

SHALAT SEBAGAI SARANA PENINGKATAN SPIRITUAL
(Telaah Terhadap Pemikiran Al-Ghazali
Tentang Spiritualitas Shalat)

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu
Ilmu Ushuluddin

Oleh :

ZAENAL CHABIB
NIM : EO.13.98.100



INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
2004

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

**Skripsi oleh Zaenal Chabib ini telah diperiksa
dan disetujui untuk diujikan**

Surabaya, 16 Januari 2004

Pembimbing

A handwritten signature in black ink, consisting of several loops and a long horizontal stroke extending to the right.

Drs. TASMUJI, M. Ag.
Nip. 150 255 397

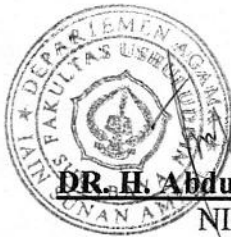
PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh **Zaenal Chabib** ini telah dipertahankan di depan tim penguji

Surabaya, 14 Februari 2004

Mengesahkan

Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Dekan,

DR. H. Abdullah Khozin Afandi, MA

NIP. 150 190 692

Ketua,

Drs. Tasmuji, M.Ag

NIP. 150 255 397

Sekretaris,

Drs. Slamet Muliono R., M.Si

NIP. 150 275 955

Penguji I,

Drs. Suhermanto Ja'far

NIP. 150 274 382

Penguji II,

DR. Hamadi B. Husain

NIP. 150 042 025

ABSTRAKSI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Secara formal. Shalat mengambil dua bentuk pelaksanaan yakni bacaan dan gerakan. Keseluruhan dari dua bentuk tersebut terangkum dalam suatu rangkaian yang tak dapat dipisahkan dan memiliki sakramentalitas tersendiri. Sebagai kewajiban yang doktrinal, shalat adalah multidimensional dan khas, karena itu dalam Islam shalat adalah ritual yang sangat penting dan tak dapat dipisahkan dari semua gerak dan langkah, shalat sangatlah mewarnai dan menghegemoni pada semua lini kehidupan.

Ada dua sisi yang ada dalam shalat, hamba dan Tuhan. Bagi hamba, shalat adalah bentuk penghambaan sekaligus sarana berkomunikasi dengan Tuhan, sedangkan bagi Tuhan shalat merupakan katalisator untuk menilai pengabdian hambanya, sehingga Dia akan berusaha menyesuaikan “Dirinya” pada keinginan hambaNya.

Al-Ghazali sebagai orang yang mengambil sufi sebagai jalan hidupnya melihat bahwa spiritualitas adalah suatu kemutlakan dalam menciptakan “pertemuan” dengan Tuhan, bukan hanya bentuk dan penampakan belaka. Untuk itu al-Ghazali memberikan suatu bentuk spiritualitas dalam shalat sebagai *tools* sekaligus sebagai bentuk perjalanan (*suluk*). Al-Ghazali menjelaskan spiritualitas shalat lewat beberapa karakteristik dan esensi yang terkonstruksi didalamnya. Secara tegas, ada suatu hal yang harus dimunculkan dalam shalat, yakni terciptanya segala urusan secara sempurna. Bagi al-Ghazali arti khusyu’ tidak lagi sekedar mengaku kepada kesempurnaan bentuk dan

pelaksanaannya saja namun lebih dari itu, merupakan “perjalanan” seorang hamba mendekati Tuhannya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Disinilah terlihat bahwa penempatan spiritualitas dalam shalat akan melahirkan suatu kekhusyu’an dan ihsan pada diri hamba yang ada pada akhirnya akan mewujudkan “kesadaran diri” tentang adanya komunikasi dan dialog langsung dengan Tuhannya. Kesadaran merupakan bentuk terdalam yang ingin dibangun dalam sebuah spiritualitas. Ketika seorang hamba mengadakan sebuah penghampiran, maka Tuhan akan memberi jawaban sesuai dengan kadar penghampiran yang dimiliki hamba-Nya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

DAFTAR ISI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

	hlm
HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN PENGUJI	iii
HALAMAN MOTTO.....	iv
ABSTRAKSI	v
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI	ix
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian	7
D. Telaah Pustaka	7
E. Metodologi Penelitian	10
F. Sistematika Pembahasan	11
BAB II : BIOGRAFI AL- GHAZALI	14
A. Riwayat Hidup Al-Ghazali	14
B. Perkembangan Pemikiran Al-Ghazali	16
C. Karya-Karya Al-Ghazali	19

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB III:	MANUSIA SEBAGAI MAHLUK SPIRITUAL	23
	A. Berbagai Pandangan Tentang Spiritual	23
	B. Hati Sebagai “Jantung Spiritual”	31
	C. <i>Nafs</i> dan Wilayahnya	39
	D. Ruh dan Tingkatannya	44
	E. Akal dan Posisinya Dalam Spiritualitas	46
	F. Korelasi Antara <i>Qalb, Nafs, Ruh</i> dan <i>Akal</i>	53
BAB IV :	SPIRITUALITAS SHALAT DALAM PANDANGAN	
	AL-GHAZALI	57
	A. Karakteristik Spiritualitas Shalat	57
	B. Esensi Spiritualitas Shalat	68
	C. Implikasi Spiritualitas Dalam Shalat	74
BAB V :	PENUTUP	83
	A. Kesimpulan	83
	B. Saran-Saran	84

DAFTAR PUSTAKA

BAB I

PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Masalah

Dalam Islam bentuk pengakuan seorang terhadap keberadaan Allah SWT. utusan-utusan Allah serta kebesaran dan kekuasaan Allah terdapat dalam rukun iman. Pengakuan tersebut khususnya tentang keberadaan Allah, serta utusan-Nya harus dibuktikan dengan membaca dua kalimat syahadat. Namun demikian belumlah sempurna iman seorang Islam tersebut tanpa menjalankan rukun Islam yang lainnya. Adapun rukun Islam yang sangat dominan dalam kehidupan sehari-hari yang harus dijalankannya adalah *shalat*.¹

Shalat berarti rangkaian antara perbuatan dan perkataan yang dimulai dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam disertai dengan beberapa syarat dan rukun tertentu.²

Shalat merupakan ibadah ritual yang sangat penting bila ditinjau dari berbagai sudut pandang. Dalam satu pandangan, *shalat* merupakan salah satu diantaranya berbagai bentuk komunikasi antara *makhluk* dengan *khaliq*. Bentuk komunikasi yang terjadi dalam *shalat* adalah bersifat “naik” yakni dari manusia

¹Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek I* (Jakarta : UI Press, 1985), 40.

²Imam Syafi'i, *Kifayatul Akhyar* (Surabaya : Nurul Amaliyah, 1990), 82.

kepada Tuhannya sebagai ekspresi moral keagamaan manusia atas adanya Yang Maha Kuasa. Manusia bukan sekedar menerima perkataan dan ayat-ayat Allah secara pasif tetapi didorong dan diperintahkan secara positif untuk menyatakan kekagumannya melalui suatu siklus tindakan jasmani bersama orang lain yang memiliki perasaan yang sama dengannya.³

Bila dilihat rangkaian yang ada dalam *shalat* didalamnya terdapat hal-hal yang bersifat verbal dan non verbal yang memiliki keunikan sendiri dan sangat berhubungan. Apabila hilang salah satu dari rangkaian tersebut maka *shalat* yang dikerjakan dapat dikatakan tidak sah secara hukum. Dalam hal *shalat* merupakan ritual yang sangat kompleks, karena didalamnya menyatu antara gerak jasmani dan rohani sebagai sarana komunikasi antara manusia dengan Tuhan. Dalam bentuk verbal, *shalat* memakai kata-kata yang merupakan percakapan hati manusia dengan Tuhan yang menyeru untuk meminta karunia dan pertolongannya. Sedangkan dimensi non verbal ditunjukkan sebagai isyarat dan gerakan tubuh manusia. Kedua dimensi haruslah dapat dipahami oleh kedua belah pihak karena komunikasi yang terjadi dalam *shalat* bersifat dua arah yaitu antara manusia dengan Tuhan.⁴

Seseorang yang mampu menegakkan *shalat* akan tergambar dalam perilaku dan tindakannya sehari-hari karena "kualitas

³ Toshihiko Isutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, ter. Agus Fachri Husain (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 162.

⁴ *Ibid*, 162.

Shalatnya akan terimplikasikan” sebagaimana dikatakan sebelumnya bahwa *shalat* akan mencegah manusia dari perbuatan keji dan munkar, sehingga Tuhan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id menggariskan bahwa *shalat* yang bisa “diterima” adalah *shalat* yang membuat perlakuannya merendahkan diri terhadap kebesaran-Nya, tidak bersikap sombong terhadap makhluknya, tidak berkeras menentang perintah-Nya, senantiasa ingat kepadanya dan menaruh kasih sayang kepada sesama.⁵ Karenanya boleh dikatakan bahwa *shalat* seseorang merupakan cermin dirinya. Sebagaimana hati manusia apabila diliputi dengan perbuatan terpuji, maka hati akan cemerlang dan bersinar yang pada akhirnya akan terpantul lewat kebenaran perbuatan.⁶

Hal di atas senada dengan apa yang diajukan dalam bahasa fiqh, selain sebagai sarana komunikasi *shalat* juga merupakan hal yang vital diantara ritual lainnya. *Shalat* merupakan tiang agama dan merupakan kewajiban utama yang dibebankan Allah setelah seseorang bersyahadat kepada-Nya. Kewajiban ini merupakan ritual yang tidak dapat ditawar-tawar karena apabila *shalat* itu hilang dari diri seseorang maka akan hilang pula rangkaian ritual yang lainnya.⁷ *Shalat* sebagai tali pengikat keyakinan, puncak segala “penghampiran” dan terkemuka diantara segala ketaatan.⁸

⁵ Nasution, *Islam*, 40.

⁶ Al-Ghazali, *Ajaib al-Qalb dalam Ihya Ulumuddin, jilid III* (Beirut: Darul Kutb, t.t), 11.

⁷ Al-Ghazali, *Asrar as shalat wa Muhimmatuh dalam Ihya Ulumuddin, jilid I* (Beirut: Darul Kutb, t.t). 145.

⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah* (Beirut: Darul Fikr, 1983), 78.

Al-Kahlani menyatakan upaya yang dapat dilakukan untuk mencapai sifat

khusuk dalam *shalat* diantaranya adalah sebagai berikut :

1. Ketika *shalat* hendaklah merenungkan bahwa ia sedang berdiri dihadapan Allah Yang Maha Mengetahui apa yang tersimpan dalam pikiran dan hati.
2. Menghayati makna apa yang sedang dibaca.
3. Memasukkan arti tersebut kedalam hati.
4. Tidak tergesa-gesa dalam ucapan amalan *shalat*.
5. Menundukkan muka ketempat sujud.
6. Menjauhkan dari segala hal yang dapat mengusik ketenangan hati.⁹

Disamping itu Murtadha Mutahhari menyatakan bahwa manusia tidak akan dapat menghampiri dirinya kecuali dalam sujud kepada Tuhan, dengan mengingatNya. Bila mereka melupakan Tuhan maka mereka akan melupakan dirinya. Dalam keadaan demikian manusia tidak akan tahu siapa dirinya, untuk apa mereka ada dan apa yang harus diperbuatnya. Hal ini *shalat* untuk mengingat Aku. Dirikanlah *shalat* untuk mengingat Aku. Dalam hal ini *shalat* yang digambarkan adalah *shalat* sebagai suatu bentuk pengalaman mistik, karena didalamnya memberikan penekanan kepada pengalaman, ini bersifat transenden dan sangat personal.¹⁰

⁹Mohammad Sholeh, *Tahajut Manfaat Praktis Ditinjau dari Ilmu Kedokteran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 132-133.

¹⁰Murtadha Mutahhari, *Manusia dan Agama*, Terj. Haidar Baqir (Bandung: Mizan, 1992), 120-121.

Sedangkan konteks *shalat* al-Ghazali memaparkan sebagai suatu rangkaian perjalanan lahir dan batin yang memiliki rahasia-rahasia tersendiri. Dalam kajian ini aspek batin lebih dominan karena unsur spiritual dalam *shalat* adalah aspek batin tersebut.¹¹

Dalam bahasa lainnya spiritual berarti "spiritus" atau "roh" yang memiliki beberapa pengertian diantaranya adalah hal yang mengacu kepada kemampuan yang lebih tinggi (mental, intelektual, estetik religius) dan nilai-nilai pikiran. Mengacu kepada nilai manusiawi yang non materi, seperti keindahan, kebaikan, cinta, kebenaran, belas kasihan, kesucian dan kejujuran". Pengertian spiritual (*shalat*) yang dimaksud dalam pembahasan skripsi ini adalah maknanya sebagai "nafas kehidupan" dalam arti suatu kausa hidup yang menghidupkan organisme dalam arti diri manusia yakni suatu yang dipahami sebagai perantara antara tubuh dan jiwa.¹²

Begitu memataknya pemikiran beliau tentang spiritual yang ada dalam *shalat*, beliau menjelaskan bahwa dalam *shalat* memiliki dimensi lain selain gerak-gerik jasmani. *Shalat* memiliki "kedalaman" batin yang merupakan spiritual atau ruh *shalat* itu sendiri,¹³ *shalat* merupakan tali pengikat keyakinan dan

¹¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 1034.

¹² Tim Rosdakarya, *Kamus Filsafat* (Bandung: Rosda karya, 1995), 320.

¹³ Al-Ghazali, *Asrar*, 161

keimanan, puncak dari segala “penghampiran” manusia pada Allah dan merupakan ibadah yang terkemuka diantara segala ketaatan. Hal ini bisa dilihat dari kebenaran *shalat* yang selalu mengiringi segala aspek kehidupan yang melingkupi kehidupan seorang muslim.

Salah satu sasaran yang diinginkan al-Ghazali dalam pandangannya tentang spiritualitas *shalat* diantaranya adalah sebagai sebuah kritikan yang diajukan kepada ahli fiqh yang memandang dan mengukur *shalat* hanyalah lewat gerak-gerik jasmani belaka dan hanya sedikit memandang pada dimensi spiritual. Bolehlah dikata bahwa para fuqaha memandang apabila seseorang telah melengkapi diri dengan syarat dan rukun *shalat*, maka telah gugurlah kewajibannya. Sedangkan bagi al-Ghazali hal itu belumlah cukup bila tanpa diiringi kedalaman spiritual yang ada dalam *shalat*. Sehingga akan diketahui kedalaman yang sesungguhnya ada dalam *shalat* yang implikasinya adalah sebagai jalan untuk dapat mencapai derajat *shalat* yang “diterima” Allah. Karena tanpa itu semua, tidak ada artinya *shalat* dikerjakan.

Dari berbagai pendapat di atas maka penulis berkesimpulan untuk mengangkat judul skripsi sebagai berikut “Shalat sebagai sarana peningkatan spiritual (telaah terhadap pemikiran al-Ghazali tentang spiritualitas shalat)”.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pada latar belakang di atas, maka rumusan permasalahan yang perlu untuk dibahas adalah :

1. Bagaimanakah pandangan al-Ghazali tentang spiritualitas *shalat* ?
2. Bagaimanakah pandangan al-Ghazali terhadap implikasi spiritualitas *shalat* ?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk :

1. Menemukan aspek spiritualitas dalam *shalat*.
2. Mengetahui pandangan al-Ghazali tentang spiritualitas *shalat* dan menemukan implikasinya.

D. Telaah Pustaka

Diantaranya buku karya al-Ghazali sendiri dan berbagai buku lain yang menulis tentang tema yang sama atau yang menulis tentang al-Ghazali sudah merupakan sumber primer. Karya ini termasuk dalam salah satu bab dari kitab *Ihya' Ulumuddin* karya al-Ghazali.

Shalat sebagai kajian pokok ditekankan pada rubu' ibadah karya beliau lainnya. Pembahasan dalam kitab ini terdiri dari tujuh bab, akan tetapi penulis mengambil tiga bab saja yang berkaitan dengan judul di atas yaitu bab I, berisikan tentang keutamaan-keutamaan yang terkandung dalam *shalat*, bab II, tentang hal-



hal yang berkaitan dengan peningkatan arti fisik (dzhahir) *shalat*, bab III, tentang hal yang berkaitan dengan gerakan-gerakan hati atau batiniah dalam *shalat*.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Untuk penulisan ini fokus utama pembahasan adalah pada bab kedua dan ketiga yang banyak sekali membahas tentang aspek-aspek spiritual dalam *shalat* sekaligus implementasinya dalam gerakan dzhahir *shalat*. Secara berurutan kajian terpenting akan dimulai lewat bab ini, karena secara garis pelik dari makna-makna yang tersembunyi diantaranya terkandung dalam kata-kata khusuk, ikhlas, kehadirannya hati yang sangat jarang dibahas dalam kitab-kitab fiqh biasa. Setelah itu pembahasan pada bab pertama karena didalamnya terkandung aspek lain dari *shalat*.

Dari kitab Ihya' Ulumuddin yang merupakan karya besar Imam al-Ghazali juga ditemukan beberapa pembahasan yang menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan unsur spiritual *shalat* diantaranya bab-bab tentang i'tikad, bab dzikir dan do'a, bab keajaiban hati, bab harapan dan rasa takut, bab tauhid dan tawakkal, bab digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
kecintaan, kerinduan dan keridhaan dan yang terakhir adalah bab niat, keikhlasan dan perkataan benar.

Kemudian karya beliau yang terakhir yakni "Jawahirul Qur'an" yang memuat tentang rahasia-rahasia yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an yang pasti sangat berkaitan erat dengan pokok bahasan skripsi ini utamanya hal-hal yang menyangkut *aqwal ash shalat*.

Selain itu untuk meneliti aspek lain dalam *shalat* sebagai tambahan dalam memahami maka kajian ini juga menyertakan beberapa kitab lain yang masih

merupakan karangan dari imam al-Ghazali sehingga diharapkan akan didapat sesuatu pemahaman yang utuh dan komplit mengenai pandangan beliau.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Pustaka-pustaka lain baik karangan orang lain mengenai al Ghazali sendiri ataupun mengenai pemikiran yang sama dengan pandangan beliau, bahkan yang bertentangan. Sekalipun juga akan disertakan sebagai referensi sekaligus sebagai media komparasi dalam menemukan pemikiran dan pandangan yang dimiliki oleh al Ghazali.

Diantara pustaka yang pernah ditulis oleh orang di luar al-Ghazali antara lain "*Shalat Hikmah Falsafah dan Urgensinya*" oleh H. A. Aziz Salam. Basyarahil menuliskan tentang *shalat dan fungsinya*, begitu pula keberadaannya didalam ibadah Islam serta bagaimanakah *shalat* yang sesungguhnya digariskan oleh al Qur'an dan al Hadits. Buku ini kurang banyak menyorong sisi spiritualitasnya kecuali dalam beberapa bahasan kecil yakni sebagai wujud dari penghambaan seorang muslim. Selebihnya unsur fiqih sangat dominan dalam digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id setiap pembahasannya. Kemudian berjumpa Allah lewat *shalat*, karangan Syekh Mustafa Mansyur tidak jauh berbeda dengan buku di atas, yakni memandang shalat lewat aspek hukum dan ditambahkan mengenai kedudukan *shalat* sebagai mi'rojul mukminin dan kehadiran hati dalam pelaksanaan *shalat*. Salah satu bahasan yang menarik dalam buku ini adalah kaitan *shalat* sebagai dimensi sosial yang sangat kental yakni sebagai sarana ta'aruf, tafahhum, ta'awwum dan takafful. Selain itu Tengku M. Hasbi Asy Shiddieqi salah seorang mantan guru besar IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam bukunya yang berjudul "Pedoman

"Shalat" dan karangan Nashiruddin al Albani *shilafu shalafi An Nabiyi SAW.* berisikan tentang pedoman pelaksanaan *shalat* yang tentunya juga berkaitan dengan apa yang diajarkan Rasulullah dan apa yang diperintahkan Allah. Buku ini boleh dikatakan cukup lengkap karena selain berisikan pedoman dan tatacara *shalat* juga menjelaskan beberapa aturan yang ada dalam berbagai madzab fiqh. Spiritualitas *shalat* yang digambarkan dalam buku ini adalah kenyataan bahwa *shalat* merupakan wahana pembina iman. Kemudian menyinggung pentingnya khusuk, ikhlas, takut dan kehadiran hati dalam pelaksanaan *shalat*.

Bagi Reynold A. Nicholson dalam *Mistik Dalam Islam* terbitan aksara jawa Jakarta tahun 1988 memberikan pemahaman spiritualitas *shalat* lewat beberapa pengalaman mistik yang dilakukan oleh para sufi sebagai kenyataannya bahwa *shalat* adalah hubungan komunikasi antara Tuhan dan manusia dalam buku Thashihiko Isufzu. Relasi Tuhan dan Manusia terbitan Pustaka Pelajar Jogjakarta. Kemudian juga akan ditambahkan beberapa pustaka lainnya.

E. Metodologi Penelitian

Pendekatan yang dilakukan dalam kajian ini adalah studi tentang pandangan al Ghazali dalam kerangka tasawuf mengenai spiritualitas dalam *shalat*. Untuk itu dengan berpedoman kepada buku Metodologi Penelitian Filsafat karangan Anton Bekker dan a. Charis Zubair, kajian ini bersifat historis faktual mengenai tokoh dan pemikirannya. Karenanya metode yang digunakan antara lain:

1. Deskripsi

Mencoba menguraikan secara teratur konsep pemikiran yang terdapat dalam data-data yang berupa karya-karya al- Ghazali dan beberapa penulis lain baik mengenai spiritual *shalat* ataupun mengenai al-Ghazali sendiri secara eksploratif.¹⁴

2. Analisis

Menganalisa pandangan yang dimiliki al-Ghazali sebagai kajian utama baik dengan jalan analisa terhadap semua bagian dan semua konsep pokok satu persatu dalam hubungannya dengan yang lain sehingga dapat dibangun suatu pemahaman yang sintetis (induksi) atau juga dengan menguraikan spiritualitas *shalat* sebagai pokok kajian untuk memahami aspek-aspek lain dari kajian tersebut sebagai uraiannya secara detail (deduksi).¹⁵

F. Sistematika Pembahasan

Adapun sistematika pembahasan skripsi ini terdiri dari lima bab, yaitu:

Bab I, adalah pendahuluan, meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, telaah pustaka, metodologi penelitian dan sistematika pembahasan.

¹⁴Anton Bekker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 65.

¹⁵Louis O. Kottsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), 18.

Bab II, berisikan tentang riwayat hidup al-Ghazali, baik riwayat hidup yang ditulis oleh beliau sendiri maupun biografi yang disusun oleh orang lain. Perkembangan pemikiran al-Ghazali adalah mengenai perkembangan dan latar belakang yang dimiliki al-Ghazali sehingga beliau mendapat beberapa pandangan mengenai spiritualitas *shalat* secara khusus ataupun mengenai hal-hal lain yang berada di sekitar beliau. Dicantumkan pula karya-karya al-Ghazali bertujuan untuk lebih mengenal lebih jauh karya beliau sebagai seorang pemikir sebagai *Hujjatul Islam* yang nantinya akan diusahakan untuk diatur menurut kelompok-kelompok pikiran tersendiri.

Bab III, adalah uraian tentang manusia sebagai makhluk spiritual, menguraikan tentang dimensi spiritualitas yang ada pada diri manusia dan perlu dikaji untuk mendapatkan suatu sintesa tentang pemahaman spiritual dalam Islam.

Bab IV berisikan tentang pandangan al Ghazali mengenai spiritualitas *shalat* dan menguraikan tentang pemikiran serta pandangan al-Ghazali mengenai spiritualitas *shalat* dengan istilah, karakteristik maupun implikasi yang terjadi dari spiritualitas tersebut. Bab ini menekankan urgensi spiritualitas dalam *shalat* dalam pandangan al-Ghazali sekaligus menganalisisnya.

Bab V merupakan penutup yang berisikan kesimpulan, yang
didapat dari analisa yang telah dipaparkan dalam bab sebelumnya, saran-saran,
yang berkaitan dengan apa yang dibahas dan dikaji dalam skripsi ini, sekaligus
menyatakan beberapa lampiran yang diwajibkan secara akademis.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB II

BIOGRAFI AL-GHAZALI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Riwayat Hidup Al-Ghazali

Al-Ghazali nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad ibn Muhammad ibn al-Ghazali ath-Thusi. Ia lahir di Thus wilayah Khurasan, pada tahun 450 H/1058 M, dan termasuk salah seorang pemikir Islam yang terbesar dengan gelar *Hujjatul Islam* (bukti kebenaran Islam) dan *Zainud-Din* (hiasan agama).¹ Ia mendapat gelar *Hujjatul Islam* sebab menurut para pengagumnya, ia bukan hanya seorang alim (ulama) yang amat luas ilmunya, tetapi juga seorang sufi besar yang telah menemukan jalan lurus menuju Tuhannya, sehingga layak dijuluki *Hujjatul Islam* (tokoh penyingkap kebenaran Islam).²

Ia lahir dari keluarga yang taat beragama dan hidup sederhana. Ayahnya seorang pemintal wol di kota Thus. Latar belakang pendidikannya dimulai dengan belajar al-Qur'an pada ayahnya sendiri.³ Ayah al-Ghazali adalah seorang tasawuf yang saleh dan meninggal dunia ketika al-Ghazali beserta saudara-saudaranya masih kecil. Akan tetapi sebelum wafatnya ia menitipkan kedua anaknya tersebut

¹ Ahmad Daudi, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1986), 97.

² Al-Ghazali, *Keajaiban-Keajaiban Hati*, ter. Muhammad al-Baqir (Bandung : Karisma, 2000), 8.

³ Harun nasution, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), 25.

kepada seorang tasawuf pula untuk mendapatkan bimbingan dan pemeliharaan dalam hidupnya.⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ayahnya berwasiat kepada sahabatnya agar menyempurnakan pendidikan mereka sampai harta yang diwariskan kepada keduanya habis. Permintaan itu dipenuhinya, kemudian ia berwasiat kepada kedua bersaudara itu agar terus menuntut ilmu sampai batas kemampuannya. Sejak kecil, al-Ghazali telah menggemari ilmu pengetahuan (ma'rifat). Ia cenderung kepada pendalaman masalah yang hakiki (esensial), meskipun dalam hal ini dia terpaksa harus menempuh kepayahan dan kesulitan.⁵

Al-Ghazali pertama belajar agama di kota Thus, kemudian meneruskan di Jurjan dan akhirnya diakhir ini wafat, tahun 478 H/1085 M. Kemudian ia berkunjung kepada Widtam al-Mulk. Di kota Mu'askar dan dari padanya ia mendapat kehormatan dan penghargaan yang besar, sehingga ia tinggal di kota itu empat tahun dan lamanya. Pada tahun 483 H/1090 M ia diangkat menjadi guru di sekolah Widtamah Baghdadi. Selain mengajar juga mengadakan bantahan-bantahan terhadap pikiran-pikiran golongan-golongan Batiniyah, Ismailiyah, dan golongan filsafat dan lain-lain.⁶

⁴Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1990), 135.

⁵Fathiyah Hasan Sulaiman, *Alam Pikiran al-Ghazali Mengenai Pendidikan dan Ilmu* (Bandung : CV. Diponegoro, 1995), 19.

⁶Hanafi, *Pengantar*, 135.

Kemudian ia meninggalkan kegiatan mengajar di Baghdad untuk menunaikan ibadah haji, sesudah menunaikan ibadah haji, dia pergi menuju Syam dan hidup di masjid Al-Umawi sebagai seorang hamba yang taat beribadah. Ia mengembara di gurun-gurun pasir untuk melatih dirinya dengan merasakan kesusahan. Dia meninggalkan kemewahan, memusatkan dirinya kepada tauhid dan mengalami suasana rohaniyah serta renungan keagamaan.⁷ Al-Ghazali mempersiapkan dirinya untuk kehidupan keagamaan serta mensucikan diri dari noda duniawi, sehingga dia termasuk filosof sufi yang terkemuka disamping pembela dan pemimpin Islam terbesar.

Selang sepuluh tahun setelah kembali ke Baghdad, ia berangkat menuju Nasaibur. Di sini ia sempat mengajar beberapa waktu lamanya. Ia meninggal dunia di kota Thus, kota kelahirannya pada tahun 505 H/1111 M.⁸

B. Perkembangan Pemikiran Al-Ghazali

Seorang pemikir, bagaimanapun tidak dapat dilepaskan dari konteks sosio kulturalnya. Hasil-hasil dalam kenyatannya tidaklah lahir dengan sendirinya, tetapi senantiasa mempunyai kaitan historis dengan pemikiran yang berkembang sebelumnya dan mempunyai hubungan dengan pemikiran yang ada pada

⁷Sulaiman, *Alam*, 21.

⁸*Ibid.*, 22.

zamannya.⁹ Sebelumnya, kehidupan terbagi-bagi menjadi beberapa kelompok-kelompok defensif yang terdiri atas ulama agama yang telah merasa puas dengan al-Qur'an dan hadits, kelompok moderat yang mengikuti berbagai madzab filsafat dan rasionalisme, kelompok Mu'tazilah yang mengambil filsafat Yunani dan logika Aristoteles, kelompok Syi'ah batiniyah yang berpendapat bahwa nas-nas agama mengandung tafsiran batin yang tidak diketahui kecuali oleh orang-orang yang hatinya jernih, kelompok sufi yang percaya bahwa ma'rifat kepada Allah bisa dicapai oleh pencari hakikat melalui cahaya internal bukan dengan akal atau mengikuti sunah dan kelompok filosof yang mengikuti filsafat Plato modern. Semua kelompok ini saling menarik pemikiran Islam pada zaman al-Ghazali.¹⁰

Masa al-Ghazali merupakan masa bermunculannya bermacam-macam madzab agama dan aliran pemikiran yang kontradiktif. Ada ahli ilmu kalam, ada golongan kebatinan yang mengaku bahwa mereka adalah orang-orang khusus pewaris iman Ma'shum, ada pula para filosof dan ahli tasawuf.¹¹

al-Ghazali menderita keguncangan batin sebagai akibat dari sikap keraguannya. Pertama ia meragukan semua pengetahuan yang telah dicapai manusia pada masanya, namun penyakit keraguan itu sembuh dengan nur yang

⁹Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta : Rajawali Press, 1988), 17.

¹⁰Husaya Ahmad Amin, *Seratus Tokoh Dalam Syarah Islami* (Bandung : PT. Remaja Rosdakarya, 1999), 177.

¹¹Sulaiman, *Alami*, 22.

diberikan Allah kedalam kalbunya. Ia mulai menjalani kehidupan sebagai seorang sufi, dalam rangka mencoba metode sufisme untuk memperoleh pengetahuan yang digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id meyakinkan bagi dirinya.¹² Ia berpendapat bahwa para sufi adalah pencari kebenaran yang hakiki, jalannya adalah paduan antara ilmu dan amal, dan menghasilkan keluhuran moral. Akhirnya ia memutuskan untuk mengarahkan dirinya menempuh jalan para sufi. Inilah jalan yang mampu melepaskannya dari krisis rohaniah menuju pada sikap jujur pada dirinya sendiri. Ia menguraikan jalan kehidupan rohani melalui buku karangan al-Munqis, sedangkan jalan tasawuf dan cara mendekatkan diri pada Allah dalam kitab Ihya' Ulumuddin.

Al-Ghazali dalam pengenalannya kepada Allah melalui jalan tasawuf dan segala sesuatu dalam arti yang hakiki dengan ma'rifat sebagai tujuan akhir yang harus dicapai manusia yang sekaligus merupakan kesempurnaan tertinggi yang kebahagiaan hakiki.¹³ Sarana seorang sufi adalah kalbu, bukan perasaan dan bukan pula akal budi. Menurutnya kalbu adalah percikan rohaniah ketuhanan yang merupakan hakekat realitas manusia. Bukanlah bagian tubuh yang terletak pada bagian kiri dada manusia. Kalbu bagi al-Ghazali ibarat cermin dan ilmu adalah pantulan gambar realitas yang terdapat di dalamnya. Jika cermin kalbu tidak bening maka tidak dapat mencantumkan realitas-realitas ilmu. Yang membuat hati kotor adalah hawa nafsu. Jikalau ta'at kepada Allah dan berpaling dari nafsu

¹²Zurkani Yahya, *Theologi al-Ghazali* (Yogyakarta : Pustaka [elajar, 1996), 78.

¹³Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996), 332.

membuat kalbu menjadi bening dan cemerlang.¹⁴ Pendapat al-Ghazali dan para sufi lainnya bahwa ma'rifat yang hakiki hanya didapat melalui ilham. Ilham dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang diberikan Tuhan secara langsung kepada manusia-manusia tertentu tanpa proses pengamatan dan penalaran atau proses belajar, jika pengetahuan indera dan pengetahuan akal tergantung pada keadaan dan kesadaran seseorang. Setelah kembali ke Baghdad ia berangkat menuju Wairabor dan sempat mengajar beberapa waktu lamanya. Ia meninggal dunia di kota Thus, kota kelahirannya pada tahun 505 H/1111 M.¹⁵

Demikianlah riwayat hidup al-Ghazali berpangkal dan berujung yang samas. Ia lahir di Thus, kemudian mengadakan perlawatan dan pengembaraan, akhirnya kembali ke Thus dan meninggal di sana. Di awal kehidupannya ia sebagai seorang guru dan pembimbing dan diakhiri pula sebagai guru dan pembimbing.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

C. Karya-Karya Al Ghazali

Adapun di antara karya-karya al-Ghazali yang dapat disebutkan dengan cara pengelompokan pada bidangnya, yaitu :

1. Kelompok filsafat dan ilmu kalam sebagai berikut :

1) *Maqashid al-Falasufah* (tujuan para filosof)

¹⁴*Ibid.*, 333.

¹⁵Sulaiman, *Alam*, 22.

- 2) *Tahafut al-Falasifah* (kerancuan para filosof)
- 3) *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (moderasi dalam aqidah)
- 4) *Al-Munqid min al-dhalal* (pembebas dari kesesatan)
- 5) *Al-Maqashidul Asna fi Ma'ni asmilah al-Husna* (arti nama-nama Tuhan yang hasan)
- 6) *Faishalut Tafriqah Bainal Islam waz Zindiqah* (perbedaan antara Islam dan Zindiq)
- 7) *Al Qishasul Mustaqim* (jalan untuk mengatasi perselisihan pendapat)
- 8) *Al-Mustadhiri* (penjelasan-penjelasan)
- 9) *Hujjatul Haq* (argumen yang benar)
- 10) *Mufsilul khilaf fi Ushuluddin* (memisahkan perselisihan dalam Ushuluddin)
- 11) *Al-Muntahal fi 'Ilmil Jidal* (Tata car dalam ilmu diskusi)
- 12) *Al-Madhmun bin 'Ala Ghairi Ahlihi* (persangkaan pada bukan ahlinya)
- 13) *Makhnun Nadlar* (metodologika)
- 14) *Asraar 'Ilmiddin* (rahasia ilmu agama)
- 15) *Al-Arba'in fi Ushuluddin* (40 masalah Ushuluddin)
- 16) *Ijamul Awwam 'An 'Ilmu Kalam* (menghalangi orang awam dari ilmu Kalam)
- 17) *Al Qutul Jamil Fir Raddli Ala Man Ghayaral Injil* (kata yang baik untuk orang-orang yang mengubah injil)
- 18) *Mi'yarul 'Ilmi* (timbangan ilmu)

19) *Al-Inthisar* (rahasia-rahasia alam)

20) *Isbatun Nadlar* (pementapan logika)

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

2. Kelompok ilmu fiqih dan ushul fiqih, yang meliputi :

1) *Al Basith* (pembahasan yang mendalam)

2) *Al Wasith* (perantara)

3) *Al Wajiz* (surat-suara wasiat)

4) *Khulashatul Mukhtashar* (intisari ringkasan karangan)

5) *Al-Mustasyfa* (pilihan)

6) *Al Mankhul* (adat kebiasaan)

7) *Syifakhul Alil fi Qiyas Wat Ta'lil* (penyembuh yang baik dalam kiyas dan ta'lil)

8) *Adz-Dzari'ah ila Makarimis Syariah* (jalan kepada kemuliaan syari'ah)

3. Kelompok ilmu akhlak dan tasawuf, yang meliputi :

1) *Ihya' Ulumuddin* (menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama)

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

2) *Mizanul Amal* (timbangan amal)

3) *Kimiyaus Sa'adah* (kimia kebahagiaan)

4) *Misykatul Anwar* (relung-relung cahaya)

5) *Minhajul Abidin* (pedoman beribadah)

6) *Ad-Dararul Fakhirah fi Kasyfi Ulumil Akhirah* (mutiara penyingkap ilmu akhirat)

7) *Al 'Ainis Fil Wahdah* (lembu-lembu dalam kesatuan)

8) *Al Qurbaq Ilallahi Azza Wa Jalla* (mendekatkan diri kepada Allah)

9) *Akhlal al Abrar wan Najat Minal Asrar* (akhlak yang luhur dan menyelamatkan dari keburukan)

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

10) *Bidayatul Hidayah* (permulaan mencapai petunjuk)

11) *Al-Mobadi wal Ghayyah* (permulaan dari tujuan)

12) *Talbis al-Iblis* (tipu daya iblis)

13) *Nashihat al-Mulk* (nasihat untuk raja-raja)

14) *Al-'Ulum Al-Laduniyyah* (ilmu-ilmu laduni)

15) *Al Risalah Al Qudsiyah* (risalah suci)

16) *Al Ma'khadz* (tempat pengambilan)

17) *Al Amali* (kemuliaan)

4. Kelompok ilmu tafsir, yang meliputi :

1) *Yaaquutut Ta'wil fi Tafsirit Tanzil*

(metodologi ta'wil didalam tafsir yang diturunkan) terdiri dari 40 jilid.

2) *Jawahirul al-Qur'an* (rahasia yang terkandung dalam al-Qur'an)

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sebenarnya masih banyak kitab al-Ghazali yang tidak ditulis oleh

Dr. al Badawi Thabanah tersebut di atas, akan tetapi menurut penulis, yang demikian itu, telah mencukupi, karena dianggap dapat mewakili kitab-kitab karangan yang musnah, hilang ataupun yang belum ditemukan.¹⁶

¹⁶Zainuddin, *Seluk Beluk Pendidikan Dari al-Ghazali* (Semarang : Bumi Aksara, 1990), 21.

BAB III

MANUSIA SEBAGAI MAHLUK SPIRITUAL

A. Berbagai Pandangan Tentang Spiritual

Sebelum berbicara jauh tentang spiritualitas perlu dibahas terlebih dahulu tentang bagian diri manusia baik secara struktural maupun secara fungsional. Diantara pendapat yang paling menonjol adalah dualitas manusia yang terdiri dari jiwa dan raga yang bersifat ambigu (terbelah dua) yakni jiwa berdiri sendiri sebagaimana raga. Pengertian yang dikotomis ini memberikan suatu ruang penafsiran bahwa keduanya memerlukan “makanan” tersendiri. Jiwa membutuhkan spiritual sedangkan raga membutuhkan material berupa sandang, pangan, papan. Dalam kenyataan lainnya, spiritual juga dianggap sebagai penghubung antara jiwa dengan induknya yaitu Tuhan, dan raga dianggap sebagai substansi dari segala sumber aktifitas dunia¹.

Senada dengan hal itu ada juga pendapat yang menyatakan bahwa dalam diri manusia ada dua aspek yang berbeda yakni aspek material yang terjelma dalam komposisi organiknya dan aspek spiritual atau non material yang merupakan pentas aktifitas pemikiran dan mental. Jadi manusia bukanlah semata-mata suatu materi yang kompleks akan tetapi dalam personalitasnya manusia.

¹ Sukamto A. Dardiri, *Nafsiologi, Refleksi Analisis Tentang Diri dan Tingkah Laku Manusia* (Surabaya : Risalah Gusti, 1995), 43.

adalah dua elemen yakni material dan non material.² Spiritual adalah suatu hal yang mengacu kepada kemampuan yang lebih tinggi seperti mental, intelektual, estetika, religius dan nilai-nilai pikiran.³ Juga kebaikan, cinta kebenaran, kejujuran ataupun kesucian, bahkan pada tahapan tertentu spiritualitas merupakan elemen yang tak akan mungkin terpisahkan dari aspek materi pada diri manusia karena keduanya memang memiliki hubungan yang sangat erat dan saling mempengaruhi.

Dualitas diatas mungkin menimbulkan suatu kesulitan tersendiri untuk mengetahui hubungan antara aspek material dan spiritual. Sebenarnya hubungan antara kedua sisi tersebut sangat erat dan saling mempengaruhi antara satu dan lainnya secara berkesinambungan. Sebagai contoh dapat dilihat dari kejadian apabila seorang dalam suatu ketakutan, maka akan gemetarlah sekuruh tubuhnya ataupun apabila seseorang diminta untuk memberikan pidato dalam keadaan tidak siap maka akan keluar keringatnya karena grogi atau malu. Ini adalah pengaruh spiritual kepada seseorang. Sebaliknya apabila kita melihat tubuh seseorang yang sudah lemah baik karena sakit maupun usia, maka cara berfikir ataupun aktifitas mentalnya terganggu pula. Dari sini mungkin dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa materi dan spirit dapat saling mempengaruhi dalam satu keseimbangan dan memiliki kualitas yang sama. Dalam hal ini tubuh adalah sepotong materi yang memiliki kualitas-kualitas seperti berat massa, bentuk dan

² Muhammad Baqi ash-Shadr, *Falsafatuna*, ter. Nur Mufid (Bandung : Mizan, 1993), 270.

³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta : Gramedia, 1996), 270.

Volume yang tunduk kepada hukum-hukum alam. Sedangkan spirit adalah wujud non materi yang berkaitan dengan alam dibalik materi.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Secara etimologis, spiritual berasal dari kata *spirit* latinnya *spiritus*”

yang berarti ruh, nafas. Akar katanya adalah *“spirare”* ⁴ bernafas, meniup. Bermakna sebagai nafas kehidupan yakni suatu kausa hidup yang difahami sebagai perantara antara Tuhan dan jiwa sekaligus sebagai agen immaterial dalam diri manusia yang membangkitkan kesadaran termasuk dalam fungsi-fungsi kehidupan, seperti keinginan makna dan perasaan. Dalam pandangan lain spirit juga dianggap sebagai semanagat atau kausa dari hati nurani. ⁵

Dalam kamus filsafat Loren Bagus ditemukan beberapa pengertian lain tentang spirit dari para filosof, di antaranya ada yang mengemukakan bahwa kegiatan spiritual merupakan kegiatan abstrak. Aristoteles menyatakan bahwa kegiatan ruh tertinggi adalah pemikiran tentang pemikiran, namun spiritual dapat juga dianggap sebagai prinsip adikodrati yang ditangkap langsung dan intuitif. digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Pandangan ini nampaknya berkaitan erat dengan pandangan agama, karena dalam agam “ruh tertinggi” adalah Tuhan, yakni “Ada Adikodrati” yang hanya bisa dikenali lewat iman. ⁶ Telesia mengintrodusir ide spiritual sebagai materi subtil

⁴Tim Rosda, *Kamus Filsafat* (Bandung: Rosda Karya, 1995), 320.

⁵Pius A Partanto, M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), 721.

⁶Bagus, *Kamus*, 958.

(halus) dan merupakan prinsip seluruh gerakan alam semesta, sebagaimana juga diungkap oleh Fichte dalam pernyataannya bahwa tujuan kehidupan merupakan tata ruhani. Hegel, memiliki tujuan yang sama pula sebagaimana diungkapkannya dalam fenomenologi of spirit. Di situ ia mulai melacak garis-garis perkembangan itu. Di dalam deduksinya dari kategori, Hegel membedakan antara spiritual obyektif dan mutlak. Baginya spiritual adalah kesatuan dari kesadaran diri dan kesadaran yang dicapai secara rasio, ia juga menganggapnya sebagai suatu kesatuan antara kegiatan praktis dan kegiatan teoritis, spiritual berada sejauh ia aktif kendati satu-satunya kegiatan spiritual adalah pengenalan. Menurut Hegel, spiritualpun memperoleh kediriannya dalam pengenalan diri tersebut.

Paham Platonik klasik beranggapan bahwa hubungan antara spiritual dan material adalah seperti hubungan antara kusir dan kereta yang dikemudikannya. Plato beranggapan bahwa spirit adalah substansi yang terlepas dari alam materi, yang maujud dalam alam supra-natural. Kemudian turun ke tubuh untuk mengatur dan mengendalikannya. Spirit mendahului jasad, dan ketika jasad telah siap, maka spirit turun dari kedudukannya dan “diletakkan” kepada jasad.⁷ Disamping itu, bagi Plato jasad adalah tempat tinggal untuk sementara, di mana manusia akan dapat memperoleh dan meraih kesempurnaan, ketika spiritnya mampu melepaskan diri dari pengaruh jasadnya. Terlebih lagi Plato menjelaskan bahwa spirit

⁷ Ash-Shadr, *I'alsafatuna*, 271.

merupakan salah satu unsur manusia yang paling hakiki (*monolistis*),⁸ tetapi yang diajukan oleh Plato tersebut belum dapat menjawab problem hubungan antara spirit dan fisik.

Tak lama berselang Aristoteles merevisi pernyataan Plato tersebut dengan memasukkan gagasan bentuk dan materi yang terkenal dengan filsafat realismenya. Karena menurutnya realitas atau bentuk konkrit segala sesuatu itu terdiri dari materi dan bentuk atau mempunyai hakekat rangkap.⁹

Ternyata pada perkembangan selanjutnya perdebatan mengenai manusia dalam perspektif persatuan antara spirit dan fisik (*jasad*) telah banyak menyita perhatian dan pikiran, sehingga timbul pula suatu bentuk pemikiran yang baru yang menempatkan manusia berdasarkan satu aspek saja (*monoisme*); seperti materialisme, dalam psikologi filosofi menyatakan bahwa manusia semata-mata adalah materi sehingga beranggapan bahwa akal pikiran manusia sebagai penggerak adalah bagian dari materi. Materialisme sangatlah mengagungkan dan mendewakan keunggulan material di atas spiritual. Bagi mereka tidak ada sesuatu selain suatu materi yang sedang bergerak, pikiran (*ruh, kesadaran, jiwa*) tiada

⁸ Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), 56.

⁹ *Ibid*, 61.

lain adalah materi yang sedang bergerak juga. Dalam dataran teori materialisme menyangkal kenyataan ruh. Hal ini juga didasari pada kenyataan menurut mereka bahwa materi dan alam semesta sama sekali tidak memiliki karakter spiritual seperti maksud, kesadaran, intensi, tujuan intelegensi.

Lantas spiritualisme (spiritualisme metafisik) sebagai bentuk monisme yang lain berpandangan bahwa realitas terakhir yang melandasi realitas adalah ruh atau jiwa dunia yang menghegemoni alam semesta pada semua tingkatannya. Akibat penyebab tata arahnya sekaligus sebagai satu-satunya penjelasan lengkap dan rasional dari eksistensi alam semesta. Dalam pandangan lain spiritualisme metafisik ini beranggapan bahwa segala yang ada hanyalah ruh absolut dan ruh terbatas. Manusia adalah ruh terbatas yang merupakan produk ruh absolut.¹⁰

Dari dua aliran yang bersebrangan ini kita lihat bahwa keduanya membentuk satu pengertian yang dikotomis sehingga memerlukan pelayanan dan penalaran yang berbeda pula. Penjelasan tentang dualitas manusia berdasarkan dua unsur (spiritual dan material) mendapatkan suatu formulasi yang sangat baik dan dapat dipakai sebagai acuan, yakni formulasi yang ditawarkan oleh seseorang filosof Islam Shodr al-Muta'alihin asy-Syirazi yang mengatakan "Ada gerak substansial dalam jantung alam" gerak ini adalah sumber paling primer dari segala gerak yang kasat inderawi yang terjadi di alam.¹¹

¹⁰ Bagus, *Kamus*, 594.

¹¹ Ash-Shadr, *Falsafatuna*, 594.

Karena itu asy-Syirazi menemukan sebuah jembatan yang menghubungkan antara materi dan ruh. Materi dalam gerak substansinya itu menyempurnakan wujudnya dan terus berproses menyempurnakan diri sampai ia terlepas dari materialitasnya dibawah syarat-syarat tertentu dan menjadi wujud yang bukan material yakni wujud spiritual. Jadi antara material dan spiritual adalah dua tingkat keberadaan, meskipun ia non material tetapi ia memiliki hubungan material karena ia adalah tahap tertinggi menyempurnakannya materi dalam gerak substansial.

Dari sini antara ruh dan materi dapat dikatakan saling mempengaruhi karena jiwa takkan dapat dipisahkan dari materi. Dalam ruang yang lebar. Jadi kita itu sendiri tak lain adalah "Imaji Immaterial" yang menjadi tinggi karena gerak substansial. Perbedaan yang ada pada keduanya hanyalah perbedaan derajat namun berarti jiwa adalah produk material atau salah satu efek material. Tetapi jiwa adalah produk dari gerak substansi yang bukan berasal dari gerak materi itu sendiri karena setiap gerak adalah munculnya sesuatu dari potensialitas ke aktivitas secara berangsur-angsur. Pada dataran dialektis, potensialitas tidak dapat menciptakan aktualitas dan kemungkinan tidak dapat menciptakan keberadaan. Ruh yang merupakan aspek non material manusia adalah produk gerakan tersebut. Karena itu jembatan yang ada antara materialitas dan spiritualitas adalah gerak sendiri.

Senada dengan ungkapan di atas bahwa terdapat satu kesatuan utuh antara jiwa dan fisik, maka fisiologi ilmu jiwa yang mendasarkan kehendak Tuhan sebagai acuan melihat manusia memandang bahwa pembebas antara keduanya

hanyalah aksentuasinya saja. Segala ungkapan yang berhubungan dengan kegiatan fisik atau non fisik manusia adalah menyangkut manusia sebagai keseluruhan dalam totalitas nafsio-fisik.¹²

Hal ini lebih dapat diterima dalam terminologi Islam daripada faham dualisme maupun monisme karena adanya pandangan bahwa manusia semenjak awal kelahiran telah menjadi suatu pribadi dan sebagai makhluk yang tak terbagi (*indivisible being*).

Al-Ghazali tampaknya ingin menselaraskan kedua hal tersebut (nafsio fisik) agar dapat melihat sesuatu dengan keseluruhan tidak parsial yang nantinya akan dapat menutupi pandangan dari kebenaran yang sesungguhnya. Beliau menggambarkan dengan "Mata" yakni mata lahiriyah dan mata batiniyah (mata fisik dan mata spiritual). Bagi al-Ghazali mata fisik hanya dapat melihat permukaan sesuatu bukan kedalamannya, hanya dapat melihat sebagian dari mawjud saja bukan keseluruhan. Selain itu banyak kesalahan yang dilakukan mata fisik ketika melihat sesuatu sehingga sesuatu yang besar tampaknya menjadi kecil, sesuatu yang jauh tampak dekat, sesuatu yang diam tampak bergerak dan sesuatu yang bergerak tampak diam. Maka spiritual ini yang dalam terminologi al-Ghazali dikatakan sebagai *aql* (akal) *ruh* atau *nafs*.¹³ Karena itu kebenaran hanya dapat dicapai apabila keduanya dapat diselaraskan.

¹²Dardiri, *Nafsiologi*, 48

¹³Sebagaimana juga dalam mu'jam al-Falsafi ditemukan pernyataan bahwa spiritual memiliki makna yang suci yakni ruhani yang berasal dari akar kata ruh, yang secara filosofis berarti pemula

Dalam rangka ibadah, islam memberi arahan bahwa kedua pengertian ini harus juga dapat diselaraskan. Aspek materi ibadah juga mengandung muatan spiritual. Hal ini banyak sekali ditemukan dalam ilmu tasawuf. Ada beberapa istilah yang perlu diteliti berkaitan dengan pelaksanaan spiritual diantaranya: *nafs*, *ruh*, *qalb*, dan *aqal*.¹⁴

Definisi tentang masing-masing istilah ini perlu dijabarkan agar dapat ditemukan titik kulminasi gambaran yang jelas tentang beberapa hal antara lain hirarki masing-masing definisi tersebut, keterkaitan antara satu dengan yang lainnya, serta implikasinya yang dapat digali dari masing-masing istilah tersebut. Untuk itu perlu diperhatikan beberapa istilah dan maknanya mengenai spiritualitas

B. Hati Sebagai “Jantung Spiritual”

Menurut al-Ghazali, hati dalam bahasa arabnya *qalb* berarti memutar, mengganti atau merubah. Memiliki dua pengertian yakni fisik dan psikis. Fisik berarti segumpal daging yang berbentuk bundar dan memanjang yang terletak pada dada pinggir kiri. Didalamnya terdapat lubang-lubang berisikan darah hitam yang merupakan sumber dan tambang dari nyawa. Secara psikis bermakna sebagai sesuatu yang halus, ruhani yang berasal dari alam ketuhanan. *Qalb* dalam pengertian yang kedua inilah yang dianggap sebagai hakekat manusia karena

Kehidupan karena keberadaanya sebagai pemikir absolut terlebih dahulu sebelum materi dengan qalb sebagai pusatnya.

¹⁴ Al-Ghazali, Ajaib al-Qalb, Dalam : Ihya Ulumuddin, Jilid III (Beirut : darul Kutb, tt), 3.

disinilah manusia merasa, mengetahui, mengenal, diberi beban tanggung jawab dan sebagainya. Pembahasan yang ingin kita gali adalah pada pengertian yang kedua yakni *qalb* yang disebut sebagai “jantung spiritual”. Pengembangan ini didasarkan pada asumsi bahwa jantung jasmani berada dalam kondisi perubahan yang tetap, yang mengandung perubahan antar arteri atau darah bersih dan vena atau darah kotor. Begitu pula dengan jantung spiritual selalu dalam perubahan yang tetap yang mengatur arus bolak balik antara pengaruh ruh yang bersih dan pengaruh *nafs* yang kotor.¹⁵

Bagi tasawuf, *qalb* ditempatkan sebagai bagian dari perwujudan aspek-aspek ilahiyah yang berbeda-beda pada setiap saat dan beralih dari sifat ke sifat. Karenanya hanya *qalb* yang bersih saja yang akan dapat menggambarkan sifat-sifat Ilahiyah. *Qalb* adalah cermin bagi manusia. Hanya manusia saja yang memiliki jantung spiritual ini. Sedangkan dalam pengertian sebagai perubahan dan pasang surut yang konstan, *qalb* menjadi suatu dengan intuisi supra rasionalitas sebagai realitas transenden yang berkaitan dengan manusia. *Qalb* adalah sekat (*barzakh*)¹⁶ antara dunia akhirat kelak. *Qalb* juga merupakan tempat peperangan antara *nafs* (jiwa rendah) yang berusaha memojokkan manusia dengan ruh yang merupakan cermin keilahian. Peperangan antara kedua kekuatan ini adalah agar terjadi suatu dominasi dari masing-masing untuk dapat

¹⁵ *Ibid*, 14.

¹⁶ Rahmat Taufik Hidayat, *Khasanah Istilah al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1996), 34.

menguasai *qalb* agar dapat menggerakkan jasmani. *Nafs* lewat syetan menghendaki agar manusia terjerebab ke dalam dosa sedangkan ruh lewat bisikan Tuhan mengarahkan hati dengan bimbingan-Nya agar dapat menuju pengetahuan tentang Allah. Itulah sebabnya mengapa semakin bersih *qalb* tersucikan maka akan semakin mudah baginya menerima ruh ilahiyah.¹⁷

Dalam kapasitasnya sebagai jantung spiritual sekaligus sebagai kancan peperangan, *qalb* memiliki berbagai tingkatan spiritualitas sebagaimana yang telah digambarkan Javan Nurbakhsy dalam psikologi Sufi:

“*Qalb* terdiri dari tujuh tingkatan spiritual yakni: dada atau sanubari (*shadr*), hati (*qalb*), Tempat kasih sayang makhluk, tempat pandangan, tempat kasih sayang Allah, pusat *qalb* (*suwaida*) dan pusat *qalb* yang dalam (*mahjat al-qalb*)”.¹⁸

Annemarie Schimmel memberikan gambaran atas tingkatan spiritual hati dengan lingkaran-lingkaran yang membentuk suatu cincin konsentris sebagaimana yang telah digambarkan Abu Husayn an-Nuri (W. 907) seorang mistik dari Baghdad, juga oleh rekan sesamanya yakni al-hakim at-Tirmidzi yang didasarkan pada ayat al-Qur'an, *shadr* sebagai unsur institusional eksternal dari agama-agama sebagai lingkaran terluar, kemudian *qalb* sebagai tempat iman. Sebagai lingkaran kedua selanjutnya *fuad* sebagai lingkaran ma'rifat dan pengetahuan ma'rifat

¹⁷Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nasrullah dan Baihaqi (Bandung : Mizan, 1996), 225.

¹⁸Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*, terj. Arif Rahmat (Yogyakarta : Fajar Pustaka baru, 1998), 188.

intuitik dan berakhir pada *lubb*, tempat terdalam yang merupakan ruangan bersemayamnya tauhid.¹⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Shadr sebagai tingkatan spiritual yang pertama dalam istilah yang merujuk kepada dada yang telah terbuka luas dan menerima kehadiran Islam.²⁰

Sebagaimana firmanNya apabila seseorang menemukan dirinya terhalang dari cahaya keislaman maka kegelapan dan kekafiranlah yang akan didapatnya karena orang yang melampirkan dadanya untuk kekafiran berarti membukakan pintu syetan dan hasutan *nafs* yang menggoda dan membisikkan kejahatan ke dalam dada manusia. Bagi Najmuddin Razi godaan ini hanya akan menyentuh bagian paling luar dari hati saja tidak akan sampai kedalamnya karena disitulah Allah bersemayam dan merupakan pintu-pintu bagi sifat-sifat Allah. Godaan tidak akan memiliki akses untuk masuk lagi karena “Kami menjaganya dari godaan syetan yang terkutuk.”²¹

Jadi dapatlah dikatakan bahwa *shadr* merupakan pintu karena keislaman dan kekafiran masuk melaluinya. Begitu pula dengan godaan, hasrat gangguan, keinginan dan ketergantungan yang merupakan teritorial pengaruh *nafs* yang memerintah (*nafs amarah*), namun *shadr* juga menjadi tempat pengetahuan dan

¹⁹Annemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, ter. Rahmani A. (Bandung : Mizan, 1997), 25.

²⁰*Ibid.*, 189.

²¹Nurbakhsy, *Psikologi*, 189.

komunikasi dengan Allah dari *qalb* yang menyelubunginya dan menjadi bagian pertama yang langsung berhadapan dengan lingkungan diluarnya

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Tingkatan kedua dari *qalb* adalah *qalb* itu sendiri yakni sebagai tempat cahaya kekhidmatan (*khusu'*), kesucian, kasih sayang, keridhahan, keyakinan, takut kepada Allah, harapan, kesabaran, dan kebahagiaan juga merupakan sumber dasar pengetahuan.²² Sebagai sumber segala keyakinan karena Allah telah menambah keimanan dalam hati mereka.²³ *Qalb* ini juga merupakan tempat cahaya akal dan apakah mereka tidak memiliki hati yang dengannya memahami sekaligus juga sebagai wahana perenungan. "Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta akan tetapi hati merekalah yang buta yang ada dalam dada mereka".²⁴

Tingkatan ketiga adalah stadium *qalb* sebagai tempat cinta untuk makhluk (*syafaq*) yang bermaknakan bahwa *qalb* merupakan sumber kebajikan yang penuh kasih sayang dan cinta bagi makhluk.²⁵ Sebagaimana ditunjukkan dalam ungkapan "Sesungguhnya dia (Yusuf) telah menundukkan hatinya dengan cinta yang sangat mendalam".²⁶ Cinta kepada makhluk merupakan bagian utama dari kasih sayang

²²*Ibid.*, 191.

²³Soenarjo, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta : YPPA, 1971), 912.

²⁴*Ibid.*, 519.

²⁵Hidayat, *Khazanah*, 34.

²⁶Soenarjo, *Al Qur'an*, 352.

bagi makhluk ciptaan. Karena hal ini merupakan manifestasi dari *qalb* yang ingin melangkah kepada kefanaan diri mencintai makhluk berarti mencintai Khaliknya.

Tingkatan spiritualitas *qalb* yang keempat adalah wujudnya sebagai tempat pandangan yang merupakan sumber *musyahadah* dan tempat *ru'yat* merupakan keistimewaan tersendiri yang dianugerahkan Allah.²⁷ Karena hati tidak akan mendustakan apa yang telah dilihatnya. *Musyahadah* adalah jenis pengetahuan langsung tentang hakekat. *Musyahadah* dapat terjadi dalam berbagai ragam cara. Spiritualitas menyaksikan Allah dalam segala sesuatu. Sebagian menyaksikan Allah sebelum, sesudah atau ketika bersama sesuatu, sebagian yang lain menyaksikan Allah sendiri. *Musyahadah* tidak akan pernah berakhir dan tidak terbatas karena Allah tidak akan menampakkan secara sama dalam moment berturut-turut pada sesuatu.²⁸ Di sinilah hakekat *qalb* yang selalu bergolak dan menempatkan diri sebagai intuisi suprarasional atas berbagai relasi transendent yang berhubungan dengannya.

Selanjutnya tingkatan spiritual *qalb* pada lapisan kelima adalah *habbatul gaib* tempat kasih sayang ilahi yang merupakan sumber dari semua kebajikan yang penuh kasih sayang dari dataran Ilahiyah dan merupakan bagian terpenting bagi mereka yang benar-benar terpilih karena tidak menyisakan kasih sayang apapun

²⁷ Armstrong, *Kunci*, 202.

²⁸ Nurbakshy, *Psikologi*, 195 - 196.

dari makhluk.²⁹ Apabila Allah telah mencintai hambanya maka ia akan mengumulkannya di hadapan para malaikat dan makhluk lainnya, ia akan menyebut-nyebut dan membanggakannya di hadapan mereka serta akan memerintahkan mereka untuk mencintai hamba yang dikasihi dan dicintainya karena secara eksplisit Allah mencintai dan memujinya sendiri.³⁰

Tingkatan yang keenam adalah keberadaan *qalb* sebagai pusat *suwaida* yang merupakan sumber penyingkapan pandangan dari kegaiban dan alam ketuhanan juga sebagai tempat hikmah yakni tempat bersemayamnya rahasia-rahasia ketuhanan dan tempat pengetahuan nama-nama Allah sebagaimana yang telah “dititipkan” kepada Adam “Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama” yang dengannya manusia memiliki derajat lebih tinggi dari makhlukNya yang lain.³¹

Tingkatan spiritual *qalb* yang terakhir adalah *Nahjatu al-Qalb* yang bermakna pusat *qalb* yang terdalam yang merupakan sumber cahaya sifat-sifat ketuhanan.³² Istilah lainnya *lubb*. Intisari hati terdalam yang merupakan muara tauhid yaitu suatu pengalaman bahwa hanya Allah Yang Esa yang tiada satupun menyekutuinnya semenjak zaman azali hingga masa abadi yang akan datang. Inilah

²⁹ *Ibid*, 195-196.

³⁰ Haderanie, *Makrifah, Musyahadah, Mukasyafah, Mahabbah* (Surabaya : Amin, tt), 182-183.

³¹ *Ibid*, 196.

³² Nurbakshy, *Psikologi*, 195

tempat Allah menampakkan dirinya pada manusia sekaligus sebagai titik kemulisan manusia.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Demikian tingkatan-tingkatan spiritual *qalb* menurut beberapa ahli sufi.

Beberapa ahli tertentu juga mempunyai pandangan yang berbeda namun secara ontologis tetaplah sama. Diantaranya ada yang meletakkan tingkatan tersebut pada empat tahapan yakni *shadr*, *qalb*, *musyahadah* dan *lubb*. Ada pula yang meletakkannya dalam lima tingkatan yakni *shadr*, *qalb*, *musyahadah*, *sirr*. Kesadaran yang dalam yakni tempat bersemayamnya ketelusan, terakhir sebagai tempat kasih sayang makhluk pada Maha Pencipta. Yang perlu diperbatikan dalam meneliti perbedaan pandangan tersebut adalah peletakan *shadr* sebagai tingkatan pertama spiritual *qalb* dan peletakan Allah sebagai puncak spiritual. Hal ini adalah karena pada kenyataannya *shadr* merupakan lapisan pertama dan merupakan pintu menuju tahapan yang lebih tinggi sesudahnya. Kemudian Allah sebagai tahapan yang terakhir karena hanya Dia pusat kebalakutan spiritual dan hanya kepadanya digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id segala bentuk perjalanan yang harus ditempuh baik. Bagi kami yang terpenting dari semua strata tersebut adalah fungsinya sebagai *tools* untuk dapat melihat dan menempatkan posisi diri bagi seorang sufi dalam menyolami *maqam-maqam* yang harus dijalaninya.

4.1.1.1.1.1.1

Keberhasilan proses belajar mengajar ditentukan oleh banyak faktor yang mempengaruhi. Salah satunya adalah kemampuan komunikasi verbal yang baik. Kemampuan komunikasi verbal adalah kemampuan untuk menyampaikan pikiran, perasaan, dan sikap secara lisan. Kemampuan komunikasi verbal yang baik akan membantu siswa dalam memahami materi yang disampaikan oleh guru.

Salah satu faktor yang mempengaruhi kemampuan komunikasi verbal adalah tingkat kefasihan lisan. Keefektifitasan komunikasi verbal dipengaruhi oleh faktor-faktor seperti: a. Intelligensi, b. Motivasi, c. Rasa percaya diri, d. Pengalaman, e. Sikap, f. Kemampuan bahasa, g. Kemampuan mendengar, h. Kemampuan berempati, i. Kemampuan berinteraksi, j. Kemampuan berkolaborasi, k. Kemampuan beradaptasi, l. Kemampuan berinovasi, m. Kemampuan berkolaborasi, n. Kemampuan berinovasi, o. Kemampuan berkolaborasi, p. Kemampuan berinovasi, q. Kemampuan berkolaborasi, r. Kemampuan berinovasi, s. Kemampuan berkolaborasi, t. Kemampuan berinovasi, u. Kemampuan berkolaborasi, v. Kemampuan berinovasi, w. Kemampuan berkolaborasi, x. Kemampuan berinovasi, y. Kemampuan berkolaborasi, z. Kemampuan berinovasi.

Keberhasilan proses belajar mengajar ditentukan oleh banyak faktor yang mempengaruhi. Salah satunya adalah kemampuan komunikasi verbal yang baik. Kemampuan komunikasi verbal yang baik akan membantu siswa dalam memahami materi yang disampaikan oleh guru.

Salah satu faktor yang mempengaruhi kemampuan komunikasi verbal adalah tingkat kefasihan lisan. Keefektifitasan komunikasi verbal dipengaruhi oleh faktor-faktor seperti: a. Intelligensi, b. Motivasi, c. Rasa percaya diri, d. Pengalaman, e. Sikap, f. Kemampuan bahasa, g. Kemampuan mendengar, h. Kemampuan berempati, i. Kemampuan berinteraksi, j. Kemampuan berkolaborasi, k. Kemampuan beradaptasi, l. Kemampuan berinovasi, m. Kemampuan berkolaborasi, n. Kemampuan berinovasi, o. Kemampuan berkolaborasi, p. Kemampuan berinovasi, q. Kemampuan berkolaborasi, r. Kemampuan berinovasi, s. Kemampuan berkolaborasi, t. Kemampuan berinovasi, u. Kemampuan berkolaborasi, v. Kemampuan berinovasi, w. Kemampuan berkolaborasi, x. Kemampuan berinovasi, y. Kemampuan berkolaborasi, z. Kemampuan berinovasi.

ada berkaitan erat pengertiannya walaupun bentuk, susunan dan fungsinya berbeda. Psysyolog menjelaskan hal tersebut dengan meletakkan lima sifat atau *anima nassi al insanian* yaitu:

1) *Nafs* sebagai "pribadi" yaitu individu manusia dalam situasi yang mempengaruhi arifit (afektif) yang unik. Setiap pribadi memiliki arifit yang khas. Tidak ada dua pribadi yang memiliki kesamaan dalam segala sesuatunya. Inilah sebabnya individu merupakan makhluk yang tidak terbagi *indivisiבל*.

2) *Nafs* sebagai "aku" yaitu kesadaran pribadi akan keberadaan sebagai suatu identitas, artinya karena adanya kesadaran maka manusia dapat menyebut dirinya sebagai aku.

3) *Nafs* sebagai "diri" yaitu insansi dalam pribadi yang didasarkan karena terjadinya dialog antar kualitas diri. aka. Setiap aktivitas atau panti menyadari dan menyuntuk dirinya.

4) *Nafs* sebagai "desider" yaitu panti atau ekspresi atau yang dikenal sebagai nafsu (kemauan). *Desider* ini meliputi kehendak, emosi, keinginan dan sebagainya.

5) *Nafs* sebagai *resama jenis*, yaitu makhluk jenis manusia yang diciptakan dari bahan yang sama dalam realitas bahwa laki laki dan wanita di cipta dari *nafs* *mutlak*.

Dardil *...*

mulhannah atau nafsu terilhamkan, yang dengan bimbingan dan pengawasan Allah, *nafs* tersebut berhak menuju kesempurnaan. Kemudian apabila *nafs* ini berada dalam keridhaan atau ridha, dengan sendirinya karena keseimbangan harmonis dari berbagai karakter mulianya, maka jiwa ini akan hilang dalam Allah dan melakukan perjalanan dalam Allah. Inilah tingkatan yang disebut *nafs radhiyah*. Setelah jiwa tersebut berada dalam keridhaannya, maka Allah juga akan datang dengan keridhaannya kepadanya. Inilah yang dinamakan *nafs mardhiyah*. Barulah setelah itu *nafs* akan masuk kedalam lingkaran *nafs kamilah* (jiwa paripurna). Inilah tahapan perkembangan terakhir dari sang *nafs* menuju sang jiwa yang dalam al Qur'an digambarkan dengan bersatunya *nafs-nafs* kedalam golongan Allah.

Selain dipandang lewat tahapan-tahapan diatas, dikenal pula *nafs* yang merupakan unsur keilahian Allah itu sendiri dengan segala bentuk jiwanya; Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat, dan Maha Berbicara.

Kemudian *nafsu wahidah* ini adalah jiwa nabi pertama Adam a. s. spesies pertama manusia. Pada titik ini Nabi Adam dianggap sebagai ayah dari jasmani dan nabi Muhammad disebut ayah ruhani. Dengan pemahaman bahwa Adam diletakkan sebagai nabi pertama yang berarti tahapan pertama perjalanan *nafs* dan puncaknya terletak pada nabi Muhammad, nabi terakhir yang identik dengan *nafs al-Kamilah*.

Nafs juga memiliki wilayah universal (*nafs kulliyah*), yakni ketika *nafs* berada di bawah akal pertama dan merupakan gambaran dimensi *resensif* dari alam spiritual. Dalam perjalanan *nafs* menuju kesempurnaan, maka *nafs* perlu disucikan dengan selalu mengingat Allah Sang Muara Jiwa. Inilah yang disebutkan sebagai *nafs al-Qariyah* (jiwa yang tersucikan). Bentuk-bentuk *nafs* menuju puncaknya diterjemahkan sebagai *mir'at* bagi seseorang yang bersuluk menuju hadirat *al-Quds*.³⁷

Perjalanan *nafs* tersebut sebenarnya tidak selalu bersinar dan bergerak naik menuju wujud yang hakiki, yakni Tuhan, tetapi ada pula yang sangat gelap dan berjalan turun menjauhi Tuhan.³⁸ Apabila menengok pada al-Qur'an, *mainstream* yang dibangun dengan kata *nafs* lebih merujuk kepada posisi manusia yang menunjukkan arti "diri, keakuan". Keakuan akan menanggung apa yang diperbuatnya sendiri, akan menanggung apa yang diperbuatnya itu, perubahan diri yang akan terjadi apabila mau merubah *nafs*-nya dan keakuan akan mendapat hasil dari apa yang dikerjakan.³⁹

³⁷ Armstrong, *Kunci*, 206-209.

³⁸ Murtadha Mubtahir, *Manusia Sempurna*, ter. M. Hashem (Jakarta: Lentera, 2001), II.

³⁹ Soenarto, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: YPPA, 1971), 370.

D. Ruh dan Tingkatannya

Ruh seringkali difahami sebagai pusat kehidupan atau yang menghidupkan.⁴² Sebagai pusat kehidupan, hidup ada jika ruh ada dan kehidupan tiada jika ruh tiada. Ia tersebar ke seluruh bagian tubuh dengan perantara urat nadi, dan juga tersebar ke aliran-aliran darah dalam tubuh, serta ke aliran sumber hidup, sumber rasa (*instink*), sumber penglihatan, sumber pendengaran, dan sumber penciuman menuju organnya masing-masing. Ia sama dengan aliran cahaya pelita (lampu) yang menerangi setiap sisi rumah, maka tidak ada bagian rumah itu yang tidak memperoleh penerangan.⁴³

Penafsiran lain tentang ruh adalah sebagai hakekat berfikir atau kecerdasan, yaitu kemampuan manusia untuk siap memperoleh ilmu pengetahuan. Dalam kaitan ini, ruh merupakan kekuatan berfikir yang memungkinkan seseorang untuk menyusun pengetahuan dan berbahagia dengan kebenaran (*al-haq*). Al-Ghazali memberikan penjelasan tentang ruh ini sebagai sesuatu yang halus (*sibtil*) yang ada dalam diri manusia yang memungkinkannya untuk mengetahui segala sesuatu yang dapat menangkap pengertian, serta bersifat ketuhanan (*al-Latifah, al-'Alimah, al-Mudrikah min al-Insan*) yang secara biologis ruh bersumber dari

⁴² Ma'luf, *al-Munjid*, 286.

⁴³ Sa'id Hawa, *Jalan Ruhani* (Bandung: Mizan, 1983), 45.

lubang *qalb* yang tersebar keseluruh tubuh dengan perantaraan urat-urat sebagai daya hidup.

Dalam terminologi sufisme, ruh dimaknakan sebagai jiwa manusia yang telah meninggalkan tingkat spiritual hati dan berkembang atau naik ke alam kehidupan yang lebih tinggi. Ruh adalah lapisan hati yang menikmati titik pandang cahaya-cahaya Allah yang ada pada bagian itu Allah memperlihatkan perwujudannya tanpa tabir penutup. Hati merupakan kulit kerang ruh dan ruh adalah mutiara.

Secara lebih detail lagi ruh merupakan pusat didalamnya manusia tertarik dan kembali kepada “sumbernya”. Ruh akan selalu berusaha untuk menarik *qalb* kepada Allah, sementara *nafs* akan berusaha menjerumuskan manusia. Ruh manusia merupakan ruh Allah karena Allah telah menciptakan ruhNya kepada manusia dalam keadaan “tak tercipta” dan “tercipta”, ruh pun turun. Pada malam kekuasaan (*lailatul Qadr*) para malaikat turun dan ruh pun turun dengan izin Allah. Ruh “tak terciptakan” ini sama dengan hakekat Muhammad (*al-Haqiqah al-Muhammadiyah*) dan ruh “tercipta” ini membentang dari singgasana Ilahi (*al-Arsy*) hingga manusia paripurna (*al-Insan al-Kamil*). Ruh ini tidak bisa dilihat oleh orang yang tidak melepaskan “kedua dunia” ini. Ruh tidak berada di dalam dan di luar tubuh, tidak terikat ataupun terlepas, ia ada di dalam dan di luar sekaligus, terikatlah terlepas

⁴⁴ Al-Ghazali, *Ajaib*, 3.

cahaya yang memancar dari diri seseorang bergantung pada tingkat aktifitas rohnya.⁴⁵

Sebagaimana *qalb* dan *nafs*, ruh pun memiliki beberapa tingkatan yaitu:⁴⁶

1. Ruh inderawi, yaitu ruh yang hanya mampu menerima sinyal yang diberikan oleh indera.
2. Ruh khayali, yaitu ruh yang menulis setiap sinyal indera, lalu menyimpannya di dalam ruang memorinya untuk ditayangkan ulang pada ruh aqli di atasnya sewaktu dibutuhkan.
3. Ruh aqli, yaitu ruh yang mampu menangkap makna-makna di luar indera dan khayal.
4. Ruh fikri, yaitu ruh yang mengakomodasi ilmu-ilmu rasional murni yang kemudian disatukan dalam bentuk *ta'lifat* (rangkaiian), dan *izdiwajat* (duplikasi), lalu didedukasikan menjadi pengetahuan yang berharga.
5. Ruh kudus, yaitu ruh yang dikhususkan pada para nabi dan sebagian wali. Di dalamnya tersingkap lembaran-lembaran alam gaib dan hukum-hukum akhirat serta pengetahuan ilahiyah yang tidak terjangkau oleh ruh-ruh sebelumnya.

E. Akal dan Posisinya dalam Spiritualitas

Pembicaraan tentang akal juga seperti pembicaraan sebelumnya yang mungkin sulit untuk mendapatkan definisi yang tepat. Secara bahasa akal diartikan

⁴⁵ Armstrong, *Kunci*, 244.

⁴⁶ Al-Ghazali, *Kiblat Cahaya*, terj. Syafruddin, Kameran A. Irsyady (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), 36-37.

sebagai daya fikir untuk mengerti, pikiran ingatan, atau juga dianggap sebagai jalan atau cara melakukan sesuatu, bahkan dalam pengertian yang lebih rendah akal ditempatkan sebagai suatu tipu daya, muslihat kecerdikan atau kelicikan.⁴⁷

Al-Ghazali memandang akal dalam dua arti : *pertama*, akal adalah ibarat sifat-sifat ilmu yang tempatnya didalam *qalb*. *Kedua*, akal ialah yang memperoleh pengetahuan dan itu adalah *qalb*.⁴⁸ Pendapat al-Ghazali ini didasarkan pada ayat-ayat Allah bahkan pusat daya pikir manusia adalah terletak pada *qalbnya*.

Dalam pandangan Toshishiko Isutzu akal pada masa pra islam, dikatakan sebagai kecerdasan praktis (practical Intellegense) yang dalam istilah psikologi modern disebut sebagai kecakapan memecahkan masalah (problem solving capacity), karena menyelesaikan masalah yang dihadapinya untuk mendapatkan suatu jalan keluar.⁴⁹

Pendapat yang menyatakan bahwa akal adalah daya berfikir tampaknya dipengaruhi pula oleh pandangan Yunani yang menyatakan bahwa akal manusia merupakan suatu daya dari *nafs* atau ruh yang ada pada diri manusia, daya berfikir hanya dimiliki manusia karena itu dalam filsafat Islam akal terbagi pada dua kategori yaitu akal praktis yang berfungsi sebagai penerima

⁴⁷ Dep. P. dan K, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta : Balai Pustaka, 1997), 16.

⁴⁸ Al-Ghazali, *Ajaib*, 4.

⁴⁹ Toshihiko Isutzu, Relasi Tuhan dan Manusia, ter. Agus Fachri Husein (Yogyakarta : Tiara Wacan, 1997), 65-67.

arti yang berasal dari materi melalui indera pengingat, juga dimiliki binatang.

Dan yang kedua adalah akal teoritis yang menangkap arti-arti yang murni atau bersifat immaterial seperti Tuhan, ruh atau malaikat.

Harun Nasution membagi lagi akal teoritis dalam 4 derajat, yaitu :⁵⁰

1. Akal materi (*al-Aql al-Hayulani*)

Sebuah potensi belaka yang berarti akal mampu menangkap makna murni, makna-makna yang tidak pernah ada dalam materi atau belum keluar dari materi.

2. Akal bakat (*al-Aql al-Malakah*)

Yaitu akal yang kesanggupannya berfikir secara murni abstrak yang telah dimulai kelihatan yang berarti bahwa akal telah mampu menangkap kaidah atau pengertian umum.

3. Akal aktual (*al-Aql bi al-Fi'il*)

Akal telah lebih mudah dan lebih banyak dapat menangkap pengertian ataupun kaidah umum yang dimaksud. Akal aktual ini merupakan gudang bagi makna abstrak itu yang dapat dikeluarkan kapan saja.

4. Akal perolehan (*al-Aql al-Mustafad*)

Ketika arti-arti abstrak tersebut selamanya tersedia dan dapat dikeluarkan dengan segala mudah sekali.

⁵⁰Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta : UI Press, 1986), 11.

Akal dalam derajat keempat inilah yang tertinggi dan memiliki daya terkuat, akal serupa inilah yang dimiliki oleh para filosof karena akal ini yang dapat memahami alam murni abstrak yang tak pernah ada dalam materi. Sebagai fakultas penalaran, juga dikenal akal sehat yang dalam terminologi Islam disebut sebagai *aql as-Salim* yang berarti kepercayaan umum terhadap suatu pengertian dan pengalaman biasa yang mengatasi argumentasi. Kebenaran akal sehat secara langsung dapat diamati tanpa memerlukan bukti pendukung. Bagi Kant dan Aristoteles akal dijabarkan dalam bentuk akal budi. Aristoteles membaginya dalam dua kategori yaitu akal budi aktif dan akal budi pasif. Akal budi aktif akan mampu membuat akal budi pasif memperoleh bentuk dan referensi yang masuk akal dari objek yang diindera. Akal budi aktif akan selalu membuat representasi eksplisit untuk “menyadari” yakni mengabstraksikannya dari pengalaman indrawi. Akal budi juga memiliki dua aspek yang lain yaitu praktis dan teoritis. Bagi Aristoteles, akal budi praktis memiliki beberapa pengertian diantaranya : Kemampuan yang memungkinkan untuk mengamati bagaimana mungkin cara-cara ini dalam perilaku aktual. Sedangkan kemampuan lainnya adalah sebagai pertimbangan yang mendalam atau penalaran pemikiran tentang apa yang akan kita buat dan apa yang akan tidak kita buat dan pada akhirnya melahirkan sebuah keputusan dalam bentuk tindakan, persepsi atau pilihan. Pengertian ketiga dari akal budi praktis Aristoteles adalah akal pikiran yang merupakan suatu kekuatan atau fungsi tertinggi dari *psych* manusia. Akal budi teoritis bagi Aristoteles sering disebut

sebagai kontemplasi⁵¹ yang berarti penalaran atau pikiran untuk mencapai pengetahuan tentang suatu persoalan yang sebenarnya dan apa yang mungkin menyebabkan persoalan itu terjadi. Kegiatan ini akan menghasilkan suatu kesimpulan baik dalam kegiatan ataupun tindakan.

Bagi Kant, akal budi praktis menunjukkan kepada dua hal yakni sebagai asal ilmu pengetahuan tentang perilaku (moral) dan sebagai perenungan. Tentang kemungkinan yang diberikan kepada kita oleh kebebasan kehendak, dalam dataran akal budi teoritis, Kant menganggap akal budi yang membentuk pengetahuan intelektual seperti pengetahuan ilmiah. Kant juga menambahkan akal budi pada dirinya sendiri tanpa hubungan dengan kemampuan (selera) akal budi murni ini, menurut Kant berlawanan dengan akal budi praktis ataupun akal budi teoritis.⁵²

Bila mengacu kepada terminologi sufi, penjabaran akal lebih rumit lagi karena selain sebagai fakultas penalaran, akal juga diletakkan sebagai konsep penciptaan manusia. Tapi akal juga dipandang sebagai belenggu (*iqal*) yang membelenggu dan mencengkeram manusia dan menghalangi dirinya dalam menempuh tahap-tahap akhir kenaikan menuju Allah (*mi'raj*) karena dalam *mi'raj* ini akal harus ditinggalkan pada suatu "tempat" (*sidratul Muntaha*). Dari tempat tersebut sang penempuh jalan (salik) meneruskan perjalanannya dengan

⁵¹ Bagus, *Kamus*, 490-491.

⁵² *Ibid.*, 28-30.

cinta (*isq*), kerinduan (*sawq*), dan ketakjuban (*sayrah*). Pada waktu *mi'raj* Nabi Muhammad SAW. di Sidratul Muntaha inilah sahabatnya, Malaikat Jibril berhenti karena takut akan musnah, untuk itu takut (*khauf*) adalah kedudukan tertinggi yang biasa dicapai akal.⁵³

Dalam konsep penciptaan, akal pencipta ditempatkan sebagai akal pertama (*al-aql awwal*) yang dibagi dalam dua wajah, yakni wajah yang menghadap Allah menerima (*iqbal*) dari Allah SWT., dan wajah yang menghadap dunia dan berpaling (*idbar*) dari Allah SWT. Akal pertama ini berkesesuaian dengan pena tertinggi (*al-Qalam al-A'la*) yakni hakekat Muhammad. Sedangkan "*iqbal*" dan "*idbar*" menunjukkan fungsi *barzakh* pertengahan atau tertinggi antara alam gaib dan alam kasat mata.⁵⁴

Dalam khazanah Islam, al-Farabi dikenal sebagai pemikir dalam akal penciptaan, yakni dengan mengajukan gagasan tentang teori emanasi bahwa alam semesta ini memancar dari Tuhan dengan melalui akal-akal yang jumlahnya sepuluh.⁵⁵ Tuhan berfikir tentang dirinya. Pemikiran merupakan daya. Daya pemikiran itu menciptakan "akal pertama". Akal pertama berfikir tentang Tuhan dan dirinya, daya ini menghasilkan akal kedua dan langit pertama. Akal kedua ini berfikir pula tentang Tuhan dan dirinya, menghasilkan akal ketiga dan bintang-

⁵³ Armstrong, *Kunci*, 32.

⁵⁴ *Ibid*, 120.

⁵⁵ Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf: Dirasah Islamiyah IV* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2001), 120 .

bintang, begitulah seterusnya tiap akal berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri dan menghasilkan akal dan planet. Pemikiran akal ketiga melahirkan akal keempat dan saturnus, akal keempat melahirkan akal kelima dan Yupiter, akal kelima menghasilkan akal keenam dan Mars, akal keenam menghasilkan akal ketujuh dan Matahari, akal ketujuh menghasilkan akal kedelapan dan Venus, akal kedelapan menghasilkan akal kesembilan dan Merkurius, akal kesembilan menghasilkan akal kesepuluh dan ternyata ini sudah melemah untuk menghasilkan akal kesepuluh yakni yang mengatur bumi. Perlu diingat bahwa teori emanasi ini sangat terpengaruhi ilmu astronomi yang ada pada zaman al-Farabi. Sebenarnya teori ini berdekatan sekali dengan konsep Tanazzul yang menyatakan wujud dengan penyingkatan Tuhan. Ini adalah “turunnya yang Mutlak dari kegaiban ke alam nyata” yang penampakkannya melalui berbagai tingkat perwujudan.

Dalam kerangka spiritual penjabarannya akal difokuskan pada fungsinya sendiri yakni sebagai daya untuk memperoleh pengetahuan, juga daya bagi seseorang untuk dapat membedakan antara dirinya dan benda lain begitu juga perbedaan antara satu benda dengan lainnya. akal juga sebagai daya untuk mengabstraksikan benada-benda yang ditangkap indera. Dan tugas bagi akal adalah sebagai petunjuk jalan bagi manusia dan membuat manusia menjadi pencipta bagi pembuatannya. Tasawuf memandang bahwa akal berpusat di *qalb* yang membawa pengetahuan dari luar diri manusia yaitu Tuhan.

F. Korelasi Antara *Qalb*, *Nafs*, *Ruh* dan Akal

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Memang agak sulit untuk menemukan korelasi antara masing-masing dimensi spiritual tersebut di atas dan membutuhkan suatu penalaran yang lebih mendalam karena tidak ada stratifikasi yang jelas antara keseluruhannya. *Nafs* yang menurut beberapa ahli sufi merupakan strata terendah, namun dalam kenyataannya *nafs* juga mampu meraih derajat yang tertinggi pada dirinya sendiri maupun dengan Allah. Begitu pula dengan dimensi yang lain, hati misalnya yang dianggap sebagai fakultas tertinggi, juga memiliki sisi gelap yang justru menjerumuskan, selain sebagai jantung spiritual, hati juga merupakan tempat terpadunya kejahatan dan kebaikan.

Pendapat yang lebih sedikit mewakili mungkin dapat dilihat dari apa yang diajukan oleh Javad Nurbakhsy dalam psikologi sufi⁵⁶ tentang hirarki antara keempat dimensi tersebut, yakni yang lebih dikenal dengan istilah Makrokosmos dan Mikrokosmos yaitu mengambil gambaran diri manusia sebagai miniatur dari gambaran besar alam raya atau biasa juga diistilahkan dengan makro-antropos dan mikro-antropos.⁵⁷ Sedangkan al-Jilli dalam konsep insan kamil menemukan bahwa makna kosmos dapat disejajarkan dengan mikrokosmos *jami' al-Haqa'iq al-Wujudiyah* yakni dengan pernyataannya yang meletakkan *qalb* manusia sejajar dengan realitas *arsy*. Kemudian akal

⁵⁶ Nurbakhsy, *Psikologi*, 8.

⁵⁷ A.E. Afifi, *Filsafat mistik Ibnu Arabi*, ter. Syahrir Nawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1989), 118-119.

manusia berada pada dataran *qalam*, *nafs* sejajar dengan *lauhul mahfudz*, pengetahuan manusia adalah gugusan bintang-bintang (*kowkab*) dan kekuatan penggerak manusia (*ruh*) diartikan sebagai matahari, demikianlah seterusnya.⁵⁸

Bagi Nurdin ar-Raniry, alam raya adalah “cerminan” untuk melihat hasil ciptaannya dan insan kamil adalah implementasi sifat-sifat Allah dalam kehidupan sehari-hari.⁵⁹

Untuk menemukan hirarki yang sepadan dengan alam manusia, dalam terminologi mistik dikenal sebuah kaidah yang menyatakan “*only the like knows the like*” yang berarti bahwa hanya yang sama yang bisa saling mengetahui.⁶⁰ Pernyataan ini mengacu kepada kesejajaran antara aspek-aspek didalam diri manusia dengan lapisan-lapisan yang ada di alam raya, atau dengan pengertian yang lain bahwa masing-masing lapisan alam raya makrokosmos hanya dapat dikenali oleh manusia melalui aspek-aspek yang ada pada dirinya mikrokosmos yang sejajar dengan lapisan-lapisan tersebut. Melalui konsep ini dapat terlihat adanya suatu korelasi antara spiritualitas dan wujud spiritual yang berinteraksi serta memberi pengaruh pada kondisi kedirian manusia, seperti *mukjizat*, *karamah*.⁶¹ Bantuan malaikat, godaan syetan,

⁵⁸ *Ibid.*, 120.

⁵⁹ Syukur, *Menggugat*, 74.

⁶⁰ Nurbakhshy, *Psikologi*, 8-9.

⁶¹ Mukjizat berarti kelebihan supra-rasional yang diberikan Allah kepada para nabi dan rasul-

Nya.

gangguan jin dan beberapa hal yang dalam ilmu eksakta sulit ditemukan jawabannya secara pasti.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kaitannya dengan dimensi spiritual adalah dengan menggambarkan bahwa materi adalah hirarki yang pertama, terendah dan paling dekat dari manusia, kemudian tingkat selanjutnya adalah *nafs* yang sederajat dengan "narat" kemudian *qalb* setara dengan alam arsy, selanjutnya lapisan ruh adalah setingkat dengan malakut dan lapisan tertinggi adalah potensi akal yang berupa kesadaran batin *sirr* atau *khafi* yang dapat disejajarkan dengan alam "jabarut" serta lapisan yang terdalam *akhfa* berada dalam taraf "lahut".

Secara sederhana strata yang dapat diajarkan untuk menggambarkan keempat dimensi tersebut *qalb*, *nafs*, *ruh* dan *aqf* yang juga dapat dikatakan sebagai tingkatan yang harus ditempuh oleh para salik yakni yang menempatkan *nafs* sebagai kerangka dasar pencarian setelah materi disusui kemudian oleh *qalb* sebagai strata kedua kemudian ruh dan yang tertinggi adalah *aqf*. *Qalb* yang berada diantara *nafs* dan ruh memiliki kecenderungan berdasarkan pengaruh yang menyelerutinya. Apabila seorang salik telah berhasil memerangi nafsunya maka ia akan memasuki kesadaran *qalb*, begitu pula apabila ia telah berhasil melampaui *qalb*nya maka ia akan memiliki kesadaran ruh barulah setelah ia dapat melampaui kesadaran ruh maka ia memasuki kesadaran *aqf* yang merupakan ladang pengetahuan. Namun ada satu juga pembahasan yang perlu diperhatikan bahwa terminologi akal yang diungkapkan dalam tasawuf bukanlah dalam arti harfiahnya yang melalu sebagai

penalar, akan tetapi akal yang terbuka hakekat pengetahuannya dan penalaran melalui *qalb*. Pada tahap inilah manusia akan menjalani masa-masa terakhir dari *mi'raj* kepada Allah.

Dari sini dapat dilihat betapa rumitnya pemahaman spiritualitas yang ingin dibangun Islam, utamanya tasawuf karena pada pembagian dimensinya juga ditemukan pembagian-pembagian lagi dalam dirinya sendiri yang pada akhirnya justru bermakna ganda (ambiguitas) dalam diri spiritualitas itu sendiri karena itu sintesa yang bisa didapatkan dari beberapa keterangan di atas adalah adanya kenyataan bahwa spiritualitas yang diinginkan Islam adalah “makna kedalaman” karena hanya dengan cara seperti itulah segala sesuatu yang terkandung dalam perjalanan ataupun pemaknaan spiritualitas menemukan kediriannya menuju kedirian yang hakiki.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB II

SPIRITUALITAS SHALAT DALAM

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

PANDANGAN AL-GHAZALI

Sebagaimana dinyatakan pada bab sebelumnya bahwa al-Ghazali memberikan suatu kritikan kepada ahli fiqh yang lebih melihat gerakan jasmani sebagai peletakan dasar hukum dan menafikkan gerakan batin kecuali pada niat. Sebenarnya bagi al-Ghazali sendiri hal ini berpulang pada kenyataan bahwa ilmu lahir dan ilmu batin merupakan hal yang kontradiktif, baik dalam praktis ataupun teoritis karena pemahaman setiap orang yang berbeda tentang kedua hal tersebut, sehingga terkadang menghasilkan suatu perbedaan tersendiri dalam menerima dan memahami perintah agama. Karena itu, shalat bagi al-Ghazali tidak saja merupakan sarana ibadah yang diwakilkan gerakan kepada Allah, namun juga mengisyaratkan perjalanan rohani. Sempurnanya shalat hanya akan terformulasikan apabila ada keselarasan antara gerak jasmani dan rohani. Karena itu kehadiran hati merupakan spiritualitas yang tidak dapat ditawar untuk menciptakan keselarasan tersebut.

A. Karakteristik Spiritualitas Shalat

Hadirnya spiritualitas adalah mutlak dalam shalat, karena ini adalah ruh shalat yang sesungguhnya. Bagaimana mungkin sebuah kehidupan akan berjalan bila tanpa ruh didalamnya. Apakah akan dapat dikatakan ketundukan mutlak bila

hanya “raga saja” yang ditundukkan tanpa “jiwa” ?. Seseorang yang sedang bershalat adalah sedang berdialog dan bermunajat kepada Allah, karena tidak akan ada sesuatu selain *dzikir, do'a, qiyam, ruku', sujud dan julus*. Apakah lisan hanya akan melafadzkan kata-kata tanpa menghadirkan maknanya ataukah gerak jasmaninya hanya gerak anggota badan tanpa nyawa, sesungguhnya sulit sekali menilainya tanpa adanya suatu dasar yang pasti. Al-Ghazali sangat mengecam orang-orang yang melaksanakan shalat hanya sebagai kewajiban saja tanpa menyertakan spiritualnya, walaupun al-Ghazali sendiri menyadari bahwa tidak mungkin bagi semua orang untuk mensyaratkan hal tersebut secara tegas mengingat bahwa tidak semua orang dapat melaksanakannya. Bagaimanapun juga dalam sudut pandang fiqh, gerak hati dan anggota badan walaupun tanpa menyertakan spitualitas adalah berfungsi “cukup” sebagai penggugur kewajibannya.¹ Untuk itu secara bijaksana al-Ghazali menyatakan bahwa hanya bagi orang yang merasa tidak mampu untuk menerapkan spiritualitas adalah dengan cara kembali kepada dalil-dalil syar'i, karena dalil-dalil tersebut tidak akan mungkin membebani seseorang kecuali dengan apa yang mampu untuk dilaksanakannya.²

Spiritualitas sebagai ruh dalam shalat merupakan suatu konsentrasi tersendiri yang membentuk suatu kesatuan utuh dan saling bertautan antara satu

¹ Al-Ghazali, *Asrar as-Shalat Dalam Ihya' Uhumuddin* (Beirut : Darul Kutub, tt), 161.

² Soenarjo, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta : YPPA, 1971), 72.

dan lainnya karena masing-masing saling mendukung dan mempengaruhi bagi yang lainnya. konstelasi ini al-Ghazali merangkaikan dalam enam karakteristik: *Hudurul qalb* (kehadiran hati), *tafahhum* (pemahaman), *ta'dzim* (penghormatan) *haybah* (takut disertai pengagungan), *raja* (harapan) dan *haya'* (malu).³

Hudurul qalb sebagai karakteristik pertama adalah bermakna kosongnya *qalb* dari segala sesuatu yang tidak ada hubungannya dengan apa yang diucapkan ataupun dilakukan. Kesadaran tentang ucapan dan perbuatan tidak akan pernah berpisah begitu pula dengan pikiran yang menyertainya. *Qalb* merupakan jantung spiritual yang dapat divisualkan lewat gerak anggota tubuh namun juga bersifat non visual dan hanya dapat dilihat dengan mata hati.⁴ *Qalb* merupakan cerminan keilahian karena itu semakin bersih sebuah cermin berarti semakin bersih *qalb* dari hal-hal yang berada di luar shalat ataupun di luar Allah, maka semakin kuat daya yang dimiliki untuk dapat menerima tarikan "ruh keilahian"⁵. Makna "*hudhur*" menyiratkan suatu keadaan bahwa seorang hamba harus dapat menghadirkan hatinya dalam setiap gerak atau bacaan shalat dan harus tetap dapat menjaganya selama proses tersebut berlangsung tanpa berpaling. Bagaimapun juga *qalb* intuisi suprarasional atas berbagai realitas trasenden yang berhubungan dengan Allah.

³ Al-Ghazali, *Asrar* ..., 162.

⁴ Al Ghazali, *Ajaib al-Qalb*, dalam *Ihya' Ulumuddin*, Jilid III (Beirut : Darul Kutb, tt), 3.

⁵ Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*, terj. Afif Rahmat (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 1998),

Hudlurul qalb sebagai sebuah bentuk “kesadaran” agama merupakan aspek “mental” dan aktifitas agama yang pada akhirnya akan melahirkan suatu pengalaman keberagamaan, dalam bentuk keyakinan yang dimanifestasikan melalui tindakan.⁶ Inilah yang diinginkan al-Ghazali dengan menamakan suatu “*himmah*” (motivasi kuat) untuk dapat menghadirkan spiritualitas shalat. Motivasi ini nantinya akan melahirkan suatu dorongan untuk melakukan tindakan secara “*sadar*” dan memiliki peranan yang sangat penting dalam menciptakan “*hudlurul qalb*”.

Sebagai makhluk yang memiliki kemampuan transformatif untuk menjadi apa saja, manusia dapat selalu berubah seperti halnya alam semesta tergantung kualitas motivasi manusia dalam menyerap cahaya Tuhan.⁷ Motivasi ini, dalam shalat dapat dibangun melalui dua jalan, yakni ekstrinsik dan intrinsik. Motivasi ekstrinsik adalah berupa kesadaran bahwa shalat adalah perintah Allah SWT. dan merupakan tuntutan pertama yang akan ditanyakan Allah SWT. serta kenyataan bahwa shalat merupakan tanda penghambaan manusia kepadaNya. Sedangkan motivasi instrinsiknya adalah berupa dorongan keinginan yang kuat pada diri manusia bahwa pelaksanaan shalat hanyalah untuk Allah SWT. semata-mata dan adanya keinginan yang kuat untuk memperoleh kedekatan (*al-qurb*) denganNya. Kedua kategori ini terangkum dalam terminologi “*ihsan*” yang

⁶ Zakiyah Darajat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), 4

⁷ Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna*, 11.

secara istilah mengisyaratkan bahwa apabila engkau tidak mampu melihatnya

“maka sesungguhnya Allah SWT. melihatmu” sebagai motivasi instrinsiknya.⁸

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Selanjutnya karakteristik kedua yang dihadirkan al-Ghazali adalah

“*tafahhum*” yang berupa upaya pemahaman secara mendalam makna-makna yang terkandung dalam setiap rangkaian shalat. Akan tetapi ada kalanya hati tidak selalu hadir bersama rangkaian shalat seperti seseorang yang mengucapkan do’a, hatinya hadir bersama ucapan tersebut, namun tidak hadir dalam “maknanya”. *Tafahhum* yang diinginkan al-Ghazali adalah upaya hati untuk memahami makna yang ada dalam rangkaian shalat. *Tafahhum* menekankan “makna” bukan sekedar isi saja pada kehadiran hati, karena bagaimana mungkin pemusatan hati dapat tercapai jika *qalb* disatu sisi harus disibukkan oleh “arti” saja bukan “makna”? apabila dikaitkan dengan keberadaan ajaran agama Islam yang bersifat doktrinal,⁹ maka *tafahhum* dapat lebih didekatkan agar sakramentalitas yang ada pada bacaan ataupun gerak shalat tidak sekedar pelaksanaan yang lepas begitu saja, namun dapat memberi sesuatu yang lebih mendalam dan lebih berarti dalam “memaknakan” ayat-ayat Tuhan.

Karakteristik ketiga yang diajukan oleh al-Ghazali adalah “*ta’dzim*” yang berintikan pengagungan dan penghormatan, ini merupakan aspek lain dari

⁸ Said Hawa, *Jalan*, 36-37.

⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 176-177.

hudurul qalb maupun *tafahhum*.¹⁰ Agung adalah salah satu sifat yang mutlak ada pada Allah selain sifatNya yang lain. *Ta'dzim* ini dapat terpantul pada diri manusia dari dua jenis *ma'rifat* (pengetahuan khusus) yakni : pertama, *ma'rifat* tentang keagungan dan kebesaran Allah, ini adalah salah satu dari pokok-pokok keimanan. Seseorang yang tidak memiliki rasa percaya sepenuhnya akan keagungan dan kebesaran Allah tidak akan mungkin jiwanya dapat berta'dzim kepadaNya. Kedua, *ma'rifat* tentang kehinaan dan keremehan diri bahwa dirinya adalah '*abd*' yang walaupun indertemenis namun tetap memiliki ketergantungan padaNya.

Dua *ma'rifat* inilah yang berkolaborasi dalam diri manusia dan menciptakan *ta'dzim*, karena salah satu tidak mungkin dapat berdiri tanpa adanya yang lain. Apabila seseorang menyadari eksistensi Allah namun melupakan kehinaan dirinya sendiri, maka ia beranggapan bahwa ia mampu tanpa kehadiraNya. Dua macam *ma'rifat* ini merupakan pengetahuan yang sangat primordial pada diri manusia dalam beragama. Ketika manusia mengakui adanya sesuatu yang Agung, Besar, Yang Menguasainya, maka hal ini merupakan refleksi dari kelemahan dan kekurangan dirinya. Pengetahuan primordial inilah melahirkan ritual atau tata cara penyembahan tertentu, menurut tingkatan pengetahuannya sebagai ungkapan dari *ta'dzim* tersebut. Ketika manusia mengetahui eksistensi dirinya, maka ia memiliki kecenderungan untuk bertanya tentang eksistensi yang ada di luar dirinya. Karena itu, wajarlah apabila dikatakan

¹⁰ Al-Ghazali, *Asrar* ..., 162.

bahwa barang siapa yang mengetahui eksistensi dirinya maka ia akan dapat “meraba” Tuhannya. Sesungguhnya ungkapan ini merupakan suatu perintah bagi manusia yang berpikir untuk mengenal dirinya karena hanya dengan itu, ia dapat mencapai pengetahuan tentang Tuhannya.¹¹ Hal ini mengisyaratkan suatu bentuk perjalanan spiritual yang dimulai dari diri sendiri sebagai jiwa rendah kemudian mendekati “jiwa tinggi” karena ketika manusia mencapai “jiwa tinggi” ia akan dapat memandang Tuhannya.

Apabila pengetahuan abadi tentang Tuhannya semakin tinggi maka akan semakin tinggi pula rasa *ta'dzim* yang ada pada dirinya. Peningkatan *ta'dzim* ini nantinya akan terformulasi dalam suatu “*haybah*” yang merupakan karakteristik keempat dari spiritualitas shalat. “*Haybah*” bermaknakan ketakutan yang disertai dengan kekaguman karena besarnya kemampuan (*qudrat*) Allah dan keperkasaannya.¹² Sesungguhnya Allah tidak merasa “butuh” terhadap hambaNya tapi hambaNya lah yang merasa butuh kepada-Nya.¹³

Dalam kacamata al-Ghazali, korelasi antara *haybah* dan *ta'dzim* melahirkan suatu perasaan *ta'jub* dan takut, namun penuh *keta'dziman* pada diri manusia ketika dihadapkan pada kemutlakan Allah, keagungan dan trandensiNya

¹¹Nurbakhsy, *Psikologi*..., 8.

¹²Al-Ghazali, *Asrar* ..., 163

¹³Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motifasi Beragama* (Yogyakarta : Kanisius, 1988), 40 – 41.

ketakjangkauanNya dan kekuatanNya. Namun disisi lain ketakutan dan ketakjuban hamba ini akan menimbulkan suatu sikap pada diri hamba untuk selalu menjaga dirinya agar berada dalam batas-batas tata krama (adab) kepadaNya dengan selalu berpegang teguh pada masa penghambaan (ubudiyah).

Dari salah satu kutub tersebut timbul pula suatu perasaan yang didasarkan bahwa Allah Maha Penyayang. Al-Ghazali menggambarkan refleksi atas perasaan tersebut dengan ungkapan “*raja*” yang merupakan karakteristik kelima yang berarti harapan segala apa yang diminta hamba-Nya. Seorang hamba harus yakin bahwa Allah Maha *Lutf* dan memiliki kasih sayang. *Raja'* hanya dapat ditimbulkan oleh keyakinan mendalam tentang Maha *Rahman* dan *RahimNya* Allah. *Raja'* adalah perlambang keterpautan hati pada sesuatu yang diinginkannya terjadi di masa yang akan datang, hati menjadi hidup oleh harapan. *Raja'* memiliki perbedaan mendasar dengan *tamanny* (hayalan), *Raja'* adalah harapan yang disertai usaha untuk dapat meraihnya sedangkan *tamanny* adalah sebaliknya. Dalam khazanah sufisme *Raja'* adalah salah satu sisi yang selalu beriringan dengan *khawf*¹⁴ disisi lainnya.

Ketika seorang hamba mengetahui melalui *mukasyaffah* bahwa hamba tetaplah hamba dan Allah tetaplah Allah (*bu'd*) maka sang hamba akan berusaha mendekatkan diri kepada Allah dan pada saat inilah Sang Pecinta merentangkan

¹⁴ Khawf adalah suatu perasaan takut karena kekuasaan Allah dan QuadratNya dan pengetahuan tentang kelemahan diri sendiri.

harapannya sedemikian rupa sehingga Allah sebagai kekasih akan “tiba” atau “berbicara” atau “menghampiri” bahkan bisa jadi sekadar “memandang” saja. Sisi khawf dalam prosesi ini adalah adanya ketakutan dari sang pecinta bahwa *bu'd* tersebut bersifat terus menerus dan permanen, bukan hanya sementara.¹⁵ Ali ar Rudzbary berpendapat bahwa ; takut dan harapan adalah laksana sepasang sayap burung manakala kedua sayap itu seimbang, maka sang burung dapat terbang dengan sempurna dan seimbang pula. Namun apabila salah satu dari keduanya tak berfungsi maka hal tersebut akan menjadikannya tak dapat terbang dan apabila rasa takut dan harapan tidak ada pada manusia maka ia akan terlempar kejurang kematian.¹⁶

Al-Ghazali menempatkan *raja'* pada dua sisi, sebagai ganjaran atas shalat dan sebagai ekspresi ketakutan pada hukumNya apabila ia lalai atau *khilaf*. Bagaimana pun juga bagi al-Ghazali, seseorang yang telah melaksanakan shalat, menghaturkan sembah dan *ta'dzim* layak untuk mengaharapkan ganjaran atas apa yang telah dikerjakannya. Allah adalah Maha Rahman dan Rahim dan sangat pengaruh kepada hambaNya. Apabila harapan itu ada maka sang hamba akan selalu berusaha untuk menyesuaikan diri dengan apa yang diinginkan Allah. Sedangkan pada sisi lainnya *raja'* juga membentuk diri dalam rasa segan dan takut

¹⁵ Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M. Nasrullah dan Baiquni (Bandung : Mizan, 1996), 238.

¹⁶ Imam al-Qusyairi an-Naisabury, *Risalatun Qusyairiyah*, ter. Lukman Hakim (Surabaya : Risalah Gusti, 1997), 134.

atas hukuman yang dijatuhkan Allah apabila mereka lalai atau lengah dari perintah Allah. digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sisi kedua ini lebih ditekankan al-Ghazali dalam bentuk *haya'* yang merupakan karakteristik terakhir yang berintikan suatu perasaan tidak pantas menerima *Rahman-Rahim* Allah apabila lalai atau lengah dalam melaksanakan perintahNya. *Haya'* merupakan sayap yang sangat kuat sebagai katalisator ibadah seorang hamba. Karena *haya'* tersebut adalah timbul oleh adanya perasaan kurang sempurna dalam melaksanakan ibadah dan kesadaran diri dalam ketidak mampuannya melaksanakan ta'dzim kepada Allah sebagaimana seharusnya sesuai dengan pengetahuan diri akan cacat dan penyakit yang berkaitan dengan jiwanya sendiri, kurang ikhlasan, keburukan lika-likunya serta kegandrungannya kepada duniawi.¹⁷ Semua ini akan dapat terwujud dengan pengetahuan tinggi tentang keagungan Allah dan betapa pun kecil dan remehnya, tampak ataupun tersembunyi. Pengetahuan Allah terlepas dari persyaratan ruang dan waktu¹⁷ digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Haya' merupakan rasa malu hamba dihadapan Allah seraya mengetahui bahwa Allah melihatnya dan alam nyata maupun alam bathinnya. Kesadaran terus menerus berupa rasa malu tersebut merupakan salah satu sarana bagi sang hamba untuk selalu berpegang pada tali ikatan penghambaan.¹⁸

¹⁷ Madjid Fachri, *Sejarah Filsafat Islam*, ter. Mulyadi K. (Jakarta : Pustaka Jaya, 1987), 306.

¹⁸ Imam al-Qusyairi, *Risalatul ...*, 253.

Demikianlah karakteristik spiritualitas shalat yang diajukan al-Ghazali dan secara kronologis spiritualitas shalat memiliki uraian dan sifat yang saling berinteraksi antara satu dan lainnya untuk menciptakan bangunan kokoh dalam kerangka iman. *Hudlurul qalb*, sebagai karakteristik yang pertama merupakan pintu untuk memasuki *tafahhum*, *ta'dzim*, kemudian dari *ta'dzim* yang dilandasi *ma'rifat* diri dan *ma'rifat* tentang Tuhan akan melahirkan *haybah*, *raja'* dan *haya'*. Dari sini ada dua sisi yang harus dicermati untuk mengetahui spiritualitas tersebut yakni sisi yang ada pada manusia dan sisi yang ada pada Allah.

Pada sisi manusia berupa "keadaan diri" bahwa dirinya adalah '*abd*' yang memiliki kelemahan, sehingga dituntut untuk selalu memberikan penghambaan kepada Allah. sedangkan sisi pada Allah adalah kenyataan yang ada pada eksistensinya. Bahwa Dia Maha Agung, Maha Besar, *Rahman* dan *Rahim*, dan semua sifat-sifat yang melengkapinya. Dari sini al-Ghazali mensyaratkan suatu pembersihan diri terutama *qalb*, karena keberadaannya sebagai cerminan keilahian. Cerminan ini merupakan sebuah kausalitas karena hanya cermin yang bersih dan bercahaya saja yang dapat memantulkan wajah Ilahi secara terang dan jelas. Semakin seorang hamba berusaha untuk mendekati diri (dengan pengalaman spiritual) maka akan semakin besar kemungkinan baginya mendapatkan "kedekatan" dengan Allah, begitu pula sebaliknya. Dari kausalitas ini al-Ghazali meletakkan manusia sebagai '*abd*' yang juga memiliki indeterminis karena berhak memilih jalan yang ingin ditempuhnya, sedangkan Allah sebagai obyek juga tidak akan tinggal diam dengan segala usaha yang dilakukan hamba-

Nya. Perimbangan ini jelas merupakan suatu konsekuensi logis bagi “kedua” sisi. Manusia harus berusaha mendekatinya dan Allah (dengan segala sifat baiknya) akan menjawab apa yang diinginkan hambaNya.

B. Esensi Spiritualitas Shalat

Tidak dapat disangkal bahwa apa yang diinginkan al-Ghazali dengan spiritualitasnya adalah sebagai sebuah jalan untuk mencapai shalat yang *khusyu'* karena hanya shalat yang *khusyu'lah* yang dapat diterima oleh Allah SWT. Banyak sekali penafsiran yang diberikan berkaitan dengan kata *khusyu'* menurut para sufi. *Khusyu'* adalah tegaknya hati di hadapan Allah. Sahl bin Abdullah mengatakan bahwa syetan takkan pernah berani mendekati seorang yang *khusyu'* hatinya. Bagi Hasan al-Basri, *khusyu'* adalah rasa takut yang terus menerus dalam hati, sedangkan Junaid mengatakan bahwa *khusyu'* hanya akan ada jika hati menghinakan dirinya di hadapan Yang Maha Tahu Kegaiban. Ada pula yang menyatakan bahwa *khusyu'* dalam shalat berarti tidak menyadari siapa yang ada di kanan dan kirinya, *khusyu'* adalah kegentaran hati secara tiba-tiba ketika kebenaran terungkap secara tiba-tiba pula, atau kegentaran hati ketika dikuasai hakekat. Sedangkan Syaikh ad-Daggag menyatakan bahwa *khusyu'* mirip dengan perkataan bahwa hati nurani seseorang *dikhidmatkan* sambil *bermusyahadah* kepada Allah SWT. dan beberapa penafsiran lainnya.¹⁹ Walaupun demikian ada

¹⁹*Ibid.*, 152-153.

suatu pemahaman yang sama, bahwa *khusyu'* adalah suatu bentuk pernyataan yang berintikan tunduk dan *tawadlu'* dan tenangnya hati serta anggota badan kehadapan Allah. Hal ini didasarkan atas riwayat "jika *khusyu'* hati dan jiwa seseorang maka akan *khusyu'* pula seluruh anggotanya".²⁰

Bagi al-Ghazali sendiri *khusyu'* disamping *ta'dzim* dan *haya'* merupakan persyaratan yang harus dipenuhi dalam perjalannya menuju Allah yang nantinya akan memancarkan cahaya di dalam hati dan pada tahap selanjutnya merupakan kunci bagi ilmu *mukasyafah*. Dalam kaitan ini orang-orang yang *terkasyafkan* rahasia langit dan bumi dan rahasia-rahasia keilahian akan menemukannya, terutama dalam sujudnya. Pada stadium inilah jarak antara manusia Tuhannya sangatlah tipis bahkan teramat dekat "bersujudlah dan mendekatlah".

Ada dua unsur yang terdapat dalam *mukasyafah*, manusia sebagai subyek dan Allah obyek. Hal ini melahirkan beberapa kategori *mukasyafah* dalam dunia sufi, yakni *mukasyafah* yakni *kasyf al-Aqli*, *Kasyf al-Bashari*, *Kasyf Qawny*, *Kasyf Imani* dan *Kasyf Ilahi*.²¹ *Kasyf al-Aqli* penyingkpan memakai media akal merupakan tingkatan intuitif yang paling rendah, Allah tidak dapat diketahui dan di cintai melalui akal, karena akal akan membelenggu dan menghalangi manusia memasuki tahapan-tahapan akhir kenaikannya, "bumi dan langit tak kan sanggup memuatku, namun hati hambaku yang beriman akan sanggup

²⁰ Moh Sholeh, *Tahajud* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 130.

²¹ Nurbakhsy, *Psikologi*..., 9.



melaksanakannya”.²² Kemudian *basyf Bashari* adalah penyingkapan visual nyata karena penyingkapan yang terjadi adalah transformasi dari media ciptaan Allah dalam suatu peristiwa, tindakan atau ucapan manusia, seorang yang “suci” bisa menjadi media bagi penyingkapan visual ini, *kasyf Arwahi* berupa penyingkapan hal-hal metafisik dan supra-rasional, selanjutnya *kasyf imani* yang berupa penyingkapan iman, melalui ketulusan iman seorang mukmin, kadar intensitas penyingkapan ini dapat berfungsi sebagai katalisator bagi seorang mukmin yang mengaktifkannya untuk lebih banyak lagi mencari ilmu dan pengetahuan. Tingkatan *kasyf* yang tertinggi adalah *Kasyf Ilahi* yakni penyingkapan “wajah Ilahi” yang merupakan buah manis dari ibadah yang *istiqomah*, *kekasyafan* ini terjadi secara langsung ketika pengetahuan Allah telah berteleportasi kedalam hati hamba dan pelayannya. Pada dataran ini tampaknya al-Ghazali mencoba menekankan pentingnya usaha yang keras yang harus dilakukan untuk menggapai *mukasyafah* tertinggi pada dirinya.

Sebagai sarana komunikasi, spiritualitas yang diajarkan al-Ghazali merupakan penerjemah bagi jiwa atas apa yang diinginkan Allah pada hambaNya. Peranannya sangat penting karena bagaimanapun juga dalam komunikasi antara pencipta dan ciptaan tidak akan melampaui penciptaNya.²³ *Hudlurul qalb* di sertai *tafahhum* yang mendalam, *haybah* dan *raja'* akan menghasilkan *ta'dzim* dan *haya'*

²² *Ibid.*, 160.

²³ Armstrong, *Kunci ...*, 239.

yang tinggi pada diri ciptaan. Al-Ghazali menyatakan secara implisit bahwa hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan (*bu'd*) karena “jarak” seperti ini adalah sarana bagi hamba untuk mendekatkan diri kepadaNya. Al-Ghazali tampaknya pula tidak menerima faham *wahdatul wujud* karena bagi al-Ghazali dalam dataran ini apabila seseorang hamba adalah bersatu dengan Tuhan maka bagaimanakah mungkin ia akan mengadakan penyembahan bagi dirinya ?

Al-Ghazali lebih cenderung pada *maqam farq* dan *jam farq* mengisyaratkan kondisi yang dihubungkan dengan tingkah laku manusia dan upayanya, seperti menegakkan *ubudiyah* dan segala sesuatu yang layak dengan kemanusiannya. Sedangkan *jam'* berarti segala sesuatu yang datang dari *al-Haqq* seperti munculnya makna-makna dan datangnya kelembutan serta lahirnya *ihسان*.²⁴ Kondisi ini merupakan bagian dari penyaksian segala bentuk perbuatan. Barang siapa yang menyaksikan dirinya dihadapan *al-Haqq* dengan segala ketaatannya dan ketundukan serta kehinaan dirinya maka sang hamba berada dalam kondisi *tafriqah* sedangkan apabila ia menyaksikan dirinya dihadapan *al-Haqq* dengan perbuatan-perbuatan yang didelegasikan dari *af'al Allah* maka ia telah menyaksikan *al-Jam'*. Secara tak logis al-Ghazali mengisyaratkan kedua kondisi tersebut karena seorang hamba haruslah berkondisi *farq* dan *jam'*. Apabila seseorang tidak memiliki posisi yang demikian itu, maka ia tidak akan memiliki penghambaan “*ubudiyah*” kepada Allah. Sedangkan orang yang tidak berposisi

²⁴Al-Ghazali, *Asrar* ..., 163.

jam ' maka ia tidak pernah merasakan *ma'rifatNya*. Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa "setengah shalat milik Allah dan setengahnya untuk hamba".

Kondisi ini akan dapat dilihat lagi dalam perintah Allah untuk segera bertebaran di atas permukaan bumi yang berarti bahwa manusia telah kembali kepada kemanusiannya dan dari sini dapat dilihat seberapa jauh shalat memberi pengaruh pada kejiwaan dan perilaku manusia karena bagaimanapun shalat adalah mencegah kekejian dan kemungkaran. *Ta'dzim* atas *ma'rifat* kehinaan diri dan *ma'rifat* Keagungan Allah yang diiringi *haybah* karena takut siksaanNya dan *haya'* karena merasa lalai dalam memenuhi perintahnya harus disertakan di luar kehidupan shalat. inilah makna penjagaan shalat. Apabila seorang hamba berbicara dengan Tuhannya melalui sirrinya terhadap apa yang dimunajatkannya kepada Tuhan kemudian mendengarkannya melalui "*qalb*" apa yang telah dikatakannya tersebut, Allah menghampirinya untuk membuka tabir dirinya maka ia berada dalam stadium *jam* .

Secara moral shalat yang berlandaskan spiritual memiliki nilai konversi berupa berkelakuan lebih baik dalam sikap terhadap ajaran dan tindakan agamanya, hal ini mengisyaratkan bahwa tindak tanduk yang dilakukannya setelah selesai melaksanakan shalat merupakan demonstratif dalam garis agama menurut dataran

kemanusiaannya. Konversi tersebut sangatlah berkaitan erat dengan tahapan-tahapan shalat dan selur dengan proses jiwa.²⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Masa tenang pertama dalam proses konversi adalah serupa dengan keadaan pra shalat, kemudian adanya konflik jiwa adalah selaur dengan pertentangan batin ketika berpisah dengan kesenangan duniawi dalam *takbiratul ikhram*, kemudian peristiwa konversi itu sendiri berupa *mukasyafah* yang diberikan Allah, yang selanjutnya menumbuhkan rasa tentram karena *ma'rifat* tentang *Rahman* dan *RahimNya*. Terakhir adalah ekspresi konversi itu sendiri secara demonstratif dalam kehidupan sehari-hari.

Dari semua uraian yang telah diajukan al-Ghazali maka dapat ditangkap beberapa hal yang menyangkut spiritual yang diinginkan al-Ghazali, yakni adanya garis limier antara spiritualitas dalam membangun shalat yang sempurna adalah karena adanya kenyataan bahwa perjalanan rohani dan jasmani dalam shalat harus diarahkan untuk melahirkan shalat yang *khusu'* yang pada gilirannya nanti akan melahirkan *mukasyafah* berupa penyingkapan rahasia-rahasia langit dan rahasia-rahasia keilahian. Sebagai seorang sufi al-Ghazali menempatkan dirinya secara sangat bijaksana karena al-Ghazali juga tidak meninggalkan *syari'at* lainnya karena mengejar *esoterik*. Baginya perjalanan spiritual haruslah dimulai dengan perjalanan raga terlebih dahulu. Karenanya perjalanan ruhani yang diinginkan al-Ghazali tidaklah melepaskan diri dari *syariat*. Al-Ghazali terlibat piawai dalam

²⁵ Darajat, *Ilmu ...*, 138-140.

begitu pula sebaliknya, karena apabila salah satu diantara keduanya tidak sesuai maka tiada artinya pelaksanaan *shalat* tersebut. Yang akan terjadi hanyalah *shalat* raga saja atau *shalat* batin saja.⁷⁵

Secara terperinci a-Ghazali memaparkan implikasi spiritual *shalat* tersebut secara kronologis dan berurutan, dimulai dengan hal-hal yang mendahului *shalat* yang merupakan rangkaian antara *adzan*, *thaharah*, menutup aurat, menghadap kiblat, *qiyam* dan berniat kemudian pada rangkaian *shalat* selanjutnya.²⁸

Pada panggilan *adzan* yang harus diperhatikan adalah kedahsyatan panggilan hari qiamat, karenanya bersegeralah untuk memenuhinya untuk mendapatkan kelembutan panggilanNya nanti. Adapun *thaharah* memiliki tiga aspek yakni aspek tempat *shalat* sebagai *hijab* terjauh, pakaian sebagai *hijab* terdekat dan badan sebagai *hijab* yang melekat. Inti dari semuanya adalah pembersihan hati dan penyuciannya karena kesucian tiga aspek tersebut sangatlah berkaitan dan saling mempengaruhi dan hanya dapat dilaksanakan dengan motivasi yang kuat, tobat. Kemudian dalam menutup aurat raga dan batin. Aurat raga yang harus ditutupi dari pandangan orang lain dan aurat batin yang berupa aib-aib dan pikiran-pikiran jahat hanya dapat ditutupi dengan *haybah*, *ta'dzim* dan *haya'*. *Qalb* pun haruslah dapat diarahkan hanya kehadiratNya. Tentunya dengan

⁷⁵ Dalam khazanah mistik jiwa Islam dikenal adabya *shalat* Dhaim yaitu *shalat* yang hanya didasarkan pada gerak spiritual saja dan menafikan gerak raga yang ada dalam *shalat*. Lihat dalam simuh et.al, *suluk the mystical poetri of javanese moeslem*, Bratakesawa, *shalat shaim mulat sarira*, dan beberapa pustaka mistik jawa lainnya.

²⁸ Al-Ghazali, *Asrar...*, 74-80.

mengkosongkan pandangan mata dan pandangan hati dari segala sesuatu selain Allah.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Qiyam merupakan sikap tegak dihadapan Allah, untuk itu hendaklah kepala sebagai anggota tertinggi di tundukkan sebagai isyarat ketundukan hati, tidak sedikitpun Allah luput memandang manusia. Disitulah kehadiran spiritualitas sangat dibutuhkan agar tercipta suatu ketika manusia menyadari bahwa ia ada di hadapan Allah. Selanjutnya ketika berniat, spiritualitas shalat terwujud pada saat *adzan* (tekad) yang kuat untuk memenuhi perintah-Nya, melaksanakannya dengan sempurna dan berusaha menghindarkan diri dari segala sesuatu yang membatalkannya baik secara *fiqh* maupun secara batin. Mengikhhlaskan waktu untuk menghadapNya, memperoleh *keridlaanNya* disamping itu agar memperoleh kedekatan denganNya. Secara fisik al-Ghazali menggambarkan situasi pada awal melaksanakan shalat dengan ungkapan “Dahimu berkeringat karena malu, tubuhmu gemetar karena *haybah* dan wajahmu pucat karena takut”.²⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Takbir dilihatnya dari dua sisi, lidah karena mengucapkannya dan hati yang menyakininya. Keselarasan keduanya adalah mutlak karena dusta seperti apapun kecilnya akan terlihat di mata Allah. begitu pula ketika membaca do'a *iftitah*, “*wajahtu wajhiya*” ketika wajah *dhahir* dihadapkan ke *baitullah* maka wajah batin haruslah terarah kepadaNya semata. Karena boleh jadi kita tidak melihat *baitullah* secara *dhahir* tetapi wajah Allah tak mungkin dapat didustakan. Oleh

²⁹ *Ibid.* 85.

karenanya haruslah ditanyakan apakah wajah hati menghadap Allah ataukah masih menghadap kepada nafsu. Ketika membaca "*hanifam musliman*" maka harus diingat sabda Nabi "seorang muslim adalah yang kaum muslim lainnya selamat dari gangguan lidah dan tangannya".³⁰ Inilah refleksi shalat yang berada dalam dataran kemanusiaan ketika shalat telah usai "*wama ana minal musyrikin*" berarti menghilangkan segala *syirik* yang ada pada diri kita, besar ataupun kecil adanya "*wamahyaaya wamamaati*" mengisyaratkan totalitas penyerahan diri tanpa syarat ke dalam diri Allah, karena apabila masih tersisa keinginan selain Allah maka tidak akan dikatakan sebagai totalitas yang sempurna.

Ta'awudz mencerminkan permohonan perlindungan dari segala bentuk godaan dan kejahatan syetan karena syetan tidak akan pernah berhenti untuk menggoda manusia sampai kapanpun juga. *Ta'awudz* ini juga bermakna ganda : "aku mohon perlindungan kepada suatu benteng yang kokoh" sebagai makna pertama dan usaha kita menghindarkan diri dari godaan, adalah makna yang kedua.

Dalam menjelaskan makna yang terkandung pada surat *al-Fatihah*, al-Ghazali memaparkan kaitannya dengan masing-masing ayat karena *al-Fatihah* memiliki suatu makna holistik selain makna-maknanya yang lain. "*Bismillahir Rahmaanir Rahim*" bermaknakan permohonan untuk dapat mendapatkan keberkahan pada permulaan bacaan firman-firman Allah. Jika segala sesuatu

³⁰HR. Ahmad, Tirmidzi, Nasa'i, Hakiem dari Abu Hurairah.

merupakan perkenaan Allah semata maka tentunya segala puji – *al Hamdulillah* – hanya untuk Allah semata – *lillah* – saja, artinya syukur hanyalah untuk Allah semata karena segala nikmat adalah dariNya, ketika membaca *ar-Rahman ar-Rahim* haruslah diyakini bahwa segala sarana kasih sayangNya menjadi jelas dalam rahmatNya. Dengan demikian timbullah *raja'* kepadaNya. Setelah itu *ta'dzim* dan *khawf* haruslah dibangkitkan dalam ucapan "*maliki yaumiddin*". *Ta'dzim* karena hanya Dialah yang memiliki kerajaan dan *khawf* karena dahsyatnya hari *qiamat* dan hari perhitungan. Setelah itu kita harus memperbaharui pula kelemahan dan kebutuhan serta menafikan segala kekuatan dan daya diri bersama ucapan "*iyya kanasta'in*" yakinlah bahwa tidak ada satu perbuatan ataupun ibadah ketaatan dapat terlaksana kecuali dengan pertolonganNya dan bagiNya segala puji karena dengan *taufiqNya* kita taat, *khidmat* dalam ibadah padanya karena tanpa rahmat dan *taufiqNya* niscaya kita masuk dalam golongan orang yang terusir bersama syetan terkutuk.

Setelah selesai mengucapkan *ta'awudz*, *basmalah* dan *hamdalah* sekarang hendaklah memohon pertolongan sepenuhnya kepada Allah. maka kini tentukanlah permohonan dan seyogyanya permohonan yang merupakan kebutuhan paling utama. Ucapkanlah "*ihdinash shiraatal mustaqiem*" yakni jalan yang membawa ke sisiNya dan jalan yang membuka keridlaanNya. Inilah ucapan yang harus diiringkan dengan penjelasan dan perincian. Penandasan dan penyaksian jalan tersebut yaitu "jalan mereka yang dikaruniakan nikmat kepadaNya "yakni jalan para Nabi dan *shiddieqin*, *syuhada* dan *shalihin*", bukan jalan orang yang

menegaskan “*Allahu akbar*” dan mengajukan do’a lainnya yang diinginkan menurut apa yang diriwayatkan. Kemudian tambahkan rasa *tawadlu’* dengan melakukan sujud yang kedua.

Pada waktu *tasyahud*, posisi duduk haruslah beradab, ucapan yang mantap bahwa semua shalat, amal dan pekerti adalah Allah semata, demikian pula seluruh kerajaan hanyalah milikNya. Inilah makna “*attahiyatut thayyibah*” hadirkan pula pribadi mulia Nabi Muhammad dan hakikatnya dengan ucapan “*salamun alaika ayyuban nabiyyun warahmatullahi wabarakatuhu*” ketulusan akan hal tersebut akan sampai kepada beliau agar menjawab salam tersebut dengan lebih sempurna. Kemudian salam untuk diri sendiri, dan bilangan hambaNya yang saleh “*salamun ‘alaina wa’ala ibadilahis shalihin*”. Setelah itu memperbaharui syahadat dan ikatan janji denganNya dan rasul-nya sekaligus untuk membentengi diri denganNya. Kemudian dilanjutkan dengan do’a-do’a yang matsur yang diriwayatkan dari Nabi SAW. dengan segala *kekhusu’an* dan *ketawadlu’an*.

Setelah semua rangkaian di lalui dengan organ dan hati secara terpadu maka tibalah pada salam pamungkas shalat, pertamanya ditunjukkan para malaikat dan para kaum muslimin, agar mereka menjawabnya dengan jawaban yang lebih sempurna, sekaligus tanda syukur kepadaNya atas *taufiqNya* karena mampu melaksanakan shalat dengan sempurna. Kemudian salam yang kedua adalah sebagai ucapan selamat tinggal kepada dunia karena merasa bahwa hidup yang dijalani tidak akan lama lagi.

Dalam kaitan ini *khawf* dan *haya'* adalah sisi yang harus dihadirkan dalam "*hudurul qalb*". Takut apabila shalat yang dijalankan tidak diterima atau adanya kebencian Allah yang disebabkan karena dosa yang nyata maupun yang tersembunyi, *haya'* karena kelalaian yang mungkin terjadi ketika menjalankan adegan-adegan shalat.

Ada beberapa catatan yang diajukan al-Ghazali berkaitan dengan spiritualitas shalat utamanya yang berkaitan dengan bacaan-bacaannya yakni penggolongan *mushallin* yang melakukan shalat kepada tiga golongan :

1. Golongan orang yang membaca hanya dengan gerakan lidah belaka tanpa menyertakan *qalb* untuk mengiringinya, inilah golongan awam.
2. Golongan orang yang lidahnya bergerak dalam hatinya mengikuti gerak lidahnya. Dengan demikian ia seolah mendengar dari orang lain, golongan ini masuk kedalam golongan *ahlul yamin*.
3. Golongan orang yang hatinya lebih cepat mencapai makna-makna yang dibacanya ataupun yang dilakukannya sehingga lidah merupakan penerjemah bagi hatinya, golongan inilah yang orang yang *muqorrobuun*.³¹

Tingkatan *mushalli* ini tercipta karena adanya pencerapan yang berbeda antara masing-masing orang tentang makna-makna dan sesuai dengan tingkat pemahaman yang dimilikinya dan kadar ilmunya. Selain itu tingkat kebeningan jiwa dan kebersihan hati juga merupakan faktor yang sangat dominan dalam

³¹Al-Ghazali, *Asrar ...*, 165.

menciptakan tingkatan shalat ini. Namun yang tidak boleh dilupakan bahwasanya shalat merupakan kunci hati karena dengan shalat akan tersingkap rahasia-rahasia dan makna-makna dalam kalimat ataupun gerakan, pun akan tersingkap pula rahasia keilahian bagi mereka yang menjaga shalatnya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Al-Ghazali memuatkan kehadiran spiritualitas dalam setiap gerak dan bentuk ibadah, apalagi dalam bentuk ibadah shalat. Karenanya al-Ghazali menjelaskan secara metodik lewat beberapa karakteristik dari pandangannya tentang spiritualitas shalat. *Hudurul qalb* sebagai karakteristik yang pertama adalah berarti memuatkan kehadiran hati karena dialah jantung spiritual, disusul kemudian *tafahhum* sebagai sarana menangkap makna, *ta'dzim* sebagai bentuk kekaguman yang melahirkan pengagungan, *haybah* sikap yang melebihi *ta'dzim*, *raja'* sebagai ungkapan pengharapan balasan atas apa yang dikerjakan dan *haya'* sebagai benteng yang membatasi diri dari sesuatu yang tidak mesti dilakukan dalam shalat. Bagi *Mushallin* spiritualitas ini merupakan sarana untuk dapat menemukan kediriannya, dan bagi Allah, spiritualitas ini adalah katalisator untuk “menghampiri” hambaNya.
2. Implikasi yang timbul melalui spiritualitas shalat dalam pandangan Al-Ghazali adalah terciptanya garis linier antara shalat dan *khusyu'*. Secara praktis seseorang yang sedang menghadapkan dirinya dalam shalat haruslah menciptakan *kekhusyu'an* dalam penghadapannya tersebut. Dan secara teoritis, hanya shalat yang *khusyu'* sajalah yang akan “mempertemukan” hamba dengan TuhanNya.

B. Saran

1. Shalat adalah ibadah yang multidimensional karena itu penelitian dan kajian tentang dimensi-dimensinya harus dapat lebih di intensifkan dan lebih diperluas lagi mengingat keberadaannya yang sangat hegemoni dalam dunia Islam.
2. Sebagai sebuah ritual yang bersifat doktrinal, shalat harus dapat diterjemahkan melalui berbagai ragam penafsiran agar makna yang terkandung didalamnya tidak sekedar makna formalitas.

DAFTAR PUSTAKA

- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Al-Ghazali, *Kiblat Cahaya*, terj. Syafruddin dan Kameron A. Irsyady (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002).
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad, *Ihya' Ulumuddin* (Beirut: Darul Kutub, tt).
- Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996).
- Amin, Husaya Ahmad, *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam* (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1999).
- Ash Shadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, ter. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1993).
- Amstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, ter. M.S. Nasrullah dan Baihaqi (Bandung: Mizan, 1996).
- Affifi, A.E., *Filsafat Mistik Ibnu Arabi*, ter. Syahrir Nawawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989).
- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
An-Naisabury, Imam al-Qusyairiyah, *Risalatul Qusyairiyah*, ter. Lukman Hakim (Surabaya: Risalah Gusti, 1997).
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996).
- Bekker, Anton, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990).
- Dardiri, Sukanto. A., *Nafsiologi Refleksi Analisis Tentang Diri Dan Tingkah Laku Manusia* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Darajat, Zakiyah, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970).

Dister, Nico Syukur, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* (Yogyakarta: Kanisius, 1988).

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Daudi, Ahmad, *Kuliyah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).

Fachri, Madjid, *Sejarah Filsafat Islam*, ter. Mulyadi. K. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987).

Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990).

Hidayat, Rahmat Taufiq, *Khazanah Istilah Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996).

Haderanie, Makrifah, *Musyhadah, Mukasyafah, Mahabbah* (Surabaya: Amin, tt.).

Hawa, Sa'id, *Jalan Ruhani*, ter. Khairul Rafie' M, Ibnu Thaha Ali (Bandung: Mizan, 1983).

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996).

Isutzu Toshishiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*, ter. Agus Fahri Husain (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

Katt Soff, O. Louis, *Pengantar Filsafat*, ter. Soejono Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987).
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Mutahhari, Murtadha, *Manusia dan Agama*, ter. Haidar Baqir (Bandung: Mizan, 1992).

Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna*, ter. M. Hashem (Jakarta: Lentera, 2001).

Ma'luf, Louis, *Al Munjid fi al-Lughah Wal A'lam* (Beirut: Darul Masyriq, 1986).

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek 1*. (Jakarta: UI Press, 1985).

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986).

Nasution, Harun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993).

- Nasution, Hasan Bakti, *Filsafat Umum*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001).
- Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali Press, digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id 1998).
- Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf: Dirasah Islamiyah IV* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2001).
- Nurbakhsy, Javad, *Psikologi Sufi*, ter. Arif Rahmat (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 1998).
- Syafi'I, Imam, *Kifayatul Ahyar* (Surabaya: Nurul Amaliyah, 1990).
- Sabiq, Sayyid, *Fiqih Sunnah* (Beirut: Darul Fikr, 1983).
- Sholeh, Muhammad, *Tahajut Manfaat Praktis Ditinjau dari Ilmu Kedokteran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Sulaiman, Fathiyah Hasan, *Alam Pikiran al-Ghazali Mengenai Pendidikan dan Ilmu* (Bandung: CV. Diponegoro, 1995).
- Schimmel, Annamaria, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, ter. Rahmani A (Bandung: Mizan, digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id 1997).
- Soenarjo, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: YPPA, 1971).
- Syukur, Amin, *Menggugat Tasawwuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).
- Tim Rosda Karya, *Kamus Filsafat* (Bandung: Rosda Karya, 1995).
- Yahya, Zurkani, *Theologi al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Zainuddin, *Seluk Beluk Pendidikan dari al-Ghazali* (Semarang: Bumi Aksara, 1990).