bahwa itu adalah sifat penderita megalomania, karena pada masa hidupnya belum ada istilah megalomania. Ia tidak hanya membahas tentang penyakit hati saja, akan tetapi juga menyajikan ramuan obat sebagai penawar

untuk menyembuhkan penyakit hati dalam diri manusia. Oleh karena itu, penulis memandang bahwa ramuan obat yang diracik oleh al-Muḥâsibî dapat dijadikan sebagai sebuah metode terapi terhadap megalomania. Maka dari itu, terapi tasawuf terhadap megalomania dalam penelitian ini adalah hasil dari menelaah pemikiran al- Muḥâsibî yang dideskripsikan di bawah ini:

Al-Muḥâsibî memberikan ramuan agar manusia bisa menyingkirkan perangai *riya'* yang melekat dalam dirinya. Ia berpendapat bahwa ketika menyingkirkan *riya'* itu mempunyai makna ganda.⁴⁶ Pertama, menyingkirkan perangai *riya'* yang sudah melekat dalam diri manusia. Kedua, menyingkirkan perangai *riya'* yang baru bertemu kepadanya, dan manusia itu tidak mau menyambut kedatangannya apalagi mempersilahkan untuk masuk dalam rumahnya. Sebagaimana yang sudah disebutkan pada bab sebelumnya bahwa *riya'* adalah beramal dengan tujuan untuk dilihat dan dipuji oleh orang lain. Al-Ḥaddâd pernah mengatakan bahwa seseorang bisa disebut sebagai sufi yang sempurna apabila setiap tindakan, ucapan, niat, dan etikanya telah bersih dari sifat *riya'*.⁴⁷ Banyak sekali ulama salaf yang menyatakan pentingnya memurnikan niat dari noda. Seperti ungkapan Yûsuf ibn Asbaṭ, “Memurnikan niat dari kerusakannya lebih berat bagi pelaku amal daripada melakukan *ijtihâd* dalam waktu yang lama”. Sementara Sufyân al-Thawrî juga berkata, “Aku tidak pernah

⁴⁶ Abû‘Abd Allâh al-Hârith Ibn Asad al-Muḥâsibî, “*Memelihara Hak-Hak Allah: Sebuah Karya Klasik Tasawuf*”, terj. Abdul Halim (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 200.

⁴⁷ Mahzumi, “Prinsip dan Ajaran...”, 15.

memulihkan sesuatu yang lebih berat daripada memulihkan niatku sendiri. Sebab, niat selalu berubah".⁴⁸

Lebih lanjut, tokoh abad kedua ini mengatakan betapa pentingnya melakukan ibadah secara sembunyi-sembunyi lebih utama dibandingkan ibadah secara terbuka.⁴⁹ Namun, jika tidak memungkinkan untuk melakukan ibadah secara sembunyi,⁵⁰ maka boleh dilakukan secara terbuka selama ia bisa ikhlas dalam ibadahnya.⁵¹ Sifat *riya'* yang baru muncul bisa melalui jalur setan atau hawa nafsu.⁵² Sesungguhnya setan dalam *riya'* yang bertamu itu mempunyai tiga macam godaan: 1) *riya'* untuk mengingatkan akan penglihatan dan pengetahuan makhluk terhadapnya, atau berharap penglihatan dan pengetahuan dari makhluk lain. 2) *riya'* untuk menanamkan rasa senang pada pujian yang datang dari makhluk lain dan takut dari celaan mereka. Godaan kedua ini juga terkadang mengingatkan atas pengetahuan orang lain dan menanamkan rasa senang pada pujian dari mereka. Kemudian, orang lain itu akan bergabung dalam satu wilayah godaan setan. 3) godaan ini akan mengajak manusia untuk menerima, meyakini, dan mempunyai kecenderungan untuk melakukan *riya'*.⁵³

⁴⁸ Abû 'Abd Allâh al-Hârith ibn Asad al-Muhâsibî, "Risâlah al-Mustarsyidîn: Tuntunan Bagi Para Pencari Petunjuk", terj. Abdul Aziz, SS (Jakarta: Qisthi Press, 2010), 31.

⁴⁹ Abdul Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith Ibn Asad al-Muhâsibî: Studi *Kitab al-Ri'âyah li Huqûq Allâh*", 62-63.

⁵⁰ Dalam hal ini, al-Muhasibi juga menyatakan dalam Risalah al-Mustarsyidin bahwa Allah dekat dengan orang yang berdoa secara sembunyi-sembunyi. Adalah Allah yang kamu ajak berbisik di waktu yang diinginkan, bermunajat kepada-Nya kapan pun kamu menginginkan, dan bisa mengeluarkan semua rahasiamu kepada-Nya tanpa harus khawatir ada sedikit pun orang lain yang mengetahuinya. Dengan kebijaksanaan dan kelembutan-Nya, Allah akan memperkenankan doamu kapan saja Dia menghendaki. Dia Maha Bijaksana, Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Kuasa atas seluruhnya, Yang selalu mengutamakanmu dan menunjukkan sikap pemurah kepadamu tanpa batasan waktu, tempat, maupun perantara. Lihat Al-Muhsibî, "Risâlah al-Mustarsyidîn...", 39.

⁵¹ Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith...", 63.

⁵² Al-Muhsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 200.

⁵³ Ibid., 200-201.

Orang paling kuat untuk menyingkirkan perangai *riya'* adalah orang yang memberikan penolakan pada godaan pertama yang datang kepadanya, dengan cara mengingat pengetahuan makhluk dan merasa cukup dengan pengetahuan *Khâliq* (Pencipta). Orang paling kuat berikutnya adalah orang yang memberikan penolakan pada godaan untuk senang pada puji dan takut pada celaan, dengan menyukai pahala dan takut dari celaan Allah. Orang paling kuat selanjutnya adalah orang yang memberikan penolakan ketika setan menggodanya supaya menerima setelah berkobarnya rasa senang pada puji dan takut pada celaan. Cara menolak ketiga godaan itu bagi orang yang didatangi perangai *riya'* baru adalah dengan menggabungkan *ma'rifah* (mengetahui)⁵⁴ dan *karâhah* (membenci). Jika keduanya terpisah, maka *riya'* tidak akan hilang. Maka dari itu, antara *ma'rifah* dan *karâhah* harus selalu berjalan beriringan.⁵⁵ Al-Muḥâsibî dalam kitabnya *al-Ri'ayah* memberikan penjelasan bahwa meningkatnya ketakwaan⁵⁶ dapat diperoleh dengan membersihkan hati dari sifat *riya'*, '*ujub*', dan sifat tercela yang lain.⁵⁷ Menurut Abû al-Hasan al-Shâdhilî ketakwaan adalah

⁵⁴ Al-Hujwiri dalam kitabnya *Kashf al-Mahjub* mengutip pendapat dari Muhammad Fadl al-Balkhi mengenai makrifat al-'ilm bi Allah. Makrifat merupakan antitesis sebuah keingkaran, dan ilmu adalah antitesis kebodohan. Maka sebab itu, makrifat berbeda dg ilmu, kedudukannya lebih tinggi daripada ilmu karena selalu membawa kebaikan. Pandangan al-Balkhi didasarkan pada hadith Qudsi yang berbunyi, Allah berfirman artinya, "Makrifat adalah argumen-Ku, dan ilmu adalah tempat argumen-Ku". Lihat Ghozi, "Landasan Ontologis dan Kualifikasi Makrifat Ibn 'Ata' Allah Al-Sakandari", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 6, No. 1 (Juni, 2016), 58.

⁵⁵ Al-Muḥâsibî, "Memelihara Hak-Hak Allah...", 200-201.

⁵⁶ Ajaran tasawuf al-Muhasibi adalah jalan spiritual yang tidak bertolak belakang dengan shari'ah. Al-Muhasibi dalam doktrin tasawufnya mengulas tentang persoalan "mujahadah takwa", yakni menjalan seluruh perintah Allah dan menjauhi segala bentuk larangan-Nya. Berbeda dengan al-Qushayri yang membahas permasalahan seputar "mujahadah istikamah", yaitu upaya untuk memperoleh kebenaran agar dapat merasakan kebahagiaan, melalui cara mengikuti akhlaq al-Qur'an secara menyeluruh. Sementara itu, al-Ghazali adalah tokoh yang menggabungkan antara keduanya sehingga menghasilkan "mujahadah pencerahan". Lihat Abdul Kadir Riyadi, "Tasawuf Antara Penafsiran Normatif dan Sosiologis dalam Pemikiran Ibn Khaldun", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 1 (September, 2017), 102.

⁵⁷ Abdul Moqsith, "Kajian Tasawuf al-Hârith al-Muhsibî...", 56.

langkah pertama bagi seorang *sâlik*, baik batin maupun *sîrî*. Ia meletakkan taqwa sebagai urutan pertama dalam dasar dan landasan konsepsi tasawuf untuk menuju *ma'rifat Allah*.⁵⁸

Jika datang penyakit *riya'* yang bertamu kepada seseorang, kemudian ia mengetahui bahwa itu adalah *riya'* dan ia tidak mau menerimanya, tentu ia akan menjadi orang yang selamat dari terjangkitnya penyakit *riya'*. Hendaknya kebencian terhadap *riya'* digabungkan dengan sikap penolakan untuk menerimanya. Karena, orang yang mempunyai kecenderungan kepada *riya'* terkadang juga membenci apa yang ia rasakan dan memiliki keinginan untuk keluar dari wilayahnya. Sementara orang yang menolak terhadap *riya'* adalah orang yang benci dan tidak mau menerima kedatangannya. Karena *riya'* hanya akan diterima disebabkan oleh dua hal, yaitu keinginan nafsu kepada *riya'* dan syahwat. Kedua hal itu mempunyai lawan dalam pertandingan untuk memasukkan bola “*riya”* ke dalam gawang “hati” lawan. Kebencian terhadap *riya'* adalah lawan dari syahwat, dan penolakan terhadap *riya'* adalah lawan dari keinginan.⁵⁹

Kebencian yang disertai keengganhan dapat menyingkirkan perangai *riya'* dalam diri manusia. Namun, kebencian dan ketidakmauan itu hanya bisa dilakukan dengan usaha yang keras untuk mencegah nafsu melalui akal.⁶⁰ Yaitu dengan ilmu yang dititipkan oleh Allah. Ilmu tersebut menerangkan tentang

⁵⁸ Saifulah, “Distingsi dan Diaspora Tasawuf Abu Al-Hasan Al-Shadhili”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*”, Vol. 4, No. 2 (Desember, 2014), 356.

⁵⁹ Al-Muḥāsibī, “Memelihara Hak-Hak...”, 205.

⁶⁰ Para ulama mengatakan bahwa *sharî'at* adalah pelindung bagi akal, dan akal adalah lampu bagi *sharî'at*. Imâm al- Raghib al-Asfahani menyatakan dalam kitabnya bahwa akal adalah pengikut dari *sharî'at* yang menjadi pemimpinnya. Antara *sharî'at* dan akal terdapat perpaduan, bukan pertentangan, oleh sebab itu keduanya patut disinergikan. Lihat Al-Muḥāsibī, “Risâlah al- Mustarsyidin...”, 208-209.

bahaya *riya'* dan manfaat menolak *riya'* dari hatinya di hari-hari kefakirannya. Pengetahuan yang dapat menunjukkan bahwa itu merupakan *riya'* bisa hilang disebabkan karena lupa dan hilang ingatan. Hilangnya kewaspadaan dan perhatian adalah penyebab dari hilangnya ingatan. Jika seseorang menganggap penting penyakit *riya'* dan harus mewaspadainya, tentu ia tidak akan lupa. Ketika ia ingat, ia akan mengetahui sesuatu yang datang dari *riya'*. Jika seseorang bersikap hati-hati dan sungguh-sungguh kepada *riya'* karena ia mempunyai akal dan ilmu dari Allah, kapan pun setan muncul untuk menggodanya dan nafsu syahwat membara, niscaya ia akan membenci dan menolaknya.⁶¹

Perhatian dan sikap waspada dapat diperoleh dengan '*inayah* (kehatihan). '*Inayah* dapat diperoleh dengan mengetahui kedudukan manfaat dari ikhlas di dunia dan akhirat, yaitu pahala dari Allah dalam hati selama di dunia.⁶² Sedangkan di akhirat, pahala itu yang akan mengantarkan manusia untuk mendapatkan ridha dan surga Allah. Fethullah Gulen adalah salah satu orang yang konsisten gemar menulis tentang semangat keikhlasan dalam beribadah dan berkhidmah di dunia.⁶³ Al-Muḥāsibî dalam bab ikhlas mengatakan, "Ikhlas adalah mengeluarkan makhluk dari bermu'amalah dengan Allah. Sementara nafsu (jiwa) adalah makhluk yang pertama."⁶⁴

⁶¹ Al-Muḥāsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 206.

⁶² Menurut KH. Sholeh Darat, ikhlas adalah perkara wajib karena ini menjadi syarat sah iman, Islam, dan tidak diterima amal perbuatan seseorang kecuali jika ia ikhlas dalam melakukannya. Ikhlas merupakan rukun yang utama dari *a'mal al-qulub*. Lihat Muslich Shabir, "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian Atas Kitab *Minhaj Al-Atqiya*", *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din*, Vol. 19, No. 1 (2017), 103.

⁶³ Ahmad Rizqon Khamami, "Paradigma Dakwah Islam Fethullah Gulen di Abad Kontemporer", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 2 (Maret, 2018), 366.

⁶⁴ Abu Nasr al-Sarraj, "Al-Luma': Rujukan Lengkap *Ilmu Tasawuf*", terj. Wasmukan dan Samson Rahman (Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2002), 440.

Sementara al-Ghazâlî berpendapat bahwa segala sesuatu digambarkan sangat rentan tercampur dengan sesuatu yang lain. Jika terdapat sesuatu yang bersih dari campuran, maka itulah yang dinamakan ikhlas.⁶⁵ Dengan mengetahui bahaya dari penyakit *riya'* terhadap hati, yang mewariskan kekerasan dan kekotoran pada hati.⁶⁶ Hanya dengan ketulusan dan keikhlasan seseorang bisa sampai kepada Allah. Praktek inilah dilakukan oleh setiap manusia yang berupaya secara intensif untuk mendapat *riḍâ* Allah.⁶⁷ Seperti yang sudah dijelaskan oleh al-Muḥâsibî mengenai *riya'* sebagai ibadah yang dilakukan karena manusia, bukan karena Allah. Dalam hal ini, ia menafsirkan surat al-Insân (76): 9, “*Sesungguhnya kami memberi makanan kepada kalian hanyalah karena mengharapkan kerelaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih kalian*”. Ia mengutip tafsir al-Imâm Mujâhid yang menyatakan bahwa ungkapan seperti yang tertuang dalam ayat tersebut terucap di hati mereka bukan lisan mereka.⁶⁸ Dalam konteks kajian keislaman, terutama ilmu tasawuf, tindakan membantu orang lain harus mempunyai dasar ketulusan dan keikhlasan.⁶⁹

Jika kedudukan manfaat dari ikhlas sudah memiliki jabatan yang tinggi dalam hati seseorang, tentu ia akan menganggapnya sebagai sesuatu yang substansial.⁷⁰ Jika ia telah mementingkannya, pasti ia akan memperhatikan

⁶⁵ Miss Rosidah Haji Daud, “*Ikhlas dalam Perspektif Al-Quran*”, Skripsi tidak diterbitkan (Darussalam-Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2017), 16.

⁶⁶ Al-Muḥâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 207.

⁶⁷ Suci Rahma, “*Etika Sufistik (Telaah Pemikiran Al-Ghazâlî)*”, Skripsi tidak diterbitkan (Lampung: UIN Raden Intan, 2017), 89.

⁶⁸ Moqsith, “*Kajian Tasawuf al-Ḥârith...*”, 61-62.

⁶⁹ Arman Marwing, “Kritik Kepedulian Sosial Adler dan Ikhlas Terhadap Perilaku Pro-Sosial Manusia Modern”, *Kontemplasi*, Vol. 04, No. 02 (Desember, 2016), 256.

⁷⁰ Ikhlas dalam al-Quran mengandung beberapa makna, di antaranya ialah: pilihan, suci dari seluruh kotoran, kehkususan, al-tauhid mengesakan) dan bisa juga pensucian menurut sebagian

kaidah-kaidah perintah Allah dengan ikhlas dan sikap waspada dalam menyia-nyikan perintah-Nya dengan condong pada *riya'*. Seseorang menjadi tahu apabila ia ingat, dan menjadi ingat apabila ia terjaga. Ia dapat membuat seseorang menjadi ingat apabila ia mengencangkan perhatian dan sikap waspada dalam hatinya.⁷¹

Menurut al-Muḥāsibī, seseorang harus berjuang dan bekerja keras untuk menggelorakan kebencian dan penolakan terhadap nafsu yang mengarahkannya pada *riya'*. Ia harus membiasakan diri untuk ikhlas setiap melakukan segala sesuatu. Maka, Allah akan memberinya pahala serta cahaya dan kewaspadaan kepadanya.⁷² Ikhlas termasuk sifat terpuji yang dapat menyinari hati, di dalamnya penuh dengan kesucian dan ketulusan.⁷³ Manusia yang mampu ikhlas dalam setiap keadaan, maka ia tidak akan mengharap imbalan apapun, kecuali ridla Allah.⁷⁴ Al-Imām al-Shāhid pernah mengatakan, “Ikhlas didorong oleh motivasi untuk menggapi *ridā* dan pahala dari Allah, tanpa sedikit pun melihat prospek dunia, pangkat, kedudukan atau jabatan.”⁷⁵ Penderita Megalomania adalah orang yang haus dengan kekuasaan dan jabatan, umumnya para penguasa atau pejabat akan mengalami penyakit aneh setelah masa jabatannya berakhir (*Post Power Syndrom*), kecuali mereka yang ikhlas dan beriman.⁷⁶ Ikhlas mengandung beberapa komponen, di antaranya ialah: *tawakkal, sabar, syukur, zuhud, wara'*.

⁷¹ *qira'at*. Lihat Hasiah, “Peranan Ikhlas dalam Perspektif Al-Qur'an”, *Jurnal Darul 'Ilmi*, Vol. 01, No. 02 (Juli, 2013), 23-25.

⁷² Al-Muḥāsibī, “Memelihara Hak-Hak...”, 207.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Ismail Hasan, “Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan”, *An-Nuha*, Vol. 1, No. (Juli, 2014), 57.

⁷⁵ Damanhuri, “Kawasan Studi Akhlak” (Banda Aceh: Ar-Raniry Press bekerja sama dengan Ulee Karem: Naskah Aceh, 2012), 79.

⁷⁶ Marwing, “Kritik Kepedulian Sosial...”, 257.

⁷⁷ Zuriyati, “Sastra Islami Kontemporer Najib al-Kilani dalam Memahami Manusia”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 5, No. 2 (Maret, 2011), 333.

Berkaitan dengan ini, *zuhud* dari kekuasaan atau jabatan lebih sukar daripada menjauhi emas dan perak.⁷⁷

Dalam pembahasan mengenai cara untuk mewaspadai *riya'*, al-Muḥāsibī menjadikan beberapa ayat al-Qur'ân sebagai landasan, di antaranya ialah, al-Qur'ân Surah Fatir: 6, “*Maka anggaplah ia(setan) sebagai musuhmu*”. Surah al-A’raf: 27, “*Hai anak Adam, janganlah sekali- kali kamu dapat ditipu oleh setan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapakmu dari surga*”. Dan Allah melanjutkan dalam Surah al-A’raf: 27, “*Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dari suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka*”. Surah al- Hajj: 52, “*Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang Rasul pun dan tidak (pula) seorang Nabi, melainkan apabila dia mempunyai sesuatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu*”. Surah al-Ma’idah: 49, “*Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu*”. Surah Taha: 117, “*Hai Adam, sesungguhnya ini (Iblis) adalah musuh bagimu dan bagi istimu, maka sekali-kali jangan sampai ia mengeluarkan kamu berdua dari surga, yang menyebabkan kamu menjadi celaka...*”. Surah al-A’raf: 27, “*Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dari suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka*”. Nabi bersabda, “*Sesungguhnya setan itu menutupi hatiku*”.

Al-Muḥāsibī juga memberikan cara bagi manusia agar ia bisa menghilangkan ‘ujub dengan agama, sehingga bisa selamat dari perangai ‘ujub

⁷⁷ Haji Daud, “*Ikhlas dalam Perspektif...*”, 28.

dalam dirinya. Para pelaku tasawuf senantiasa membersihkan hatinya dari ‘*ujub*’ (sifat tercela).⁷⁸ ‘*Ujub*’ dapat dihilangkan dengan kebenaran dan ketaatan berupa amal, ilmu, atau pendapat yang sesuai dengan kebenaran.⁷⁹ Cara menghilangkan ‘*ujub*’ dengan kebenaran dan ketaatan itu adalah dengan menceritakan nikmat yang terdapat hal-hal tersebut bahwa semua itu terwujud atas anugerah dan karunia dari Allah. Jika tidak ada karunia Allah, tentu tidak akan ada satu orang pun yang mendapatkan nikmat dari nafsunya. Setiap kali manusia melakukan kebaikan, pasti *shahwât* nafsu akan bertindak dengan menentangnya.⁸⁰ Apabila nafsu *shahwât* bisa mengalahkan ruh, maka itu dalam pandangan Robert Frager disebut sebagai diri rendah atau hawa nafsu.⁸¹ Jika seseorang bangun pada saat malam hari, maka *shahwât*- nya memiliki keinginan agar orang itu terbebas dari kelelahan dan lebih menyenangi melanjutkan tidur kembali daripada bangun malam.⁸² Ayat al-Qur’ân yang dijadikan sebagai dasar dalam pembahasan ‘*ujub*’ adalah Surah at-Taubah: 25, “*Dan (ingatlah) peperangan Hunain, yaitu di waktu kamu menjadi congkak karena banyaknya jumlahmu, maka jumlah yang banyak*

⁷⁸ Marwing, “Kritik Kepedulian Sosial...”, 257.

⁷⁹ Amr Ibn Ubaid pernah mengatakan, “Antara aku dan kebenaran tidak ada permusuhan”. Setiap mukmin yang shaleh tidak bermusuhan dengan kebenaran. Jika mereka bertemu dengan kebenaran, maka mereka akan bergegas menghampirinya. Apabila mereka menyingkap adanya kebatilan dalam dirinya, mereka akan segera bersembunyi dan berpaling darinya. Pada masa itu, masyarakat menilai baik sikap Amr Ibn Ubaid, ia menarik pendapat yang salah dan beralih kepada pendapat yang benar tanpa merasa malu. Masyarakat memandang sikapnya menunjukkan kualitas agama dalam dirinya. Lihat Al-Muhsibî, “*Risâlah al-Mustarsyidin...*”, 89.

⁸⁰ Dalam diri manusia terkandung beberapa potensi atau kekuatan. Ada yang disebut dengan fitrah yang cenderung pada perbuatan baik. Ada pula yang disebut dengan nafsu yang mempunyai kecenderungan kepada perbuatan buruk. Manusia yang cenderung mengikuti hawa nafsu, dan ia tidak mampu untuk mengendalikan bahkan dirinya dikendalikan oleh nafsu tersebut. Nafsu yang telah menghegemoni diri manusia akan memunculkan maksiat batin dan lahir, cinta terhadap dunia, dalam pemikiran kaum pengamat tasawuf inilah tabir untuk mendekat kepada Allah. Lihat Abdullah Hakam, “KH. Hasyim Asy’ari dan Urgensi Riyadah dalam Tasawuf Akhlaqi”, Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 4, No. 1 (Juni, 2014), 146-147.

⁸¹ Mukhamad Anieg, “Merasakan Tasawuf”, Wahana Akademika, Vol. 3, No. 1 (April, 2016), 23.

⁸² Al-Muhsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 379.

itu tidak memberi manfaat kepadamu sedikitpun, dan bumi yang luas itu telah terasa sempit olehmu, kemudian kamu berbalik ke belakang dengan bercerai-berai”.

Menurut al-Muḥāsibī, cara untuk menghilangkan ‘ujub dengan pendapat yang salah.⁸³ Metode yang sudah diracik adalah dengan cara mencurigai nafsunya, tidak memandang dengan pandangan yang baik mengenai pendapatnya, kecuali dengan dalil dan *hujjah* yang sudah jelas bersumber dari al-Qur’ân dan al-Sunnah atau dikiaskan kepada keduanya dan digali hukumnya dalam kasus-kasus yang terjadi. Setiap manusia adalah makhluk yang tidak sempurna, ia memiliki akal budi, akan tetapi juga mempunyai nafsu, kecenderungan emosional, cinta diri, dan selera.⁸⁴ Oleh sebab itu, seseorang dapat mencurigai nafsu dengan cara mengetahui karakter nafsu, bahwa di antara karakternya adalah lupa dan lalai, karena ia telah mendapatkan pengalaman tentang banyaknya kesalahan dan kekeliruan nafsu, dan ia secara berulang-ulang telah melakukan *takwil* yang keliru.⁸⁵ Dalam kondisi demikian, ia menganggap bahwa dirinya benar, tidak ragu dengan adanya keraguan dalam dirinya. Kemudian, pada akhirnya ia mendapatkan

⁸³ Pendapat yang salah bukanlah sebuah nikmat, sehingga ia tidak dapat dikatakan sebagai kelupaan nikmat. Pendapat yang salah merupakan cobaan, keterlantaran, dan kekurangan. Pendapat yang salah dalam kesesatan dan *bid’ah* adalah cobaan dan keterlantaran. Akan tetapi, jika pendapat yang salah itu terdapat dalam hukum. Pendapat itu bisa merupakan keterlantaran dan dosa, dan bisa juga merupakan kekurangan dalam agama, bukan dosa. Jika sebuah pendapat tidak didasarkan pada al-Qur’ân, Sunnah, dan ijma’, kemungkinan besar akan terjatuh ke dalam ‘ujub. Lihat Ibid., 374.

⁸⁴ Paulus Wahana, “Menerapkan Etika Nilai Max Scheler dalam Perkuliahan Pendidikan Pancasila untuk Membangun Kesadaran Moral Mahasiswa”, *Jurnal Filsafat*, Vol. 26, No. 2 (Agustus, 2016), 202.

⁸⁵ Al-Muḥāsibī pernah mengatakan, “Lakukanlah hal-hal yang menyebabkanmu sadar”. Karena rayuan dunia sangatlah menyilaukan penglihatan manusia, membuat lalai dari akibatnya. Oleh sebab itu, setiap manusia semestinya melakukan hal-hal yang menyebabkan dirinya sadar, agar selamat dari tipu daya dunia. Ibnu Muqaffâ’ menggambarkan kelalaian manusia terhadap akhirat akibat terlena dari hijaunya rumput kehidupan dunia, sehingga ia memalingkan diri dari tujuan yang sebenarnya. Dan kemudian ia celaka akibat tunduk pada rayuan dunia. Lihat Al-Muḥāsibī, “*Risalah al-Mustarsyidin...*”, 137.

sebuah kejelasan bahwa ia sudah benar-benar lalai dan berbuat kesalahan, dan pandangan yang baik merupakan hawa nafsu dan pemolesan setan.⁸⁶ Demikianlah peran nafsu dalam kehidupan manusia, sangat positif dan konstruktif. Namun tanpa nafsu, spesies manusia akan mengalami kepunahan.⁸⁷

Ayat al-Qur'ân dan hadîth sebagai landasan mengenai hal tersebut ialah, Surah al-Mâ'idah: 105, “*Jagalah dirimu; tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudharat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk*”. Surah al-Kahfi: 104, “*Sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya*”. Surah Fatir: 8, “*Maka apakah orang yang dijadikan (setan) menganggap baik pekerjaannya yang buruk, lalu dia meyakini pekerjaan itu baik,(sama dengan orang yang ditipu oleh setan)?*”. Nabi juga bersabda: “*Tidak ada seorang pun di antara kalian yang akan diselamatkan oleh amalnya*”.

Selanjutnya, al-Muḥâsibî memandang bahwa seseorang bisa menghilangkan takabur dengan cara mengetahui kedudukan dirinya di dalam agama dan dunia. Ia bisa mengetahui kedudukannya dengan cara mengetahui asal usul, kehidupan, dan akhir dari kehidupannya. Asal usul merupakan masa yang sudah berlalu, dan dalam masa itu, ia bukanlah seseorang yang diceritakan di dalamnya. Allah mewujudkan setiap manusia dari ketiadaannya. Dia memunculkan manusia dari kematianya sebelum kehidupannya, karena setiap manusia diciptakan dari tanah, selanjutnya dari setetes mani, segumpal darah, segumpal daging. Kemudian daging itu menjadi sebuah tulang, setelah itu tulang tersebut Allah bungkus dengan daging. Setiap manusia berawal dari keadaan hina,

⁸⁶ Al-Muḥâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 385-386.

⁸⁷ Paisol Burlian, “Konsep *al-Nafs* dalam Kajian Tasawuf al-Ghazâlî”, *Teologia*, Vol. 24, No. 2 (Juli-Desember, 2013), 7.

lalu Allah mengalihkannya pada keadaan yang mulia. Ia menjadi ada setelah tiada, hidup setelah mati, berbicara setelah bisu, mendengar setelah tuli, melihat setelah buta, kuat setelah lemah, kaya setelah fakir, dan mendapat petunjuk setelah mengalami kesesatan. Oleh sebab itu, setiap manusia tidak layak untuk bersikap *takabur*, karena mereka adalah makhluk yang diciptakan dari keadaan hina, kelemahan, keterbatasan, dan ketidakmampuan.⁸⁸

Beberapa ayat al-Qur'ân dan hadîth Nabi yang dijadikan sebagai landasan adalah, Surah 'Abasa: 17-19, "Binasalah manusia; alangkah amat sangat kekafirannya? Dari apakah Allah menciptakannya? Dari setetes mani, Allah menciptakannya lalu menentukannya". Surah as- Sajdah:8, "Dari sari pati air yang hina (air mani)". Surah Ghafir: 11, "Ya Tuhan kami, Engkau telah mematikan kami dua kali dan telah menghidupkan kami dua kali (pula)". Surah an-Nahl: 23, "Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong". Sabda Nabi, "Seluruh bagian tubuh manusia akan hancur kecuali tulang subki". Nabi bersabda, "Tidak akan masuk surga, orang yang dalam hatinya ada setitik sifat takabur". Nabi juga bersabda, "Dua kaki anak Adam tidak akan beranjak dari hadapan Allah Azzâ wa Jallâ sehingga dia ditanya tentang empat hal: tentang masa mudamu, dalam hal apa kamu pergunakan? Tentang umurmu, bagaimana kamu habiskan? Hartamu, dari mana kamu dapatkan dan di mana kamu belanjakan? Dan amalmu, apa yang telah kamu kerjakan dengannya?". Jika orang yang berakal memikirkan hal tersebut, sudah dipastikan ia akan merasa hina, tunduk, dan tidak akan takabur.

⁸⁸ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...* ”, 430.

Sumber lain menyebutkan beberapa langkah untuk mengatasi sifat *takabur* dalam diri manusia, di antaranya ialah: memahami bahaya dari sifat *takabur* kelak di akhirat, melatih diri untuk bersikap *tawâdu'* baik di hadapan Allah dan sesama manusia, jika *takabur* datang lagi maka segeralah untuk mengingat hakikat kekurangan diri sendiri dan kelebihan orang lain, mengingat kesalahan diri dan menyebut *Subhânallâh*, kemudian ucapan istighfar atas seluruh kesalahan dan kelalaian.⁸⁹ Pengobatan hati tidak sama dengan mengobati fisik, diperlukan terapi yang intens, sifatnya lebih keras, dan membutuhkan kemauan yang ada pada diri seseorang yang hendak diobati. Semua penyakit hati memberikan efek pada tingkah laku manusia. Penyebabnya adalah adanya hati yang tidak bersih dan sehat. Jika hati sehat dan bersih, maka ia akan memberikan arahan, petunjuk, tidak tunduk pada rayuan setan dan hawa nafsu. Setiap langkahnya untuk menempuh kehidupan yang dinaungi oleh *sharî'at* Islam.⁹⁰

Takabur berhubungan dengan *riya'*. Manusia yang *takabur* dapat muncul karena awalnya ia *riya'*. *Takabur* yang disertai dengan *riya'*. Sebab orang *takabur* serta *riya'*, ia akan merasa malu apabila mengatakan bahwa dirinya adalah orang fakir atau miskin. Akibatnya, ia akan memandang dengan pandangan yang meremehkan kepada orang lain.⁹¹ Sifat *riya'* sangat sukar untuk dihilangkan, ia bisa masuk pada siapa pun. Walau begitu, *riya'* yang besemayam dalam hati manusia dapat dilenyapkan dengan cara memupuk keikhlasan secara intensif. Dan ikhlas merupakan kedudukan spiritual yang hanya dapat diperoleh dengan

⁸⁹ Ulfa Dj. Nurkamiden, "Cara Mendiagnosa Penyakit 'Ujub dan Takabur", *Tadbir: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, Vol. 4, No. 2 (Agustus, 2016), 124.

⁹⁰ Ibid., 125.

⁹¹ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 448-449.

istikamah beribadah kepada Allah.⁹² Jika *riya'* muncul dengan takabur, hendaklah seseorang mendekat pada kebaikan-kebaikan yang bersih dari *riya'*. Kebaikan itu dapat diraih dengan cara memikirkan kecilnya kedudukan, siksaan, dan membenci *riya'* yang akan melenyapkan semua pahala dan amal menjadi sia-sia di hari kefakiran dan kesulitan. Dengan mengingat kepastian hukuman yang akan diterimanya, ia bisa menghilangkan *takabur*. Sedangkan *riya'* bisa dilenyapkan dengan rasa benci terhadapnya.⁹³

Menurut al-Muḥāsibī, *hasud* dapat disingkirkan dengan cara mengingatkan nafsu untuk tidak melakukannya. Setiap manusia tidak akan mampu untuk menghentikan rayuan Iblis. Ia juga tidak bisa mengubah karakternya, sehingga ia menjadikan karakter nafsunya menjadi karakter yang tidak mendorong untuk *hasud* kepada orang yang memusuhi. ⁹⁴ Walau begitu, memerangi hawa nafsu merupakan wujud dari prinsip asketis demi tergapainya spiritualitas yang sempurna.⁹⁵ Tokoh awal abad ketiga ini dalam kitabnya menyatakan bahwa setiap manusia tidak dituntut untuk mengubah karakter nafsunya menjadi karakter yang tidak lalai, tidak lupa, tidak menghasut kepada yang disukai, dan tidak juga kepada yang tidak disenangi, karena itu semua merupakan karakter para malaikat.⁹⁶ Timbulnya *hasud* juga bisa disebabkan karena seseorang yang tidak cukup pengetahuan kerap kali mencari berbagai

⁹² Moqsith, “Kajian Tasawuf Al-Hârith...”, 61.

⁹³ Al-Muhasibi, “Memelihara Hak-Hak...”, 449.

⁹⁴ Ibid., 548.

⁹⁵ Ah. Haris Fakhrudi, “Perspektif Ibn ‘Arabi Tentang Konsep Kebebasan dalam Tasawuf”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2 (Desember, 2012), 253.

⁹⁶ Al-Muhasibi, “Memelihara Hak-Hak...”, 549.

alasan eksternal atas kegagalan dirinya meraih impian hidup. Sehingga muncullah sikap hidup yang beraroma negatif.⁹⁷

Setiap manusia hanya dituntut agar ia menggunakan akalnya untuk berpikir tentang Allah. Sehingga, ia tidak cenderung kepada sesuatu yang bukan merupakan ketaatan kepada-Nya. Jika ia menginginkan dengan akalnya kepada sesuatu yang dititipkan oleh Allah, yaitu pengetahuan dirinya mengenai *mudharat* dari *hasud* karena hasutan karakter dan musuhnya. Sama halnya dengan semua pendorong kejelekan di dalam hati yang biasa menghasut. Apabila seseorang membenci dan menolak *hasuddari* akalnya, maka hasutan nafsu dan bisikan musuh untuk *hasud* tidak akan membahayakan dirinya.⁹⁸ Abuû Wafa' Ibn Uqâil menyatakan bahwa, "Akal yang riđâ terhadap seluruh ketetapan Allah merupakan ibadah yang paling sempurna, paling berat, dan sangat dahsyat."⁹⁹ Dasar mengenai hal ini adalah sebagian beberapa ayat al-Qur'ân dan hadîth di antaranya ialah, Surah Ali Imran: 120, "*Jika kamu memperoleh kebaikan niscaya mereka bersedih hati*". Diriwayatkan dari al-Hasan, Nabi bersabda, "*Ada tiga hal pada orang yang beriman, dan dia mempunyai jalan keluar dari ketiga hal itu: yaitu pertanda buruk, hasud, dan kebimbangan. Jalan keluarnya dari pertanda buruk adalah jangan mundur (tidak memperdulikan), jalan keluar dari hasud adalah jangan lalim, dan jalan keluar dari kebimbangan adalah jangan memastikan*".

Yahyâ bin Hamzah al-Yamani dalam kitabnya *Tasfiyatul al-Qulûb min Adran al- Awzâr wa ad-Dunub* menyatakan bahwa ada dua cara untuk mengobati

⁹⁷ Munir, "Ajaran Tarekat Alawiyyah...", 15.

⁹⁸ Al-Muhâsibî, "Memelihara Hak-Hak...", 549.

⁹⁹ Al-Muhâsibî, "Risâlah al-Mustarsyidîn...", 53.

penyakit *hasud* atau dengki. *Pertama*, dengan ilmu yang membahas tentang *hasud*. Sebab, dengan ilmu seseorang akan mengetahui esensi mendalam bahwa *hasud* sangat membahayakan untuk dirinya, terlebih ketika berinteraksi dengan masyarakat dekat atau partner dalam bekerja. *Kedua*, dengan amal tindakan. Seseorang yang hendak akan *hasud*, ia akan berupaya mengendalikan diri (*self controlling*) baik secara perkataan maupun perbuatan agar tidak melakukan perbuatan yang dilarang dan berupaya untuk mencegahnya. Tatkala ia memperoleh nikmat, hendaknya disyukuri supaya nikmatnya mendapat keberkahan dan penambahan. Orang tersebut juga harus menjauhi *hasud* kepada orang lain dengan cara meyakini bahwa setiap manusia mempunyai kadar rizkinya masing-masing. Dari dua cara ini dapat ditarik sebuah konklusi, yaitu melalui ilmu dan amal, setiap manusia akan menjadi orang yang mengarahkan dirinya pada keyakinan pemberian Tuhan, dan juga menjaga diri agar tidak menjadi orang yang memiliki perangai yang tidak baik.¹⁰⁰

Manusia yang terjangkit penyakit hati seperti *riya*', *ujub*, *takabur*, *ghirrah*, dan *hasud*, ia termasuk orang yang memiliki sifat-sifat tercela. Abû Ṭâlib al-Makkî menerangkan tentang *fana'* dan *baqâ'*, bahwa para sufi mengisyaratkan *fana'* pada gugurnya sifat-sifat tercela. Sementara *baqâ'* diisyaratkan sebagai jelasnya sifat-sifat terpuji. Setiap manusia yang tidak bisa lepas dari salah satu bagian tersebut, maka hal ini adalah wajar. Sebab, salah satu sifat apabila tidak ditemui dalam diri manusia, maka dapat ditemui sifat yang satunya. Manusia yang *fana'* dari sifat-sifat tercela, maka yang tampak adalah

¹⁰⁰ Lihat Muhammad Abdurrahman Tuasikal, <https://islami.co/dua-cara-menghilangkan-sifat-iri-dan-dengki/>. Diunduh pada tanggal 4 Maret 2019.

sifat-sifat yang terpuji. Sebaliknya, jika yang mengalahkan adalah sifat-sifat yang hina, maka sifat-sifat terpuji akan tertutupi. Orang yang berupaya meninggalkan perbuatan kehinaan dengan bahasa *sharî'at*, maka ia telah *fana'* dari *shahwât*-nya.¹⁰¹

Penderita Megalomania selalu mencita-citakan dirinya untuk menjadi seorang raja atau penguasa. Dalam hal ini, dikisahkan dalam *Risâlah al-Mustarsyidîn*: Ibnu'l Jawzî berkata, “”Abd al-Râhman Ibn Ibrâhîm al-Fîhrî pernah bercerita, “Ada seorang laki-laki datang untuk bertemu dengan raja karena membutuhkan sesuatu. Pada saat ditemui, raja itu sedang bersujud kepada Allah. Melihat kejadian ini, lelaki tersebut bergumam, “Kalau raja saja masih membutuhkan orang lain, bagaimana bisa aku justru membutuhkan raja? Kenapa tidak ku ungkapkan saja keinginanku ini kepada Dia Yang tidak akan mencampur adukkan dan menunda-nunda suatu keinginan orang yang meminta kepada-Nya?”¹⁰² Ternyata gumaman lelaki itu terdengar oleh raja. Ketika mendongakkan kepalanya, raja berkata, “Mintalah kepadaku hai pemuda, pasti akan ku berikan”. Lalu raja berkata kepada seorang prajurit istana, “Berikanlah uang sepuluh ribu kepadanya”. Kemudian raja kembali berkata, “Sebenarnya yang memberimu itu adalah Dia yang tadi aku berdoa kepada-Nya dalam sujud, dan Dia lah yang tadi kau rujuk dalam gumamanmu”. Demikianlah kisah seorang raja yang merasa dirinya selalu membutuhkan Allah. Oleh sebab itu, seorang raja tidak patut untuk bersifat sompong.¹⁰³

¹⁰¹ Al-Makkî, “*al-Risâlatul al-Qushayriyah...*”, 39.

¹⁰² Al-Muâsibî, “*Risâlah al-Mustarsyidîn...*”, 42-43.

¹⁰³ Ibid., 43.

Selain itu, penyakit-penyakit hati yang bersemayam dalam diri manusia dapat disembuhkan dengan teknik muhasabah diri. Rasanya ada kurang lengkap apabila menyebut nama al-Muḥâsibî tapi tida menjelaskan mengenai muhasabah. Seperti yang sudah kita ketahui tokoh ini mendapat julukan al-Muḥâsibî karena gemar melakukan muhasabah atau introspeksi diri. Menurutnya, muhasabah adalah proses perenungan dan penetapan dengan membedakan sesuatu yang disenangi oleh Allah dan yang tidak disenangi-Nya. Muhasabah terbagi menjadi dua macam. Pertama, muhasabah mengenai perbuatan-perbuatan yang akan dilakukan atau yang belum terjadi. Kedua, muhasabah mengenai perbuatan-perbuatan yang sudah terlewati atau telah dilakukan. Muhasabah pertama (belum dilakukan) telah ditunjukkan dalam al-Qur'ân, Sunnah, dan kesepakatan para ulama'.¹⁰⁴

Penulis memandang bahwa teknik evaluasi diri juga dapat dijadikan sebagai terapi tasawuf untuk memperbaiki diri dan menyembuhkan penyakit hati. Mengenai hal ini, al- Muḥâsibî dalam *Risâlah al-Mustarsyidîn* menjelaskannya: Al-Munawâ berkata bahwa Ibn ‘Arâbî berkisah, “Para guru kami senantiasa melakukan evaluasi diri dengan cara mencatat ucapan dan perilakunya. Setiap lepas ‘îsyâ’, mereka membuka buku catatannya dan melihat serta mencermati setiap tulisan yang tertuang di dalamnya. Mereka memberikan tanggapan terhadap satu per satu poin yang ada sesuai dengan jenisnya. Jika ada yang mengharuskan untuk memohon ampun, maka mereka mengucapkan istighfar. Jika ada yang mengharuskan untuk bertaubat, maka mereka menunaikan taubat. Jika ada yang

¹⁰⁴ Al-Muhâsibî, “*Memelihara Hak-Hak...*”, 53.

mengharuskannya untuk bersyukur, maka mereka segera mengucap syukur. Kemudian mereka beristirahat malam setelah mengevaluasi diri. Oleh sebab itu, kami melakukan yang lebih dengan memberikan tambahan lintasan-lintasan pikiran dalam buku catatan. Seluruh sesuatu yang pernah dibicarakan dan diidamkan oleh jiwa, kami tulis lalu setelahnya melakukan evaluasi.¹⁰⁵

Lebih lanjut, al-Muḥāsibī juga memberikan cara agar manusia tidak terlelap dengan kenikmatan dunia, seperti halnya yang dialami oleh penderita megalomania. Mereka terobsesi dengan kenikmatan dunia yang sementara dan melupakan kenikmatan yang abadi. Menurut al-Muḥāsibī, manusia dapat meredam hawa nafsu dengan *khawf* (takut) dan *raja'* (harapan). *Khawf* dan *raja'* dapat diperoleh dengan mempertebal pengetahuan tentang kebesaran kedudukan janji dan ancaman dari Allah. Pengetahuan tersebut dapat diperoleh dengan takut terhadap beratnya siksa dan memberikan harapan akan besarnya pahala. Ketika hati manusia terhalang oleh kelalaian terhadap akhirat karena disibukkan dengan urusan dunia, tentu ia tidak akan takut terhadap apapun kecuali dengan mengakui bahwa dirinya *khawf* dan *raja'*.¹⁰⁶

Sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas mengenai indikator penderita gangguan megalomania dan penyakit-penyakit hati dalam pandangan al-Muḥāsibī beserta penyebab dan pencegahan atau penyembuhannya. Oleh karena itu, penulis memandang dengan membaca data yang sudah diperoleh bahwa pendekatan dan alternatif terapi yang bisa dilakukan adalah kognitif behavior terapi. Psikoterapi jenis ini berfokus pada kognisi yang dimodifikasi secara langsung, yaitu pada

¹⁰⁵ Ibid., 38.

¹⁰⁶ Al-Muḥāsibī, "Memelihara Hak-Hak... ", 73.

saat individu mengubah pikiran maladaptifnya (*maladaptive thought*) maka secara tidak langsung juga mengubah sikap dan perilakunya (*overaction*). Tujuan dari terapi ini adalah membantu individu untuk mengubah pemikiran yang irasional menjadi pemikiran yang lebih rasional atau positif.¹⁰⁷

Kognitif Behavioral Terapi merupakan pendekatan terapi pertama yang berpusat pada proses berfikir dan hubungannya dengan tingkat emosional, perilaku, dan psikologi. Terapi ini berpusat pada ide bahwa setiap individu mampu mengubah kognisi mereka dan efektif dalam membantu menangani beberapa permasalahan psikologis. Kognitif behavioral terapi atau terapi kognitif perilaku berfokus pada pemrosesan informasi dan perilaku yang bersifat depresif. Aspek yang diintervensi adalah kognisi, pikiran/emosi (termasuk reaksi fisiologis), dan perilaku. Pada saat melakukan identifikasi dan restrukturisasi pikiran disfungsional, individu harus mampu memeriksa pikiran otomatis yang muncul sebagai sebuah gejala psikologis, bukan sebagai fakta atau realitas. Di bawah ini ada adalah tabel untuk lebih memperjelas pembahasan.

Karakteristik Penderita Megalomania	Bentuk-bentuk egoisme	Pendekatan dan alternatif
Membutuhkan pujian dari orang lain, takut dicela, dan takut dihina	Riya'	Kognitif Behavioral Terapi: menerima atau ikhlas, menggelorakan penolakan terhadap nafsu

¹⁰⁷ Elna Yuslaini Siregar dan Rodiatul Hasanah Siregar, "Penerapan Cognitive Behavior Therapy (CBT) Terhadap Pengurangan Durasi Bermain Game Pada Individu yang Mengalami Games Addiction", *Jurnal Psikologi*, Vol. 9, No. 1 (Juni, 2013), 19.

		yang mengarah pada <i>riya'</i> , <i>khawf</i> , <i>raja'</i> , dan <i>muhasabah</i> .
Membatasi diri ketika bersosial dan menghindari, suka meremehkan, menghinakan, menghardik, dan memperbudak orang lain	<i>Takabur</i>	Kognitif Behavioral Terapi: mengetahui kedudukan dirinya dalam agama dan dunia, seperti mengetahui asal usul, perjalanan hidup, dan akhir dari kehidupannya, serta <i>khawf</i> , <i>raja'</i> , dan <i>Muhasabah</i>
Memiliki kepercayaan diri yang sangat besar dan tidak mau mengakui kesalahan	<i>'Ujub</i>	Kognitif Behavioral Terapi: dengan kebenaran dan ketaatan dalam wujud amal, ilmu, atau pandangan yang sesuai dengan kebenaran, <i>khawf</i> , <i>raja'</i> , dan <i>muhasabah</i>
Tidak senang apabila melihat atau mengetahui perolehan yang didapat	<i>Hasud</i>	Kognitif Behavioral Terapi: senantiasa mengingatkan nafsu agar

oleh orang lain		tidak melakukannya dan menolak menggunakan akal, <i>khawf</i> , <i>raja</i> ', dan <i>muhasabah</i>
-----------------	--	---

Langkah-langkah terapi adalah:

Step pertama: melakukan relaksasi dengan mengatur nafas sebanyak tiga kali.

Step kedua: penangkapan pikiran, proses menggali pikiran dan perasaan yang dirasakan oleh individu saat itu.

Step ketiga: identifikasi masalah, bisa dilakukan dengan menggali informasi sebanyak mungkin, baik itu berhubungan dengan permasalahan yang dialami, masa lalu, keluarga, ataupun lingkungan sekitar.

Step keempat: meminta individu untuk menjelaskan perasaan atau emosi apa yang muncul saat mengalami sebuah peristiwa yang menjadi permasalahannya serta pikiran negatif apa yang otomatis muncul saat itu dan apa penyebab atau alasannya.

Step kelima: cek realita (*reality testing*). Apakah benar antara perasaan, emosi, dan realita yang ada.

Step keenam: latihan kognitif, di sini akan melakukan identifikasi apakah ada penghambat antara pikiran, perasaan, dan aktivitas, yang dikaitkan dengan stimulus sebelum pikiran dan perasaan itu ada.

Step ketujuh: melakukan pencarian alternatif terhadap emosi atau perilaku yang awalnya negatif menjadi positif. Dan diakhiri dengan pemberian tugas rumah.

Step kedelapan: evaluasi.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan langkah elaborasi pada setiap bab sebelumnya, maka penulis mengambil sebuah konklusi atau inti sari dari seluruh pembahasan yang sudah dijabarkan, antara lain ialah:

Pertama, psikosufisme memiliki dua rangkap terma yaitu psiko dan sufisme. Psikosufisme mengkaji tentang ajaran psikologi yang berdasar pada tradisi atau amaliah para sufi dalam tasawuf. Kajian psikosufisme meliputi tiga komponen, yaitu hati, diri, dan jiwa. Tingkah laku setiap manusia ditentukan oleh respon hati, kondisi jiwa, dan dorongan ke-diri-an dalam dirinya. Oleh sebab itu, tasawuf atau sufisme dapat dijadikan sebagai sebuah model terapi, karena di dalamnya membahas mengenai mental manusia, memelihara kesucian diri, hidup dengan penuh kesederhanaan, beribadah, mengorbankan diri demi kebaikan, dan senantiasa menunjukkan sikap kebijaksanaan. Berkaitan dengan hal ini, konsep tasawuf al-Ḥârith al-Muḥâsibî memenuhi syarat untuk dijadikan sebagai model terapi tasawuf dalam menangani gangguan megalomania. Dalam beberapa karya al- Muḥâsibî dipandang sebagai sebuah kajian yang mengandung ajaran psikologi moral.

Kedua, megalomania merupakan jenis gangguan yang awalnya menyerang pada wilayah mental, merambat pada kepribadian dan akhirnya sampai pada wilayah kejiwaan. Penderita gangguan megalomania selalu haus terhadap kekuasaan atau kedudukan. Mereka memandang bahwa hanya dirinya

yang paling pantas menjadi seorang penguasa. Mereka suka bersikap angkuh, menganggap dirinya multifungsi, merendahkan, menghina, menyerang, memusnahkan, dan mengeksplorasi sekitar demi mencapai sesuatu yang diinginkan. Gangguan megalomania juga bisa disebut gangguan narsistik dalam kondisi ekstrem.

Ketiga, terapi tasawuf terhadap megalomania yang berdasarkan pada pemikiran tasawuf al-Muḥāsibī dapat dilakukan dengan beberapa langkah. Al-Muḥāsibī dalam karyanya membahas beberapa penyakit hati yang memiliki kesamaan dengan sifat-sifat penderita megalomania, di antaranya ialah *riya'*, '*ujub*, *takabur*, dan *hasud*. Ia juga memberikan metode penyembuhannya seperti, ikhlas adalah obat penawar untuk penyakit *riya'*. Selain itu, *riya'* juga dapat disembuhkan dengan menggelorakan penolakan dan kebencian kepada nafsu yang mengarah pada *riya'*. '*Ujub* dapat disembuhkan dengan kebenaran dan ketaatan berupa amal, ilmu, atau pendapat yang sesuai dengan kebenaran. *Takabur* dapat disembuhkan dengan cara mengetahui kedudukan dirinya di dalam agama dan dunia, seperti mengetahui asal usul, kehidupan, dan akhir dari hidupnya. *Hasud* dapat disembuhkan dengan cara mengingatkan nafsu untuk tidak melakukannya dan menolak hasud melalui akal.

B. Saran

Penelitian ini masih banyak kekurangan dan jauh dari kata kesempurnaan karena disusun oleh manusia yang tidak sempurna. Dengan demikian, penulis mencanangkan beberapa saran untuk pembaca atau peneliti setelahnya, di antaranya ialah:

Pertama, penelitian mengenai pemikiran tasawuf al-Hârith al-Muâsibî masih jarang dilakukan. Para peneliti yang hidup setelahnya lebih banyak meneliti tentang pemikiran murid dari al-Muâsibî yaitu Junayd al-Baghdâdî dan al-Ghazâlî. Warisan dari al-Muâsibî nyaris terlupakan, kalau saja ia tidak memiliki karya, sudah pasti namanya tertelan seiring perkembangan zaman. Maka dari itu, penelitian mengenai moral setelahnya disarankan agar melakukan penulusuran terkait pemikiran al-Muâsibî dengan tujuan supaya buah pemikiran tokoh tersebut tidak terlupakan oleh sejarah. Sebab, beberapa karya al-Muâsibî dipandang mengandung ajaran tentang psikologi moral. Pemikiran al-Muâsibî dapat dijadikan sebagai dasar, pembanding, atau penguat dalam sebuah penelitian mengenai pembahasan moral atau jiwa manusia.

Kedua, penelitian mengenai megalomania juga sangat sulit ditemukan dalam literatur-literatur psikologi. Bahkan sumber yang ada didominasi oleh sumber internet berupa artikel atau jurnal yang berbahasa Inggris. Meskipun ada jurnal yang membahasnya, namun kata “megalomania” hanya disebut beberapa kali saja, dan tidak ada pemahaman yang mendalam mengenai megalomania. Oleh karena itu, dibutuhkan penelitian lebih lanjut terkait seluk beluk, kemunculan, dan perkembangan mengenai gangguan megalomania.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Muhasibi, Abu Abdillah Ibn Asad al-Harith, *Memelihara Hak-Hak Allah: Sebuah Karya Klasik Tasawuf*, terj. Abdul Halim, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

....., *Risalah al-Mustarsyidin: Tuntunan Bagi Para Pencari Petunjuk*, terj. Abdul Aziz SS, Jakarta: Qisthi Press, 2010.

....., *Nasihat Bagi Jiwa yang Mencari*, terj. Muzammal Noer, Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2004.

Al-Tusi, Abu Naṣr ‘Abd Allah al-Sarraj, “*al-Luma’: Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*”, terj. Wasmukan dan Samson Rahman, Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2002.

An-Naisabury, Imam al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah: Induk Ilmu Tasawuf*, terj. Muhammad Luqman Hakim, Surabaya: Penerbit Risalah Gusti, 2006.

Asy-Syaqawi, Syaikh Amin bin Abdullah, *Penyakit Sombong*, terj. Abu Umamah Arif Hidayatullah, IslamHouse.com, 2013. (sebuah e-book)

Asy-Syaqawi, Amin bin Abdullah, *Bahaya Hasad*, terj. Muzaffar Sahidu, Islamhouse, 2010. (sebuah e-book)

Atjeh, Aboebakar, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf*, Solo: CV. Ramadhani, 1990.

Al-Razi, Syamsuddin, *Menyelami Spiritualitas Islam: Jalan Menemukan Jati Diri*, Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet, 2019.

Amir, Faizal, “Konflik Antara al-Amin dan al-Ma’mun Pada Tahun 810-813 M”, *Tamaddun*, Vol. 4, Edisi 1, Januari-Juni, 2016.

Asnawiyah, “Maqam dan Ahwal: Makna dan Hakikatnya dalam Pendakian Menuju Tuhan”, *Substantia*, Vol. 16, No. 1, April, 2014.

Analiansyah, “Peran Akal dan Kebebasan Bertindak dalam Filsafat Ketuhanan Mu’tazilah”, *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1, April, 2013.

- Abdullah, Latif, "Tari Sama' Maulawiyyah dan Makna Sufistiknya", *Jurnal Warna*, Vol. 3, No.2, Desember, 2019.
- Anieg, Mukhammad, "Merasakan Tasawuf", *Wahana Akademika*, Vol. 3, No. 1, April, 2016.
- Akhiyat, "Tasawuf dan Akulturasi Budaya (Telaan Tasawuf dalam Perspektif Culture and Education)", *Jurnal As-Salam*, Vol. 1, No. 1, Mei-Agustus, 2016.
- Ayuningtyas, Dumilah dkk, "Analisis Situasi Kesehatan Mental Pada Masyarakat di Indonesia dan Strategi Penanggulangannya", *Jurnal Ilmu Kesehatan Masyarakat*, Vol. 9, No. 1, Maret, 2018.
- Adlina, Atika Ulfia dan Ummi Nadhifah, "Sufi Healing dan Neurosains Spiritual bagi Pasien di Yayasan Jalmah Sehat Desa Bulungkulon, Kudus", *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Vol. 05, No. 01, 2019.
- Adelin, Gledys, "Kecemasan dan Mekanisme Pertahanan Diri Alice Howland dalam Novel Still Alice Karya Lisa Genova", Jurnal Skripsi tidak diterbitkan, Manado: Universitas Sam Ratulangi, 2016.
- Burlian, Paisol, "Konsep al-Nafs dalam Kajian Tasawuf al-Ghazali", *Teologia*, Vol. 24, No. 2, Juli-Desember, 2013.
- Busyro, "Pemikiran Hukum dan Fatwa Abdullah Ibn Mas'ud", *Al-Hurriyah*, Vol. 10, No. 1, Juli- Desember, 2009.
- Barlian, Irene Yolanda dkk, "Perbedaan Emosi Malu dan Emosi Bersalah Generasi Tua dan Generasi Muda". (sebuah artikel jurnal yang tidak diterbitkan).
- Bakar, Usman Abu, "Analisis Hubungan Sufisme, Psikoterapi, dan Kesehatan Mental", *Madania*, Vol. 20, No. 2, Desember, 2016.
- Chakim, M. Sirojul, "Metode Suluk Tarbiyah al-Nafs dalam Pengembangan Pendidikan Karakter Berbasis Life Skill", Skripsi tidak diterbitkan, Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2017.
- Disusun Oleh Pusat Pengembangan dan Perlindungan Bahasa dan Sastra, Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian dan Kebudayaan, *Petunjuk Teknis Penyusunan Ensiklopedia*, 2019. (sebuah buku pedoman)

Damanhuri, *Kawasan Studi Akhlak*, Banda Aceh: Ar-RaniryPress bekerja sama dengan Naskah Aceh, 2012.

Daud, Miss Rosidah Haji, "Ikhlas dalam Perspektif al-Quran", Skripsi tidak diterbitkan, Darussalam-Banda Aceh: Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2017.

Frager, Robert, *Hati, Diri, & Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transformasi*, terj. Hasmiyah Rauf, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.

....., Obrolan Sufi untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh, terj. Hilmi Akmal, Jakarta: Penerbit Zaman, 2015.

Fakhrudi, Ah. Haris, "Perspektif Ibn 'Arabi Tentang Konsep Kebebasan dalam Tasawuf",

Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 2, No. 2, Desember, 2012.

Faizin, Khoirul, "Psikologi Moral al-Muhasibi: Studi Atas *Kitab al-Ri'ayah li Huquq Allah*", *al-'adalah*, Vol. 16, No. 1, Juni, 2012.

Farida, Umma, "Membincang Kembali Ahlussunnah wa Al-Jama'ah: Pemaknaan dan Ajarannya dalam Perspektif Mutakallimin", *Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni, 2014.

Fata, Ahmad Khoirul, "Tarekat", *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 11, No. 2, Desember, 2011.

Febrianti, Nadiya, "Eksistensi Tarekat Junaid al-Baghdadi Terhadap Pembinaan Masyarakat Islam Pada Majelis Darul Ikhlas di Kota Palangka Raya (Tinjauan Historis)", Skripsi tidak diterbitkan, Palangka Raya: Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya, 2019.

Mubarok, Frenky, "Relasi Antara Tuhan dan Manusia Menurut Pandangan Ibrahim Al-Kurani",

Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 7, No. 1, Juni, 2017.

Ghozi, "Landasan Ontologis dan Kualifikasi Makrifat Ibn 'Ata' Allah al-Sakandari", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 6, No. 1, Juni, 2016.

- Habibah, Aina Noor, “Pemikiran Tasawuf Akhlaqi KH. Asyhari Marzuqi dan Implikasinya dalam Kehidupan Modern”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 2, Desember, 2013.
- Hakam, Abdullah, “KH. Hasyim Asy’ari dan Urgensi Riyadah dalam Tasawuf Akhlaqi”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1, Juni, 2014.
- Huda, Sokhi, “Karakter Historis Sufisme Masa Klasik, Modern, dan Kontemporer”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, Juni, 2017.
- Husnaini, Rovi, “Hati, Diri, dan Jiwa (Ruh)”, *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, (tanpa keterangan bulan dan tahun penerbitan).
- Harimurti, Shubhi Mahmashony, “Seni Pada Masa Pemerintahan Dinasti Abbasiyah”, *Jurnal Kajian Seni*, Vol. 01, No. 02, April, 2015.
- Hidayatullah, Nur Falah, “Teologi Islam Mu’tazilah”, *Jurnal ad-Dirasah; Jurnal Hasil Pembelajaran Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 1, No. 1, 2018.
- Halim, Rifqil, “Kritik Terhadap Teori Syathahat Kaum Sufi”, *An-Nahdhalah*, Vol. 1, No. 2, April, 2015.
- Hidayatullah, M. Ridwan dkk, “Konsep Tasawuf Syaikh Nawawi al-Bantani dan Implikasinya Terhadap Pendidikan Agama Islam di Persekolahan”, *Tarbawy*, Vol. 2, No. 1, 2015.
- Hidayati, Tri Wahyu, “Perwujudan Sikap Zuhud dalam Kehidupan”, *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 1, No. 2, Desember, 2016.
- Huda, Miftahul, “Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya’rani”, *Ulumuna*, Vol. XIV, No. 2, Desember, 2010.
- Hasbi, Muhammad, “Konsep Jiwa dan Pengaruhnya dalam Kepribadian Manusia (Studi atas Tafsir al-Mishbah Karya Quraish Shihab)”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadith*, Vol. 17, No. 1, Januari, 2016.
- Hasan, Ismail, “Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan”, *An-Nuha*, Vol. 1, No. 1, Juli, 2014.
- Hasiah, “Syirik dalam Perspektif al-Quran”, *Yurisprudentia*, Vol. 3, No. 1, Juni, 2017.

-, “Peranan Ikhlas dalam Perspektif al-Quran”, *Jurnal Darul ‘Ilmi*, Vol. 01, No. 02, Juli, 2013.
- Hamali, Syaiful, “Kepribadian dalam Teori Sigmund Freud dan Nafsiologi dalam Islam”, *Al- Adyan*, Vol. 13, No. 2, Juli-Desember, 2018.
- Haditya, Michael HB, “Kontestasi Kekuasaan dan Keteladanan Semu di Indonesia”, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 19, No. 1, Juli, 2015.
- Hakiki, Kiki Muhammad, “Mengkaji Ulang Sejarah Politik Kekuasaan Dinasti Abbasiyah”, *Jurnal TAPIs*, Vol. 8, No. 1, Januari-Juni, 2012.
- Ilyas, Ahmad Ismakun, “Sejarah Perdebatan Hakikat Perbuatan Manusia: Sebuah Telaah Deskriptif Analitik”, *Al-Turas*, Vol. 10, No. 1, Januari, 2004.
- Irawan, Dedy, “Tasawuf sebagai Solusi Krisis Manusia Modern: Analisis Pemikiran Seyyed Hossein Nasr”, *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 1, Februari, 2019.
- Istikhari, Naufil, “Dilema Integrasi Tasawuf dan Psikoterapi dalam Kelanjutan Islamisasi Psikologi”, *Anil Islam*, Vol. 9, No. 2, Desember, 2016.
- Istirohah, Nur, “Frustrasi sebagai Dampak Psikologis Kegagalan Keberangkatan Para Calon Jamaah Haji Tahun 2013 di Kota Semarang dan Solusinya dalam Perspektif Bimbingan dan Konseling Islam”, Skripsi tidak diterbitkan, Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2015.
- Jamaluddin, Syakir, “Tadwin al-Hadith: Kontroversi Sekitar Autentisitas Hadith Larangan Penulisan Hadith”, *Jurnal Tarjih*, Edisi 7, Januari, 2004.
- Jalil, Abdul, “Karakter Pendidikan untuk Membentuk Pendidikan Karakter”, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 6, No. 2, Oktober, 2012.
- Khaleed, Amru, *Terapi Hati*, Jakarta Selatan: Penerbit Republika, 2005.
- King, Laura A., *Psikologi Umum: Sebuah Pandangan Apresiatif*, Jakarta Selatan: Penerbit Salemba Humanika, 2017.
- Khamami, Akhmad Rizqon, “Paradigma Dakwah Islam Fethullah Gulen di Abad Kontemporer”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 2, Maret, 2018.

- Kholid, Abd, “Interpretasi Ayat-Ayat Teologis Muhammad al-Shawkani Tentang Manusia, Wahyu, dan Iman”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, Juni, 2017.

Khadijah, “Titik Temu Transpersonal Psychology dan Tasawuf”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2, Desember, 2014.

Kasmiati, “Harun al-Rasyid”, *Jurnal Hunafa*, Vol. 3. No. 1, Maret, 2006.

Kiling-Bunga, Beatriks Novianti dan Indra Yohanes Kiling, “Konsep Psikoterapi Unconditional Positive Regard Pada Mahasiswa Peremouan”, *Jurnal Psikologi Pendidikan & Konseling*, Vol. 2, No. 1, Juni, 2015.

Khadijah, wawancara dengan salah satu dosen psikologi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, tepatnya di ruang Lab Qalbun Salim, Gedung B1, Fakultas Ushulludin dan Filsafat, pada bulan Maret, 2020.

Morissan, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014.

Muhibudin, Irwan, *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik (Studi Komparatif Antara Tafsir al-Qusyairi dan Tafsir al-Jilani)*, Jakarta Selatan: UAI Press, 2018.

Mahzumi, Fikri, “Prinsip dan Ajaran Tasawuf ‘Abd Allah al-Haddad”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1, Juni, 2012.

Munir, “Ajaran Tarekat Alawiyah Palembang dan Urgensinya dalam Konteks Kehidupan Kontemporer”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, Juni, 2018.

Muhammad, Ahmad, “Relasi Sufisme dengan Modernitas dalam Perspektif ‘Abd al-Halim Mahmud”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1, Juni, 2014.

Moqsith, Abdul, “Kajian Tasawuf al-Harith Ibn Asad al-Muhasibi: Studi *Kitab al-Ri’ayah li Huquq Allah*”, *Istiqrar*’, Vol. 15, No. 1, 2017.

Mohammad, Abu Dardaa dkk, “Konsep Tazkiyah al-Nafs Menurut al-Harith bin Asad al- Muhasibi”, *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah*, Vol. 4, Bil. 1, 2017.

- Mulyadi, Muhammad, "Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif serta Pemikiran Dasar Menggabungkannya", *Jurnal Studi Komunikasi dan Media*, Vol. 15, No. 1, Januari-Juni, 2011.
- Maunah, Binti, "Implementasi Pendidikan Karakter dalam Pembentukan Kepribadian Holistik Siswa", *Jurnal Pendidikan Karakter*, Vol. V, No. 1, April, 2015.
- Meilan, Nuri dkk, "Makna al-Mutakabbir dalam al-Quran (Studi Kajian Tematik)", *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Quran dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, Juni, 2017.
- Mardiyah, Dewi Ainul, "Terapi Psikospiritual dalam Kajian Sufistik", *Jurnal Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. 14, No. 2, Desember, 2016.
- Marwing, Arman, "Kritik Kepedulian Sosial Adler dan Ikhlas Terhadap Perilaku Pro-Sosial Manusia Modern", *Kontemplasi*, Vol. 04, No. 02, Desember, 2016.
- Mufid, Mohammad, "Konsep Riya' Menurut al-Ghazali", Skripsi tidak diterbitkan, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2018.
- Norfadilah dan Faudzinaim, "Pembinaan Modul Kerohanian Model al-Muhasibi (MKAM) dalam Merawat al-Nafs di Pusat Pemulihan Akhlak", *Fikiran Masyarakat*, Vol. 5, No. 2, Agustus, 2017.
- Nurhayati, Nanik, "Psikologi Sufi", *An-Nuha*, Vol. 1, No. 1, Juli, 2014.
- Nunzairina, "Dinasti Abbasiyah: Kemajuan Peradaban Islam, Pendidikan dan Kebangkitan Kaum Intelektual", *Juspi: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 3, No. 2, Januari, 2020.
- Nursyahrurrahmah, "Hubungan Antara Kepribadian Introvert dan Kelekatan Teman Sebaya dengan Kesepian Remaja", *Jurnal Ecopsy*, Vol. 4, No. 2, Agustus, 2017.
- Nurlaila, "Kualitas Hadith Tentang Warisan Berbeda Agama", *al-Mu'ashirah*, Vol. 13, No. 2, Juli, 2016.

- Nur, Afrizal, "Legitimasi al-Quran dan Hadith Terhadap Sahabat Nabi SAW: Kritik Pelecehan JIL Kepada Abu Hurairah RA", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI, No. 2, Juli, 2010.
- Nurkamiden, Ulfa Dj, "Cara Mendiagnosa Penyakit Ujub dan Takabur", *Tadbir: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, Vol. 4, No. 2, Agustus, 2016.
- Pahlevi, M Kevin dkk, "Identifikasi Gangguan Kepribadian Dramatis Menggunakan Metode Learning Quantization (LVQ)", *Jurnal Pengembangan Teknologi Informasi dan Ilmu Komputer*, Vol. 2, No. 9, September, 2018.
- Paramita, Mia, "Konsep Tasawuf Akhlaki al-Harith al-Muhasibi dan Implementasi dalam Kehidupan Modern", Skripsi tidak diterbitkan, Palembang: Universitas Islam Negeri Raden Fatah, 2018.
- Rakhmat, Jalaluddin dkk, *Menyinari Relung-Relung Ruhani: Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi*, Jakarta: Penerbit Iman dan Penerbit Hikmah, 2002.
- Riyadi, Abdul Kadir, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.
-, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, Jakarta: Penerbit LP3ES, 2017.
-, "Dinamika Kemunculan dan Persinggungan Paradigmatik Tasawuf al-Harith al- Muhasibi", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 2, Maret, 2014.
-, "Kajian atas Wacana Tasawuf dan Keutuhan Sosial Ernest Gellner", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 2, Desember, 2018.
-, "Tasawuf Antara Penafsiran Normatif dan Sosiologis dalam Pemikiran Ibn Khaldun", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 1, September, 2017.
- Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Ahmad Asrory al-Ishaqy", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1, Juni, 2014.

- Rakhman, Alwi Bani, "Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagamaan yang Islami Berbasis Kemanusiaan", *Esensia*, Vol. XIV, No. 2, Oktober, 2013.
- Rosyadi, Imron, "Pemikiran Asy-Syathibi Tentang Maslahah Mursalah", *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1, Juni, 2013.
- Rochman, Kholil Lur, "Terapi Penyakit Hati Menurut Ibn Taimiyah dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam, *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember, 2009.
- Rachman, Taufik, "Bani Umayyah Dilihat dari Tiga Fase (Fase Terbentuk, Kejayaan, dan Kemunduran)", *Juspi: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1, 2018.
- Ramli, Supiana, "Maqamat Tasawuf dan Terapi Anti Korupsi (Studi Alternatif Pemberantasan Korupsi di Indonesia)", *Jurnal Studi al-Qur'an: Membangun Tradisi Berfikir Qur'ani*, Vol. 13, No. 2, 2017.
- Rajab, Khoirunnas, "Psiko Spiritual Islam: Sebuah Kajian Kesehatan dalam Tasawuf", *Millah*, Desember, 2010.
- Rudiwidodo, "Faktor Kekalahan Kaum Muslimin dalam Perang Uhud dan Hunain", Skripsi tidak diterbitkan, Surakarta: Institut Agama Islam Negeri Surakarta, 2019.
- Rokhmah, Faizzatur, "Dengki dalam Perspektif al-Quran Korelasi dengan Teori Agresi", Skripsi tidak diterbitkan, Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018.
- Rahma, Suci, "Etika Sufistik (Telaah Pemikiran al-Ghazali)", Skripsi tidak diterbitkan, Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan, 2017.
- Suntana, Ija dan E. Kusdian, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Saleh, Fauzan, "Revitalisasi Nilai-Nilai Moral Keagamaan dalam Merespon Realitas Zaman", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 1, September, 2011.
- Saifullah, "Kajian Tasawuf Abu al-Hasan al-Shadhili", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2, Desember, 2014.

- Scull, Andrew, “Madhouse: A Tragic Tale of Megalomania and Modern Medicine”, *BMJ*, Vol. 330, Mei, 2005.
- Sukring, “Ideologi, Keyakinan, Doktrin dan Bid’ah Khawarij: Kajian Teologi Khawarij Zaman Modern”, *Jurnal Theologia*, Vol. 27, No. 2, Desember, 2016.
- Siregar, Khairil Ikhwan, “Kesederhanaan Pribadi Nabi Muhammad dan Aplikasinya dalam Fakta Sosial (Sebuah Kajian Nilai al-Quran dan Hadith)”, *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 9, No. 1, 2013.
- Salik, Mohammad, “Al-Fana’ wa al-Baqa’ dalam Tasawuf (Menelusuri Pemikiran Muhammad ‘Aidrus)”, *al-‘Adalah: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 12, No. 1, Desember, 2009.
- Sakir, Moh, “Pesantren sebagai Basis Pendidikan Spiritual dalam Pembentukan Karakter Jati Diri Manusia”, *Cendekia*, Vol. 13, No. 2, Juli-Desember, 2015.
- Sumanto, “Kajian Psikologi Kebermaknaan Hidup”, *Buletin Psikologi*, Vol. 14, No. 2, Desember, 2006.
- Syafrini, Delmira, “Perempuan dalam Jeratan Eksloitasi Media Massa”, *Humanus*, Vol. XIII, No. 1, 2014.
- Suyasa, Gede Putu Darma dkk, “Pemeriksaan Kesehatan dan Pengobatan Gratis Berbasis Fisik Psikologi dan Budaya di Dusun Selat Desa Perean Tengah Kecamatan Baturiti Kabupaten Tabanan”, *Jurnal Paradharma*, Vol. 1, No. 2, Oktober, 2017.
- Syukur, M. Amin, “Sufi Healing: Terapi dalam Literatur Tasawuf”, *Walisongo*, Vol. 20, No. 2, November, 2012.
- Shabir, Muslich, “Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian atas Kitab Minhaj al-atqiya””, *International Journal Ihya’ ‘Ulum al-Din*, Vol. 19, No. 1, 2017.
- Sari, Rovi Ratna, “Tingkatan Jiwa Perspektif Psikologi Sufi Studi Pemikiran Robert Frager”, Skripsi tidak diterbitkan, Bengkulu: Insititut Agama Islam Negeri Bengkulu, 2018.

- Septiani, Yunita, “Khalifah al-Ma’mun dan Jasanya dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan”, Skripsi tidak diterbitkan, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2011.
- Suryani, “Mengenal Gejala dan Penyebab Gangguan Jiwa”, Bandung: Hotel Cemerlang, 2013. (sebuah makalah yang dipresentasikan pada acara seminar nasional dengan mengangkat tema “Stigma Terhadap Orang Gangguan Jiwa” diselenggarakan oleh BEM Psikologi UNJANI tanggal 10 Oktober, 2013).
- Tajuddin, Yuliyatun, “Komunikasi Dakwah Walisongo Perspektif Psikosufistik”, *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*.
- Wahana, Paulus, “Menerapkan Etika Nilai Max Scheler dalam Perkuliahan Pendidikan Pancasila untuk Membangun Kesadaran Moral Mahasiswa”, *Jurnal Filsafat*, Vol. 26, No. 2, Agustus, 2016.
- Weruin, Urbanus Ura, “Teori-Teori Etika dan Sumbangan Pemikiran Para Filsuf Bagi Etika Bisnis”, *Jurnal Muara Ilmu Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 3, No. 2, Oktober, 2019.
- Waslam, “Kepribadian dalam Teks Sastra: Suatu Tinjauan Teori Sigmund Freud”, *Jurnal Pujangga*, Vol. 1, No. 2, Desember, 2015.
- Waslah, “Peran Ajaran Tasawuf sebagai Psikoterapi Mengatasi Konflik Batin”, *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan dan Teknologi*, Vol. 3, No. 1, Maret, 2017.
- Wahyudi, M. Agus, “Psikologi Sufi: Tasawuf sebagai Terapi”, *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Vol. 04, No. 02, 2018.
- Yulianto, Rahmad, “Tasawuf Transformatif sebagai Solusi Problematika Manusia Modern dalam Perspektif Pemikiran Tasawuf Muhammad Zuhri”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1, Juni, 2014.
- Yusuf, Mundzirin, “Khalifah al-Mu’tashim: Kajian Awal Mundurnya Daulah Abbasiyah”, *Thaqafiyyat*, Vol. 13, No. 1, Juni, 2012.
- Yahya, Yuangga Kurnia, “Pengaruh Penyebaran Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara: Studi Geobudaya dan Geopolitik”, *Al-Tsaqafa: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 16, No. 1, Juni, 2019.

Zuhri, Muhibbin, *Kajian Aqidah Ilmu Kalam*, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2013. (sebuah modul pembelajaran)

Zaprulkan, *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2017.

Zuriyati, "Satra Islami Kontemporer Najib al-Kilani dalam Memahami Manusia", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 5, No. 2, Maret, 2011.

Zulfikar, Eko, "Interpretasi Makna Riyal dalam al-Quran: Studi Kritis Perilaku Riyal dalam Kehidupan Sehari-hari", *al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2, Desember, 2018.

Zaprulkhan, “Struktur Konstruksi Wacana Sufisme”, *Edugama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan*, Vol. 4, No. 1, Juli, 2018.

Sumber Internet

Abdalla, Ulil Abshar, <https://alif.id/read.ulil-abshar-abdalla/catatan-jumat-imam-al-munawi-tentang-dua-jenis-sarjana-b217272p/>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

Abraham, Herdyanto, <https://www.idntimes.com/science/discovery/abraham-herdyanto/apa-itu-megalomania>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

Andini, Tresna Nur, <https://www.idntimes.com/life/inspiration/tresna-nur-andini/5-alasan-kamu-perlu-memiliki-sifat-superior-clc2>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

Baswedan, Rizky bin Ahmad, <https://masjidalfattahom/biografi-singkat-imam-abu-zurah-ar-rozi/>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

Cinta, Mistikus, <https://mistikus-sufi.blogspot.com/2015/01/abu-said-al-kharraz.html>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

Diniyanti, Dessy, <https://www.sehatq.com/artikel/ini-fakta-tentang-megalomania-penyakit-kejiwaan-yang-haus-kekuasaan>. Diunduh pada tanggal 19 Juni 2020.

Gunardi, Veronika Susanti, <https://docplayer.info/44142042-Bab-ii-biografi-intelektual.html>. Diunduh pada tanggal 20 Juni 2020.

Griffin, Trudi, <https://id.wikihow.com/Mengetahui-Ciri-ciri-Orang-yang-Mementingkan-Diri-Sendiri>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

Hosen, Nadirsyah, <https://islami.co/menolak-empat-mazhab-dan-merasa-paling-benar-ngaji-kitab-karya-ibnu-rajab-al-hanbali/>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

Haidir, Abdullah, <https://manhajuna.com/biografi-singkat-periwayat-hadith-dari-kalangan-sahabat-bag-iii/>. Diunduh pada tanggal 09 Juni 2020.

<https://m.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/11/04/25/lk7c88-daulah-abbasiyah-musa-alhadi-785786-m-pembasmi-kaum-zindiq>. Diunduh pada tanggal 28 Mei 2020.

https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_al-Arabi_al-Darqawi. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/tl25/e280>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

https://id.wikipedia.org/wiki/Imam_adz-Dzahabi. Diunduh pada tanggal 1 Juli 2020.

<https://al-aisar.com/en/component/k2/item/332-hilyatul-auliya-sejarah-dan-biografi-ulama-salaf.html>. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2020.

https://id.wikipedia.org/wiki/Umar_bin_Khattab. Diunduh pada tanggal 11 Juni 2020.

https://id.wikipedia.org/wiki/Abu_Musa_Al-Asy'ari. Diunduh pada tanggal 11 Juni 2020.

https://id.wikipedia.org/wiki/Abdullah_bin_Umar. Diunduh pada tanggal 12 Juni 2020.

https://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Jurayj. Diunduh pada tanggal 12 Juni 2020.

<https://kbbi.web.id/eliminasi>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

<https://www.kaskus.co.id/thread/5200ea2720cb17aa13000001/apa-itu-megalomania/>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

<https://kbbi.web.id/superior>. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

Jumaidar, Mahlia,

<https://thr.kompasiana.com/manhaj/5ae0d4ed541df6e4b2579b2/antara-hati-iri-dan-riya>. Diunduh pada tanggal 11 Juni 2020.

Lutfi, Muhammad, <https://alif.id/read/mukhammad-lutfi/kisah-sufi-unik-13-sari-al-saqati-mengucap-hamdalah-di-waktu-yang-salah-b228897p/>. Diunduh pada tanggal 21 Juni 2020.

Siti, Musdah Mulia, <https://alif.id/read/siti-musdah-mulia/halalbihalal-dan-perang-melawan-hawa-nafsu-b210224p/>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.

Salim, Sholah, <https://www.hidayatullah.com/spesial/ragam/read/2015/09/29/79532/tatkala-para-imam-menjadi-ayah.html>. Diunduh pada tanggal 28 Juni 2020.

Sasongko, Agung, <https://m.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/19/09/16/pxxlai313-hakim-bin-hizam-20-tahun-baru-menerima-hidayah-islam>. Diunduh pada tanggal 14 Juni 2020.

Suhanda,Irwan,<a href="https://nasional.kompas.com/read/2019/04/21/08402361/megalomania. Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

Shiftanto, Muhammad Renald,
[https://www.tribunnews.com/section/2019/04/22/12-gejala-megalomania-gangguan-kejiwaan-yang-ditandai-dengan-obsesi-terhadap-kekuasaan.](https://www.tribunnews.com/section/2019/04/22/12-gejala-megalomania-gangguan-kejiwaan-yang-ditandai-dengan-obsesi-terhadap-kekuasaan)
Diunduh pada tanggal 18 Juni 2020.

Sholeh, Muhammad Afif, <https://islami.co/dua-cara-menghilangkan-sifat-iri-dan-dengki/>. Diunduh pada tanggal 4 Maret 2019.

Tuasikal, Muhammad Abduh, <https://muslim.or.id/3536-jauhi-sikapsombong.html>. Diunduh pada tanggal 14 Juni 2020.

Ulum,Bahrul,<https://www.kompasiana.com/penaulum/5d4ed581097f36360a2b0115/hidup-itu-harus-sopan-hindari-sikap-sombong>. Diunduh pada tanggal 13 Juni 2020.

Wardi, Musa, <https://bincangsyariah.com/khazanah/sufi-agung-syekh-zarruq-dan-pendapatnya-tentang-kunci-keberhasilan/>. Diunduh pada tanggal 25 Juni 2020.