



Pendidikan Spiritualisme dalam Perspektif Al-Quran

Ruslan^{1*}, Andi Bunyamin², Andi Achruh³

¹Fakultas Sastra, Universitas Muslim Indonesia, Indonesia

²Fakultas Agama Islam, Universitas Muslim Indonesia, Indonesia

³Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Indonesia

Article History:

Received: November 2, 2022

Revised: January 17, 2023

Accepted: January 19, 2023

Available online: January 20, 2023

*Correspondence:

Address:

Jl. Urip Sumoharjo, KM 5, Kota
Makassar, Sulawesi Selatan - 90231

Email:

ruslan.ma@umi.ac.id

Keywords:

education, spiritualism, Quran, Sufism

Abstract:

This article aims to analyze spiritualism education in the Quran. The discussion focuses on four sub-discussions, namely: (1) The meaning of spiritualism in the Quran; (2) spiritual aspects of the Quran; (3) methods of Quran spirituality; and (4) the implications of Quran spirituality. This literature review documents various books, journals, and other research results as data sources. The collected data were then analyzed using content analysis techniques. The results of the study show that the concept of spiritualism in the perspective of the Koran is related to the world of the spirit, close to God, contains mysticism and interiority, and is equated with the essentials. Based on tracing the verses of the Quran, the three dimensions of spirituality in it are the dimension of transcendental, the dimension of norms, and the dimension of values. There are three methods of Quranic spirituality, namely *tazakkur* (remembrance of Allah), *tafakkur* (thinking about nature), and *tadabbur* (thinking about revelations or verses of Allah). The implications of the spirituality of the Koran are manifested in two terms in tasawuf spiritualism, namely *al-maqāmat* (the path to Sufism) and *al-aḥwāl* (the Sufi character).

PENDAHULUAN

Hampir setiap pembicaraan mengenai pendidikan dikaitkan dengan peradaban manusia. Proses perubahan sikap dan tata laku seseorang dalam usaha lebih memberi kontribusi positif untuk mewujudkan corak kehidupan manusia yang manusiawi harus melalui pendidikan (Maulana 2022). Dalam pengertian yang lain bahwa pendidikan pada dasarnya upaya aktif yang dilakukan secara tepat untuk mengembangkan potensi-potensi manusia untuk mencapai sebuah nilai. Kehadiran nilai kemanusiaan tersebut menjadi sebuah tuntutan kehidupan itu sendiri untuk lebih berkualitas dan berkarakter (Tolchah dan Mu'ammam 2019). Ketika sikap dan perilaku tidak berjalan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan maka yang pertama dan utama disalahkan adalah pendidikan. Maju mundurnya sebuah peradaban dalam kehidupan tercermin pada tingkat pendidikan yang ada pada setiap individu (Fuadi dan Suyatno 2020).

Perkembangan zaman yang ditandai dengan kemajuan teknologi berjalan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan pendidikan. Hampir setiap sudut kehidupan manusia ditandai dengan kemajuan Iptek yang modern (Tolchah dan Mu'ammam 2019).

Manusia semakin dimanjakan dengan berbagai fasilitas sarana kehidupan yang maju. Kemajuan peradaban yang dihasilkan oleh tingkat pendidikan yang semakin berkembang membuat sebahagian manusia tersentak untuk melihat adanya kehendak-kehendak batin yang tersisa, terabaikan tanpa disadari sehingga terasa adanya kegersangan kehidupan dari nilai-nilai spiritualitas yang justru menjadi substansi kehidupan sekaligus sebagai pondasi nilai-nilai kebenaran mutlak untuk kesemestaan (Damopolii dan Burga 2020).

Manusia sebagai makhluk dwi-dimensi, betapapun kemajuan material yang ia telah capai untuk kepuasan fisiknya akan tetap mencari kesempurnaan dirinya yang dapat memenuhi kehendak batinnya. Itulah sebabnya al-Qur'an tidak merekomendasikan akal berkuasa merajalela sehingga menjadikan pengetahuan yang diperoleh dari akal menjadi tidak terkendali. Al-Qur'an berpendapat bahwa manusia hanya dapat menjadi khalifah Allah di permukaan bumi ini bila terjadi sinergitas dan harmonisasi antara jasmani akal dan roh dalam kehidupannya yang akan melahirkan peradaban yang berkemajuan dan berkarakter dengan nilai-nilai spiritualitas (Burga 2019).

Al-Qur'an dalam pandangan Islam adalah sebuah kitab suci. Kitab yang penuh dengan tuntunan dan tuntutan mulia untuk kemuliaan, mendorong manusia berusaha untuk berkenalan dengan kebenaran mutlak yang dirindukan oleh rohani itu. Dorongan itulah yang mengantar manusia mengabdikan dan mencintai-Nya dan melahirkan akhlak terpuji terhadap Allah, sesama manusia, lingkungan dan dirinya sendiri. Mereka yang berhasil menapak jalan ini, akan berhasil "melihat" Tuhan dalam kesehariannya, sehingga seluruh aktivitasnya tidak lain hanya apa yang dikehendaki oleh Yang Maha Mulia itu (Shihab 2005: 156).

Dalam menapak jalan menuju Tuhan, manusia menempuh dua jalur, yaitu akal (bertafakur) dan hati (berzikir). Kedua jalur tersebut selalu bertarung berebut dominasi hendak menguasai jalan hidup manusia. Ketika dominasi akal terlalu besar dalam diri seseorang ia akan mengambil paham materialisme dan paham ateisme sebagai *way of life*-nya, sementara tatkala hati mendominasi dan mengatur jalur pikiran akal seseorang, ia akan menempuh cara berfikir spiritualisme atau tasawuf dalam Islam (Ruslan et al. 2022).

Dengan melihat realitas, dewasa ini ada kecenderungan masyarakat menata kehidupannya dengan nilai-nilai spiritual karena mereka menyadari bahwa suasana masyarakat yang harmonis, damai di atas landasan nilai-nilai religi yang kuat pada dasarnya merupakan situasi yang kondusif bagi terciptanya kehidupan yang paripurna (Yasin dan Sutiah 2020). Suasana seperti itu akan menumbuhkan kualitas manusia agamis yang memiliki ketahanan yang mantap. Dalam bahasa Westgate, kondisi seperti itu disebut sebagai "*spiritual wellness*" yang beliau artikan sebagai suatu keadaan yang tercermin dalam keterbukaan terhadap dimensi spiritualitas dirinya dengan dimensi kehidupan lainnya (Azizy 2004: 77).

Oleh karena itu, pendidikan spiritualisme sufistik merupakan solusi yang tepat untuk menjadikan seseorang berkepribadian moderat dalam hidup ini. Sebab pada hakikatnya spiritualisme sufistik bukanlah tempat pelarian kenyataan hidup, tetapi ia adalah suatu tenaga yang ampuh menjaga seseorang untuk berada dalam koridor keseimbangan rohaniah dalam menghadapi setiap desakan kehidupan yang keras dan penuh dengan glamour.

Berdasarkan permasalahan yang dipaparkan tersebut, artikel ini bertujuan untuk menganalisis pendidikan spiritualisme dalam al-Quran. Pembahasan ini difokuskan pada

empat sub-bahasan, yaitu: (1) Makna spiritualisme dalam al-Quran, (2) aspek-aspek spiritual Qurani, (3) metode spiritualitas al-Quran, (4) dan implikasi spiritualitas al-Quran.

PENGERTIAN SPIRITUALISME

Secara etimologi, kata spiritualisme berasal dari akar kata *spirit* yang berarti roh, jiwa, semangat, dan makhluk halus (Echols dan Sadily 1990: 546). Karena istilah spiritualitas sebagaimana digunakan dalam bahasa Inggris mempunyai konotasi Kristen yang sangat kental, sebagian orang mungkin mengajukan pertanyaan: Apa arti spiritualitas dalam konteks tradisi Islam sendiri? jawaban atas pertanyaan semacam itu dapat ditemukan dengan mencari istilah “spiritualitas” dalam bahasa-bahasa utama seperti bahasa Arab dan Persia.

Spiritualitas biasanya diistilahkan dengan *rūḥāniyyah* (bahasa Arab) dan *ma‘nawiyah* (bahasa Persia). Istilah ini terambil dari bahasa al-Quran, yaitu: *Pertama*, “ruh” yang mengarah pada petunjuk al-Quran untuk memerintahkan kepada Nabi mengatakan ketika dia ditanya tentang hakikat ruh “*sesungguhnya ruh itu adalah urusan Tuhanku*”. *Kedua*, berasal dari kata *ma‘na* yang secara leksikal berarti “makna” yang mengandung konotasi kebatinan (yang hakiki) sebagai lawan dari yang kasat mata. Jadi, “ruh” berkaitan dengan tataran realitas yang lebih dari pada yang bersifat material dan kejiwaan dan berkaitan langsung dengan Realitas Ilahi itu sendiri (Nasr 2002).

Secara apriori, kata “spiritualitas” jangan dikacaukan dengan “spiritualisme/spiritism” ala Kristen yakni sebuah fenomena berkomunikasi melalui media dengan ruh-ruh yang telah meninggal di sisi lain kehidupan atau spiritualisme ala filosof yang menganggap bahwa lawan dari materialisme. Dalam dunia Kristen, Paul Procter misalnya mendefinisikan spiritualisme sebagai “*the belief that living people can communicate with people who have died*” or a *rational religion based on the proven knowledge that man's spirit survive physical death* (Procter 1996: 1393). Begitu juga dalam terminologi al-Baalbakī, spiritualisme didefinisikan sebagai sebuah aliran metafisika yang menganggap bahwa hakikat kenyataan yang serba ragam dan rupa itu terjadi dari roh, sukma, budi atau yang sejenis dengan itu, pendeknya sesuatu yang tidak berbentuk dan tidak menempati ruang (Alisjahbana 1981).

Berdasarkan definisi yang dikemukakan di atas, baik menurut Kristen maupun filosof memiliki sisi-sisi persamaan dengan Islam. Semua memfokuskan objek kajiannya pada hal-hal yang sifatnya immaterial dan transendental. Namun sisi-sisi perbedaannya sangat kental dimana Islam lebih memfokuskan objek kajiannya pada Yang Maha Mutlak, yaitu Allah.

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa spiritualisme itu adalah sebuah paham yang mengacu pada apa yang terkait dengan dunia ruh, dekat dengan Ilahi, mengandung kebatinan, inferioritas, dan disamakan dengan yang hakiki. Di sisi lain, spiritualisme mengandung pengertian tentang kehadiran berkah atau anugerah yang mengalir ke dalam urat nadi alam raya dan dalam kehidupan manusia bila ia mengabdikan dirinya kepada Tuhan (Soyubol 2021). Esensi spiritualisme adalah realisasi dari keesaan berdasarkan teladan kenabian. Tujuan utamanya adalah untuk memperoleh sifat-sifat Ilahi (*al-takhalluq bi akhāliqillāh*) dengan jalan meraih kebaikan-kebaikan yang dimiliki dalam kadar kesempurnaan oleh Nabi dengan bantuan metode-metode yang datang dari-Nya dan wahyu al-Quran (Ramazani dan Kermani 2021).

ASPEK-ASPEK SPIRITUAL QURANI

Melalui pelacakan dan pembacaan secara mendalam terhadap ayat-ayat al-Quran, ditemukan sekurang-kurangnya tiga dimensi spiritualitas yang ada di dalamnya, yaitu: dimensi transendental, dimensi norma, dan dimensi nilai.

Dimensi Transendental

Dimensi transendental Allah termaktub dalam QS Al-Hadid/57: 3, “*Dialah yang awal dan yang akhir, yang zahir dan yang batin. Dan dia mengetahui segala sesuatu* (Kementerian Agama RI 2022). Ayat ini dipahami bahwa Allah swt. adalah “*al-Awwal*” di mana dia telah ada sebelum segala sesuatu ada, dan juga “*al-Ākhir*” dalam arti bahwa dia tetap ada meski segala sesuatu itu sudah hilang dan musnah. Di sisi lain, dia juga “*al-Zāhir*” yaitu yang maha tinggi, tiada di atas-Nya suatu apapun dan pada waktu yang sama dia juga “*al-Bāṭin*” di mana dia yang tidak ada sesuatu pun yang menghalangi-Nya dan Dia lebih dekat kepada makhluk-Nya dari pada makhluk itu sendiri kepada dirinya (Chalmers 2007).

Ada juga sebagian orang yang menuntut bukti wujud dan ke-Esaan Tuhan dengan pembuktian material. Mereka ingin segera melihat-Nya di dunia ini. Nabi Musa suatu ketika pernah bermohon agar Tuhan menampakkan diri-Nya kepadanya, sehingga Tuhan berfirman dalam QS al-A‘rāf/7: 143, “*Engkau sekali-kali tidak akan dapat melihat-Ku, tetapi lihatlah ke bukit itu, jika ia tetap di tempatnya (seperti keadaannya semula) niscaya kamu dapat melihat-Ku*” (Kementerian Agama RI 2022).

Peristiwa ini membuktikan bahwa manusia agung pun layaknya Nabi Musa tidak berkemampuan untuk melihat-Nya paling tidak dalam kehidupan dunia ini. Ada dua faktor yang menjadikan makhluk tidak dapat melihat sesuatu yaitu: *Pertama*, karena sesuatu yang dilihat itu terlalu kecil apalagi dalam kegelapan. Sebutir pasir lebih-lebih di malam yang kelam tidak mungkin ditemukan oleh seseorang. Namun kegagalan itu tidak berarti pasir yang dicari tidak ada wujudnya. *Kedua*, karena sesuatu itu sangat terang. Bukankah kelelawar tidak dapat melihat di siang hari karena sedemikian terangnya cahaya matahari di banding dengan kemampuan matanya untuk melihat? Tetapi bila malam tiba, dengan mudah ia dapat melihat. Demikian pula manusia tidak sanggup menatap matahari dalam beberapa saat saja, bahkan sesaat setelah menatapnya ia akan menemukan kegelapan. Kalau demikian wajar mata kepalanya tak mampu melihat Tuhan pencipta mata hari itu (M. Q. Shihab 2000).

Namun, ini bukanlah berarti bahwa al-Quran memperkenalkan Tuhan sebagai sesuatu yang bersifat idea atau immaterial yang tidak dapat diberi sifat atau digambarkan dalam kenyataan atau dalam keadaan yang dapat dijangkau oleh akal manusia. Karena jika demikian bukan saja hati manusia tidak tenteram terhadap-Nya, akalnya pun tidak dapat memahaminya sehingga keyakinan tentang wujud dan sifat-sifat-Nya tidak akan berpengaruh pada sikap dan tingkah laku manusia (Basri 2020).

Al-Quran menempuh cara pertengahan dalam memperkenalkan Tuhan. Seperti, Maha Mendengar, Maha Melihat, bersemayam di atas Arasy. Bahkan Nabi menjelaskan bahwa Dia bergembira, berlari, dan sebagainya yang kesemuanya mengantar manusia kepada pengenalan yang dapat dijangkau oleh akal manusia (M. Q. Shihab 2007a). Namun demikian, ada

penjelasan QS al-Syu‘arā/26: 11, yang menyatakan bahwa “Allah tidak serupa dengan sesuatu dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat”.

Berdasarkan ayat tersebut, apapun yang tergambar dalam benak, atau imajinasi siapa pun tentang-Nya maka Allah tidak demikian (M. Q. Shihab 2001). Dengan membaca dan menadabburi ayat ini, maka itulah semua gambaran yang dapat dijangkau oleh indera dan imajinasi manusia tentang Zat Yang Maha Sempurna. Ali r.a. pernah ditanya oleh seorang sahabatnya bernama Zi’lib al-Yamani: “Apakah Anda pernah melihat Allah?” Beliau menjawab, “Bagaimana saya menyembah yang tidak pernah saya lihat?” “Bagaimana Anda melihat-Nya?” tanyanya kembali. Ali r.a. menjawab, “Dia tak bisa dilihat oleh mata dengan pandangan manusia yang kasat, tetapi bisa dilihat oleh hati” (Syafieh 2016).

Berdasarkan pemaparan tersebut, terlihat bahwa dimensi transendental keilahan mutlak adanya dalam dunia spiritualitas Islam. Tampaknya atas dasar ini juga, Iqbal (1966) berpendapat bahwa tujuan umum dari al-Quran adalah hendak membangunkan kesadaran akan adanya keinsafan batin yang teramat tinggi dalam diri manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan alam keseluruhannya yang beliau istilahkan dengan *religious experience* (pengalaman keagamaan/keinsafan batin).

Dimensi Norma

Al-Quran sebagai sumber pertama dan utama dalam ajaran Islam banyak memuat tentang norma. Norma yang dimaksudkan adalah aturan-aturan yang sudah ditetapkan oleh Allah Swt tentang bagaimana seorang hamba berinteraksi dengan-Nya, berinteraksi dengan sesama manusia, dan berinteraksi dengan alam sekitarnya (Hamid 2015).

Salah satu norma Tuhan yang erat kaitannya dengan spiritual adalah shalat sebagai upaya dari seorang hamba untuk dekat (*taqarrub*) kepada Allah. Sebuah usaha untuk membawa dirinya menuju kesempurnaan tertinggi dan kehadiran yang paling agung yang menurut al-Quran dirujuk kepada Tuhan penguasa alam semesta. Di sisi lain, shalat juga berfungsi sebagai pengaruh yang mencegah manusia agar tidak memperturutkan hasrat-hasrat rendah dan berarti tasawuf adalah semangat (inti Islam). Sebab ketentuan hukum Islam berlandaskan moral Islam. Karena hukum Islam tanpa tasawuf (moral) ibarat benda tanpa nyawa atau wadah tanpa isi. Esensi agama islam adalah moral yaitu moral antara seorang hamba dengan Tuhannya, antara seorang dengan dirinya, antara orang lain termasuk anggota masyarakat dan lingkungannya. Moral seorang dengan dirinya melahirkan tindakan positif bagi diri, seperti menjaga kesehatan jiwa dan raga menjaga fitrah dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan ruh dan jasmani (Basuki 2005).

Dimensi Nilai

Moralitas yang diajarkan oleh tasawuf akan meningkatkan manusia ke tingkatan *ṣafa al-tauhīd* (Mannan 2018). Tingkatan ini membuat manusia memiliki moralitas Allah (*al-takhalluq bi akhāliqillāh*). Manakala seseorang dapat dengan perilaku Allah, maka terjadilah keselarasan dan keharmonisan antara kehendak manusia dengan iradah-Nya (Rohman 2016). Sebagai konsekuensinya, seorang tidak akan mengadakan aktivitas kecuali aktivitas yang positif dan membawa kemanfaatan serta selaras dengan tuntutan Allah. Di sinilah spiritualisme tasawuf mampu berfungsi sebagai terapi krisis spiritual (Susanti 2016). Hal ini

disebabkan oleh: *Pertama*, spiritualisme tasawuf secara psikologi merupakan hasil dari pengalaman spiritual dan merupakan bentuk dari pengetahuan langsung mengenai realitas-realitas ketuhanan yang cenderung menjadi innovator dalam agama. Pengalaman keagamaan ini memberikan sugesti dan pemuasan (pemuasan kebutuhan) yang luar biasa bagi pemeluk agama. *Kedua*, kehadiran Tuhan dalam bentuk pengalaman mistis dapat menimbulkan keyakinan yang sangat kuat. Perasaan mistik *ma'rīfat*, *ittiḥād*, *hulul*, dan *maḥabbah* mampu menjadi *moral force* bagi amal-amal saleh. Selanjutnya amal saleh akan membuahkan pengalaman-pengalaman mistis yang lain dengan lebih tinggi kualitasnya. *Ketiga*, dalam spiritualisme tasawuf hubungan seorang dengan Allah dijalin atas rasa kecintaan (Basuki 2005).

METODE SPIRITUALITAS AL-QURAN

Tazakkur

Dalam ajaran Islam, pengabdian kepada Allah merupakan tugas utama sebagai makhluk ciptaan-Nya. Pengabdian atau ibadah dapat berarti khusus dan dapat pula berarti umum. Ibadah khusus (*maḥḍah*) adalah pengabdian kepada Allah dengan cara-cara tertentu menurut tuntunan yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya yang tidak boleh dirubah, ditambah dan dikurangi seperti ajaran shalat, haji dan lain sebagainya. Sedangkan ibadah umum adalah pengabdian yang dilakukan oleh manusia dalam bentuk aktivitasnya yang senantiasa dalam konteks mencari rida Allah. Tujuan dari pengabdian atau ibadah dalam kedua bentuknya itu adalah agar hamba dapat selalu berkomunikasi dengan Allah, senantiasa dekat dengan-Nya, dan merasakan ketentraman dan kedamaian dalam hatinya (Rahman 2022). Kedamaian dan ketentraman serta kebahagiaan batin seorang muslim adalah terletak dari pada kontinuitas hubungannya dengan Khaliq. Semakin dekat si hamba kepada Tuhannya, semakin tenteram lah batinnya. Allah berfirman dalam QS al-Rād/13: 28.

“Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dan mengingat Allah. Ingatlah (ketahuilah) hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik” (Kementerian Agama RI 2022).

Tazakkur dalam arti mengingat Allah, mengagumi dan menyebut-nyebut Asma-Nya serta keagungan-Nya merupakan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ilallāh*). Sebab sesungguhnya ibadah-ibadah yang ditetapkan dalam Islam pada hakikatnya adalah berintikan do'a dan zikir kepada Allah (Cawidu 1988).

Ditegaskan dalam QS Ṭāha/20: 14, *“Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat Aku”*. Itulah sebabnya seorang muslim diperintahkan agar banyak-banyak berzikir kepada-Nya karena dengan zikir, dia akan selalu berkomunikasi dengan Allah, senantiasa dekat dengan-Nya sehingga ia merasa tenteram dan damai (Ruslan, Burga, dan Noer 2022).

Sedangkan orang-orang yang enggan berzikir kepada Allah, maka ia akan menjadi sekutu-sekutu setan dan ia berada dalam kesesatan yang nyata. Sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Zumar/39: 22, *“Maka kecelakaanlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu dalam kesesatan yang nyata”*.

Dari rangkaian ayat di atas, dipahami bahwa orang yang senantiasa berzikir kepada Allah dalam arti mengingat, menyebut serta menghayati nama Allah, akan merasakan ketenteraman dan kedamaian dalam hidupnya dan selalu merasa dekat dengan Allah. Sedangkan orang yang berbuat sebaliknya, juga akan merasakan akibat lain, yaitu hatinya tidak akan pernah tenteram dan bahagian (Ruslan 2021). Oleh sebab itu, *tazakkur* merupakan hal yang mutlak dilakukan bagi orang-orang yang menginginkan ketenteraman dan kebahagiaan dalam hidupnya (Ruslan 2022).

Tafakkur

Nilai seseorang diukur dari hal-hal maknawi yang dipikirkannya. Dengan berfikir, dia sanggup melampaui kedudukan binatang dan makhluk lainnya. Karenanya, manusia memiliki kedudukan tertinggi. Tingginya kedudukan dan derajat manusia tak akan terwujud kecuali dengan memikirkan hal-hal yang bersifat abadi (Dasteghib 2006).

Banyak sekali ayat al-Quran yang menjelaskan tentang urgensi *tafakkur* dalam kehidupan. Di antaranya, Allah swt menjelaskan dalam salah satu firman-Nya bahwa seluruh makhluk-Nya adalah bukti dan tanda kebenaran bagi mereka yang mau memikirkan dan merenunginya. Sebagaimana firman Allah swt. dalam QS al-Nahl/16: 11, “*Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memikirkan*”. Di samping itu, Allah swt juga memuji orang-orang yang berfikir. Sebaliknya, Dia mencela orang-orang yang enggan memberdayakan pikirannya sebagaimana firman-Nya dalam QS Muḥammad/47: 24, “*Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Quran ataukah hati mereka terkunci*”.

Berpikir merupakan jalan menuju kebenaran dan cara membebaskan diri dari kebatilan. Adapun hasil berpikir adalah tergapainya kebenaran. Sementara berkhayal hanya akan mengantarkan pelakunya pada kebodohan dan harapan kosong.

Merenungkan keadaan diri dan para penghuni dunia merupakan cermin yang dengannya akan tampak jelas berbagai kebaikan yang ada, menggugurkan berbagai kesalahan dan dosa, hati menjadi tenang, memperbaiki kehidupan di hari kiamat, menyadari akhir dari kehidupan, menambah jumlah serta bobot amal baik. Dengan tafakur seseorang akan memandang dunia dengan pandangan penuh pelajaran dan sama sekali tak lalai akan keberadaan Allah swt (Dasteghib 2006).

Tadabbur

Al-Quran yang secara leksikal berarti “bacaan sempurna” merupakan suatu nama pilihan Allah yang sungguh tepat karena tidak ada satu bacaan pun sejak manusia dilahirkan sesempurna al-Quran. Letak kesempurnaan dari al-Quran itu karena ia mampu memadukan usaha dan pertolongan Allah, akal dan kalbu, pikir dan zikir, iman dan ilmu (M. Q. Shihab 2000). Untuk mendapatkan kesempurnaan itu, seorang muslim dituntut untuk melakukan pembacaan al-Qur’an ara komprehensif dan paripurna bahkan lebih dari itu seseorang dituntut untuk mentadabburi (melakukan perenungan terhadap ayat-ayat al-Quran) untuk mendapatkan pencerahan spiritual dari kandungannya.

Abū Ja‘far al-Ṣaiddīq (dalam Rusli 2002) menuturkan hasil perenungannya (*tadabbur*) terhadap al-Quran yang benar-benar merupakan penawar bagi setiap problematika hidup manusia. Ada empat hal yang beliau kemukakan, yaitu:

Pertama, ketika manusia diuji dengan ketakutan ia harus mengingat firman Allah QS Āli ‘Imrān/3: 173, “*Cukuplah Allah menjadi penolong kami dan Allah adalah sebaik-baiknya pelindung*”.

Kedua, ketika seseorang diuji dengan makar dan tipu daya manusia, ia harus mengingat firman Allah QS Al-Mu‘minūn/23: 44. “*Dan aku menyerahkan urusanku kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya*”.

Ketiga, ketika orang diuji dengan berbagai penderitaan, ia harus mengingat firman Allah QS al-Anbiyā‘/21: 83, “*Dan ingatlah kisah (Ayyub) ketika ia menyeru Tuhannya: Ya Tuhanku sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit dan Engkau adalah Tuhan Yang Maha Penyayang di antara semua penyayang. Maka kami pun memperkenankan seruannya itu, lalu kami lenyapkan penyakit yang ada padanya dan kami lipat gandakan bilangan mereka sebagai suatu rahmat dari sisi Kami dan untuk menjadi peringatan bagi semua yang menyembah Allah*”.

Keempat, ketika orang diuji dengan kesedihan, ia harus menilik firman Allah QS al-Anbiyā‘/21: 87, “*Dan ingatlah kisah Dzun Nun (Yunus) ketika ia pergi dalam keadaan marah lalu ia menyangka bahwa Kami tidak akan mempersempitnya (menyulitkannya), maka ia menyeru dalam tempat yang amat gelap: Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau, Maha suci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang zalim. Maka kami telah memperkenankan doanya dan menyelamatkan dari kedukaan. Dan demikianlah Kami selamatkan orang-orang yang beriman*”.

Penuturan Abū Ja‘far al-Ṣaiddīq tersebut menggambarkan bahwa di dalam kenyataan sehari-hari jangankan manusia secara umum, kaum muslimin pun tidak semuanya menjadikan al-Quran sebagai pedoman hidup dan solusi terhadap problematikanya sehingga mereka hidup dalam kesusahan dan kegersangan batin (Rusli 2002). Oleh karena itu, jika seseorang membaca, memahami, menghayati, dan mengamalkan al-Quran, maka pasti ia akan dibimbing menuju perkembangan spiritual yang lebih baik, rohaninya akan semakin tercerahkan sebab al-Quran merupakan cahaya yang menerangi rohani manusia itu sendiri.

IMPLIKASI SPIRITUALITAS AL-QURAN

Secara sederhana, hasil-hasil atau implikasi spiritualitas al-Quran terejawantah pada dua term yang sangat populer dalam dunia spiritualisme tasawuf, yaitu *al-maqāmat* (jenjang menuju sufi) dan *al-aḥwāl* (karakter sufi) (Kurniawan and Zamzam 2022).

Al-Maqāmat dalam tradisi spiritualisme tasawuf ialah kedudukan hamba di hadapan Allah swt. Dalam konteks perjalanan menuju Allah swt. Dan dalam rangka mencapai makrifat melalui kegiatan ibadah dan mujahadah (A. Shihab 2002). Definisi ini seiring dengan firman Allah swt: “*Demikian itu bagi arang-orang yang memiliki rasa segan terhadap maqāmī (kedudukan-Ku) dan takut akan ancaman-ancaman-Ku*”.

Menurut al-Qusyairī (1957), *maqāmat* ialah aktualisasi tata cara (agama) dalam hamba yang menentukan kedudukan di hadapan Tuhan melalui upaya sadar dan terencana. Oleh

karena itu, *maqam* setiap hamba adalah status yang diperoleh tatkala melakukan latihan-latihan pada taraf kedudukan tertentu. Disyaratkan bahwa seseorang tidak beralih kepada kedudukan selanjutnya kecuali setelah memenuhi persyaratan dan kriteria yang ditetapkan untuk kedudukan tersebut (al-Qusyairī 1957).

Sementara itu, istilah *aḥwāl* adalah keadaan yang menyentuh hati, berlangsung sekejap dan tidak menetap. Perbedaan keduanya bahwa *maqāmat* diperoleh melalui kegiatan beribadah dan latihan-latihan spiritual, sedangkan *aḥwāl* merupakan anugerah semata dari Allah swt (H. Nasution 1999).

Keterkaitan *maqāmat* dan *aḥwāl* bersifat integral sehingga gejala *aḥwāl* yang terlihat pada sebagian orang terkadang dinilai sebagai gejala *maqāmat* dalam pandangan orang lain. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa *aḥwāl* itu sendiri yang berkembang menjadi *maqāmat*. Dinamakan *aḥwāl* karena fungsinya mentransformasikan hamba dari posisi jauh dari Tuhan untuk dekat kepada-Nya, sedangkan *maqāmat* pada dasarnya adalah cara yang ditempuh untuk mendapatkan anugerah Ilahi tersebut (Bakry 2018).

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa pembicaraan sufi mengenai *aḥwāl* dan *maqāmat* menempatkan manusia pada dua keadaan, yaitu (1) melakukan mujahadah dan (2) “menerima” anugerah Tuhan. Untuk itu, sang sufi selalu melakukan *muraqabah* (pengawasan diri) untuk mendapatkan “hembusan-hembusan” Ilahi yang setiap saat dapat menimbulkan kesan menyentuh hati (Asnawiyah 2014).

Dari jenjang-jenjang (*al-maqāmat*) yang harus ditempuh oleh spiritualis sufi dalam rangka mendekati diri kepada Sang Pencipta, sekurang-kurangnya memiliki tiga implikasi, yaitu: implikasi *ulūhiyyah* (ketuhanan), implikasi *‘ubūdiyyah* (kehambaan), dan implikasi *ijtimāiyyah* (sosial) (Widayani 2019).

Implikasi *Ulūhiyyah* (Ketuhanan)

Ikhlas

Secara etimologi, kata ikhlas berasal dari akar kata *khalāṣa* yang terdiri dari huruf *kha*, *lām* dan *ṣād* yang artinya bersih, jernih, murni, dan tidak bercampur dengan sesuatu. *Khalāṣa* juga dapat berarti berpindah atau berpisah dan dapat pula berarti mencuci atau membersihkan sesuatu (Faris 1994: 327). Di dalam al-Quran kata *khalāṣa* dengan segala derivasinya terulang sebanyak 31 kali dalam 24 surah. Allah menggunakannya 4 kali dengan kata kerja dengan *ziyādah harfiyyah* yang berbeda, 27 kali dalam bentuk kata benda (18 kali dalam bentuk *isim fā‘il* dan 9 kali dalam bentuk *isim maf‘ūl*) (Baqi 1996: 292). Kata ikhlas sendiri tidak ditemukan dalam al-Quran kecuali yang hanya menunjuk pada nama sebuah surah dalam al-Quran, yaitu surah *al-ikhhlās*.

Secara terminologi, yang dimaksudkan dengan ikhlas adalah beramal semata-mata karena mengharap rida Allah. Sabiq mendefinisikan ikhlas itu sebagai perkataan, amal, jihad mencari rida Allah tanpa mempertimbangkan harta, pangkat, status, popularitas, kemajuan dan kemunduran supaya ia dapat memperbaiki kelemahan-kelemahan dan kerendahan akhlaknya serta dapat berhubungan langsung dengan Allah (K. Nasution 2019).

Terkait dengan pemaknaan di atas, secara matematis $\pm 90\%$ makna ikhlas dalam al-Quran yang mencerminkan kejernihan dan kesucian sifat dan sikap manusia (secara batiniah

maupun lahiriah) terhadap ke-Esaan Allah. Ada dua ayat yang memiliki makna menyendiri untuk berunding, yaitu QS Yusuf (80) dan menjadikan seseorang sebagai manusia pilihan dari seorang pemimpin yaitu QS Yusuf (54) (Taufiqurrahman 2019).

Dengan demikian, dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa esensi dan eksistensi sifat ikhlas merupakan spiritualitas *ulūhiyyah* yang merupakan power dalam pembentukan integritas ketauhidan seseorang sebagai hamba Allah dalam mengkhususkan ibadah hanya kepada-Nya dengan penuh ketulusan dan kepatuhan. Di sisi lain, sifat keikhlasan juga dapat menjadi power dalam pembentukan integritas kepribadian yang bermoral tinggi dalam melaksanakan amanah kekhalifahannya dari Allah SWT baik dalam berinteraksi sosial antar sesama manusia maupun alam sekitarnya (Burga, Bani, dan Usri 2020).

Sosok pribadi yang memiliki sifat seperti ini adalah orang-orang yang senantiasa menyucikan hatinya dalam beragama dan beraktivitas dengan menjadikan Allah sebagai sentra kesadarannya karena hanya Allah lah yang memiliki sifat keilahian yang sempurna, diungkapkan dalam al-Quran dengan bentuk *isim fā'īl (mukhlisīn)*. Ini dapat kita temukan pada surah al-A'raf (29), Yūnus (22), Al-Ankābut (65), Luqmān (32), Gāfir (14, 65), al-Bayyinah (5), Maryam (51), Yūsuf (24), Hijr (40), dan Šād (83).

Di sisi lain, al-Quran memberi apresiasi yang sangat tinggi terhadap orang seperti ini sehingga diungkapkannya dalam bentuk *isim maf'ūl (mukhlashīn)* sebagai orang yang disucikan oleh Allah swt. Ini dapat dijumpai pada QS al-Shaffat (40, 74, 128, 160, 169).

Oleh karena itu, ikhlas merupakan salah satu prinsip dasar dalam bertauhid dan itulah sebabnya sehingga salah satu surah dalam al-Quran dinamai dengan surah al-Ikhlas karena pokok kandungannya adalah memurnikan keesaan Allah swt dengan cara mensucikan kemahaesaan-Nya dari keberbilangan (Arabi 1998). Ini menunjukkan adanya penolakan segala macam bentuk kemusyrikan dan melahirkan ketulusan dalam beraktivitas, terhindar dari pujian semu yang mungkin datangnya dari luar maupun yang muncul dari dalam yang sering disebut dengan “riya”. Dengan demikian, etos kerja senantiasa terjaga dan terpelihara karena fokus utamanya adalah *lillāhi ta'ālā*.

Al-Zuhaili (1991) menjelaskan bahwa orang yang ikhlas (*mukhlis*) adalah orang yang selalu mendatangkan kebaikan karena kebaikan perbuatannya sehingga ia senantiasa melakukan pekerjaan dengan penuh keikhlasan kepada-Nya. Ia tidak melakukan kebaikan karena cinta surga atau takut kepada siksa neraka, akan tetapi hatinya hanya semata tertuju kepada Allah.

Ihsān

Kata *al-ihsān* menurut al-Isfahani (1980) digunakan untuk dua hal; *pertama*, memberi nikmat kepada pihak lain, dan *kedua* adalah perbuatan baik. Karena itu, kata ihsan lebih luas dari sekedar “*memberi nikmat atau nafkah*”. Maknanya bahkan lebih tinggi dan dalam dari kandungan makna “adil” karena adil adalah “*memperlakukan orang lain sama dengan perlakuannya kepada diri sendiri*”, sedang *ihsān* adalah “*memperlakukannya lebih baik dari perlakuannya terhadap diri sendiri*.” Adil adalah mengambil semua hak Anda dan atau memberi semua hak orang lain, sedang ihsan adalah memberi lebih banyak daripada yang harus Anda beri dan mengambil lebih sedikit yang seharusnya Anda ambil (al-Isfahani 1980).

Menurut al-Harrali (dalam Baqi 1996) “*ihsān*” adalah puncak kebaikan amal perbuatan seorang hamba. Sifat perilaku ini tercapai saat seseorang memandang dirinya pada orang lain sehingga dia memberi untuk orang lain apa yang seharusnya dia beri untuk dirinya. *Ihsān* antara hamba dengan Allah adalah leburnya dirinya sehingga dia hanya melihat Allah swt. *Ihsān* antara hamba dengan sesama manusia adalah bahwa dia tidak melihat lagi dirinya dan hanya melihat orang lain itu. Oleh karena itu, siapa yang melihat pada posisi kebutuhan orang lain dan tidak melihat dirinya pada saat beribadah kepada Allah, maka dia itulah yang dinamai *muhsin*, dan ketika itu dia mencapai puncak dalam segala amalnya (Pamungkas 2019).

Hakikat makna di atas, sejalan dengan penjelasan Rasulullah kepada malaikat Jibril ketika beliau ditanya olehnya dalam rangka mengajar kaum muslimin. Rasulullah saw menjelaskan bahwa *ihsān* itu adalah: “*Menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya dan bila engkau tidak melihatnya maka yakin lah Dia melihatmu*” (Pamungkas 2019). Bahkan, Allah selalu memerintahkan kepada hamba-Nya untuk selalu berbuat ihsan dalam segala hal. Sebagaimana firman-Nya dalam QS al-Nahl/16: 90, “*Sesungguhnya Allah memerintahkan berlaku adil dan berbuat ihsān*”.

Perintah berbuat *ihsān* yang terdapat pada ayat di atas memberikan makna perintah untuk melakukan segala aktivitas positif, seakan-akan Anda melihat Allah atau paling tidak selalu merasa dilihat dan diawasi oleh-Nya. Kesadaran akan pengawasan melekat itu, menjadikan seseorang selalu ingin berbuat sebaik mungkin dan memperlakukan pihak lain lebih baik dari pelakunya terhadap Anda, bukan sekedar memperlakukan orang lain sama dengan perlakuannya terhadap Anda (M. Q. Shihab 2007b).

Al-Tawakkul

Kata “*al-Tawakkul*” terambil dari akar kata “*wakala*” yang pada dasarnya bermakna pengandalan pihak lain tentang urusan yang seharusnya ditangani oleh yang mengandalkan (Faris 1994). Secara umum pengertian tawakal adalah pasrah dan mempercayakan sepenuhnya kepada Allah setelah melaksanakan suatu rencana atau usaha. Kita tidak boleh bersikap *aposteriori* terhadap suatu rencana yang telah disusun tetapi harus bersikap menyerahkan kepada Allah. Manusia hanya merencanakan dan mengusahakan tetapi Tuhan yang menentukan hasilnya. Hal tersebut tercermin dalam firman-Nya QS Ali ‘Imran/3: 159, “*Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya*”.

Tawakal erat kaitannya dengan rencana dan usaha. Apabila rencana sudah matang, usaha dijalankan sungguh-sungguh sesuai dengan rencana, hasilnya diserahkan kepada Allah. Hanya Allah yang dapat mengetahui dengan pasti apa yang akan terjadi (Burga, Bani, dan Usri 2020).

Akan tetapi bagi kaum sufi pengertian tawakal itu tidak cukup kalau hanya sekedar menyerahkan diri seperti itu. Sebagaimana biasanya, dalam mengartikan ajaran agama, mereka bersikap lebih jauh dan mendalam. Mereka mempunyai citra tersendiri. Ini berarti bahwa dalam segala hal baik sikap maupun perbuatan harus diterima dengan tulus. Adapun yang terjadi di luar pinta dan usaha, tetapi semuanya itu datang dari Allah. Menyerah bulat kepada kuasa Allah. Jangan meminta, jangan menolak dan jangan menduga-duga. Nasib

apapun yang diterima itu adalah karunia dari Allah (Siregar 1999). Sikap seperti inilah yang dicari dan diusahakan sufi agar jiwa mereka tenang, berani dan ikhlas dalam hidupnya walau apapun yang dihadapi atau dilaluinya.

Implikasi ‘*Ubūdiyyah* (Kehambaan)

Al-Khusyu’

Khusyuk berasal dari kata *khasya’a* yang dari segi bahasa berarti diam dan tenang. Sedang dari segi etimologinya, khusyuk itu adalah ketenangan hati dan keengganannya mengarah kepada kedurhakaan (M. Q. Shihab 2007b). Sedangkan yang dimaksud dengan orang-orang yang khusyuk (*al-khāsyiūn*) adalah mereka yang menekan kehendak nafsunya dan membiasakan dirinya menerima dan merasa tenang menghadapi ketentuan Allah serta selalu mengharap kesudahan yang baik. Ia bukanlah orang yang terpedaya oleh rayuan nafsu. Ia adalah yang mempersiapkan dirinya untuk menerima dan mengamalkan kebajikan.

Allah berfirman tentang orang-orang khusyuk (*al-khāsyiūn*) dalam QS al-Baqarah/2: 45, “*Mintalah pertolongan dengan sabar dan shalat. Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.*” Orang-orang khusyuk yang dimaksud oleh ayat ini adalah mereka yang takut lagi mengarahkan pandangannya kepada kesudahan segala sesuatu. Orang khusyuk mudah baginya meminta bantuan sabar yang membutuhkan penekanan gejolak nafsu. Mudah juga baginya melaksanakan shalat kendati kewajiban ini mengharuskan disiplin waktu dan kesucian jasmani, padahal ketika itu boleh jadi ia sedang disibukkan oleh aktivitas yang menghasilkan harta atau kelezatan (M. Q. Shihab 2007b).

Ayat ini bukannya membatasi kekhusyukan hanya dalam shalat, tetapi menyangkut segala aktivitas manusia. Adapun kekhusyukan dalam shalat menuntut manusia untuk menghadirkan kebesaran dan keagungan Allah, sekaligus kelemahannya sebagai manusia di hadapannya. Puncak khusyuk adalah ketundukan dan kepatuhan seluruh anggota badan dalam keadaan pikiran dan bisikan hati secara keseluruhan menuju ke hadirat Ilahi. Ia senantiasa merasakan kehadiran Ilahiyah dalam berbagai aktivitasnya. Namun khusyukan memiliki peringkat-peringkat di bawah itu. Peringkat terendah adalah sekedar pengamalan yang tulus kepadanya walau diselingi oleh pikiran yang melayang kepada hal-hal yang tidak bersifat negatif (M. Q. Shihab 2007b).

Al-Taubah

Kata “*al-taubah*” terambil dari akar kata “*tāba*” yang terdiri dari huruf *ta*, *waw*, dan *ba*. Maknanya hanya satu yaitu “*kembali*” (Faris 1994: 175). Kata ini mengandung arti bahwa yang kembali pernah berada pada suatu posisi -baik tempat maupun kedudukan kemudian meninggalkan posisi itu, selanjutnya dengan “*kembali*” ia menuju kepada posisi semula.

Kata kerja yang menggunakan akar kata yang terangkai oleh ketiga huruf di atas, beraneka macam pelakunya, sekali Allah dan di kali lain adalah manusia. Perhatikan misalnya kedua ayat berikut ini: “*Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya maka Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Tobat dan Maha Penyayang* (QS al-Baqarah/2: 37). Pelakunya di sini adalah Allah. Sedangkan firman-Nya yang lain, “*Sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang-orang yang bertobat, beriman, beramal*

saleh, kemudian tetap di jalan yang benar” (QS Thaha/20: 28). Pelakunya seperti terbaca adalah manusia.

Al-Thabathabaī (1995) ketika menafsirkan ayat yang berbicara tentang “tobat Adam as” mengemukakan bahwa tobat dari Allah berarti kembali-Nya kepada hamba dengan mencurahkan rahmat, maka ia adalah permohonan ampun disertai dengan meninggalkan dosa. Tobat manusia -lanjutnya- berada antara dua jenis tobat tuhan karena manusia tidak bisa melepaskan diri dari tuhan dalam keadaan apapun. Maka tobatnya atas maksiat yang ia lakukan, memerlukan taufik, bantuan dan rahmat-Nya agar tobat tersebut dapat terlaksana. Setelah itu manusia yang bertobat masih memerlukan lagi pertolongan Allah dengan rahmatnya agar upayanya bertobat benar-benar dapat diterima oleh-Nya.

Demikian terlihat bahwa tobat manusia berada antara dua tobat tuhan. *Pertama*, berupa kembalinya Allah memberi anugerah pada manusia dalam bentuk menggerakkan hatinya untuk bertobat dan menyesali dosanya. *Kedua*, setelah manusia tadi memenuhi panggilan hatinya yang digerakkan Allah itu, Allah sekali lagi, kembali atau tobat kepada hamba-Nya tetapi kali ini dalam bentuk mengampuni dosanya bahkan mengganti kesalahan yang mereka lakukan dengan kebajikan.

Manusia yang meneladani sifat Allah ini dituntut lebih dahulu untuk memohon ampun beristigfar kepada Allah. Permohonan tobat adalah dengan menyadari kesalahan yang telah dilakukan, bertekad untuk tidak mengulangnya serta memohon ampunan-Nya. jika dosa itu berkaitan dengan Allah dan memohon pula kerelaan manusia yang dilukai hatinya, jika dosa yang dilakukan itu berkaitan dengan hak manusia. Selanjutnya yang meneladani sifat ini dituntut agar memaafkan berkali-kali yang datang meminta maaf bahkan memaafkan sebelum yang bersangkutan memintanya (M. Q. Shihab 2001).

Bagi sufi fungsi tobat bukan hanya menghapus dosa, lebih dari itu yaitu merupakan syarat mutlak untuk dekat dengan Allah. Oleh karena itu, mereka menetapkan istigfar sebagai salah satu amalan yang harus dilakukan beratus-ratus kali dalam sehari agar ia bersih dari dosa. Amalan ini mereka dasarkan kepada hadis Rasulullah saw berbunyi:

“Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah saw. bersabda: Demi Allah, saya beristigfar dan memohon ampun kepada Allah serta bertobat kepadanya lebih dari tujuh puluh kali dalam sehari.”

Hadis tersebut mengindikasikan bahwa tobat merupakan sebuah langkah yang harus dilakukan seorang yang mulai memasuki jenjang kesufian yang berada sedekat mungkin dengan Tuhan. Sebab, Rasulullah sendiri yang bersih dari dosa, masih mohon dan bertobat apalagi seorang manusia biasa yang tak luput dari salah dan dosa.

Implikasi *Ijtimā’iyyah* (Sosial)

Al-Ṣidq

Kata *al-ṣidq* berasal dari akar kata “*sadaqa*” yang menunjukkan kekuatan pada sesuatu, baik itu ucapan atau selainnya (Faris 1994: 855). Menurut Rida (1958), kata *ṣidq* itu dengan keberanian, kekuatan dan kekerasan. Dari kedua definisi etimologi ini dapat disimpulkan bahwa kata *sidq* dalam bahasa Arab tidak hanya bermakna kejujuran tetapi sekaligus bermakna kesalehan, keberanian, kekuatan dan kebaikan secara umum.

Sosok pribadi yang selalu menghiasi dirinya dengan sifat *ṣidq* dalam segala aktivitasnya, ia masuk dalam kategori orang-orang *ṣidq* (*al-ṣiddīqīn*). *Al-Ṣiddīqīn* merupakan orang-orang yang sangat kukuh dalam kebenaran dan pembenarannya atau orang-orang dengan pengertian apapun selalu benar dan jujur. Mereka tidak ternodai oleh kebatilan, tidak pula mengambil sikap yang bertentangan dengan kebenaran. Nampak di pelupuk mata mereka yang haq. Mereka selalu mendapat bimbingan Ilahi, walau tingkatannya berada di bawah tingkat bimbingan yang diperoleh para nabi dan rasul (M. Q. Shihab 2007b).

Al-‘afwu

Kata *al-‘afwu* terambil dari akar kata *‘afā* yang terdiri dari huruf *‘ain*, *fa*, dan *wauw*. Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu “meninggalkan sesuatu” dan “memintanya”. Sehingga kata *al-‘afwu* berarti “meninggalkan sanksi kepada terhadap yang bersalah (memaafkan)”. Perlindungan Allah dari keburukan juga dinamai dengan “*al-‘āfiat*”. Perlindungan mengandung makna “menutupi” (Faris 1994: 667). Kata *‘afwu* juga diartikan “menutupi” bahkan dari rangkaian ketiga huruf itu juga lahir makna terhapus atau habis tiada berbekas karena yang habis tidak berbekas pasti ditinggalkan. Selanjutnya ia dapat juga bermakna “kelebihan” karena yang berlebihan seharusnya tidak ada dan ditinggalkan yakni memberi kepada siapa yang “memintanya”.

Kata orang sufi, memaafkan harus dilatih terus-menerus sifat pemaaf tumbuh karena "kedewasaan rohaniah" ia merupakan hasil perjuangan berat karena ketika mengendalikan kekuatan *gadab* (marah) di antara dua tekanan, yaitu pengecut atau pemberani (Rakhmat 2002). Memaafkan jelas tak bisa direkayasa secara artifisial dengan pemutihan seperti *halal bi halal*. Maaf yang tulus lahir dari perkataan yang tulus kepada orang lain. Orang yang memperhatikan dirinya tak akan pernah dapat memaafkan. Karena itu untuk memaafkan kita harus perhatian kita kepada orang lain. Kita harus beralih dari pusat ego kepada posisi orang lain dari egoisme ke altruisme. Orang-orang altruis dalam al-Quran disebut sebagai orang yang berbuat baik (*al-muḥsinūn*) (Rakhmat 2002).

Tetap menahan marah tanpa memaafkan hanya menumpuk penyakit. Memaafkan tanpa berbuat baik hanya menyemarakkan ritus sosial. Menahan marah, memaafkan dan berbuat baik harus dilakukan sekaligus. Tuhan menjelaskan ketiganya sebagai karakteristik orang takwa. Tetapi ciri orang takwa bukan hanya suka memaafkan ia juga mampu meminta maaf. Tak jarang meminta maaf lebih sulit dari memaafkan.

Sejauh penelusuran, penulis tidak pernah menemukan dalam al-Quran perintah meminta maaf. Ayat-ayat yang ditemukan adalah perintah atau permohonan agar memberi maaf. Sebagaimana firman-Nya QS al-A‘raf/7: 199, “*Jadilah pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh*”.

Ketiadaan perintah meminta maaf, bukan yang bersalah tidak diperintahkan meminta maaf bahkan ia wajib memintanya, tetapi yang lebih perlu adalah menuntun manusia agar berbudi luhur sehingga tidak menunggu atau membiarkan yang bersalah datang mengeruhkan air mukanya dengan suatu permintaan walaupun permintaan itu adalah pemaafan. Ketiadaan perintah meminta maaf, juga mengandung arti bahwa permintaan maaf harus tulus dari lubuk hati bukan atas perintah pihak lain di luar diri yang bersangkutan (M. Q. Shihab 2001).

Al-Ṣabr

Secara substantif *al-ṣabr* terbilang salah satu unsur keberanian dalam rangka melawan cobaan-cobaan berat yang bersifat material maupun mental spiritual. Oleh karena itu, dalam segala aspek kehidupan; ibadah, pergaulan, menuntut ilmu dan pada saat memperoleh kenikmatan serta saat mengalami kemelaratan, seseorang tetap dituntut memiliki sifat sabar dan tabah. Melatih jiwa selalu tabah merupakan salah satu sumber kesehatan. Dalam kaitan ini Amir al-Najjar mengemukakan bahwa sabar itu menanamkan ketenangan jiwa kepada orang-orang tersiksa, terlantar, dan kelaparan. Ia merupakan obat dari segala penyakit dan penenang dari segala rasa sakit (Al-Najjar 1984).

Setiap orang berhak untuk mengapresiasi sikap sabarnya dalam menghadapi ujian, cobaan, dan musibah. Hal penting yang harus diperhatikan adalah kemampuannya untuk menghayati ungkapan “*innā lillāhi wa innā ilaihi rāji‘ūn*”. Ada beberapa makna yang bisa dipahami dari ungkapan tersebut: *Pertama*, pengakuan bahwa semua alam beserta isinya termasuk manusia dan yang dimiliki manusia adalah milik-Nya. Dia berhak mengeksploitasi semua itu karena manusia hanya diberi hak pakai saja sedangkan hak milik adalah kepunyaan-Nya. Pengakuan ini akan menjadi dasar akidah seorang hamba kepada-Nya karena mencakup aspek *ulūhiyyah*, *‘ubūdiyyah* dan *rubūbiyyah*. *Kedua*, pengakuan bahwa seluruh alam dan isinya termasuk manusia akan mengalami kehancuran. pengakuan ini sekaligus mempertegas bahwa akhir dari segalanya adalah semua makhluk akan kembali kepada-Nya yang diistilahkan sebagai hari akhirat.

Dengan demikian, maka manusia senantiasa menyandarkan dirinya kepada-Nya sebagai aplikasi sikap sabarnya ketika menerima ujian, cobaan dan musibah dari-Nya. Ujian itu sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada-Nya bukan justru ujian itu menjadi penghalang dekat kepada-Nya dan inilah esensi sikap sabar yang terdapat dalam QS Luqman/31: 17, “*Dan bersabarlah terhadap apa yang menimpamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah)*”.

PENUTUP

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat ditarik kesimpulan, sebagai berikut:

Pertama, konsep spiritualisme dalam perspektif al-Quran adalah sebuah konsep atau paham yang mengacu pada apa yang terkait dengan dunia ruh, dekat dengan Ilahi, mengandung kebatinan dan interioritas, dan disamakan dengan yang hakiki. Di sisi lain spiritualisme mengandung pengertian tentang kehadiran berkah atau anugerah yang mengalir ke dalam urat nadi alam raya dan dalam kehidupan manusia bila ia mengabdikan dirinya kepada Tuhan. Esensinya adalah realisasi dari keesaan berdasarkan teladan kenabian. Tujuan utamanya adalah untuk memperoleh sifat-sifat Ilahi (*al-takhalluq bi akhāliqillāh*) dengan jalan meraih kebaikan-kebaikan yang dimiliki dalam kadar kesempurnaan oleh Nabi dengan bantuan metode-metode wahyu al-Quran atau berupa anugerah khusus yang datang dari-Nya.

Kedua, dengan melakukan pelacakan dan pembacaan secara mendalam terhadap ayat-ayat al-Quran, maka ditemukan ada tiga dimensi spiritualitas yang ada di dalamnya yaitu; *pertama*, dimensi transendental yang erat kaitannya dengan persoalan akidah atau keyakinan, *kedua*, dimensi norma yang erat kaitannya dengan aturan yang ditetapkan Allah dalam

kerangka hubungan manusia dengan penciptanya, hubungan manusia dengan sesamanya dan alam sekitarnya, *ketiga*, dimensi nilai yang intinya mengurai masalah etika dan moralitas.

Ketiga, metode-metode spiritualitas Qurani ada tiga yaitu *tazakkur*, *tafakur*, dan *tadabbur*. *Tazakkur* erat kaitannya dengan bagaimana menyebut dan mengingat Allah, *tafakkur* erat kaitannya dengan alam (ayat *kauniyyah*), dan *tadabbur* erat kaitannya dengan ayat *qauliyyah*.

Keempat, implikasi spiritualitas al-Quran terejawantah dalam dua term yang sangat populer di dunia spiritualisme tasawuf, yaitu *al-maqāmat* (jenjang menuju sufi) dan *al-aḥwāl* (karakter sufi). Jenjang-jenjang *al-maqāmat* di antaranya, yaitu *al-ikhlaṣ*, *al-iḥsān*, *al-ṣidq*, *al-ṣabr*, dan lain sebagainya. Apabila seorang sufi berhasil menempuh jenjang tersebut maka ia sampai kepada derajat kesempurnaan, yaitu manusia yang paripurna atau *insān kāmil*.

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Isfahani, Abu Al-Qasim al-Husain bin Muhammad al-Raagib. 1980. *Al-Mufradat fi Garib al-Qur'an*. Mesir: Al-Matba'ah al-Maimaniyah.
- Al-Najjar, Amir. 1984. *Al-Tasawwuf al-Nafsī*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Qusyairī, Abdul Karim. 1957. *Al-Risālah Al-Qusyairiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Al-Thabathabaī, Muhammad. 1995. *Tafsīr al-Mīzān, Juz I*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Zuhaili, Wahbah. 1991. *Tafsīr Al-Manār: Fī Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manḥāj*, Juz 30. Beirut: Dar al-Fikr al-Muashi.
- Alisjahbana, Sutan Taqdir. 1981. *Pembimbing ke Filsafat Metafisika*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Arabi, Muhyiddin Ibnu. 1998. *Tafsīr Ibnu 'Arabī*, Jilid I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Asnawiyah, Asnawiyah. 2014. "Maqom dan Aḥwāl: Makna dan Hakikatnya dalam Pendakian Menuju Tuhan." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16 (1): 79–86.
- Azizy, A. Qadri. 2004. *Membangun Integritas Bangsa*. Jakarta: Renaisans.
- Bakry, Mubassyrirah Muhammad. 2018. "Maqamat, Aḥwal dan Konsep Mahabbah Ilahiyah Rabi'ah al-'Adawiyah: Suatu Kajian Tasawuf." *Al Asas* 1 (2): 76–101.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. 1996. *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfadz al-Qur'an al-Karim*. Baerut: Dar al-Hadits.
- Basri, Hasan. 2020. *Titik Temu Tasawuf dan Filsafat Islam*. Jakarta: Publica Institute.
- Basuki. 2005. "Pesantren, Tasawwuf, dan Hedonisme Kultural." Dalam *Seminar Internasional Qou Vadis Islamic Studies in Indonesia*. Makassar, 27 November 2005.
- Burga, Muhammad Alqadri. 2019. "Hakikat Manusia sebagai Makhluk Pedagogik." *Al-Musannif* 1 (1): 19–31.
- Burga, Muhammad Alqadri, Suddin Bani, dan Usri Usri. 2020. "The Relevance of Islamic Education Values in Sacrifice Worship to the Learning of Formal Education." *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam* 5 (2): 149–78.
- Cawidu, Harifuddin. 1988. *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*. Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Chalmers, Ian. 2007. "The Islamization of Southern Kalimantan: Sufi Spiritualism, Ethnic Identity, Political Activism." *Studia Islamika-Indonesian Journal for Islamic Studies* 14 (3): 371–417.

- Damopolii, Muljono, dan Muhammad Alqadri Burga. 2020. *Pendidikan Multikultural Pesantren Berbasis Toleransi: Upaya Merajut Moderasi Beragama*. Makassar: Alauddin University Press.
- Dasteghib. 2006. *Al-Tafakkur*. Diterjemahkan oleh Muhdor Assegaf dengan Judul “Tafakur.” Jakarta Selatan: Penerbit Cahaya.
- Echols, John M., dan Hassan Sadily. 1990. *Kamus Inggris-Indonesia*, Cet. 18. Jakarta: PT Gramedia.
- Faris, Abu Husain Ahmad bin. 1994. *Mu‘jām Al-Maqayyis fī Al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Fuadi, Akhsanul, dan Suyatno Suyatno. 2020. “Integration of Nationalistic and Religious Values in Islamic Education: Study in Integrated Islamic School.” *Randwick International of Social Science Journal* 1 (3): 555–570.
- Hamid, Ahmad. 2015. *Sekelumit Kandungan Isi Al Qur’an*. Aceh: Syiah Kuala University Press.
- Iqbal, Muhammad. 1966. *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*. Lahore: Ashraf Publisher.
- Kementerian Agama RI. 2022. “Quran Kemenag.” <https://quran.kemenag.go.id>. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, Diakses 10 Mei 2022.
- Kurniawan, Muhammad Agus, dan Muhammad Zamzam. 2022. “Tasawuf dari Tradisi Budaya.” *Journal of Islamic Culture and Civilization* 1 (1): 1–8.
- Mannan, Audah. 2018. “Esensi Tasawuf Akhlaki di Era Modernisasi.” *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah* 4 (1): 36–56.
- Maulana, Arman. 2022. “Dhikr Tariqah Naqsyabandiyah as a Method of Formation of Spiritual Strengthening of Tahfidz Santri at Miftahul Khoir Al-Azhar Islamic Boarding School.” *International Journal of Science Education and Technology Management (IJSETM)* 1 (1): 43–58.
- Nasr, Sayyed Hossein. 2002. *Ensiklopedi Tematis: Spiritualitas Islam*. Bandung: Mizan.
- Nasution, Harun. 1999. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, Kasron. 2019. “Konsistensi Taubat dan Ikhlas dalam Menjalankan Hidup Sebagai Hamba Allah.” *ITTIHAD* 3 (1).
- Pamungkas, Darmawan Dwi. 2019. “Konsep Ihsan dalam Al-Qur’an Perspektif Tasawuf.” *Disertasi*. UIN Raden Intan Lampung.
- Procter, Paul. 1996. *Cambridge International Dictionary of English*. London: Cambridge University Press.
- Rahman, Abd. 2022. “Pendidikan Akhlak Mulia Melalui Majelis Zikir” *Jurnal Inspiratif Pendidikan* 11 (1): 112–122.
- Rakhmat, Jalaluddin. 2002. *Reformasi Sufistik*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Ramazani, Ali, dan Mahdi Kermani. 2021. “Spiritualism versus Materialism: Can Religiosity Reduce Conspicuous Consumption?” *Journal of Islamic Marketing* 13 (8).
- Rida, Ahmad. 1958. *Mu‘jām Maṭn al-Lughah*, Jilid III. Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayah.
- Rohman, Muhamad Asvin Abdur. 2016. “Pendidikan Islam dalam Perspektif Epistemologi Burhaniy.” *Qalamuna: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Agama* 8 (02).
- Ruslan. 2021. *Rihlah Risalah Suci Tarikat Khalwatiyah Samman: Dari Kota Nabi ke Tanah Bugis*. Makassar: FAI UIM.

- . 2022. *Tarikat: Tuntutan Kehidupan dalam Islam*. Makassar: FAI UIM.
- Ruslan, Ruslan, Muhammad A Burga, dan Muli U Noer. 2022. “Theological Belief towards Islamic Spiritual Belief: Evidence from South Sulawesi, Indonesia.” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78 (4): 6.
- Ruslan, Ruslan, Muh Fihris Khalik, Mubarak Bakri, Maskur Maskur, dan Pahrul Pahrul. 2022. “The Meaning of Kāfir in the Quran: A Study of Thematic Interpretation.” *Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal)* 5 (4): 31582–31589.
- Rusli, Amin M. 2002. *Pencerahan Spiritual: Sukses Membangun Hidup Damai dan Bahagia*. Jakarta: Al-Mawardi Prima.
- Shihab, Alwi. 2002. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 2000. *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
- . 2001. *Menyingkap Tabir Ilahi: Asmaul Husna dalam Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati.
- . 2005. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*. Jakarta: Lentera Hati.
- . 2007a. *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- . 2007b. *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Siregar, Rivay. 1999. *Tasawwuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Soyubol, Kutluğhan. 2021. “In Search of Perfection: Neo-Spiritualism, Islamic Mysticism, and Secularism in Turkey.” *Modern Intellectual History* 18 (1): 70–94.
- Susanti, Salamah Eka. 2016. “Spiritual Education: Solusi terhadap Dekadensi Karakter tan Krisis Spiritualitas ti Era Global.” *HUMANISTIKA: Jurnal Keislaman* 2 (1): 89–132.
- Syafieh, Syafieh. 2016. “Tuhan talam Perspektif Al-Qur’an.” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur’an Dan Tafsir* 1 (1): 143–72.
- Taufiqurrahman, Taufiqurrahman. 2019. “Ikhlas dalam Perspektif Al-Quran.” *Eduprof: Islamic Education Journal* 1 (2): 279–312.
- Tolchah, Moch, and Muhammad Arfan Mu’ammam. 2019. “Islamic Education in the Globalization Era.” *Humanities & Social Sciences Reviews* 7 (4): 1031–37.
- Widayani, Hana. 2019. “Maqamat: Tingkatan Spiritualitas dalam Proses Bertasawuf.” *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis* 8 (1): 11–24.
- Yasin, Nur, dan Sutiah Sutiah. 2020. “Penerapan Nilai-nilai Tasawuf dalam Pembinaan Akhlak Santri pada Pondok Pesantren Miftahul Huda Gading Malang.” *Al-Musannif* 2 (1): 49–68.