

# Ta'dibuna

Jurnal Pendidikan Islam

Vol. 2, No. 1, April 2013, p-ISSN: 2252-5793

## Studi Komparatif Pendidikan Jiwa antara Pemikiran Ibn Jauzi dengan Kalangan Sufi

Akhmad Alim<sup>1</sup>, Ahmad Tafsir<sup>2</sup>, Ibdalsyah<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universitas Ibn Khaldun Bogor, Indonesia

<sup>2</sup> Universitas Islam Bandung, Indonesia

### Abstract

*The concept of purifying the soul through the path of Sufism invites controversy among the Ulema, one of them is Ibn Taymiyah. According to him, the concept of Sufism isn't known among the three main generations of salafushshalih (generation of Companions, Tabi'in and Tabi 'Tabi'in), and this doctrine first appeared in the city of Bashrah, Iraq, beginning with an exaggeration in zuhud and worship that is not found in other cities (Islam). Responding to the above phenomenon, Ibn Jauzi (510-597 H) the cleric who lived in the 6th century H, initiated the middle way through "Tazkiyyah Al-Nafs", as a concept to overcome spiritual problems and psychological crisis. Ibn Jauzi is a prolific and productive scholar in the development of soul education. The indicator is that most of his works talk about this issue, such as Al-Tabshirah, Al-Mudhis, Al-Muntakhab, Al-Jalis Al-Shalih Al-Khafi, Al-Adzkiya ', Al-Thibb Al-Ruhi, Shifat Al- Shaffah, Bahr Al-Dumu ', Al-khis' Ala Talab Al-Ilm, A'mar Al-A'yan, Shaid Al-Khathir. Thus, researching and analyzing Ibn Jauzi's thoughts on Soul Education based on Tazkiyyah Al-Nafs comprehensively is very important things to do. Especially if the study is comparable with the concept of Soul Education among Sufis. It is intended to find similarities and differences between the ideas of soul education, so it is expected to bring the middle ground of the controversy. Another interesting side, Ibn Jauzi's concept of Soul Education and the Sufis are also different from Western spiritual education. Western spiritual studies emphasize the spiritual meaning as a distinctive potential in human bodies or part of nature, without linking the elements of religion, since religion in the western eye is no more Ethan a myth and a source of conflict and hostility among peers. While Ibn Jawzi and the Sufis see otherwise, spirituality can not be separated from the elements of revelation. The root of the distinction is departing from different worldviews, includes the concept of God, science, man, nature, ethics and religion.*

**Keywords**— Islamic education, soul education, sufism, westren education

## A. PENDAHULUAN

Manusia modern melihat segala sesuatu hanya berdasar pada sudut pandang pinggiran eksistensi. Sementara pandangan tentang spiritual atau pusat spritualitas dirinya, terpinggirkan. Maka dari itu, meskipun secara material manusia mengalami kemajuan yang spektakuler secara *kuantitatif*, namun secara *kualitatif* dan keseluruhan tujuan hidupnya, manusia mengalami krisis yang sangat menyedihkan.<sup>1</sup>

Kemajuan sains yang hanya mengandalkan kecerdasan rasio, sampai batas-batas tertentu akan dapat mengerosikan benteng-benteng keimanan dan semakin menuju kearah *rasionalisme*, *pragmatisme*, dan *relativisme*. Berbagai akibat buruk pun muncul, antara lain nilai-nilai kehidupan umat manusia lebih banyak didasarkan pada nilai kegunaan, kelimpahan hidup *matrealistik*, *sekularistik* dan *hedonistik*, yang menafikan aspek-aspek etika-religius dan moralitas.<sup>2</sup> Hal itu ditandai oleh semakin jauhnya manusia modern dari sentuhan nilai-nilai ilahi, hilangnya orientasi hidup, mewabahnya kegelisahan, ketakutan, stress, depresi, meningkatnya angka kriminalitas, dekadensi moral. Nu'aim Al-Rifa'i mengungkapkan:

Tingkat endemic kondisi gangguan jiwa dan perhatian terhadap penyakit tersebut di dunia dapat di deskripsikan secara gamblang kepada kita. Misalnya, Amerika Serikat. Penulis buku *Fashion of Anomalous Behaviour* mengungkapkan bahwa 50% penderita yang dirawat di rumah sakit mengalami salah satu jenis gangguan jiwa dengan indikasi yang spesifik. Dengan kata lain, mereka mengalami penyakit sensitive akut. Kondisi ini muncul sejak seperempat abad yang lalu.<sup>3</sup>

Selaras dengan pandangan itu, S.M. Idris dalam bukunya, *Globalization and the Islamic Challenge* mengatakan:

(Globalization poses a serious threat to Muslims. It not only brings about economic exploitation and impoverishment, but also serious erosion of Islamic beliefs, values, culture, and tradition). Globalisasi bukan hanya mempraktikkan eksploitasi ekonomi dan pemiskinan, tetapi juga mengikis keyakinan, nilai-nilai, budaya, dan tradisi Islam. Kapitalisme global mempromosikan nilai-nilai individualisme, materialisme, konsumerisme, dan hedonisme.<sup>4</sup>

Danah Zohar seorang fisikawan Barat dalam bukunya *Spiritual Quotient (SQ)* juga menuturkan problematika utama yang dialami masyarakat dunia saat ini. Menurutnya, isu utama manusia modern adalah krisis makna. Banyak penulis mengatakan bahwa kebutuhan akan makna merupakan krisis paling penting di zaman ini. Zohar menceritakan pengalamannya ketika dia menyampaikan ceramah ke luar negeri dari berbagai negara dan budaya di seluruh dunia, tema pembicaraan orang-orang yang berkumpul adalah berkisar pada persoalan Tuhan, makna, visi, nilai dan kerinduan spiritual. Menurutnya banyak orang yang telah mencapai kemapanan materi namun masih merasakan kehampaan, namun mereka yang mencari pemenuhan spiritual tidak melihat hubungan antara kerinduan mereka dengan agama formal.<sup>5</sup>

Komaruddin Hidayat dalam bukunya *Psikologi Kematian* mengungkapkan hal yang sama, bahwa masyarakat modern yang memiliki berbagai macam fasilitas yang menunjang kemudahan hidupnya, bisa jadi miskin dalam pengembaraannya dalam upaya

mengenal dimensi batinnya. Hal yang mirip juga bisa terjadi pada para ilmuwan. Ribuan buku dan teori telah mereka jelajahi, tetapi mungkin saja semua itu baru melingkarlingkar pada dataran *kognitif-rasional*, belum berfungsi sebagai pupuk yang menyuburkan penghayatan spiritualnya.<sup>6</sup>

Daniel Goleman menyebutkan, bahwa tahun-tahun terakhir millenium ini memperkenalkan “zaman kemurungan” (*age of melancholy*), seperti halnya abad XXI menjadi “abad kecemasan” (*the age of anxiety*). Data internasional memperlihatkan apa yang tampaknya merupakan wabah *depresi modern*, wabah yang meluas seiring diterimanya gaya hidup modern di seluruh dunia.<sup>7</sup> Fritjof Capra berpendapat sama, bahwa berbagai krisis tersebut, termasuk krisis spiritual (*spiritual crisis*), belum pernah terjadi sebelumnya dalam catatan sejarah umat manusia.<sup>8</sup>

Mulyadhi Kartanegara melihat bahwa pandangan dunia sekuler, yang hanya mementingkan kehidupan duniawi, telah secara signifikan menyingkirkan manusia modern dari segala aspek spiritualitas. Akibatnya mereka hidup secara terisolir dari dunia-dunia lain yang bersifat non fisik. Mereka menolak segala dunia nonfisik –seperti dunia imajinal atau spiritual- sehingga terputus hubungan dengan segala realitas-realitas yang lebih tinggi daripada sekedar entitas-entitas fisik. Yang lebih mengerikan lagi, bagi mereka kehidupan dimulai di dunia ini dan berakhir juga di dunia ini, tanpa tahu dari mana ia berasal dan hendak kemana setelah ia pergi. Hal itu sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Heidegger bahwa manusia di dunia ini terdampar tanpa tahu dari mana dan kemana. Yang lebih aneh lagi bagi mereka bahwa mikraj spiritual hanyalah sebuah lelucon yang menggelikan, karena dunia-dunia spiritual bagi mereka sama sekali tiada. Dari itu semua dapat dimengerti mengapa mereka kehilangan pandangan dunia spiritual mereka, yang dalam jangka waktu yang cukup lama, akan menimbulkan krisis spiritual, yang pada gilirannya telah menimbulkan apa yang disebut sebagai disorientasi pada manusia modern, yakni mereka tidak tahu lagi arah, mau kemana, bahkan darimana mereka juga tidak tahu.<sup>9</sup> Lebih lanjut Ia menyatakan bahwa bagi manusia modern Tuhan telah hilang, atau bahkan penghalang bagi penyelenggaraan diri mereka, dan kebebasan yang menyertainya. Seperti Nietzsche yang memandang Tuhan sebagai perintang utama bagi terciptanya manusia super (*ubermensch*), karena itu lebih baik dibunuh saja. Maka Ia berteriak Tuhan telah mati. Demikian juga Freud memandang Tuhan bukan lagi sebagai realitas sejati, apalagi pencipta alam. Tetapi justru sebuah ilusi besar yang muncul dari keinginan manusia. Baginya bukan Tuhan yang telah menciptakan manusia, akan tetapi manusialah yang telah menciptakan Tuhan.<sup>10</sup>

Singkatnya, manusia modern cenderung melepaskan diri dari keterikatan dengan Tuhan (*theomorphisme*), untuk selanjutnya membangun tatanan yang berpusat pada manusia (*antropomorphisme*). Manusia dipandang sebagai makhluk bebas dan independen dari Tuhan dan alam, karena manusia menjadi tuan atas nasibnya sendiri. Dari sini, terjadilah apa yang disebut kultus pesona. Sebagai kelanjutan dari kultus pesona ini adalah berkembangnya gagasan tentang kebebasan dan utopia, yang berdiri sendiri tanpa dasar kosmis atau tanpa hubungan dengan *The Higher Consciousness*. Akibatnya, kehidupan manusia terdominasi oleh hipnotis atmosfer modernitas, yang pada gilirannya

akan membuat manusia lengah dan tidak menyadari bahwa dimensi spiritualnya terdistorsi, sehingga tidak mengherankan jika akar spiritualitas tercabut dari panggung kehidupan global.<sup>11</sup>

Globalisasi telah menjadi realitas keseharian yang tidak dapat dihindarkan. Globalisasi bukan hanya soal perdagangan bebas, atau realitas ekonomi semata, tetapi juga menjangkau aspek-aspek yang luas dan meresap dalam semua bidang kehidupan manusia, yaitu sosial, politik, ekologi dan kebudayaan. Meskipun telah diakui telah memberikan sumbangan yang positif bagi kemudahan hidup masyarakat dunia. Namun, globalisasi juga membawa dampak negatif yang tak sedikit dalam kehidupan manusia.<sup>12</sup>

Dampak tersebut terlihat nyata dengan munculnya fenomena pada kelompok sosial tertentu yang terperangkap keterasingan, yang dalam bahasa para sosiolog disebut *alienasi*. Manusia modern seperti itu, pada hakikatnya telah kehilangan makna, sehingga sosoknya hanya tersisa pada fisiknya, sementara ruh metafisiknya kosong (*the hollow man*). Para sosiolog memendang bahwa gejala alienasi ini disebabkan oleh 1) perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat, 2) hubungan hangat antar manusia telah berubah menjadi hubungan yang gersang, 3) lembaga tradisional telah menjadi lembaga rasional, 4) masyarakat yang homogen telah berubah menjadi heterogen, dan 5) stabilitas sosial telah berubah menjadi mobilitas sosial.<sup>13</sup> Hussein Nasr menambahkan, alienasi merupakan dampak dari penolakan (*negation*) hakikat ruhaniyah secara gradual dalam kehidupan manusia. Akibatnya, manusia lupa terhadap eksistensi dirinya sebagai abid (hamba) di hadapan Tuhan, karena telah terputus dari akar-akar spiritualitas.<sup>14</sup>

Dalam kondisi yang memprihatinkan ini, menurut John Naisbitt dan Patricia Aburdene dalam "*Megatrends 2000*", agama merupakan satu tawaran dalam kegersangan dan kehampaan spiritualitas manusia modern.<sup>15</sup> Hal itu karena agama pada dasarnya adalah iman, tidak ada agama tanpa iman, dan iman dalam pengertian agama, bukan sekedar pengakuan dan pengetahuan tentang adanya Tuhan saja, tetapi iman itu dibangun dari pengalaman yang intens berhubungan secara langsung dan pribadi dengan Tuhan.<sup>16</sup>

Demikian juga ditegaskan oleh Akmansyah, bahwa dalam konteks ini, keberadaan spiritualitas menjadi penting bagi kehidupan manusia untuk mulai dilihat kembali sebagai bagian integral kehidupannya.<sup>17</sup> Hasan Langgulung juga menambahkan, bahwa tidak ada jalan lain untuk mengobati mental manusia modern dari kerisauan, kekecewaan yang diakibatkan oleh tekanan kehidupan global melainkan kembali kepada agama.<sup>18</sup>

Munculnya problem spiritual yang menimpa manusia modern bermula dari hilangnya visi keilahian yang disebabkan oleh ulahnya sendiri, yakni bergerak menjauh dari pusat eksistensinya. Untuk itu, tidak ada solusi lain kecuali manusia harus kembali ke pusat eksistensi tersebut.<sup>19</sup> Al-Attas menegaskan, Pembumian (*terrestrialization*) dan *humanisasi* manusia, telah menyebabkannya melakukan penghapusan terhadap kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan, dan mendewakan dirinya dan tanpa otoritas yang benar dan kebijaksanaan yang sesungguhnya untuk mengambil peranan sebagai pencipta, dan ini menyebabkannya berlaku tidak adil terhadap alam, baik alam manusia yang meliputi ruh maupun alam dunia.<sup>20</sup>

Menyikapi fenomena di atas, Ibn Jauzi (510-597 H) Ulama yang hidup di abad 6 H, menggagas konsep jalan tengah melalui "*Tazkiyyah Al-Nafs*", sebagai konsep untuk mengatasi problem spiritual dan krisis kejiwaan tersebut. Menurut Ibn Jauzi, kesejahteraan hanya dimiliki bagi orang yang jiwanya terbebas dari hawa nafsu, dan kehinaan bagi orang yang diperbudak hawa nafsunya.<sup>21</sup> Pendidikan tidak cukup hanya sebatas olah jasmani, akan tetapi harus diiringi dengan pendidikan ruhani. Lebih lanjut Ibn Jauzi menegaskan, pendidikan jasmani akan membawa kepada kemaslahatan badan, sementara pendidikan ruhani akan membawa kemaslahatan jiwa. Jiwa lebih utama dari pada raga, karena jiwa lebih dicintai oleh Allah, dan sarana untuk menggapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.<sup>22</sup>

Ibn Jauzi merupakan ulama yang produktif dan berjasa besar dalam perkembangan pendidikan jiwa. Indikatornya adalah sebagian besar karya-karyanya berbicara tentang masalah ini, seperti *Al-Tabshirah*, *Al-Mudhis*, *Al-Muntakhab*, *Al-Jalis Al-Shalih Al-Khafi*, *Al-Adzkiya*, *Al-Thibb Al-Ruhi*, *Shifat Al-Shaffah*, *Bahr Al-Dumu*, *Al-khis 'Ala Talab Al-Ilm*, *A'mar Al-A'yan*, *Shaid Al-Khathir*.<sup>23</sup>

Menurut Ibn Taimiyah, karya tulis Ibn Jauzi mencapai lebih dari seribu judul. Hal itu dikarenakan Ibn Jauzi mulai menulis karya-karya ilmiyahnya pada usia tiga belas tahun,<sup>24</sup> dan untuk setiap harinya Ibn Jauzi menghasilkan tiga lembar halaman bahkan lebih.<sup>25</sup> Tidak hanya itu Ibn Jauzi juga menyibukkan diri sebagai praktisi pendidikan, penyuluhan, dan fatwa, hal itu dimulainya sejak usia Sembilan tahun.<sup>26</sup> Selain itu, Ibn Jauzi juga dikenal sebagai motivator yang ulung yang bergelar "*Al-Waidz*". Hal itu berlandaskan pada keahliannya dalam memberikan nasehat (*mauidzah*) baik lisan maupun tulisan, yang mampu membangkitkan semangat jiwa orang yang mendengarnya, maupun yang membaca karyanya.<sup>27</sup> Menurut Ibn Rajab, bahwa kemashuran Ibn Jauzi dalam memberikan nasehat dikenal luas oleh masyarakat bagdad waktu itu, mulai dari kalangan bawah sampai pemerintahan, tidak kurang dari lima puluh ribu orang yang hadir dalam majlis Ibn Jauzi untuk mendengarkan nasehat-nasehatnya.<sup>28</sup>

Dengan demikian, meneliti dan mengkaji pemikiran Ibn Jauzi tentang Pendidikan Jiwa yang berbasis *Tazkiyyah Al-Nafs* secara komprehensif sangat penting untuk dilakukan. Lebih-lebih jika studi ini dikomparatifkan dengan konsep pendidikan jiwa dikalangan sufi. Hal itu dimaksudkan untuk mencari persamaan dan perbedaan dari keduanya dalam menggagas pendidikan jiwa, sehingga diharapkan dapat memunculkan jalan tengah dari kontroversi yang muncul kepermukaan selama ini.

Sisi menarik lainnya, Kajian Pendidikan jiwa Ibn Jauzi dan kalangan sufi juga berbeda corak dengan pendidikan spiritual barat. Kajian spiritual barat menekankan pada makna spiritual sebagai potensi khas dalam jasad manusia atau merupakan bagian dari alam, tanpa mengaitkan unsur agama wahyu, karena agama dimata barat tidak lebih sebagai sebuah mitos dan sumber konflik serta permusuhan diantara sesama.<sup>29</sup> Sementara Ibn Jauzi dan kalangan sufi melihat sebaliknya, spiritualitas tidak mungkin terpisah dari unsur wahyu.<sup>30</sup> Akar perbedaan tersebut, berangkat dari perbedaan pandangan hidup (*world view*) yang mencakup konsep tentang Tuhan, ilmu, manusia, alam, etika dan agama.

## B. METODOLOGI

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian disertasi ini berkaitan dengan pemikiran Ibn Jauzi yaitu ulama klasik yang hidup pada abad ke enam Hijriah, yang komparasikan dengan pemikiran tokoh sufi. Oleh karena tokoh yang diteliti telah lama wafat, maka metode yang akan digunakan untuk mengungkap pemikirannya, adalah metode kualitatif. Dimana data-data dikumpulkan dengan menggunakan teknik dokumentasi, yakni pengumpulan data penelitian dilakukan dengan cara mengumpulkan sumber-sumber tertulis yang berupa dokumen dalam bentuk buku-buku dan dokumen lainnya.<sup>31</sup>

Metode penelitian yang digunakan dalam mencari data adalah studi riset kepustakaan (*library research*), yaitu dengan cara menelusuri sumber-sumber data dari berbagai bacaan, baik yang bersifat primer maupun sekunder. Kajian kepustakaan ini bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan macam-macam material yang terdapat dipergustakaan, baik yang bersifat manual, maupun digital.<sup>32</sup>

Setelah penelusuran data dilakukan, maka akan dianalisa dengan menggunakan metode analisis isi (*content analysis, istimbathiyah*) yaitu berupa pelukisan isi komunikasi yang nyata secara objektif, sistematis, dan kualitatif terhadap bahan-bahan yang didapat dari sumber data primer dan sekunder.<sup>33</sup> Sebagaimana dikemukakan Oleh Holsti (1969), bahwa *content analysis* adalah teknik apapun yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, dan dilakukan secara objektif dan sistematis.<sup>34</sup>

### 2. Sumber Data Penelitian

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua sumber, yaitu sumber primer (*primary sources*) dan sumber sekunder (*secondary sources*).<sup>35</sup> Adapun sumber primer diambil dari karya - karya Ibn Jauzi dan karya tokoh sufi yang berkenaan langsung dengan pendidikan jiwa. Karya-karya Ibn Jauzi adalah sebagai berikut:

- a. *Al-Thibb Al-Ruhani*, tahqiq Abdul Aziz Izzuddin Al-Sairawani, Damaskus: Dar Al-Anwar, 1993.
- b. *Talbis Iblis*, tahqiq Muhammad Ibn Hasan Ibn Ismail dan Mas'ad Abdul Hamid Al-Sa'dani, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2004.
- c. *Damm Al-Hawa*, tahqiq khalid Abdul Lathif, terbitan Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1998. Merupakan karya Ibn Jauzi yang berbicara tentang hakikat hawa nafsu dan bahaya memperturkannya, serta keutamaan akal dan potensinya. Kitab ini juga menawarkan beberapa terapi spiritual yang komprehensif.
- d. *Shaid Al-Khathir Fii Al-Takhalli Fii Amradh Al-Nafsiyah Wa Al-Tahalli Fii Al-Adab Al-Syar'iyyah Wa Akhlaq AL-Mardiyyah*, Tahqiq Hasan Al-Samahi Suwaidan, Damaskus: Dar Al-Qalam, 2004.
- e. *Luftah Al-Kabid Fii Nasihah Al-Walad*, Tahqiq Hasan Al-Samahi Suwaidan, Damaskus: Dar Al-Qalam, 2004.
- f. *Bustan Al-Wa'idhizin Wa Riyadh Sami'in*, Tahqiq Aiman Bukhairi, Beirut: Muassasah Al-Kutub Al-Tsaqafiyah, 1998.

Data yang dikumpulkan dari sumber primer tersebut, kemungkinan belum sempurna, maka dibutuhkan sumber skunder. Maksud sumber skunder di sini adalah karya-karya Ibn Jauzi yang lain yang dianggap dapat melengkapi pembahasan ini, tetapi tidak berkaitan langsung dengan masalah pendidikan jiwa, seperti Al-Tabshirah, tahqiq Barakat Yusuf Habud, (Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyah, 2004), Zad Al-Masir, (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1983) atau karya-karya Ulama lain yang berkenaan dengan penelitian ini, seperti Kamil Muhammad Uwaidhah, Abdurrahman Ibn Jauzi Syaikh Al- Zuhad Wa Imam Al-Wu'adz, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1993), Hasan Isa, *Kitab Al-Muntadzam: Dirasah fii Manhajih, Wa Mawaridih, Wa Ahammiyatih*, (Baghdad: Univ. Baghdad, 1982), Aminah Muhammad Nasir, *Abu al-Fafaraj Ibn Jauzi: Ara'uhu al-Kalamiyyah wa Al-Akhlaqiyyah*, (Beirut: Dar al-Syuruq, 1987), Nasir Su'ud, *Mu'jam Muallafat Ibn Jauzi*, (Riyadh: Dar al-Falah), Ahmad Abadi, *Manhaj Ibn Jauzi Fii Tafsir*, (Magrib: Dar Abi Raqraq, 1428 H), Ibtisam Muhammad Nur Ghabasyi, *Dirasah Al-Lughah Fii Kitab Zad Al-Masir*, (Mekah: Jami'ah Ummul Qura, 1410 H), Muhammad Abdullah Husain Al-Hazimi, *Tarbiyah Al-Mar'ah Inda Ibn Jauzi*, (Mekah: Universitas Ummul Qura, 2003), Muhammad Athiyyah Al-Zafrani, *Ibn Jauzi Baina Al-Ta'wil Wa Al-Tafwidl* (Mekah: Universitas Ummul Qura, 1976), Ali Shaleh, *Mauqif Ibn Jauzi min Al-Shufiyyah*, (Mekah: Jami'ah Ummul Qura, 1414 H), Halimah Ali Mustafa Abu Razaq, *Al-Tarbiyyah Al-Aqliyyah 'Inda Ibn Jauzi*, (Mekah: Jami'ah Ummul Qura, 1417 H), Imad Abdullah Muhammad Syarafin, *Nazariyyah al-Tathawwur al-Insani Inda Ibn Jauzi dirasah nafsiyyah*, diterbitkan Islamic Education Department of Islamic Studies - College of Sharia, Yarmouk University, tahun 2008, Rahim Mustafa, *Metode Kritik Matan Hadist Ibn Jauzi Dalam Kitab Al-Maudhu'at*, (Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007).

### 3. Metode Analisis Data

Analisis data penelitian menurut Lexy J. Moleong adalah suatu proses menyusun, mengkategorikan data, mencari pola atau tema dengan maksud untuk memahami maknanya.<sup>36</sup> Bogdan dan Biklen menjelaskan bahwa analisis data melibatkan pengerjaan organisasi data, pemilahan menjadi satuan-satuan tertentu, sintesis data, pelacakan pola, penemuan hal-hal yang penting yang dipelajari, dan penentuan apa yang harus dikemukakan kepada orang lain.<sup>37</sup>

Dengan demikian analisa data yang dimaksud di sini adalah proses mengorganisasikan dan mengurutkan data kedalam pola, kategori dan satuan uraian dasar, sehingga dapat ditemukan tema, dan dapat dirumuskan ide atau konsep Pendidikan Jiwa Ibn Jauzi berdasarkan data yang ada.

## C. HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. Konsep Manusia

Konsep manusia merupakan konsep sentral bagi setiap disiplin ilmu sosial kemanusiaan yang menjadikan manusia sebagai objek formal dan materialnya. Maka dari itu, agar tidak spekulatif dalam membangun konsep manusia,<sup>38</sup> perlu kiranya bertanya pada Dzat yang telah mencipta dan mengetahui manusia, yaitu Allah Swt melalui kitabnya

Al-Qur'an. Karena dalam Al-Qur'an Allah telah menjelaskan secara detail akan rahasia-rahasia tentang manusia.<sup>39</sup>

Dalam Al-Qur'an manusia adalah makhluk ciptaan Allah, Ia tidak muncul dengan sendirinya atau berada oleh dirinya sendiri. Al-qur'an surat Al-Alaq ayat 2 misalnya, menjelaskan dengan tegas bahwa manusia itu diciptakan oleh Allah dari segumpal darah, Al-Qur'an surat Al-Mukminun ayat 12-14 menerangkan dengan rinci bahwa manusia asal mulanya diciptakan dari tanah, kemudian dari air seperma (*nuthfah*), kemudian menjadi segumpal darah (*alaqah*), kemudian menjadi segumpal daging (*mudhghah*). Al-Qur'an surat Al-Thariq ayat 5. menjelaskan bahwa manusia dijadikan oleh Allah dari air seperma yang memancar, Al-Qur'an surat Al-Rahman ayat 3 menjelaskan bahwa Allah yang maha Rahman itulah yang telah menciptakan manusia. Masih banyak ayat-ayat yang lain di dalam Al-Qur'an yang menjelaskan bahwa yang menjadikan manusia adalah Allah. Jadi, manusia adalah makhluk ciptaan Allah.<sup>40</sup>

Pengetahuan tentang asal kejadian manusia ini amat penting artinya dalam merumuskan tujuan pendidikan bagi manusia. Asal kejadian ini justru harus dijadikan pangkal tolak dalam menetapkan pandangan hidup bagi orang Islam. Pandangan tentang kemakhlukan manusia cukup menggambarkan hakikat manusia, bahwa manusia adalah makhluk ciptaan Allah, dan ini merupakan salah satu hakikat wujud manusia.<sup>41</sup> Jika sudah demikian, maka manusia berarti berhutang wujud kepada penciptanya. Keberutangan itu pada awalnya bermula dari peristiwa yang terjadi ketika manusia belum diberi jasad, dan masih berada dalam bagian kesadaran Tuhan, tepatnya pada waktu sebelum perpisahan (*Time of The Presparation*). Hal itu sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an surat Al-A'raf ayat 172. yang menegaskan bahwa Allah mengambil perjanjian atas setiap jiwa manusia untuk setia menjadikan Allah sebagai satu-satunya Rabb yang berhak untuk diibadahi. Selanjutnya kondisi keberutangan ini memiliki dampak positif terhadap diri manusia, yaitu mampu mencegahnya dari menganggap diri, kehidupan, dan tubuhnya sebagai miliknya yang bisa digunakan semaunya. Dampak positif yang lainnya adalah akan memunculkan sebuah keyakinan bahwa semua pengetahuan (al-ilm) mengenai keadaan dan sifat-sifat benda yang kasat mata dan intelijebel adalah semata pemberian dari Allah sang pencipta.<sup>42</sup>

Agar manusia mengetahui hakikat dirinya, maka Allah menyebutkan term manusia dalam Al-Qur'an dengan menggunakan tiga nama, yaitu: insan sebanyak 65 kali, ins 12 kali, unas 5 kali, anasiyya 1 kali, dan an-Nas 250 kali, basyar 37 kali, bani adam 7 kali, dzuriyyah adam atau bani adam 1 kali. Manusia sebagai basyar lebih menunjukkan sifat lahiriyah karena basyar sendiri memiliki makna kulit, serta persamaannya dengan manusia sebagai satu keseluruhan, sehingga Nabi pun disebut sebagai basyar. Sedangkan nama insan yang berasal dari kata uns yang berarti jinak, harmoni, dan tampak, atau dari kata nasiya yang berarti lupa, atau kata nasa yanusu yang berarti berguncang, menunjuk kepada manusia secara totalitas, jiwa dan raga. Sedangkan penggunaan kata dzuriyyah adam atau bani adam menunjukkan bahwa manusia secara keseluruhan adalah keturunan manusia pertama yaitu Adam alaihissalam.<sup>43</sup>

Dari term diatas dapat dikatakan bahwa manusia pada prinsipnya adalah makhluk dua dimensi. Disatu pihak ia adalah makhluk fisik, dan karena itu ia harus tunduk kepada hukum fisik. Misalnya, sekalipun semua manusia ingin tetap muda, tapi tidak ada manusia yang bisa mencegah dari ketuaan. Disisi yang lain, manusia juga disebut sebagai makhluk spiritual dengan segala potensinya yang berbeda dengan potensi fisik. Salah satunya adalah kemampuan untuk memilih, karena kemampuan memilih ini sebenarnya merupakan tindakan jiwa, bukan fisik.<sup>44</sup>

Jiwa dalam Islam selalu dipandang sebagai pelaku, sedangkan tubuh sebagai alat atau sarana yang digunakan oleh jiwa untuk mencapai sebuah tujuan. Tanpa jiwa, maka tubuh akan mati dan beku. Tetapi karena manusia, selama ia hidup di dunia tidak bisa dipisahkan dari tubuhnya, sadangkan tubuh manusia sebagaimana benda-benda fisik lainnya menjalani hukumannya, maka kadang kebebasan manusia terbatas oleh kondisi fisiknya. Misalnya betapapun besarnya keinginan manusia untuk tetap muda, tidak dapat mencegah dari ketuaan.<sup>45</sup>

Menurut Abdul Rahman Shaleh, dimensi material manusia yang berupa jasad hanya bersifat mekanistik dan tidak dinamis, yang hanya terdiri dari sebuah sistem yang sudah teratur, tetapi pada saat yang sama membawa potensi hawa. Sedangkan dimensi imaterialnya yang berupa jiwa lebih bersifat dinamis, tetapi ia tidak dapat mengaplikasikan potensi dinamisnya tersebut tanpa dimensi materialnya. Masing-masing dari keduanya saling membutuhkan, oleh karenanya diperlukan penyatuan (*unity*) agar potensinya lebih stabil. Penyatuan ini bisa harmoni, jika dijembatani dengan ruh sebagai medan energi yang menjadi daya hidup. Istilah ruh sendiri merupakan istilah yang senantiasa berkait dengan penggunaan energi dan menyifati bentuk-bentuk energi yang kuat (*ruh, rih, rauh, rayhan*) atau pengumpulan energi (*raha*).<sup>46</sup>

Pandangan Ibn Jauzi tentang manusia terdapat persamaan dan perbedaan dengan pandangan para sufi. Persamaannya terletak pada konsep bahwa manusia terdiri dari dua unsur, yaitu unsur yang terdiri dari jasad dan ruh, sehingga manusia merupakan makhluk jasadiyah dan ruhiyah sekaligus. Yang mana hubungan keduanya bagaikan hubungan antara seorang nahkoda dengan sebuah perahu, dimana nahkoda berfungsi sebagai pengatur dan pengarah tujuan jalannya perahu, dan menenangkan arus air yang membawa perahu tersebut serta menjaganya di tengah-tengah hembusan gelombang.<sup>47</sup>

Realitas yang mendasari dan prinsip yang menyatukan apa yang kemudian dikenal sebagai manusia bukanlah perubahan jasadnya, melainkan keruhaniannya.<sup>48</sup> Hal itu dikarenakan manusia pada hakikatnya adalah makhluk ruhani, yang esensinya bukanlah fisiknya dan bukan pula fungsi fisik, melainkan jiwa (*nafs*) adalah identitas esensial manusia yang tetap. Sebab, fisik adalah sesuatu yang mempunyai tempat dan fungsi fisik adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri, keberadaannya tergantung kepada fisik. Dengan demikian, manusia merupakan substansi imaterial yang berdiri sendiri dan merupakan subyek yang mengetahui.<sup>49</sup> Substansi imaterial tersebut bisa dibuktikan dengan logika bahwa yang mempunyai kemampuan memahami bukanlah fisik manusia, sebab jika fisik manusia mempunyai kemampuan memahami, objek-obyek lainnya juga mesti mempunyai kemampuan memahami, tapi kenyataannya tidak demikian, sehingga

bisa dikatakan bahwa jiwalah yang mempunyai kemampuan untuk memahami tersebut.<sup>50</sup>

Jadi, jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri dan mempunyai sifat-sifat dasar yang berbeda dengan badan, karena jiwa dan badan berasal dari dua dunia yang berbeda. Jiwa berasal dari dunia metafisik, bersifat immateri, tidak berbentuk komposisi, mengandung daya mengetahui dan bergerak dan kekal. Sementara badan adalah substansi yang berasal dari dunia fisik, bersifat materi, berbentuk komposisi, tidak mengandung daya pada dirinya, dan tidak kekal. Jiwa dihubungkan dengan badan al-nuthfah yaitu perpaduan sel benih laki-laki dan sel benih perempuan memenuhi syarat untuk dapat berhubungan dengannya. Hubungan jiwa dan badan terputus dengan sebab datangnya kematian, dan akan bertemu kembali ketika hari kebangkitan tiba besok di akhirat.<sup>51</sup>

Ibn Jauzi melihat jiwa sebagai esensi manusia terbagi dalam tiga unsur penting yang saling mempengaruhi antara satu dengan yang lainnya. Ketiga unsur tersebut adalah unsur akal (*juz aqli*), unsur amarah (*juz ghadhabi*), dan unsur hawa nafsu (*juz syahwani*). Unsur akal memiliki dua sisi, yaitu sisi keutamaan yang berupa ilmu, dan sisi keburukan yang berupa kebodohan. Sementara unsur amarah juga memiliki dua sisi keutamaan dan keburukan, keutamaannya adalah ketegasan, dan keburukannya adalah kepegecutan. Sedangkan unsur hawa nafsu juga memiliki dua sisi keutamaan dan keburukan, keutamaannya adalah menjaga diri dari sesuatu yang tidak baik, sedangkan sisi keburukannya adalah tidak terkendalinya dari keinginan-keinginan syahwat.<sup>52</sup>

Pendapat Ibn Jauzi ini tidak jauh beda dengan apa yang digagas oleh para sufi, dalam hal ini diwakili oleh Al-Ghazali. Hanya saja Al-Ghazali membagi unsur jiwa menjadi empat bagian. Tiga bagian semisal dengan apa yang disebut oleh Ibn Jauzi di atas, yaitu akal (*juz aqli*), unsur amarah (*juz ghadhabi*), dan unsur hawa nafsu (*juz syahwani*). Dimana masing-masing mempunyai keutamaan dan kelemahan. Sementara Al-Ghazali menambahkan satu unsur lagi yaitu Al-Adalah sebagai faktor penyeimbang, atau bisa dikatakan sebagai penengah.<sup>53</sup>

Adapun yang membedakan pendapat Ibn Jauzi dengan kalangan sufi adalah dalam masalah cara kerja unsur-unsur tersebut dalam pembetulan jiwa yang sempurna. Menurut Ibn Jauzi unsur-unsur tersebut bekerja dengan *sistem tanatsuq*, sementara Al-Ghazali dengan *sistem saitharah*.

Yang dimaksud *sistem tanatsuq* yaitu harmonisasi antara berbagai sistem yang berpusat pada fakultas berfikir (*nafs nathiqah*). Artinya, masing-masing daya jiwa memiliki potensi baik yang apabila interaksi secara harmonis maka masing-masing daya itu melahirkan keutamaan. Keutamaan fakultas berfikir adalah kearifan, keutamaan fakultas ghadab adalah berani dan keutamaan fakultas syahwat adalah iffah. Dengan demikian, ghadab dan syahwat bukanlah potensi yang buruk. Baik buruknya sangat tergantung interaksi yang harmonis dengan fakultas berfikir.<sup>54</sup>

Sedangkan dalam sistem *saitharah* mengatakan bahwa antara ketiga daya nafsani tersebut saling mendominasi, karena masing-masing daya nafsani memiliki natur dasar yang berbeda. Kalbu natumya baik, nafsu naturnya buruk, dan akal naturnya antara

baik dan buruk. Dalam keadaan biasa, masing-masing komponen yang berlainan ini tidak bekerja berlawanan dan bertentangan, tetapi bekerjasama seperti suatu tim yang berpusat dikalbu. Namun dalam kondisi tertentu, masing-masing komponen tersebut saling berlawanan, tarik-menarik dan saling mendominasi untuk membentuk suatu tingkah laku. Kondisi khusus ini terjadi apabila tingkah laku yang diperbuat memiliki sifat-sifat ganda yang bertentangan. Salah satunya pro dengan prinsip komponen nafsani yang lain. Dalam kondisi yang bertentangan ini, terdapat salah satu daya yang dominan untuk memenangkan satu bentuk kepribadian.<sup>55</sup>

Dari pandangan tersebut bisa dikatakan bahwa Ibn Jauzi sependapat dengan teori tanasuq Ibn Miskawih,<sup>56</sup> yang mengambil posisi jalan tengah antara dua kutub ekstrim, baik dari ekstrim berlebihan dan ekstrim kekurangan masing-masing jiwa manusia. Jiwa al-bahimiyah posisi tengahnya adalah al-iffah yaitu menjaga diri dari perbuatan dosa dan maksiat seperti zina, sementara posisi tengah jiwa al-ghadhabiyah adalah al-syaja'ah atau perwira, yaitu keberanian yang diperhitungkan dengan masak untung ruginya. Sedangkan posisi tengah dari jiwa al-nathiqah adalah al-hikmah, yaitu kebijaksanaan. Adapun perpaduan dari ketiga posisi tengah tersebut adalah keadilan atau keseimbangan.<sup>57</sup>

Sebenarnya doktrin jalan tengah ini yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah The Doktrin of The Mean, atau dalam bahasa Arabnya dikenal dengan kaidah khairal umur ausathuha, ternyata sudah dikenal oleh para filosof sebelum Ibn Miskawih. Filosof China, Mencius (479- 551 SM) misalnya memiliki doktrin jalan tengah.<sup>58</sup> Filosof Yunani seperti Plato (347-427 SM), Aristoteles (332 - 384) dan filosof muslim seperti Al-Kindi, dan Ibn Sina juga didapati memiliki paham demikian.<sup>59</sup>

Adapun teori syaitharah Al-Ghazali di atas, memandang bahwa masing-masing komponen nafsani memiliki bobot tersendiri dalam pembentukan kepribadian. Kepribadian *muthmainnah* merupakan kepribadian yang didominasi daya kalbu yang dibantu oleh daya akal dan daya hawa nafsu. Namun bantuan daya akal lebih banyak daripada daya hawa nafsu. Kepribadian *lawwamah* merupakan kepribadian yang didominasi oleh akal yang dibantu oleh daya kalbu dan hawa nafsu, bantuan daya kalbu sarna kuatnya dengan bantuan daya hawa nafsu. Sedangkan kepribadian *ammarah* adalah kepribadian yang didominasi oleh daya hawa nafsu yang dibantu oleh daya kalbu dan akal. Bantuan daya akal lebih kuat dari pada bantuan daya kalbu.<sup>60</sup>

Teori Al-Ghazali ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibn Arabi yang dikutip oleh Afifi berikut ini:

Persepsi didapat oleh indera-indera melalui keagenan cahaya pemahaman, yang membentuk esensi dasar melalui objek-objek yang dipersepsikan. Kesan-kesan yang dikumpulkan oleh indra-indra ini dari dunia luar masuk langsung ke dalam kalbu yang mengarahkan mereka kepada akal. Akal mengidentifikasi kesan-kesan ini sebagai persepsi-persepsi indra dan mengirimkan mereka kepada imajinasi yang lalu mengirimkan ke pemahaman yang tugasnya menganalisis dan memisah-misahkan persepsi-persepsi itu. Ketika proses asimilasi dan diskriminasi itu selesai beberapa persepsi itu yang ternyata menarik mind ditahan oleh ingatan. Kalbu bekerja sepenuhnya walaupun energinya berjalan melalui

saluran-saluran yang berbeda-beda.<sup>61</sup>

Dari ungkapan Ibn Arabi tersebut dapat dipahami bahwa sempurnanya jiwa seseorang sangat ditentukan oleh interaksi dan dominasi sistem nafsan. Dalam interaksi itu, kalbu memiliki posisi dominan dalam mengendalikan jiwa seseorang. Posisi dominan ini disebabkan oleh daya dan naturnya yang luas yang mencakup semua daya dan natur komponen yang lainnya.<sup>62</sup>

Alasan yang sering diajukan oleh kalangan sufi dalam teori dominsi ini adalah alasan klasik, yakni mayoritas kaum sufi melihat jiwa sebagai sumber dan pusat syahwat, kelezatan, serta sumber dari perilaku yang tercela. Sebaliknya, mereka melihat ruh sebagai sumber kehidupan, serta perilaku yang terpuji. Sedangkan hati menurut mereka merupakan tempat makrifat dan *al-sirru* sebagai *musyahadah*.<sup>63</sup> Hal yang demikian itu sebagaimana dikemukakan oleh Al-Taftazani, bahwa antara jiwa, ruh, qalbu, sirr, memiliki kekuatan yang saling mendominasi, yang saling mempengaruhi antara yang satu dengan yang lainnya. Sesuai dengan kadar kekuatan yang dimiliki oleh masing-masing dari tiga unsur tersebut. Seorang sufi biasanya berpindah keadaan jiwanya dari alam jiwa ke alam qalbu, dari alam qalbu ke alam ruh, lalu dari alam ruh ke alam sirr, sehingga tercapailah maqam *musyahadah*.<sup>64</sup>

## 2. Makna dan Tujuan Pendidikan Jiwa

Jiwa bagi Ibn Jauzi memiliki peran yang sangat penting bagi kehidupan manusia, karena ia adalah inti dari manusia. Oleh karenanya, diperlukan pendidikan untuk mendidiknya menuju kesempurnaan. Menurut Ibn Jauzi, kesejahteraan hanya dimiliki bagi orang yang jiwanya terdidik, dalam arti terbebas dari hawa nafsu, dan kehinaannya.<sup>65</sup> Pendidikan tidak cukup hanya sebatas olah jasmani, akan tetapi harus diiringi dengan pendidikan ruhani. Lebih lanjut Ibn Jauzi menegaskan, pendidikan jasmani akan membawa kepada kemaslahatan badan, sementara pendidikan ruhani akan membawa kemaslahatan jiwa. Jiwa lebih utama dari pada raga, karena jiwa lebih dicintai oleh Allah, dan sarana untuk menggapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.<sup>66</sup> Pendapat ini senada dengan apa yang digagas oleh Fakhruddin Al-Razi dalam satu kaidahnya yang berbunyi "*A'mal Al-Qulub Asyraf Indallah Min A'mal Al-Jawarih*" yang artinya bahwa amalan hati lebih utama disisi Allah, dari pada amalan badan.<sup>67</sup>

Inti dari tujuan pendidikan jiwa menurut Ibn Jauzi adalah untuk mencapai jiwa yang suci (*nafs thahirah*), yakni bersih dari akhlak yang tercela, seperti sifat rakus, iri hati, dengki, sombong, dan penyakit hati yang lainnya.<sup>68</sup>

Sepertinya pendapat Ibn Jauzi tersebut, secara umum tidak beda jauh dengan pendapat yang berkembang dikalangan sufi yang mengatakan bahwa pendidikan jiwa ditujukan untuk mencapai kesempurnaan jiwa, atau lebih populer dengan istilah *nafs shafiyah*.<sup>69</sup>

Hanya saja, yang membedakan antara keduanya adalah terletak pada segi penekannya. Dikalangan sufi pendidikan jiwa memiliki ciri khas, yakni tidak hanya terbatas pada praktek-praktek akhlak seperti zuhud dan semisalnya, akan tetapi selalu diidentikkan dengan pencapaian hakikat.

Bagi kalangan sufi memadam hakikat tidak jauh dari konsep fana ataupun *wihdatul wujud*<sup>70</sup> yaitu berkaitan erat pencapaian derajat penyaksian (*musyahadah*) yang maha esa lagi maha benar (*al-Wahid al-Haq*) dan mereguk kucuran air makrifat dan ilmu dari sumbernya.<sup>71</sup>

Demikian itu, Ibn Jauzi tidak sependapat. Ibn Jauzi lebih menekankan pada tahqiq ubudiyah, artinya aktualisasi nilai-nilai ubudiah pada kehidupan nyata. Tegasnya, Ibn Jauzi tidak setuju dengan konsep hakikat ataupun musyahadah tersebut. Menurutnya, konsep demikian itu, akan melahirkan agama hanya sebatas pada lembaga spiritual dan bahkan penyimpangan spiritual itu sendiri. Hal itu ditandai dengan suburnya aktifitas tarekat, dan zawiyah-zawiyah maupun rubath sebagai pusat spiritual. Sehingga agama hanya terfokus pada kegiatan ritual spiritual dan tidak sampai pada tatanan sosial.<sup>72</sup>

Ibn Jauzi melihat bahwa pendidikan jiwa pada dasarnya akan melahirkan akhlak. Akhlak yang dimaksud di sini, bukan sekedar dalam tatanan spiritual yang memfokuskan diri pada ibadah yang sifatnya mahdhah. Tidak hanya terbatas pada dzikir, memperbanyak puasa, ataupun shalat sunat saja. Tetapi, tercakup juga di dalamnya ibadah sosial yang dikenal dengan istilah *ghair al-mahdhah*. Maka dari itu, Ibn Jauzi tidak menganjurkan untuk uzlah, mengasingkan diri kegunung-gunung, khalwat di suarau-sarau maupun zawiyah-zawiyah, demi menjauh dari interaksi sosial. Jika demikian, maka hubungan vertikal yang bersifat spiritual maupun horisontal yang bersifat sosial, keduanya akan tercapai, sehingga aplikasi dari akhlak tercapai secara kaffah.<sup>73</sup>

Pendapat Ibn Jauzi ini dikuatkan oleh muridnya, yang bernama Ibn Qudamah. Ia mengatakan bahwa hakikat dari tujuan pendidikan jiwa adalah diarahkan untuk dua dimensi, yaitu dimensi spiritual dan dimensi sosial. Dua dimensi ini bisa ditempuh dengan melakukan empat hal, yaitu: 1. Melakukan ibadah secara dhahir dan bathin, yaitu beribadah tidak hanya gerakan fisik, tapi harus diiringi ruh ibadah yaitu ikhlas, sebagai contohnya shalat tidak hanya memenuhi syarat rukunnya saja, akan tetapi mampu menjiwainya dengan penuh kekhayusan dan keiklasan, 2. Menjaga adab dalam segala hal, baik yang berkaitan dengan pribadinya, sesama manusia, maupun kepada Allah, 3. Menjauhi segala hal yang mampu mendatangkan penyakit hati, seperti dengki, sombong, riya', marah, ghibah..4. Melakukan segala hal yang mampu menyelamatkan jiwa, seperti memperbanyak taubat, khauf, raja', mahabbah, tawakkal, zuhud dalam urusan duniawi, menjauhi segala dosa, baik yang besar maupun yang kecil, yang tampak atau yang tidak tampak.<sup>74</sup>

### 3. Landasan Teologis Pendidikan Jiwa

Dari uraian yang telah lalu telah dijelaskan bahwa landasan teologis pendidikan jiwa menurut kalangan sufi terdiri dari tiga landasan utama, yaitu Al-Qur'an, Sunah, dan pengalaman spiritual para wali. Al Qur'an dianggap sebagai sumber pokok, sementara Sunah sebagai penjelas, sedangkan pengalaman spiritual para wali sebagai contoh kongkrit yang bersifat aplikatif.<sup>75</sup> Demikian juga dengan Ibn Jauzi mengajukan tiga landasan pokok dalam pendidikan jiwa, yaitu harus berdasarkan Al-Qur'an, Sunah, dan pemahaman ulama salaf. Ketiga landasan ini saling keterkaitan, yang tidak boleh

dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Al-Qur'an butuh dijelaskan dengan sunah, kemudian Al-Qur'an dan Sunah dijelaskan lagi sesuai dengan pemahaman ulama salaf.<sup>76</sup>

Menarik untuk dicermati, bahwa kedua-duanya sama-sama bersepakat untuk menjadikan Al-Qur'an dan Sunah sebagai landasan teologis pendidikan jiwa. Yang membedakan antara keduanya adalah dalam masalah pemahaman, dari kalangan sufi bersandar pada pemahaman waliyullah yang telah mencapai maqam kasyaf. Sementara Ibn Jauzi bersandar pada pemahaman ulama salaf. Lalu muncul pertanyaan di sini, apakah waliyullah bukan ulama salaf, atau ulama salaf bukan waliyullah?

Jawaban dari pertanyaan ini bisa jadi waliyullah adalah ulama salaf, dan ulama salaf adalah waliyullah. Namun yang menjadi masalah adalah terletak pada perbedaan sudut pandang dalam konsep waliyullah itu sendiri. Secara umum sosok waliyullah adalah hamba yang dekat dengan Allah dan kedekatan Allah pada sang hamba. kedekatan sang hamba dengan keimanan dan taqwanya, serta kedekatan Allah kepada hambanya dengan segala rahmat, kasih sayang dan karunia kebaikan-Nya yang khas. Bila kedua hal ini telah bertemu, maka disitulah terjadi apa disebut dengan *al-walayah* (hubungan perwalian antara Allah dan hamba).<sup>77</sup>

Adapun di kalangan sufi waliyullah adalah orang yang sudah mencapai maqam kasyaf yang telah menerima *sirr min asrarillah* (rahasia-rahasia Allah), sementara Ibn Jauzi berpendapat bahwa waliyullah adalah orang yang senantiasa mengikuti jejak Rasulullah saw dan jejak para salafusshalih.<sup>78</sup> Dalam hal ini Ibn Jauzi berkata:

Sesungguhnya mereka (kalangan sufi) menemakan syari'at sebagai ilmu dzahir, dan menamakan ilmu jiwa sebagai ilmu bathin. Mereka berhujjah dengan apa yang telah diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ra, dari Rasulullah saw, beliau bersabda: ilmu batin adalah rahasia dari rahasia Allah dan hukum dari hukum Allah, yang dititipkan di dalam hati siapa saja yang dikehendaki dari para walinya. Hadist ini tidak ada asalnya dari Nabi saw, karena sanadnya majhul dan tidak dikenal.<sup>79</sup>

Sikap Ibn Jauzi ini tampaknya berkiblat kepada corak berpikir para pendahulunya dari kalangan hambali. Dalam tradisi keilmuan madzhab hambali selalu menyandarkan alur berpikirnya atas otoritas Al-Qur'an dan Sunah yang dibingkai dengan pemahaman salafusshalih. Menurut Syu'aib Arna'uth terdapat tiga pilar yang di usung oleh pengikut madzhab hambali, yaitu: 1) dakwah kembali kepada Al-Qur'an dan Al-Sunah Al-Shahihah berdasarkan pemahaman generasi *salaf* (sahabat, tabi'in, tabi' al-tabi'in), 2) reformasi atas ajaran-ajaran Islam yang telah hilang, 3) sterilisasi ajaran Islam dari ajaran bid'ah, tasawuf, filsafat, dan asketisme Hindu.<sup>80</sup>

Konsekuensi logis dari metode berpikir demikian, antara lain, ia menjadi amat kritis terhadap tasawuf, terutama beberapa gagasan dalam masalah kasyaf yang lebih condong pada metodologi *falsafi* yang bersifat *esktatik* dan *metafisis-spekulatif*. Ibn Jauzi menolak konsep kasyaf yang diajukan oleh kalangan sufi, karena itu bagian dari talbis. Akan tetapi Ibn Jauzi tidak menolak konsep ilham. Baginya, antara kasyaf dan ilham memiliki sudut pandang yang berbeda. Keberadaan ilham dibuktikan dengan wujudnya buah ilmu dan taqwa, untuk kemudian Allah wariskan kepadanya sebuah pemahaman yang sesuai dengan kehendaknya, sementara kasyaf selalu dikaitkan pada penyingkapan

hal yang sifatnya ghaib.<sup>81</sup> Inilah faktor internal yang tampaknya membentuk pola pikir Ibn Jauzi dalam menilai tasawuf.<sup>82</sup>

#### 4. Kurikulum Pendidikan Jiwa

Dalam hubungannya dengan kurikulum pendidikan jiwa, maka bisa dikatakan bahwa yang dimaksud kurikulum pendidikan jiwa di sini adalah sejumlah sejumlah materi (*muqarrar*) yang harus ditempuh untuk mencapai jiwa yang sempurna. Di kalangan sufi melihat bahwa kurikulum tersebut terbagi menjadi dua bentuk ilmu, yaitu *ilmu muamalah* atau *ilmu kasbi* dan *ilmu mukasyafah* atau *ilmu wahbi*. Ilmu muamalat adalah ilmu syari'at, sedangkan ilmu mukasyafah adalah ilmu hakikat. Ilmu muamalat berbicara tentang yang dzahir, sedangkan ilmu mukasyafah berbicara tentang batin. Maka dari itu, ilmu muamalat berfungsi untuk mencapai maqam Islam dan Iman, sementara ilmu mukasyafah berfungsi untuk mencapai maqam Ihsan.<sup>83</sup>

Dari pandangan di atas, Ibn Jauzi setuju dengan jenis ilmu yang pertama, yaitu ilmu muamalat atau ilmu syar'i sebagai kurikulum pendidikan jiwa. Ilmu syar'i ini bagi Ibn Jauzi sudah mencakup secara keseluruhan baik yang sifatnya dzahir maupun batin, kauniyah maupun syar'iyah, karena ilmu syar'i adalah induk dari segala ilmu.<sup>84</sup> Ibn Jauzi berdalih bahwa agama Islam telah sempurna dengan syari'at yang sudah ada, sebagaimana tercantum dalam Al-qur'an dan Al-Hadist, sehingga tanpa perlu ditambah ataupun dikurangi, karena penambahan dan pengurangan dalam syari'ah adalah termasuk dalam kategori bid'ah.<sup>85</sup>

Adapun dengan pandangan ilmu yang ke dua, yaitu ilmu mukasyafah atau dalam istilah Ibn Jauzi menyebutnya dengan *ilmu batin* atau *haddasani qalbi a'n Rabbi*,<sup>86</sup> maka secara tegas Ibn Jauzi menolaknya. Menurutnya konsep *mukasyafah* yang diajukan oleh kalangan sufi adalah dinilai berlebihan (*ghuluw fii al-din*).<sup>87</sup> Karena dalam mukasyafah terdapat doktrin tersingkapnya *ilmu ghaib, fana', tajalli, musyahadah*, sehingga seseorang dapat menyaksikan malaikat, berdialog dengan arwah para nabi atau para wali yang telah meninggal, padahal masalah keghaiban adalah hak prerogatif Tuhan. Artinya, tidak ada manusia di dunia ini yang mampu membuka tabir ghaib kecuali atas izin-Nya.<sup>88</sup> Ibn Jauzi berkata:

Sesungguhnya mereka (kalangan sufi) menamakan syari'at sebagai ilmu dzahir, dan menamakan ilmu jiwa sebagai ilmu bathin. Mereka berhujjah dengan apa yang telah diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ra, dari Rasulullah saw, beliau bersabda: ilmu batin adalah rahasia dari rahasia Allah dan hukum dari hukum Allah, yang dititipkan di dalam hati siapa saja yang dikehendaki dari para walinya. Hadist ini tidak ada asalnya dari Nabi saw, karena sanadnya majhul dan tidak dikenal.<sup>89</sup>

Dari keterangan Ibn Jauzi tersebut, menjelaskan bahwa ilmu mukasyafah tidak bersandar pada dalil yang shahih, akan tetapi hanya bersandar pada pengalaman spiritual seseorang yang belum tentu benar. Pengalaman ini kemudian secara turun temurun diajarkan dan dituliskan dalam kitab-kitab tasawuf.<sup>90</sup> Diantara para tokoh sufi yang disebut oleh Ibn Jauzi yang telah mensosialisasikan paham ini adalah, Abu Saraj Nashr Al-Thusi dalam kitabnya Al-Luma', Abu Thalib Al-Makki dalam kitabnya Qut Al-Qulub, Al-Qusyairi dalam kitabnya Al-Risalah Al-Qusyairiyah, Muhammad Ibn Thahir Al-

Maqdisi dalam kitabnya *Shafwah Al-Tasawuf*, Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya Ulum Al-Din*.<sup>91</sup>

Bagi Ibn Jauzi, ilmu tidak perlu dibedakan antara ilmu syari'at dan ilmu hakikat, karena pada dasarnya syari'ah sudah mencakup hakikat. Perbedaan seperti ini akan berdampak fatal dalam kajian keIslaman, sehingga terjadi banyak penyimpangan-penyimpangan. Lebih lanjut Ibn Jauzi berkata:

Sesungguhnya kalangan sufi membedakan antara syari'at dan hakikat, ini adalah sebuah kejahiliah dari penggagasnya, karena syari'at seluruhnya adalah hakikat, dan hal ini sebenarnya telah ditentang oleh generasi sufi terdahulu, karena dapat memalingkan dari syara'. Misalnya Abu bakar Al-Daqaq berkata, aku mendengar Abu Sa'id Al-Kharaz berkata: setiap ilmu batin yang menyelisihi ilmu dzahir adalah batil.<sup>92</sup>

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa secara umum Ibn Jauzi sependapat dengan kalangan sufi dalam menjadikan ilmu syari'at sebagai kurikulum pendidikan jiwa walaupun berbeda dalam metode pemahamannya. Adapun dalam masalah ilmu mukasyafah sebagai bagian dari kurikulum pendidikan jiwa, maka dalam hal ini Ibn Jauzi menolaknya. Penyebab penolakan ini berangkat dari perbedaan sudut pandang dalam konsep keghaiban, apakah manusia mampu menyingkap tabir ghaib ataukah tidak?

##### 5. Metodologi Pendidikan Jiwa

Secara umum mayoritas ulama melihat bahwa metode yang ditempuh dalam mendidik jiwa adalah dengan melalui seterilisasi jiwa dari segala macam penyakit yang akan merusaknya, atau lebih dikenal dengan istilah *tashfiyah*, *tazkiyah*, *takhliyah*. Kemudian setelah itu, baru diisi dengan kegiatan-kegiatan nyata yang berupa amal shaleh sebagai hiasannya, atau lebih dikenal dengan *tahliyah*, ataupun *tarbiyah*.

Dalam dunia sufi, metode yang digunakan dalam mendidik jiwa kelihatannya agak berbeda. Hal yang membedakannya adalah pada konsep *tajalli*, dimana pada konsep ini terdapat unsur *musyahadah*, yang diyakini dapat menyaksikan rahasia-rahasia Tuhan (*sirr ilahi*), ataupun terbukanya hijab antara makhluk dengan khalik (*mukasyafah*). Pada fase ini pula hati murid selalu menyatu dengan Al-Haq dan sama sekali tidak peduli dengan apa saja di sekitarnya selain Al-Haq tersebut. Kondisi yang demikian inilah, oleh kaum sufi disebut dengan kondisi lupa dengan selain-Nya, atau populer dengan istilah *fana'*. Jika telah hilang dari hati Al-Washil kecuali Al-Haq, saat itu pula lenyaplah kelezatan yang berupa kenikmatan, dan hilanglah kepedihan akibat dari penderitaan, dan bahkan Ia mati rasa, sehingga sama sekali tidak merasakan apakah itu kenikmatan ataukah kepedihan. Dalam tingkatan seperti ini, seorang sufi bisa disebut sebagai ahlu irfan,<sup>93</sup> atau manusia paripurna atau insan kamil atau dikenal juga dengan istilah *waliyullah*.<sup>94</sup>

Abu Bakar Aceh dalam bukunya *Pengantar Ilmu Tarekat* mengakui semua itu. Menurutnya bahwa dalam rangka mencapai maqam *tajalli*, sebagai upaya spiritual menuju tuhan, para sufi tidak bisa terlepas dari *thariqah* (tarekat), *riyadhah* (latihan jiwa), dan *suluk* (perjalanan spiritual di bawah bimbingan sang *Mursyid*). Dari perilaku spiritual tersebut bertujuan untuk mendekatkan diri dengan tuhan.<sup>95</sup> Selaras dengan

pandangan itu, Komaruddin Hidayat juga menegaskan bahwa dimensi spiritualitas jika ditempatkan dalam dalam konteks ilmu keislaman maka ia melahirkan ilmu tasawuf, dan pada gilirannya melahirkan gerakan tarekat.<sup>96</sup>

Dari konsep tarekat tersebut sangat sulit memisahkan para spiritualis sufi dari paham *wihdatul wujud*, karena hampir semua mempunyai tujuan akhir dari pelajaran dan latihannya, yang tidak lain adalah untuk menemui dan menyatukan diri dengan tuhan. Mencintai tuhan menurut ajaran sufi tidak lain dari pada bersatu antara Khalik dan Makhhluk, lenyap dan lebur segala yang makhhluk itu dalam keabadian zat Tuhannya. Kearah tujuan ini, para spiritualis sufi menempuh berbagai macam jalan yang dapat membawa mereka kedalam penyatuan dengan Tuhannya, baik dalam keadaan ittihad atau hulul.<sup>97</sup>

Ibn Jauzi tidak setuju dengan tata cara tersebut. Menurutnya, *tajalli* digagas hanya atas dasar *dzauq* dan pengalaman spiritual bukan atas dasar dalil yang jelas. Bagi Ibn Jauzi *dzauq* bukanlah metode yang tepat untuk mencapai Tuhan, dan bukan pula dengan metode yang disandarkan pada *pengalaman spiritual*.<sup>98</sup> Jalan untuk sampai kepada Tuhan haruslah ditempuh sebagaimana Nabi dan Sahabatnya beserta generasi salaf menempuh jalan spiritual. Karena *dzauq* dan *pengalaman spiritual* merupakan metode yang tidak memiliki standar, sehingga antara sufi yang satu dengan yang lainnya saling berbeda-beda, untuk selanjutnya menyebabkan munculnya banyak penyimpangan-penyimpangan dalam ibadah. Hal itu berbeda ketika metode spiritual yang berkiblat kepada metode Nabi dan shabat yang sudah memiliki standar yang jelas dan pasti, serta tidak meraba-raba.<sup>99</sup>

Lebih lanjut Ibn Jauzi menjelaskan bahwa sebab utama perilaku *hulul,ittihad, wihdatul wujud, wahdah syuhud*, adalah bermula dari perilaku zuhud yang berlebihan yang diiringi dengan kebodohan dalam beragama (*jahl fii al-din*). Yang dimaksud jahil disini adalah sedikitnya pengetahuan mereka tentang hadist-hadist yang shahih yang bisa dijadikan sandaran, atau salah dalam memahaminya dikarenakan tidak sesuai dengan pemahaman salaf, sehingga mereka lebih banyak menggunakan metode *dzauq* yang hanya mengandalkan perasaan dan *pengalaman spiritual* sebagai sandaran utama. Tegasnya Ibn Jauzi berkata:

Penyebab yang melatarbelakangi mereka dalam menyusun teori-teori ini adalah sedikitnya pengetahuan tentang sunah, dan Islam, dan Atsar, serta mereka condong pada persepsi yang mereka anggap baik dari jalan suatu kaum. Mereka menganggap baik persepsi tersebut dikarenakan telah tertanam dalam jiwa, bahwa perilaku zuhud adalah terpuji, ditambah lagi dengan apa yang mereka lihat dari realitas para pelakunya yang sejuk dalam ucapan dan perbuatan.<sup>100</sup>

Pada dasarnya Ibn Jauzi tidak mencela ataupun menafikan zuhud, bahkan kalau seandainya tasawuf tidak keluar dari konsep zuhud yang sebenarnya maka tasawuf tidak dicela dalam Islam, bahkan dianjurkan untuk mengamalkannya.<sup>101</sup> Yang Ia kritik adalah kesalah fahaman terhadap konsep zuhud tersebut. Zuhud bukanlah penampilan fisik, sebagaimana yang ditonjolkan oleh para sufi yang menampakkan baju lusuh yang terbuat dari bahan wol, berwajah sayu karena kurang asupan gizi, ataupun mengasingkan diri ke

gunung-gunung untuk menghindari dari manusia dan kehidupan sosialnya, akan tetapi zuhud menurut Ibn Jauzi adalah bagian dari amalan hati, yakni meniadakan ketergantungan hati terhadap kecintaan akan harta duniawi, walaupun Ia sendiri memiliki harta tersebut. Bisa jadi orang yang banyak harta dikatakan zuhud, jika harta tersebut bukan untuk dicintai, akan tetapi untuk sekedar penunjang ibadah, dan sebaliknya orang yang miskin harta dan di dalam hatinya tertanam sifat tamak terhadap harta itu, maka Ia juga tidak bisa dikatakan sebagai orang yang zuhud. Ibn Jauzi menuturkan:

Menurut Ibn Jauzi ada beberapa cara yang dilakukan oleh Iblis untuk membelit para pelaku zuhud. Diantara cara tersebut adalah dengan memalingkan mereka dari majlis-majlis ilmu kepada majlis-majlis pengasingan yang di dalamnya terorganisir perilaku-perilaku zuhud (*i'rhaduhum a'nil ilmi syuglan bi al-zuhdi*). Dalam hal ini Iblis akan selalu berbisik kepada mereka: "Sesungguhnya engkau tidak akan pernah selamat di dunia, kecuali dengan cara meninggalkan sepenuhnya, dan memilih mengasingkan diri ke gunung-gunung, jauh dari keramaian dan hiruk pikuknya dunia, itulah zuhud yang sebenarnya".<sup>102</sup>

Cara lain yang digunakan oleh Iblis untuk mambelit para pelaku zuhud adalah dengan menanamkan syubhat kepada mereka. Subhat tersebut berbentuk pengharaman terhadap sesuatu yang sifatnya mubah (*yuhimuhum anna al-zuhd tarku al-mubahat*), hal itu seperti meninggalkan makan daging dan makan buah serta meninggalkan minum air yang dingin, sehingga diantara mereka hanya mencukupkan diri dengan sepotong roti kering, dan seteguk air saja. Demikian itu dilakukan untuk membendung datangnya syahwat, karena bagi mereka syahwat merupakan faktor utama yang menghalangi manusia dari ibadah. Padahal Nabi dan para sahabat juga makan daging, buah-buah, serta minum air dingin dan tidak pernah mengharamkannya.<sup>103</sup> Bahkan Nabi sendiri pernah menegur tiga orang sahabat yang mencoba untuk mematikan sahwatnya dengan cara yang ekstrim, yaitu dengan meninggalkan nikah, dan perpuasa siang-malam, serta meninggalkan tidur demi shalat malam. Kemudian Nabi menegaskan bahwa itu bagian dari sikap yang berlebih-lebihan dalam agama (*ghuluw fii al-din*).

Termasuk subhat yang ditanamkan Iblis kepada para pelaku zuhud adalah persepsi bahwa zuhud merupakan bagian dari sikap qanaah dalam penampilan. Padahal qanaah menurut Ibn Jauzi adalah amalan hati, dan bukan dalam bentuk penampilan fisik yang diada-adakan, seperti pura-pura khusus saat berjumpa orang lain, atau berpakaian layaknya orang miskin. Karena hal itu tidak menutup kemungkinan terbesit dalam diri pelakunya perasaan ujub ataupun riya.<sup>104</sup>

Maka dari itu, sebagai ganti dari konsep tajalli, Ibn Jauzi menawarkan konsep *tahqiq ubudiyah* yang merupakan suatu proses pengejawantahan dari ilmu dan amal untuk menuju manusia yang shaleh. Artinya manusia yang senantiasa menghambakan diri hanya kepada-Nya dan mengaplikasikan ubudiyahnya tersebut dalam bentuk akhlak yang nyata. Lebih lanjut Ibn Jauzi berkata:

Pada hakikatnya, tidaklah didapatkan keutamaan yang sempurna, kecuali mampu mengumpulkan antara ilmu dan amal. Jika seseorang sudah mampu mengumpulkan keduanya, maka hal itu akan membawa pelakunya kepada derajat

mengenal Allah, dan menggerakkannya kepada kecintaan kepada-Nya, dan takut kepada-Nya, serta rindu kepada-Nya.<sup>105</sup>

Pandangan Ibn Jauzi tersebut mengindikasikan bahwa kesempurnaan agama seseorang, tidak akan pernah mencapai kesempurnaan, kecuali dengan tahqiq ubudiyah. Pendapat ini didukung oleh Ibn Taimiyah yang mengatakan: “Sesungguhnya hanyalah agama yang haq adalah tahqiq ubudiyah yang ditujukan hanya kepada Allah dari semua arah.”<sup>106</sup>

Pendapat yang sama juga datang dari Ibn Abi Al-Izz Al-Hanafi, yang mengatakan: “Ketika tahqiq ubudiyah seorang hamba bertambah, maka bertambah pula kesempurnaannya dan naik derajatnya.”<sup>107</sup>

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tahqiq ubudiyah merupakan inti dari tujuan penciptaan manusia itu sendiri. Sebab, Allah tidak menciptakan Jin dan Manusia kecuali hanya untuk menghambakan diri kepada-Nya. Hal itu tampak jelas dalam firman Allah dalam Al-Qur’an surta Al-Dzariyat ayat 56 yang berbunyi: “Dan tidaklah aku ciptakan Jin dan manusia, melainkan agar mereka menghambakan diri kepada-Ku.”

Ibn Jauzi melihat bahwa ayat tersebut sebagai sebuah mandat dari Allah bahwa tujuan dari sebuah penciptaan manusia hanyalah untuk sebuah ubudiyah, yang bermakna ketundukan dan kepatuhan terhadap segala aturan yang telah ditetapkan oleh Allah berkenaan dengan ham banya.<sup>108</sup>

Bila dikaji lebih jauh, maka konsep tahqiq ubudiyah Ibn Jauzi, berbeda secara mendasar dengan konsep tajalli yang digagas oleh para tokoh sufi. Konsep tajalli dalam dunia sufi merupakan puncak dari proses tazkiyah nafs, setelah manusia mampu melewati tahap takhalli dan tahalli. Tajalli merupakan tahap penghalusan dan penyuburan rasa keTuhanan melalui pendalaman spiritual dengan pendekatan esoteris. Ujung dari proses tajalli ini, akan melahirkan mukasyafah yang merupakan inti dari tujuan akhir dari perjalanan spiritual (*ultimate goal*).<sup>109</sup> Mukasyafah yang dimaksud disini adalah terbukanya hijab antara makhluk dengan khalik secara wujud, dengan kata lain dalam maqam ini, manusia telah kembali kepada kemanusiaannya yang hakiki, sehingga ia mampu menangkap kebenaran sebagaimana adanya dari sumber aslinya, karena hati dan mata hatinya telah terbebas dari hijab antara dia dan realitas.<sup>110</sup> Menurut Abdurrazaq Al-Kasani, Tajalli merupakan maqam tertinggi yang dengannya salik dibukakan hatinya untuk dapat menerima cahaya-cahaya ghaib (anwar al-ghuyub).<sup>111</sup> Al-ghazali berpendapat sama, yakni pada tingkatan maqam ini, dimana salik sudah mampu menghilangkan ghaflah dan mematikan nafsunya, maka akan dibukakan baginya perkara ghaib yang tidak dibukakan kepada yang lainnya, sehingga ia mampu berkomunikasi dengan para malaikat dan arwah para nabi.<sup>112</sup> Lebih lanjut Al-jilli menguatkan bahwa orang yang sudah sampai pada maqam tajalli mampu menyikap tabir keghaiban sehingga ia dapat mengetahui apa yang belum ada dan apa yang tidak akan ada sejauh ia belum ada. Tidak hanya itu ia juga mampu mendengar pembicaraan benda-benda mati, tumbuhan dan hewan, serta percakapan malaikat, makhluk alam ghaib, roh para nabi, dan ia juga bisa memahami berbagai bahasa yang berbeda-beda.<sup>113</sup>

Ibn Jauzi menilai Konsep tajalli ini, sebagai sebuah penyimpangan. Menurutnya tajalli tidak akan dapat melahirkan mukasyafah, dalam arti terbuka hijab antara makhluk dengan khalik atau tersingkapnya perkara-perkara yang sifatnya ghaib, akan tetapi mukasyafah yang didengung-dengungkan oleh para sufi merupakan bagian dari talbis Iblis. Ibn Jauzi berdalih bahwa tidak ada satupun makhluk di dunia ini yang mampu menyingkap tabir keghaiban (*mukasyafah*), apalagi melihat wujud Allah di dunia. Argumentasi Ibn Jauzi tersebut didasarkan Al-Qur'an surat Al-An'am, ayat 59, bahwa Allah tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, dan Al-Qur'an Surat Al-A'raf ayat 143, menerangkan bahwa manusia tidak akan melihat Allah di dunia.<sup>114</sup>

Ibn Jauzi juga menganggap orang yang mengaku mendapat ilmu langsung dari Tuhannya, atau kedatangan tamu yang berupa malaikat, sebagai sebuah kedustaan dan khurafat belaka. Hal itu dikarenakan ilmu hanya didapat dengan belajar, dan bukan datang secara tiba-tiba dari para malaikat. Bahkan Ibn Jauzi menggolongkan orang yang mengaku demikian sebagai bentuk kezindikan. Lebih jelasnya Ibn Jauzi berkata:

Dan sungguh telah aku lihat di zamanku ini orang yang mengaku bertemu malikat, dan ia berkata: mereka (para malaikat) adalah tamu yang agung, dikira para malaikat telah datang, kemudian dia berkata lagi: kesinilah mendekat kepadaku.<sup>115</sup>

Barangsiapa yang mengatakan: "hatiku telah mendapat khabar dari Tuhanku", maka sungguh ia telah terang-terangan menyatakan berlepas diri dari Rasul, dan orang tersebut telah kufur, karena kalimat ini mengotori syariat yang dibawahnya kezindikan.<sup>116</sup>

Dari sikap dan pernyataan di atas sepertinya Ibn Jauzi menginginkan agar dalam proses spiritual sebagai upaya pencapaian Tuhan harus selalu dipandu dengan syari'at, karena tanpa syariat manusia tidak akan pernah mencapai hakikat. Ibn Jauzi berkata: "Dan setiap orang yang ingin mencapai hakikat tanpa syariat, maka ia tertipu dan terpedaya."<sup>117</sup>

Menarik dicermati bahwa Ibn Jauzi selalu menempatkan syari'at sebagai standar penilaian dalam setiap ajuan kritisismenya. Sikap Ibn Jauzi ini persis dengan sikap Ibn Taimiyah dalam mengkritisi spiritual sufi. Ibn Taimiyah selalu punya Kriteria dalam penilaian tasawuf, yakni tasawuf sepenuhnya harus didominasi oleh keutamaan syari'at. Implementasi praktis dari sikap demikian adalah upaya untuk sedapat mungkin mengarahkan kembali tasawuf kepangkuan ortodoksi. Artinya tasawuf hendak disesuaikan dengan apa yang diajarkan oleh Rasul serta para sahabatnya yang saleh (*al-salaf al-shâlih*).

Sikap tersebut tampaknya lebih dipengaruhi oleh corak berpikir gurunya, Ahmad bin Hanbal, pendiri madzhab Hanbali, yang penghampiran metodenya atas agama menolak otoritas manapun kecuali al-Qur'an dan al-Sunnah. Menurut Syu'aib Arna'uth terdapat tiga pilar yang di usung oleh pengikut madzhab hambali, yaitu: 1) dakwah kembali kepada Al-Qur'an dan Al-Sunah Al-Shahihah berdasarkan pemahaman generasi *salaf* (sahabat, tabi'in, tabi' al-tabi'in), 2) reformasi atas ajaran-ajaran Islam yang telah

hilang, 3) sterilisasi ajaran Islam dari ajaran bid'ah, tasawuf, filsafat, dan asketisme Hindu.<sup>118</sup>

Konsekuensi logis dari metode berpikir demikian, antara lain, ia menjadi amat kritis terhadap tasawuf, terutama beberapa gagasan dalam *al-tasawuf al-falsafi*. Inilah faktor internal yang tanpaknya membentuk pola pikir Ibn Jauzi dan Ibn Taymiyyah dalam menilai tasawuf.<sup>119</sup>

Dengan gagasan para penganut madzhab hambali yang ingin selalu mendekatkan tasawuf dengan syari'ah dan melucutinya dari unsur-unsur eskatistik dan metafisis-spekulatifnya, serta penekanannya untuk memandang lebih positif terhadap dunia membuat mereka mendapat julukan penggagas konsep *neo sufisme*.

Terminologi *Neo Sufisme* atau *Reformed Sufism* ini, pertama kali dimunculkan oleh fazlur Rahman dalam bukunya "*Islam*",<sup>120</sup> dan juga oleh Abdul Qadir Mahmud dalam bukunya "*Al-Falsafah Al-Shufiyyah Fii Al-Islam*" dengan istilah *Tasawuf Salafi*.<sup>121</sup> Kemunculan istilah ini tidak begitu saja diterima para pemikir muslim, tetapi justru memancing polemik dan diskusi yang luas. Sebelum Fazlur Rahman, sebetulnya di Indonesia Hamka telah menampilkan istilah tasawuf modern dalam bukunya "*Tasawuf Modern*", tetapi dalam buku itu tidak ditemui kata Neo-Sufisme. Keseluruhan ini buku ini, terlihat adanya kesejajaran prinsip-prinsipnya dengan tasawuf al-Ghazali. Kecuali dalam hal uzlah. Kalau Ghazali mensyaratkan uzlah dalam penjelajahan menuju kualitas hakikat, maka Hamka justru menghendaki agar seseorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.<sup>122</sup>

Menurut Rahman Istilah Neo-sufisme sendiri adalah suatu jenis kesufian baru yang telah dijauhkan dari kandungan estetik dan metafisiknya serta diarahkan pada pangkuan ortodoksi Islam. Itu artinya gagasan yang dikedepankan dalam tasawuf ini adalah upaya membatasi sikap berlebihan dalam 'bertasawuf-ria' yang dianggapnya menyimpang, dan lalu menggantikannya dengan kontrol diri yang puritan dibawah kendali Al-Qur'an dan Al-Sunah.<sup>123</sup> Kalau dalam sistem Ghazaliah tasawuf dipandang lebih tinggi dari pada syari'ah, dalam arti diletakkan di atas syari'at, sehingga urutannya adalah syari'at, tarekat, hakikat dan makrifat. Sementara dalam neo sufisme meletakkannya sebaliknya, yakni sufisme harus tunduk di bawah kendali syari'at.<sup>124</sup>

Ciri menonjol lainnya dari neosufisme adalah upaya menggeser tasawuf dari orientasi pengembangan pribadi ke rekonstruksi moralitas sosial masyarakat, sehingga pengertian uzlah itu bukan saja dalam arti lahiriah menekankan pada pengasingan diri sehingga bersifat eksklusif, akan tetapi lebih pada pengembangan pribadi yang bersifat moral-sosial atau yang disebut Ruhaniah Ijtimaiah yaitu sebuah spiritual sosial yang berorientasi pada rekonstruksi moralitas sosial masyarakat muslim.<sup>125</sup>

## 6. Evaluasi Pendidikan Jiwa

Pada dasarnya jiwa yang sempurna dikalangan sufi adalah jiwa yang ma'rifat. Dengan jiwa yang makrifat, seorang salik akan mencapai kesempurnaan akhlak dan mengenal Tuhan dengan sesungguhnya dalam proses iluminatif (*isyraqiyah*) serta berujung pada maqam hakikat yang bersifat *kasyf* (penyingkapan hakiki).<sup>126</sup>

Dengan demikian, jika seorang salik secara lahir telah mampu mengaktualisasikan nilai-nilai akhlak karimah, dan secara batin telah makrifat atau berhasil mencapai maqam *kasyf*, itu berarti perjalanan spiritual yang ia tempuh dalam pendakian spiritual (*mi'raj*) dianggap sukses, karena tujuan yang ingin dicapai telah diraih (*wusul*). Demikian juga sebaliknya jika seorang salik tidak mampu mencapai maqam *kasyf*, maka ia dianggap telah gagal dalam *mi'raj spiritual*.<sup>127</sup>

Bagi sufi, puncak makrifat (*al-aql al-mustafad*) adalah kemampuan seorang salik mendayagunakan akal aktualnya (*al-aql al-fa'al*). Akal aktual, menurut Al-Farabi, adalah jibril yang ditugasi membawa wahyu, atau dalam bahasa sufi dikenal *lauhilmahfudz*, yang darinya tersimpan seluruh jenis ilmu dan pengetahuan yang ghaib. Dengan demikian, manusia bisa saja mencapai akal aktual itu melalui perjuangan spiritual (*mujahadah*), latihan ruhani (*riyadhah*), dan penyucian jiwa (*tashfiah al-nafs*). Semua jenis upaya tersebut dapat dilakukan melalui amalan apapun yang dilakukan secara sadar dan sukarela (*iradiyyah*), baik berbentuk kegiatan intelektual maupun kegiatan fisik. Lebih lanjut Al-Farabi menjelaskan, bahwa ketika hal itu dilakukan, maka manusia mengalami transisi secara gradual dari kemanusiaan kepada kemalaikatan, sehingga pada saat itu pula, ia sampai pada tingkatan makrifat sempurna, dimana seluruh makrifat menjejantah dalam dirinya, dan semua bentuk kesempurnaan yang telah diraihnya menempatkannya sebagai akal (*aql*) yang aktual sekaligus sebagai sesuatu yang bisa dipahami oleh akal (*ma'qul*). Itulah derajat yang bisa dicapai manusia ketika ia mampu mendayagunakan akal aktualnya (*al-aql al-fa'al*).<sup>128</sup>

Ketika manusia sudah sampai pada tahap makrifat di atas, maka ia memiliki kemampuan untuk menerima pengetahuan tentang hal-hal partukular yang ghaib dan berbagai makrifat universal yang hanya bisa diketahui oleh para malaikat yang dekat dengan Tuhan (*al-muqarrabin*) karena ia terukir dalam lembaran terjaga (*lauhilmahfudz*) atau akal aktual.

Pemikiran tersebut, dikuatkan oleh Al-Junaid Al-Baghdadi yang berkata bahwa, "pemilik kuliah (*shahib al-muhadharah*) diberi petunjuk oleh akalnya, sementara pemilik penyingkapan (*shahib al-mukasyafah*) didkatkan kepada-Nya oleh ilmunya, sedangkan pemilik penyaksian (*shahib Musyhadah*) terhapus oleh makrifatnya".<sup>129</sup> Ungkapan Al-Junaid ini menghubungkan antara akal dan kuliah (*muhadharah*) sebagai anak tangga pertama hierarki kedekatan dengan Allah. Di sini hati memerlukan argumen tegas (*al-burhan*), karena sesungguhnya hati manusia dalam hierarki ini masih berada di balik tabir. Berikutnya adalah hierarki penyingkapan (*mukasyafah*). Pada tingkatan ini, salik tidak memerlukan lagi perenungan bukti untuk mengikat penyingkapan dan ilmunya. Kemudian, tingkatan yang terakhir adalah hierarki penyaksian (*al-musyhadah*), yakni munculnya yang yang maha benar (*al-Haqq*) tanpa dibarengi dengan keraguan sedikit pun. Tingkatan munculnya cahaya penyaksian ini sama dengan tingkatan gnosis (*irfan*) atau makrifat.<sup>130</sup>

Ibn Jauzi memiliki pandangan yang berbeda dari pandangan para sufi tersebut. Menurutnya keberhasilan spiritual diindikasikan dengan tahqiq ubudiyah, artinya sejauh mana seorang hamba mampu mengaplikasikan nilai-nilai ubudiyah yang

ditransformasikan dari sistem nilai Qur'ani kedalam kehidupan nyata, sehingga tugas yang diamanahkan oleh Allah sebagai *khalifah* yang *muwahid* dapat tercapai.

Jika seseorang telah mencapai maqam tahqiq ubudiyah, maka ia akan menyadari akan dirinya sebagai seorang *abid* yang senantiasa tunduk kepada perintah *Al-Ma'bud* didalam mengaplikasikan *ubudiyah* yang diamanahkan kepadanya. Dengan demikian, sesuaiilah dengan firman Allah dalam surat al-Dzariyat yang menegaskan bahwa tidaklah Allah menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembahnya.

Jadi pencapaian hakikat spiritual menurut ibn jauzi lebih pada aktualisasi nilai-nilai ubudiyah dalam bentuk akhlak, yang tidak hanya berdimensi vertikal tetapi juga berdimensi horisontal. Hal itu berbeda dengan hakikat yang diinginkan oleh kalangan sufi yang lebih pada pencapaian hakikat dengan dimensi *kefana'an* ataupun *isyraqiyah*.<sup>131</sup>

Dari sini, seperti konsep makrifat yang dibangun oleh keduanya memiliki dimensi yang berbeda. Perbedaan itu tampak jelas dari pandangan epistemologinya.

#### D. KESIMPULAN

Dari kajian dan pembahasan tentang konsep pendidikan jiwa Ibn Jauzi dan perbandingannya terhadap pendidikan jiwa sufi, sebagaimana telah dikemukakan dalam bab-bab terdahulu, dapatlah ditarik kesimpulan-kesimpulan berikut ini:

1. Jiwa sebagai esensi manusia, dalam pandangan Ibn Jauzi terbagi dalam tiga unsur penting yang saling mempengaruhi antara satu dengan yang lainnya. Ketiga unsur tersebut adalah unsur akal (*juz aqli*), unsur amarah (*juz ghadhabi*), dan unsur hawa nafsu (*juz syahwani*). Unsur akal memiliki dua sisi, yaitu sisi keutamaan yang berupa ilmu, dan sisi keburukan yang berupa kebodohan. Sementara unsur amarah juga memiliki dua sisi keutamaan dan keburukan, keutamaannya adalah ketegasan, dan keburukannya adalah kepengecutan. Sedangkan unsur hawa nafsu juga memiliki dua sisi keutamaan dan keburukan, keutamaannya adalah menjaga diri dari sesuatu yang tidak baik, sedangkan sisi keburukannya adalah tidak terkendalinya dari keinginan-keinginan syahwat. Dari masing-masing unsur nafsani tersebut, bekerja dengan *sistem tanatsuq* yaitu harmonisasi antara berbagai sistem yang berpusat pada fakultas berfikir (*nafs nathiqah*). Artinya, masing-masing daya jiwa memiliki potensi baik yang apabila interaksi terjadi secara harmonis maka masing-masing daya itu melahirkan keutamaan. Inti dari tujuan pendidikan jiwa menurut Ibn Jauzi adalah untuk mencapai jiwa yang suci (*nafs thahirah*), yakni bersih dari akhlak yang tercela, dan menghiasinya dengan sifat-sifat yang terpuji, sehingga tercapai *tahqiq ubudiyah*. Landasan teologis pendidikan jiwa menurut Ibn Jauzi terdiri dari tiga landasan utama, yaitu Al-Qur'an, Sunah, dan pemahaman ulama salaf. Kurikulum yang digunakan dalam pendidikan jiwa diarahkan untuk memenuhi kebutuhannya yang berdimensi permanen dan spiritual, serta memenuhi kebutuhannya yang berdimensi material dan emosional. Menurut Ibn Jauzi untuk memenuhi kebutuhan material emosional dibutuhkan kurikulum yang bersifat *aqliyah* atau *kauniyah*, sedangkan untuk memenuhi kebutuhan keruhanian atau spiritual dibutuhkan kurikulum *naqliyah* atau *syar'iyah*. Adapun metodologi pendidikan jiwa menurut

Ibn Jauzi terdiri dari tiga tahap yaitu *takhliyah*, *tahliyah*, dan *tahqiq ubudiyah*. Indikasi keberhasilan pendidikan jiwa ini terlihat dengan terwujudnya *tahqiq ubudiyah*, yaitu yang dicirikan dengan lima ciri berikut ini: 1) Antusias dalam kebajikan (الجد في الغالب), 2) Menjauhi Ketergelinciran Maksiat (الحذر من الزلل), 3) Rendah hati dalam beramal (الاحتقار للعمَل), 4) Menyesali diri dari dosa yang telah lalu (الجزع من حذر الخاتمة), 5) Takut dari akhir yang buruk (القلق من خوف السابقة).

2. Hakikat manusia dalam perspektif sufi adalah substansi immaterinya yaitu *nafs* (jiwanya). Maka ketinggian derajat manusia akan diperoleh dengan cara menyempurnakan fungsi substansi immaterinya tersebut, yaitu dengan jalan menyucikan daya-daya jiwa yang ada dalam dirinya (*tazkiyah nafs*). Penyucian ini membantu jiwa dalam menemukan kesempurnaannya. Tegasnya, pendidikan jiwa dikalangan sufi diarahkan untuk mencapai kesempurnaan jiwa. Jika manusia telah menemukan kesempurnaan jiwanya, maka oleh kalangan sufi, seperti Al-ghazali menyebutnya sebagai manusia paripurna atau dalam istilah yang disebut Ibnu Arabi dan Abdul Karim bin Ibrahim al-Jili sebagai insan kamil. Manusia paripurna berkaitan erat dengan keutama-utamaan (*al-fadha'il*). Yang dimaksud dengan keutamaan di sini adalah berfungsinya daya-daya yang dimiliki manusia sesuai dengan tuntutan kesempurnaan manusia. Sebaliknya, jika daya-daya itu tidak sesuai dengan tuntutan kesempurnaan maka dinamakan keburukan-keburukan (*al-radzail*). Keutamaan-keutamaan tersebut, menuntut adanya dominasi *fadha'il* dalam hubungan fungsional daya-daya yang dimiliki manusia, yakni *ghadhab*, *akal*, *syahwat*. Dalam hal ini, Al-Ghazali mengemukakan empat keutamaan tertinggi (*ummahatul fadha'il*), yaitu *al-hikmah* sebagai keutamaan akal, *al-syaja'ah* sebagai keutamaan daya *ghadhab*, *al-iffah* sebagai keutamaan daya *syahwat* dan *al-'itidal* (keseimbangan). Sementara dominasi *radza'il* akan menghilangkan potensi-potensi jiwa tersebut. Dalam hal ini Al-Ghazali mengemukakan *al-jahl* (kebodohan) sebagai kelemahan akal, *al-tahawur* (gegabah) dan *al-jubn* (pengecut) sebagai kekurangan daya *ghadhab*, dan *al-syarah* yang berarti keserakahan dan *al-khamud* yakni keadaan lemah keinginan sebagai kelemahan *syahwat*. Kurikulum yang digunakan untuk mencapai hal itu, kalangan sufi membaginya menjadi dua macam ilmu, yaitu *ilmu muamalah* dan *ilmu mukasyafah*. Yang dimaksud *ilmu muamalah* di sini adalah ilmu syari'ah atau populer dengan sebutan ilmu fikih atau ilmu syari'ah. Ilmu ini merupakan ilmu pengantar kepada ilmu yang kedua. Sedangkan ilmu mukasyafah adalah ilmu khusus untuk mengetahui rahasia-rahasia hati (*sirr al-Qulub*), sehingga teraktualisasi musyahadah. Metode yang digunakan adalah *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*. *Takhalli* merupakan fase dimana seorang sufi membersihkan diri dari *almuhlikat* yaitu keburukan-keburukan, baik dari keburukan jiwa, keburukan hati, dan dari keburukan ruh. *Tahalli* merupakan tahap kedua yang harus ditempuh oleh seorang sufi, setelah mampu melintasi *maqam kasbi* tersebut. Dalam fase ini seorang murid dituntut untuk mengisi hati dan menghiasinya dengan sifat dan perilaku yang terpuji, sehingga ia selalu merasa berada di *alam nur* (cahaya) seakan terdapat lampu hidayah yang senantiasa bersemayam di dalam hatinya. *Tajalli* adalah *maqam* yang paling terakhir dalam tahapan spiritual. Dalam dunia sufi istilah *tajalli*

mengandung arti penampakan diri Tuhan yang bersifat absolut dalam bentuk alam yang bersifat terbatas. Semua itu harus berdiri diatas landasan teologis yang kokoh, yakni Al-Qur'an, sunah, dan penafsiran *waliyullah* atas keduanya. Indikasi keberhasilan pendidikan jiwa ini Jika seluruh rangkaian proses pendidikan ini berjalan dengan semestinya, maka seorang sufi akan mencapai maqam *kasyf*. Dengan demikian itu berarti perjalanan spiritual yang ia tempuh dalam pendakian spiritual (*mi'raj*) dianggap sukses, karena tujuan yang ingin dicapai telah diraih (*wusul*). Demikian juga sebaliknya jika seorang salik tidak mampu mencapai maqam *kasyf*, maka ia dianggap telah gagal dalam *mi'raj spiritual*.

3. konsep pendidikan jiwa menurut Ibn Jauzi dan kalangan sufi terdapat persamaan dan perbedaan. Dalam hal konsep jiwa persamaannya terletak pada tiga unsur pokok yaitu *akal, ghadab, syahwat*, perbedaannya terletak pada cara kinerjanya, Ibn Jauzi melihatnya dengan teori *tanatsuq* (harmonisasi), sementara kalangan sufi melihatnya dengan teori *syatharah* (dominasi). Dalam hal makna dan tujuan, persamaannya terletak pada *tazkiyah nafs*, perbedaannya terletak pada dalam hal pencapaian *makrifat*. Dalam hal landasan teologis, persamaannya terletak pada landasan Al-Qur'an dan Sunah, perbedaannya terletak pada penafsiran atas keduanya. Ibn Jauzi mensyaratkan pada otoritas *ulama salaf*, sementara kalangan sufi pada otoritas *waliyullah*. Dalam hal kurikulum, persamaannya terletak pada penggunaan ilmu syari'ah, perbedaannya terletak pada konsep ilmu batin. Dalam hal metodologi, persamaannya terletak pada *takhalli* dan *tahalli*, perbedaannya terletak pada *tajalli* dan *tahqiq ubudiyah*. Dalam hal evaluasi, persamaannya terletak pada tercapainya *makrifatullah*, perbedaannya terletak pada epistemologi makrifatnya. Menurut Ibn Jauzi makrifat berimplikasi pada *tahqiq ubudiyah*, sementara bagi kalangan sufi makrifat akan berimplikasi pada *mukasyafah*.

### UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih disampaikan kepada Ketua BAZNAS Republik Indonesia dan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia yang telah memberikan beasiswa untuk penelitian ini.

### REFERENCES

- 
- 1 - Nurhamzah, "Absurditas Manusia Modern", Makalah Annual Conference di Grand Hotel Lembang Jawa Barat pada tanggal 26 - 30 Nopember 2006.
  - 2 - M.Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan Islam & Umum*, Jakarta: Bina Aksara, 1991, hlm.57
  - 3- Nu'aim Al-Rifa'i, *Al-Shihah Al-Nafsiyyah: Dirasah Fii Sikulujyiah Al-Takayyuf*, Damaskus: Jami'ah Damaskus, 1982 .
  - 4 - S.M. Idris, *Globalization and the Islamic Challenge*, Kediri: Teras, 2001. hlm.3
  - 5 Danah Zohar dan Ian Marshal, *SQ; Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*. Cetakan IV, Jakarta: Mizan, 2001, hlm. 8
  - 6 - Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian*, Jakarta: Mizan Publika, 2005, hlm.40
  - 7 - Daniel Goleman, *Emotional Intelligence: why It Can Matter More Than IQ ?*, london: Bloomsbury, 1995, hlm. 334.

- 8 - Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, And The Rising Culture*, New York: Bantam, 1984, hlm.21
- 9 - Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, hlm.265
- 10 - Mulyadhi kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf*, Jakarta: Ushul Press, 2009, hlm.129
- 11 - M.Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, hlm.10
- 12 - Muhammad Huderi, *Tasawuf dan Tantangan Kehidupan Modern*, Jurnal Al-Qalam, vol.24, no.1, 2007, hlm.24
- 13 - Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2000, hlm.6
- 14 - M.Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, hlm.11
- 15 - NAISBITT, John, Patricia Aburdene, 1990, *Megatrends 2000 (Ten new directions for the 1990's)*, New York Avon book. *Nasional*, Jakarta: Djaya Pirusa, 1981, hlm. 9
- 16 - Musa Asy'ari, *Filsafat Islam*, Yogyakarta: LESFI, 2010, hlm.178
- 17 - Muhammad Akmansyah, *Konsep Pendidikan Spiritual 'Abd Al-Qodir Al-Jailani*, Jakarta: Desertasi UIN Syarif Hidayatullah, 2010, hlm. 3
- 18 - Hasan Langgulung, *Teori-teori kesehatan mental*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992, hlm. 4
- 19 - Muhammad Akmansyah, *Konsep Pendidikan Spiritual 'Abd Al-Qodir Al-Jailani*, Jakarta: Desertasi UIN Syarif Hidayatullah, 2010, hlm. 4
- 20 - Al-Attas, *Islam dan Skulerisme*, Bandung: PIMPIN, 2010, hlm. 50.
- 21 - Ibn Jauzi, *Ruh Al-Arwah*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1990, hlm. 11
- 22 - Ibn Jauzi, *Al-Thib Al-Ruhani*, Kairo: Maktabah Al-Tsaqafah, 1986, hlm.15
- 23 - Ibn Jauzi, *Al-Khis 'Ala Thalab Al-Ilm*, Iskandariyyah: Muassasah Syabab Al-Jami'ah: 1993, hlm. 18
- 24 - Al-Dzahabi, *Tadzkirah Al-Huffadz*, India: pustaka Haidar Abadi Al-Hindi: 1374 H, jilid 4, hlm.136
- 25 - Natsir Ibn Su'ud, *Mu'jam Mu'allafat Ibn Jauzi*, Riyadh: Dar al-Falah, hlm. 13
- 26 - Ibn Jauzi, *Al-Khis 'Ala Thalab Al-Ilm*, Iskandariyyah: Muassasah Syabab Al-Jami'ah: 1993, hlm. 15
- 27 - Ibrahim Bajas Abdul Majid, *Pengantar Bahr al-Dumu'*, Beirut: Al-Risalah, 1994. Hlm. 9
- 28 - Ibn Rajab, *Al-Dzail*, hlm. Vol.1, hlm.402
- 29 - Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian*, Jakarta: Mizan Publika, 2005, hlm.39
- 30 - Ibn Jauzi, *Shaid al-Khatir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1991, hlm.23
- 31 - Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998, hlm. 159-160.
- 32 - Syamsir Salam dan Jaenal Arifin, *Metodologi Penelitian Sejarah*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006, hlm. 4,
- 33 - Guide H. Stempel, *Content Analysis*, (terj ), Jalaluddin Rahmat dan Arko Kasta, Bandung: Arai Komunikasi, 1983, hlm. 8
- 34 - Content analysis as "any technique for making inferences by objectively and systematically identifying specified characteristics of messages." Lihat [http://en.wikipedia.org/wiki/Content\\_analysis](http://en.wikipedia.org/wiki/Content_analysis), html, 07 Mei 2011.
- 35 - Lihat Anton bakker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998, hlm.63
- 36 - Lexy J.Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Karya, 1989, hlm. 4 -8.
- 37 - Bogdan dan Biklen, *Qualittiv Reseach For Education: An Introduction to Theory and Methods*, Boston: Allyn and Bacon, 1982, hlm.52
- 38 - Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2009, hlm.16
- 39 - Abdul Rahman Shaleh, *Psikologi: Suatu Pengantar Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004, hlm.53
- 40 - Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, hlm.34
- 41 - Ibid
- 42 - Wan Mohd Noor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktek Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 95
- 43 - Muhammad Ali Al-Shabuni, *Mukhtashar Tafsir Ibn Kastir*, Beirut: Dar Al-Qur'an, 1981, vol.11, hlm.440
- 44 - Mulyadhi kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf*, Jakarta: Ushul Press, 2009, hlm.80
- 45 - Mulyadhi kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf*, Jakarta: Ushul Press, 2009, hlm.80
- 46 - Abdul Rahman Shaleh, *Psikologi: Suatu Pengantar Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004, hlm.57
- 47 - Ibn Jauzi, *Al-Thibb Al-Ruhi*, tahqiq Abdul Aziz Izzuddin Al-Sairawani, Damaskus: Dar Al-Anwar, 1993, hlm. 35-36, lihat juga Hasan Ibrahim Abdul Ali, *Al-Fikr Al-Tarbawi l'nda Imam Abi Faraj Ibn Jauzi*, hlm. 104, lihat juga Laila Abdurrasyid Al-Athar, *Ara' Ibn Jauzi Al-Tarbawiyah*, hlm. 109
- 48 - Wan Mohd Noor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktek Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 94
- 49 - Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, hlm. 74
- 50 - Ibid
- 51 - Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, hlm. 219

- 52 - Ibn Jauzi, *Al-Thibb Al-Ruhi*, tahqiq Abdul Aziz Izzuddin Al-Sairawani, Damaskus: Dar Al-Anwar, 1993, hlm. 35-36
- 53 - Al-Ghazali, *Ma'arij Al-quds*, hlm.92, lihat juga Muhammad Yasir Nasution, hlm 187
- 54 - Ibn Jauzi, *Al-Thibb Al-Ruhi*, tahqiq Abdul Aziz Izzuddin Al-Sairawani, Damaskus: Dar Al-Anwar, 1993, hlm. 35-36
- 55 - Abdul Mujib, Ibid 144
- 56 - Ibn Miskawaih, *Tahdzib Al-Akhlaq*, Beirut: Dar Maktabah Al-Hayat, 1398 H, hlm. 62
- 57 - Ibn Miskawaih, *Tahdzib Al-Akhlaq*, Beirut: Dar Maktabah Al-Hayat, 1398 H, hlm. 38, 62 dan 111, lihat juga Abudin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam*, hlm 8
- 58 - lihat James Legge ( Penterjemah ), *The Four Book: Confucian Analect, The Great Learning, The Doctrin of The Mean, and The Works of Mencius and The Wing-Tsit Chan, A source Book In Chinese Philosophy*, New Jersey: Princenton University Press, 1963, hlm. 5
- 59 - Abudin Nata, Ibid, lihat juga Abd Halim Mahmud, *Al-Tafkir Al-Falsafi Fii Al-Islam*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Lubrani, 1982, hlm. 323-325.
- 60 - Abdul Mujib, Ibid 151
- 61 - Affifi.A.E, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, terj. Syahrir Mawi dan Nandi Rahman, Judul Asli, *A Mistical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi*, Jakarta: media pratama, 1995, hlm. 174, lihat juga Abdul Mujib Ibid. hlm146
- 62 .Abdul Mujib, Ibid hlm.146
- 63 - Amir An-Najar, Ibid hlm.48
- 64 - Al-Tiftazani, *Dirasah Fii Al-Falsafah Al-Islamiyah*, hlm.141
- 65 - Ibn Jauzi, *Ruh Al-Arwah*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1990, hlm. 11
- 66 - Ibn Jauzi, *Al-Thib Al-Ruhani*, Kairo: Maktabah Al-Tsaqafah, 1986, hlm.15
- 67 - Fakhruddin Al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, Beirut: Dar Al-Fikr, 2004, vol.3, hlm. 35
- 68 - Ibid, hlm. 592
- 69 - Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, hlm. 186
- 70 - Hamka, Ibid 207
- 71 - Ibrahim Hilal, Ibid 54
- 72 - Abu Bakar Al-Kalabady, *Al-Ta'arruf*, Kairo: Maktabah Al- Kuliyyat Al-Azhariyah, 1980, hlm. 34
- 73 - Ibn Jauzi, *Zad Al-Masir fii Ilm Tafsir*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1994, vol.VIII, hlm. 271
- 74 - Ibn Qudamah, *Mukhtashar Minhaj Al-Qhasidin*, Unaizah: Dar Ammar, 1994, hlm. 18
- 75 - Abu Nashr Saraj Al-Thusi, *Al-Luma'*, Mesir: Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1960, hlm.22
- 76 - lihat Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.22-26
- 77 - Abu Bakr al-Razy, *Mukhtar al-Shihah*, Madinah: Maktabah Thayyibah, 1987, hlm. 736-737, Muhammad ibn Ya'qub al-Fairuz Abady, *Al-Qamus Al-Muhith*, Beirut: Mua'ssasah Al-Risalah, 1987, vol.4, hlm.401, Fakhr Al-Din Al-Razy, *Al-Tafsir Al-Kabir*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, t.t. vol.7, hlm.17
- 78 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.309
- 79 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.310
- 80 - Syu'aib Al-Arna'uth, *Tarjamah Al-Muallif dalam Zad Al-Ma'ad Fii Hadyi Khair Al-Ibad*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 2000, hlm. 16-17
- 81 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.311
- 82 - Suprpto, *Neo Sufisme: Kritik Konsep Ibn Taymiyyah terhadap Tasawuf*, Mataram: IAIN Mataram Press, hlm. 15
- 83 - Abdul Halim Mahmud, *Maha Guru Para Sufi: Kisah Kearifan Abu Yazid Al-Busthami*, Jakarta: Hikmah, 2002, hlm. 31, Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, vol.1, hlm.4-19, lihat Alwi Shihab, Ibid hlm. 86
- 84 - Ibn Jauzi, *Luftah Al-Kabad Fii Nashihah Al-Walad*, hlm.502
- 85 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.27
- 86 - Ibn Jauzi, Ibid hlm.310
- 87 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.179
- 88 -Ibid
- 89 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.310, menurut Nashiruddin Al-Bani, Hadsir ini adalah hadist maudhu' yang tidak ada sumbernya. (lihat Nashiruddin Al-Bani, *Al-Silsilah Al-Dha'ifah*, no.1227 )
- 90 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.180
- 91 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.180
- 92 - Ibid, hlm.313
- 93 - Ibid hlm.305
- 94 -H.A.Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, hlm.226
- 95 - lihat Abu Bakar Aceh, *Pengantar 11mu Tarekat: Kajian Historis Tentang Mistik*, Solo: Ramadhani, 1996, hlm. 42-44
- 96 - Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian*, Jakarta: Mizan Publika, 2005, hlm.39

- 97 - lihat Abu Bakar Aceh, *Pengantar 11mu Tarekat: Kajian Historis Tentang Mistik*, Solo: Ramadhani, 1996, hlm. 42-44
- 98 - Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, hlm.164
- 99 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2004 hlm. 175
- 100 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm. 180
- 101 - Ibn Jauzi, *Sifat Al-Shafwah*, hlm.3
- 102 - Ibid
- 103 - Ibid, hlm. 167
- 104 - Ibid, hlm.168
- 105 - Ibn Jauzi, *Luftah Al-Kabid*, Ibid Hlm. 500
- 106 - Ibn Taimiyah, *Majmu Fatawa*, vol.10, hlm.213
- 107 - Ibn Abi Al-Izz Al-Hanafi, *Sarh Al-Thahawiyah*, hlm.111
- 108 - Ibn Jauzi, *Zad Al-Masir*,
- 109 - Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hlm.277
- 110 - Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke neo Sufisme*, hlm.253
- 111 - Abdurrazaq Al-Kasani, *Istilahat Al-Shufiyah*, Kairo: Dar Ma'arif, 1984, hlm.163
- 112 - Al-Ghazali, *Majmu'ah Rasa'il Al-Ghazali*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1988, hlm.85
- 113 - Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, jakarta: Penerbit Erlangga, 2006, hlm.78
- 114 - lihat, Ibn Jauzi *Zad Al-Masir*, .....
- 115 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm.262
- 116 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm. 353
- 117 - Ibn Jauzi, *Talbis Iblis*, hlm. 352
- 118 - lihat Syu'aib Al-Arna'uth, *Tarjamah Al-Muallif dalam Zad Al-Ma'ad Fii Hadyi Khair Al-Ibad*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 2000, hlm. 16-17
- 119 - Suprpto, *Neo Sufisme: Kritik Konsep Ibn Taymiyyah terhadap Tasawuf*, Mataram: IAIN Mataram Press, hlm. 15
- 120 - Fadzlurrahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, hlm. 205.
- 121 - Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah Al-Shufiyyah Fii Al-Islam*, Beirut: Dar Al-fikr, tt, hlm. 79
- 122 - Rifay siregar, hlm.321, lihat juga Fadzlurrahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, hlm. 205.
- 123 - Lihat Fadzlurrahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, hlm. 205.
- 124 - Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hlm.273
- 125 - Fadzlurrahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, hlm. 205.
- 126 - Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, hlm. 19
- 127 - Ibrahim Hilal, Ibid hlm. 20, lihat juga Mahmud Qasim, Al-Kasyf
- 128 - Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat*, hlm.50
- 129 - Al-Qusyairi, *Risalah Al-Qusyairiyah*, hlm.40
- 130 - Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat*, hlm.63
- 131 - Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, hlm.81