

# KONTEKSTUALISASI CINTA DAN KEMANUSIAAN PERSPEKTIF ABÛ HÂMID AL-GHAZÂLÎ

Wasid

Sekolah Tinggi Agama Islam al-Hamidiyah Madura, Indonesia  
E-mail: wasid2007@yahoo.co.id

**Abstract:** This paper is an attempt to refresh the understanding of the concepts of Sufism, particularly the concept of *maḥabbah* of al-Ghazâlî. In the course of time, an understanding of the concepts of Sufism often narrowed and this impressed to the practices of Sufism that only oriented to total devotion to God without any awareness to implement the devotion as a code of ethics in the social life. Through his work, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazâlî reviewed concepts, meaning, causes, nature and connection of *maḥabbah* with humanitarian values. Al-Ghazâlî realized that the peak of happiness and peace of mind is the achievement of a person to the true knowledge, which is *ma'rifat Allâh*. However, to him, the true knowledge arises from someone's persistence in affirming its sincerity to God as the implementation of his/her true love that is inimitable. This sincere love gave rise to a worldview that His love is the source of all forms of love to other than Him, the humanbeings and the universe.

**Keywords:** Mysticism, *maḥabbah*, humanity, *ma'rifat*.

## Pendahuluan

Dalam bingkai sejarah intelektual Muslim, al-Ghazâlî adalah salah satu tokoh besar yang pengaruhnya sampai hari ini tetap terasa. Palsanya, pikiran-pikirannya tentang Islam dari beragam perspektif, seperti akidah, fiqh, filsafat hingga tasawuf, telah ditorehkannya dalam beberapa karya.<sup>1</sup> Namun, dalam konteks kajian keislaman, al-Ghazâlî

---

<sup>1</sup> Karya al-Ghazâlî dalam kajian akidah adalah *Kîmiyâ' al-Sa'âdah*, *al-Maqâṣid al-Asnâ fi Sharḥ Asmâ' Allâh al-Ḥusnâ*, *Fayṣal al-Tafriqah bayn al-Islâm wa al-Zandaqah*, dan lain-

lebih dikenal sebagai tokoh sekaligus pelaku tasawuf, setidaknya dapat dilihat melalui *magnum opus*-nya *Iḥyâ' Ulûm al-Dîn*, yang kandungan isinya terus menjadi kajian. Bahkan, di Indonesia kitab ini telah menjadi salah satu kitab kuning yang terus dibaca—bahkan dijadikan rujukan—oleh beberapa komunitas pesantren di satu pihak dan menjadi rujukan etik bagi komunitas Muslim sepanjang sejarah pertumbuhan Islam di Indonesia (baca: Walisongo) di pihak lain.

Salah satu *entry point* dari keberhasilan al-Ghazâlî adalah kemampuannya mendamaikan dimensi shari'ah dan tasawuf dalam Islam sehingga keduanya berjalan secara *apik* dalam ranah praktik-praktik keagamaan Muslim. Sebelumnya, kedua dimensi ini selalu bertegangan, untuk tidak mengatakan kontroversi, bahkan sampai pada titik saling menyalahkan dan mengklaim paling benar (*truth claim*).<sup>2</sup> Shari'ah menggambarkan formalitas ajaran Islam (*ẓâhir*), sementara tasawuf menggambarkan dimensi terdalam dari Islam (*bâtin*). Kontribusi ini yang kemudian menjadikan posisi al-Ghazâlî laiknya air yang selalu mengalir sehingga mendorong mereka yang haus keilmuan tasawuf khususnya untuk selalu mengulasnya, baik dalam rangka mendukung pemikiran al-Ghazâlî, mengkritiknya bahkan sampai menyalahkannya, untuk tidak mengatakan sesat.<sup>3</sup>

---

lain. Dalam kajian Fiqh dan Uṣûl al-Fiqh adalah *al-Mustaṣfâ min 'Ilm al-Uṣûl*, *Asrâr al-Ḥajj*, *al-Wajîz fi al-Furû'*, dan lain-lain. Untuk kajian logika dan filsafat, yakni *Tahâfut al-Falâsifah*, *Maqâsid al-Falâsifah*, *al-Munqidh min al-Ḍalâl*, dan lain-lain. Sementara dalam kajian tasawuf *Jawâhir al-Qur'ân wa Duraruh*, *Fâtih al-Ulûm*, *al-Kashf wa al-Tabayîn fi Ghurûr al-Khalk Ajma'in*, *Iḥyâ' Ulûm al-Dîn*, dan lain-lain. Lihat Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Adâb al-Ṣuḥbah wa al-Mu'âsharah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007).

<sup>2</sup> Kontestasi ahli shari'ah dan tasawuf, bahkan akidah telah diulas cukup apik oleh al-Ghazâlî dalam otobiografinya *al-Munqidh min al-Ḍalâl*. Baca Imam al-Ghazali, *Kegelisahan al-Ghazali: Sebuah Otobiografi Intelektual*, terj. Achmad Khudori Sholeh (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998).

<sup>3</sup> Kritik terhadap al-Ghazâlî yang mengarah pada penyesatan, salah satunya dilakukan oleh Abû al-Farj 'Abd al-Raḥmân b. al-Jawzî. Bahkan, kritik al-Jawzî juga mengarah kepada beberapa tokoh tasawuf lainnya, misalnya al-Sarrâj, al-Ḥârith al-Muḥâsibî, Abû Ṭâlib al-Makkî, dan lain-lain. Baca lengkapnya, Abû al-Farj 'Abd al-Raḥmân b. al-Jawzî, *Talbis Iblîs* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011).

Kajian-kajian tentang pemikiran al-Ghazâlî telah banyak diulas, baik oleh peneliti Muslim maupun orientalis. Kompleksitas pengetahuannya meniscayakan keragaman para pengkaji itu hingga kesimpulannya juga cenderung berbeda-beda, sesuai dengan objek kajian yang menjadi fokus bahasan. Itu artinya, faktor sosiologis dan ideologis yang dialami oleh peneliti tertentu tidak bisa dihindarkan dalam rangka memengaruhi cara pandangya terhadap pikiran-pikiran al-Ghazâlî. Yang pasti, al-Ghazâlî, mengutip Ebrahim Moosa, cukup berjasa dalam rangka membangun dialektika intelektual Islam, baik bagi mereka yang pro al-Ghazâlî, maupun yang kontra.<sup>4</sup> Bagi para pengkritik, misalnya, telah mendorong karya-karya muncul dari mereka sehingga menjadi bahan bacaan dan diskusi intelektual cukup penting bagi generasi setelahnya, sekalipun pada akhirnya pilihannya itu kembali pada pembaca; antara sepakat atau tidak.

Terlepas dari pro dan kontra terhadap al-Ghazâlî itulah konsekwensi sebagai tokoh besar sebagaimana juga dialami oleh tokoh besar tasawuf lainnya, seperti Ibn 'Arabî, Abû Manşûr al-Hallâj, Abû Yâzîd al-Bisţâmî, dan lain-lainnya. Sekalipun begitu, kajian al-Ghazâlî tetap menarik, apalagi bila dikaitkan dengan etika tasawufnya, yang tanpa dirasa sampai hari ini tetap menampakkan pengaruhnya dalam pergumulan umat Islam, khususnya di Indonesia. Betapa pun, sebuah pemikiran tidaklah lahir dalam ruang hampa, termasuk pemikiran al-Ghazâlî sehingga pilihan terhadapnya disebabkan karena al-Ghazâlî adalah salah satu bagian dari tokoh Muslim yang diakui ke-Sunnî-annya. Bahkan, bagi kalangan Muslim tradisional, secara khusus masyarakat NU dan pesantren, tasawuf al-Ghazâlî menjadi salah satu standar pilihan yang harus dilakukan dalam praktik-praktik ketasawufan, di samping tasawuf Junayd al-Baghdâdî.

Karena itu, tulisan ini dirangkai dalam rangka mengulas salah satu pemikiran al-Ghazâlî, yakni tentang konsep *maḥabbah*-nya. Dalam merangkainya penulis berusaha bergerak melalui dialektika yang berkembang dalam tradisi filsafat ilmu, yakni dengan melihat pemahaman atas konsep *maḥabbah* secara ontologis, epistemologis

---

<sup>4</sup> Baca Ebrahim Moosa, *Ghazali dan Seni Imajinasi Sufistik*, terj. Abdul Kadir Riyadi dan Ahmad Kafi (Surabaya: Intiyaz, t.th.), 33-38.

hingga aksiologis. Karena bagaimanapun pemahaman *maḥabbah* yang muncul dalam altar pemikiran al-Ghazâlî hadir tidak lepas dari bingkai epistemologis atas bangunan keilmuannya secara umum, tepatnya epistemologi Ghazalian dalam bingkai kajian tasawuf Islam.

Di samping itu, perspektif aksiologis dipandang penting, dalam konteks tulisan ini, bukan saja dalam rangka melihat sejauh mana pemikiran al-Ghazâlî berdampak serta berpengaruh dalam konteks kehidupan nyata umat manusia pada masanya. Tapi lebih dari itu, bagaimana pemahaman atas konsep *maḥabbah* al-Ghazâlî dapat dilihat dari konteks hari ini, kaitannya dengan kehidupan kemanusiaan kontemporer yang dihipit oleh kuatnya paradigma materialisme dalam berbagai bidang.

### **Kilasan Singkat Perjalanan Intelektual al-Ghazâlî**

Salah satu hal penting membaca pemikiran tokoh adalah membaca biografi intelektualnya. Pengetahuan tentang biografi ini penting dalam rangka agar kita sebagai pembaca—sekaligus penulis—mampu menempatkan posisi sebagai intelektual yang fair atau setidaknya mengurangi kecenderungan dari perspektif ideologis *an sich*. Mereka yang hanya melihat dengan kaca matanya sendiri, melahirkan cara pandang fanatik—takut mengkritik—di satu pihak dan memunculkan cara pandang kritis membabi buta di pihak yang berbeda. Karenanya, biografi intelektual al-Ghazâlî, walau diulas secara terbatas dalam tulisan ini, setidaknya menggambarkan kondisi sosial dan budaya yang dihadapi oleh al-Ghazâlî hingga dirinya yang dikenang sepanjang zaman melalui *magnum opus*-nya *Iḥyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*.

Dalam berbagai sumber ditemukan bahwa al-Ghazâlî bernama lengkap Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî. Tercatat ia lahir di kota kecil yang terletak di dekat Tûs, Provinsi Khurasan, Republik Islam Irak pada tahun 450 H (1058 M). Menurut Sulaymân Dunyâ,<sup>5</sup> bahwa ayah al-Ghazâlî berasal dari kalangan keluarga miskin

---

<sup>5</sup> Sulaymân Dunyâ, *al-Ḥaḡiqah fi Naḡr al-Ghazâlî* (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1965), 18-19.

dan saleh.<sup>6</sup> Menariknya, sang ayah tidak lantas putus asa dengan mencari belas kasihan orang lain (baca: mengemis), tapi berusaha memenuhi kebutuhan hidupnya dari hasil keringat sendiri, yakni sebagai pemintal benang wol (*ghazal al-ṣūf*). Sementara, sebutan al-Ghazâlî adalah nisbat dari kata *ghazzâl*, yang berarti tukang pintal benang, atau *ghazâlah*, yaitu nama kampung kelahirannya.

Di samping itu, sekalipun berasal dari keluarga miskin, yang menarik pula dari kepribadian ayah al-Ghazâlî adalah kecintaannya kepada ilmu dan ulama. Konon sang ayah sering bertandang ke rumah ulama dalam rangka belajar—mungkin juga *ngamrih* berkah. Kecintaannya ini yang kemudian mendorong dirinya berharap dua putranya, yakni Abû Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî dan Abû al-Futûḥ Aḥmad b. Muḥammad al-Ghazâlî, kelak mencintai ilmu dan ulama.<sup>7</sup> Cukup beralasan kemudian, ketika menjelang wafatnya, sang ayah berwasiat kepada temannya yang juga seorang sufi agar kiranya mendidik kedua anaknya.<sup>8</sup> Wasiat ini nampaknya tidak sia-sia bahkan menjadi titik awal kecintaan al-Ghazâlî semenjak kecil—dan saudaranya—untuk belajar dan menguasai ilmu-ilmu keislaman, termasuk menguasai bahasa Arab dan Persia, hingga mengantarkannya menjadi salah satu pemikir Muslim yang pengaruhnya cukup dirasakan sampai hari ini.

Terdapat beberapa ulama yang memengaruhi perjalanan intelektual al-Ghazâlî, khususnya. Sebut saja di antaranya adalah Aḥmad b. Muḥammad al-Râdhikânî, Abû Naṣr al-Ismâ'îlî, dan al-Juwaynî. Secara khusus, menurut penulis, al-Ghazâlî belajar kepada al-Juwaynî tentang teologi, hukum Islam, filsafat, logika, tasawuf hingga ilmu-ilmu alam. Beragam disiplin keilmuan yang dikuasai oleh al-Juwaynî, apalagi dirinya adalah salah satu guru besar di madrasah Nidzamîyah, memberikan dampak tersendiri bagi al-Ghazâlî untuk

---

<sup>6</sup> Tentang ibunya, tidak ada fakta historis yang menyebutkan secara detail. Bahkan, disinyalir ibunya tidak menyaksikan masa-masa bersinarnya al-Ghazâlî sebagaimana dirasakan oleh ayahnya. *Ibid.*, 19.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>8</sup> Faiṣal Badîr 'Awn, *al-Taṣawwuf al-Islâmî: al-Ṭariq wa al-Rijâl* (Mesir: Maktabat Sa'îd Ra'fat, 1983), 204.

serius belajar bersama gurunya dalam kerangka pertumbuhan intelektualnya hingga al-Juwaynî meninggal pada tahun 478 H (1085 M).

Singkatnya, proses pertumbuhan intelektual al-Ghazâlî dari hari ke hari semakin matang menuju kesempurnaan hingga mendapat pengakuan dari kalangan ulama di eranya, termasuk pengakuan dari gurunya al-Juwaynî. Atas kecerdasan dan kecintaannya pada ilmu, al-Juwaynî memberikan gelar kepada al-Ghazâlî sebagai *al-baḥr al-mughriq* (lautan yang menenggelamkan). Kesempurnaan itu mengantarkan al-Ghazâlî menguasai berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman, setidaknya dapat dilihat dari karya-karya yang telah ditinggalkan, yakni *al-Mustaṣfâ min 'ilm al-Uṣûl* (kitab yang mengulas tentang persoalan fiqh dan ushul al-fiqh), *Maqâṣid al-Falâsifah* dan *Tahâfut al-Falâsifah* (kitab yang mengulas tentang filsafat dan kerancuan berpikir filsafat), *Ihyâ' 'Ulum al-Dîn* (kitab tasawuf yang sampai hari ini menjadi kajian dalam dunia Islam dan Barat), *Mi'yar al-'Ilm fî Fann al-Mantiq* (kitab kajian logika mengungkap tentang standar-standar ilmu), dan lain-lain.

Namun, hal menarik, menurut penulis, bahwa perjalanan intelektual al-Ghazâlî yang berujung pada dimensi ketasawufan (sufisme) tidak datang secara tiba-tiba, tapi ia telah melalui proses yang cukup panjang, setidaknya setelah dunia rasionalisme-spekulatif model berpikir filsafat dan kalam juga telah dialaminya. Oleh karenanya, kurang tepat jika kemudian proses-proses awal intelektual al-Ghazâlî di satu sisi dan keterlibatannya dalam pergumulan intelektual pada eranya, khususnya ketika menjadi salah satu guru besar di Madrasah Nizâmîyah Baghdad di sisi lain kurang menjadi perhatian serius oleh semua pemerhati, baik yang pro al-Ghazâlî maupun kontra al-Ghazâlî hingga memunculkan sikap yang semestinya kurang baik, untuk tidak mengatakan kurang tepat. Misalnya, bahwa al-Ghazâlî, sebagaimana sering dilontarkan oleh kalangan modernis, adalah salah satu tokoh yang dianggap menjadi penyebab kemunduran Islam akibat penolakannya terhadap tradisi berfilsafat, padahal penolakan al-Ghazâlî terhadap logika berfilsafat tidaklah bersifat mutlak. Artinya, penegasian itu dilihat dari konteks sosial dan budaya yang dihadapi al-Ghazâlî, khususnya kaitannya dengan maraknya perdebatan para intelektual

yang lebih mencari kemenangan dari pada ketenangan individu dan publik. Asumsi dasar ini juga dibuktikan bahwa karya-karya al-Ghazâlî tidak lepas dari ungkapan-ungkapan filosofis-teologis, terlebih dalam ungkapan sufistik.

Pastinya, keganderungan al-Ghazâlî dalam dunia tasawuf hingga akhir ajalnya, yaitu pada tanggal 14 Jumâdil Akhir tahun 505 H (1111 M) dalam usia 55 tahun, setidaknya dapat dilihat dari dua proses yang dilakukan dalam kaitannya dengan pergolakan intelektual yang dilaluinya secara serius, bukan langsung menuju dunia tasawuf. *Pertama*, bahwa al-Ghazâlî dikenal memiliki kecerdasan di atas rata-rata. Hal itu pula yang mampu mengantarkan al-Ghazâlî menjadi salah satu intelektual Muslim di Madrasah Nizâmîyah Baghdad, dan umumnya umat Islam. Ia banyak berdebat dengan beberapa pakar kalam dan filsafat, sekaligus juga mengembangkan budaya intelektual unggul di Madrasah Nizâmîyah Baghdad.

*Kedua*, fase “kekecewaan” intelektual dan kesohoran nama. Fase ini muncul dari sebuah keresahan panjang bahwa basis intelektual yang selama ini dikuasainya dan kedudukan terhormat secara intelektual ternyata tidak mengantarkan al-Ghazâlî mengalami ketenangan batin, bahkan senantiasa susah dan kebingungan jiwa. Pengalaman batin ini terabadikan dalam karyanya *al-Munqidh min al-Dalâl* sebagaimana berikut.

“Sekarang, apa yang dapat dicapai dengan ilmu telah aku miliki. Ilmu-ilmu agama dan ilmu rasional telah memperkuat imanku kepada Allah, Rasul dan hari akhir. Tidak terhitung bukti-bukti dan argumentasi yang memperkuat imanku. Aku sadar, takwa dan kebersihan hati adalah satu-satunya jalan untuk menggapai kebahagiaan abadi. Itu tidak mungkin tercapai kecuali setelah aku membebaskan diri dari pengaruh harta, kedudukan dan godaan-godaan lain”.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Perasaan ini cukup lama merasuk dalam diri al-Ghazâlî, tapi diakuinya untuk lepas dari tekanan dunia dan kedudukan bukan pekerjaan mudah. Bahkan ia membutuhkan waktu hampir 6 bulan mengalami krisis individual, yakni kecemasan yang luas biasa dalam mengarungi hakikat dunia ini. Baca lengkapnya, Imam al-Ghazali, *Kegelisahan al-Ghazali: Sebuah Otobiografi Intelektual*, 53-62. Teks aslinya Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Munqidh min al-Dalâl* (Beirut, Dâr al-Fikr, t.th.).

Kutipan di atas merupakan gambaran atas kegundahan jiwa yang dialami al-Ghazâlî, sekalipun kedudukan terhormat telah dicapainya sebagai salah satu intelektual dan pemikir berpengaruh pada eranya. Situasi psikologis ini cukup menyiksa hingga akhirnya al-Ghazâlî lebih memilih melakukan *khalwat*, *riyâdah*, *mujâhadah* dan *'uzlah* dari keramaian manusia. Akhirnya, al-Ghazâlî meninggalkan kota Baghdad, sekalipun di hadapan Khalifah dan teman-temannya al-Ghazâlî hanya berkeinginan ke Makkah.

Setelah meninggalkan kota Baghdad, tidak ada aktivitas yang dilakukan al-Ghazâlî kecuali *dhikr*, *munâjat*, dan aktivitas tasawuf lainnya. Pastinya, aktivitas ini dilakukan cukup lama sehingga al-Ghazâlî sampai pada tahapan yang dialami oleh tokoh-tokoh tasawuf sebelumnya, yakni sampai pada tahapan pengalaman *mushâhadah* dan *mukâshafah*. Pengalaman-pengalaman laku tasawuf yang dialami al-Ghazâlî dari hari ke hari semakin memantapkan dirinya untuk terus menyelami dunia tasawuf. Karenanya, dalam salah satu kesempatan terlontar tesis al-Ghazâlî bahwa tidak ada metode yang terbaik dalam mencari hakikat kebenaran (*ma'rifat Allâh*), kecuali metode yang diterapkan oleh para sufi.<sup>10</sup>

Itulah gambaran sekilas bagaimana intelektual al-Ghazâlî berproses hingga mengantarkan dirinya dikenal dan menjadi perbincangan yang tiada pernah henti oleh generasi setelahnya, baik sebagai intelektual Muslim maupun sebagai pelaku jalan tasawuf. Bahkan, karyanya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, sekali lagi, tetap menarik menjadi bacaan terpenting dalam dunia pesantren, khususnya dalam mengkaji materi-materi tasawuf.

### **Interpretasi Maḥabbah al-Ghazâlî**

Dalam kajian tasawuf, konsep *maḥabbah* (cinta) merupakan salah satu konsep yang selalu diperbincangkan oleh kalangan tokoh tasawuf dalam berbagai karyanya. Artinya, bukan hanya al-Ghazâlî yang membahas secara khusus tentang konsep ini, tapi juga para tokoh tasawuf sebelumnya, sekali pun dengan tafsir dan pemahaman yang

---

<sup>10</sup> Ibid., 57-59.

berbeda sesuai dengan pengalaman batin yang dialaminya, sebab mengutip Abû al-Wafâ' al-Taftâzânî, salah satu karakter dalam tasawuf adalah adanya ketergantungan pada pengalaman pelakunya,<sup>11</sup> sehingga perbedaan dalam memaknai kosep *maḥabbah* sangat mungkin terjadi sebab setiap orang akan mengalami perbedaan sesuai dengan yang dirasakan batinnya, sekalipun dalam objek tasawuf yang sama.

Namun, penulis belum menemukan secara pasti, siapa yang sebenarnya pertama kali menggunakan istilah *maḥabbah*, khususnya dalam konteks kajian tasawuf. Ada beberapa nama yang membahas mengenai masalah *maḥabbah*, misalnya 'Abd al-Karîm al-Qushayrî, Abû Yazîd al-Biṣṭâmî, Junayd al-Baghdâdî (297 H), al-Ḥallâj (309 H), Rabi'ah al-'Adawîyah (185 H), dan lain-lain.<sup>12</sup> Dari para tokoh tasawuf ini konsep *maḥabbah* berkembang hingga sampai kepada al-Ghazâlî, yang satu bahasan dalam kitabnya *Iḥyâ' 'Ulum al-Dîn* juga mengutip syair-syair cinta Rabi'ah,<sup>13</sup> sekaligus menjadi petanda bahwa tasawuf al-Ghazâlî tidak berdiri sendiri melainkan hasil dialektika panjang dengan pemikiran tasawuf sebelumnya di satu sisi dan pengalaman praktik tasawufnya di sisi lain.

Untuk memahami konsep *maḥabbah* al-Ghazâlî, kiranya penulis perlu melihat kitab *Iḥyâ' 'Ulum al-Dîn* yang mengulas khusus tentang konsep ini. Sekadar sebagai pengetahuan, dalam kitab ini al-Ghazâlî menempatkan cinta sebagai salah satu dari seperempat yang dapat menyelamatkan manusia (*min rub' al-munjîyât*). Bahkan, dalam konteks

---

<sup>11</sup> Dalam konteks tertentu, Abû al-Wafâ' al-Taftâzânî menyebutkan secara rinci ciri-ciri khas tasawuf yang membedakan dengan filsafat. Lihat Abû al-Wafâ' al-Taftâzânî, *Madkhâl ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Thaqâfat li al-Nashr wa al-Tawzî', Ke-3, 1979), 5-7.

<sup>12</sup> Nama yang disebutkan terakhir, yakni Rabi'ah, adalah mewakili sufi perempuan yang hidupnya larut dalam kecintaan total kepada Allah. Bagi Rabi'ah cinta itu terbagi menjadi dua, yakni cinta materi dan cinta spiritual. Cinta materi bergantung pada media yang akan hilang seiring dengan hilangnya maksudnya. Berbeda dengan cinta spiritual, yang cintanya murni pada dzatnya yang tidak akan pernah sirna. Lihat beberapa pikirannya dalam 'Awn, *al-Taṣawwuf al-Islâmî*, 139-159.

<sup>13</sup> Baca Abû Ḥâmid b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 305-375.

tertentu, al-Ghazâlî menegaskan kaitannya dengan cinta sebagaimana berikut.

“Cinta adalah tujuan pokok dari semua *maqâm* tasawuf dan puncak derajat tasawuf paling tinggi. *Maqâm* setelah cinta adalah hasil buahnya atau senantiasa mengikutinya, misalnya *shawq* (rindu), *uns* (senang), dan *ridâ* (rela). *Maqâm* sebelum cinta merupakan bagian pengantar dari perjalanan tasawuf, seperti taubat, sabar, zuhud, dan lain-lain”.

Dari kutipan ini, dapat dipahami bahwa cinta merupakan capaian tertinggi dari tasawuf sehingga mereka yang menapaki jalannya dipandang tidak sempurna perjalanannya, tanpa akhirnya menuju capaian tertinggi ini. Karenanya, kesungguhan menapaki jalan tasawuf kurang berarti apa-apa bila kemudian tidak sampai kepada tujuan tertinggi ini.

Lebih lanjut, al-Ghazâlî memaparkan bahwa cinta tidak muncul secara tiba-tiba melainkan berkaitan erat dengan yang lain (*al-mahbûb*). Karenanya, ada lima faktor pecinta mencintai yang lain sehingga membentuk karakter cinta.

*Pertama*, adalah cinta yang berada dalam setiap kehidupan. Cinta ini pada prinsipnya berkaitan dengan cinta atau senang bila dirinya senantiasa hidup dan sebaliknya cinta ini sirna bila ada ancaman kehidupan dalam dirinya.<sup>14</sup> Sesuatu apapun akan dicintai bila mampu memberikan kesempurnaan bagi keberadaan dirinya (baca: pecinta), begitu pula sebaliknya. Oleh karenanya, pecinta mencintai anggota tubuh, harta, anak, keluarga dan para koleganya disebabkan mereka semua—diakui atau tidak—turut serta mengantarkan kesempurnaan dalam segala aktivitas hidupnya.<sup>15</sup> Dapat dirasakan betapa sulitnya perusahaan besar akan tercapai, misalnya, jika hanya mengandalkan “kesombongan” pemilikinya tanpa merasa membutuhkan para kolega atau rekan bisnis. Keterkaitan dengan orang lain dalam persoalan bisnis adalah sebuah keniscayaan, termasuk kepada karyawan, sehingga menjaga hubungan baik dengan mereka dengan kecintaan hakikatnya bagian dari mencintai diri sendirinya. Begitu juga aktivitas lainnya yang dialami oleh pecinta baik sebagai dosen, guru, politisi, dan lain-lain

---

<sup>14</sup> Ibid., 305.

<sup>15</sup> Ibid., 313.

tidak mungkin berhasil tanpa didukung adanya komitmen pada kolega masing-masing.

*Kedua*, cinta lahir dari kebaikan. Bahwa manusia adalah budak dari kebaikan (*al-insân ‘abd al-ihsân*), tegas al-Ghazâlî.<sup>16</sup> Artinya, hati seseorang tergerak mencintai orang lain disebabkan oleh kebaikan yang telah dilakukannya, begitu pula sebaliknya hati seseorang akan marah bila orang lain melakukan keburukan padanya. Sikap ini adalah fitrah kemanusiaan yang selalu mendambakan agar dirinya mendapat kebaikan dari siapapun.

Dengan begitu, menurut pemahaman penulis, dosen dicintai oleh mahasiswanya bukan karena fisik, tapi karena keilmuannya yang telah ditularkan dengan baik dan ikhlas kepada mahasiswa. Karenanya, tidak sedikit mahasiswa kurang respek terhadap dosen yang mengajar seenaknya, apalagi dengan menggunakan strategi penyampaian satu arah *plus* monoton yang tidak memberikan ruang diskusi kepada mahasiswa. Keilmuan yang disampaikan oleh dosen kepada mahasiswa dalam perjalanan waktu akan mengantarkan proses kesempurnaan mahasiswa dalam kehidupannya (*kamâl al-wujûd*).

*Ketiga*, cinta lahir kepada yang melakukan kebaikan (*al-muḥsin*), sekalipun kebaikan itu tidak sampai kepada dirinya. Ini berbeda dengan yang sebelumnya, di mana kebaikan dilakukan dengan adanya pertemuan fisik dan kebaikan dirasakan secara langsung. Sementara, kebaikan dalam konteks ini tidak harus ada pertemuan fisik, tapi kebaikannya cukup dirasakan walaupun tidak secara langsung. Al-Ghazâlî mencontohkan, orang akan mencintai raja yang adil, ahli ibadah, dan alim tanpa harus ketemu secara fisik bahkan hanya lewat khabar yang lain, termasuk sebaliknya.<sup>17</sup>

Keempat, cinta lahir disebabkan dzatnya sendiri baik dan layak dicintai, sekaligus tidak ada kaitan bagian apapun dengan apa yang ada di belakangnya. Cinta model ini, menurut al-Ghazâlî adalah cinta hakiki sebagaimana cinta kepada keindahan dan kebaikan.<sup>18</sup> Keindahan gunung dicintai oleh seseorang sehingga tidak sedikit orang melakukan

---

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., 314.

<sup>18</sup> Ibid., 315.

pendakian dan sejenisnya. Karenanya, menemukan keindahan dalam sesuatu adalah kepuasan tersendiri bagi para penikmatnya, sehingga kenikmatan orang yang mendaki gunung akan berbeda dengan orang yang hanya melihat keindahan gunung dari kejauhan atau dalam bentuk gambar.

Cinta ini diilustrasikan al-Ghazâlî dengan menoleh pada cinta Nabi Muhammad kepada warna hijau dan air mengalir sebagaimana tersirat dalam salah satu sabdanya.<sup>19</sup> Alasan dialektika simboliknya mengenai kecintaan Nabi, tegas al-Ghazâlî, adalah bahwa warna hijau dan air menggambarkan tentang cahaya, bunga dan aliran secara baik serta teratur bentuknya. Dengan melihatnya, secara psikologis, akan mengantarkan ketenangan jiwa bahkan dapat menghilangkan kesusahan dan kepenatan dalam aktivitas keseharian.

Makna dialektika simbolik ini dalam konteks kehidupan modern cukup menemukan momentumnya. Dapat dilihat, bagaimana masyarakat yang tinggal di kota besar, misalnya Surabaya dan Jakarta, setiap saat mengisi hari liburnya dengan pergi ke pantai, air terjun atau dataran tinggi yang subur dan hijau. Pilihan tempat ini cukup beralasan sebab tempat-tempat itu dapat menyejukkan jiwa orang yang mendatanginya, bahkan dapat mengurangi kepenatan disebabkan aktivitas harian yang monoton dan menjenuhkan. Berbeda dengan tempat yang gersang atau tandus. Alih-alih menghilangkan kepenatan, tempat yang gersang dan tandus sangat mungkin meningkatkan kepenatan orang yang mendatanginya padahal setiap tubuh manusia butuh ketenangan atau *refreshing*. Salah satu yang dapat membentuk ketenangan dari kepenatan aktivitas harian adalah melihat air mengalir dengan suaranya yang “gemericik” menusuk sanubari atau melihat tanaman yang masih hijau dan subur sehingga menyejukkan mata serta dapat menyejukkan jiwa.

Cinta pada keindahan ini tidak harus bersifat *ẓâhir* (eksoterik), tapi juga bersifat *bâtin* (esoterik). Karenanya, keindahan model esoterik ini sulit ditemukan dengan hanya mengandalkan mata luar, diperlukan mata batin yang dapat menembus keindahannya. Al-Ghazâlî

---

<sup>19</sup> Hadith itu diriwayatkan oleh Abû Nu‘aym dalam kitab *al-Ṭibb al-Nabawî*. *Isnâd*-nya dipandang *ḍa‘îf*. Lihat *Ibid.*, 310

menyebutkan bahwa cinta kita kepada Nabi Muhammad, Abû Bakr al-Şiddiq dan al-Shâfi'î bukan disebabkan perwajahan dan kebaikannya secara fisik mendorong untuk dicintai, tapi lebih dari itu, yakni perannya secara fisik menggambarkan sifat-sifat luhur mereka.

Dalam kehidupan berbangsa, kita mencintai para pendiri bangsa hanya didasari dari pengetahuan tentang kebaikan dan peran yang dilakukan, sekalipun tidak ada pertemuan fisik. Bahkan, tidak sedikit orang yang mengagumi dan mencintai Soekarno, K.H. Wahid Hasyim dan lain-lain, lebih didasari oleh kabar bahwa mereka telah berkontribusi bagi proses berdirinya bangsa ini, bukan pengetahuan mendalam secara ilmiah. Karenanya, cinta lebih didasari atas kontribusi baiknya, bukan berdasarkan pertemuan fisik sebagaimana seorang hamba dianjurkan cinta kepada Allah lebih didasari pada semangat bahwa Dia telah memberikan anugerah terbaik bagi kehidupan tanpa menimbang perbedaan warna kulit, suku dan agama. Lebih dari itu, para pendiri bangsa ini memiliki komitmen luar biasa bagi NKRI sehingga tidak ada kecenderungan untuk memaksakan ideologinya sendiri dengan menolak ideologi lain sehingga dalam falsafah berbangsa lebih memilih Pancasila sebagai simbol kebangsaan.

Kelima, cinta lahir disebabkan adanya kesamaan dengan yang dicintai. Pasalnya, kesamaan itu mendorong untuk mencintai yang sama. Misalnya, burung akan menyayangi sesamanya bahkan tidak ada sedikitpun merasa takut, berbeda burung bertemu dengan kucing atau kucing bertemu dengan tikus dan lain-lain. Dengan begitu, maka persamaan akan mengantarkan rasa cinta dan menyayangi, sekalipun persamaan itu tidak bisa hanya dilihat sebatas *ẓâhir* melainkan terkadang persamaan *bâtin* juga mampu mengantarkan pertemuan cinta.

Dengan makna yang mendalam, kita mencintai Allah bukan disebabkan adanya persamaan fisik, yang itu tidak mungkin terjadi karena Dia tidak menyerupai sesuatu dan tiada sesuatupun yang menyerupai-Nya (*lays ka mithlih shay'*), tapi dalam konteks tertentu ada persamaan non-fisik yang harus diusahakan. Tidak salah kemudian ada ungkapan yang mengatakan: "berakhlaklah sebagaimana akhlak Allah" (*takhallaqû bi Akhlâq Allâh*). Berusaha meniru akhlak Allah adalah

keharusan bagi setiap Muslim, yakni meniru sifat-sifat baik yang mesti ada dalam dzat Allah seperti ilmu, bagus, lembut, menebarkan kebajikan, kasih sayang kepada makhluk dan memberikan nasihat pada mereka, dan lain-lain.

Oleh karenanya, manusia layak disebut sebagai khalifah Allāh bilamana sifat-sifat ketuhanan mampu menjadi nilai etik dalam kehidupannya. Dari sini, maka kurang tepat menyamakan kesamaan Allah dengan manusia dipersepsikan dengan kesamaan secara fisik sebagaimana dipahami oleh aliran antropomorfisme. Sebab apa yang kita persepsikan tentang Allah secara fisik pada dasarnya Allah jauh dari itu (*munazzah ‘an dhālik*). Pada akhirnya, tegas al-Ghazālī, usaha untuk mencapai dan meniru nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan tidak akan berhasil, kecuali dengan adanya komitmen dari individu untuk tidak terus merasa puas terhadap ibadah wajib, melainkan perlu terus meramaikan keseharian ini dengan ibadah sunnah sebagai bentuk kesetiaan total dan cinta kepada Allah.

Dari uraian faktor-faktor penyebab yang mengantarkan seseorang cinta kepada Allah, maka ada dua hal yang perlu dipahami secara epistemologis. *Pertama*, uraian cinta yang dilontarkan al-Ghazālī adalah gambaran dari nalar *‘irfānī*-nya yang secara epistemologis selalu melihat persoalan dari dua sudut yang bersamaan, yakni perspektif esoterik dan eksoterik atau dalam wacana keilmuan Islam persepektif shari‘ah dan tasawuf. Itu artinya, puasa yang dilakukan, misalnya, kurang berarti apa-apa tanpa secara batin pelakunya ikut berpuasa. Karenanya, dalam soal puasa, al-Ghazālī membagi pelaku puasa dalam tiga kelompok besar, yaitu kelompok *‘awām*, *khâṣ* dan *khâṣ al-khâṣ*. Dua perspektif esoterik dan eksoterik yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam memahami bahasa-bahasa agama mengantarkan dirinya dipandang sebagai intelektual Muslim yang mampu mengharmonikan ketegangan antara penganut shari‘ah murni dengan penganut tasawuf murni, yang pada eranya cukup keras mengalami ketegangan bahkan hingga menyulut pada penyesatan, untuk tidak mengatakan pengkafiran.

Cara pandang ini yang kemudian dalam konteks memahami dan menafsirkan konsep cinta dari nalar *‘irfānī* al-Ghazālī harus ditempatkan sehingga orang yang cinta kepada Allah secara individu

tidak lantas merasa puas dengan ibadah yang dilakukan secara fisik, tapi perlu ibadah yang menyeluruh secara batin sebagai usaha meneladani akhlak-akhlak Tuhan dalam kehidupan sosial.

*Kedua*, bagi al-Ghazâlî kesungguhan cinta seseorang dengan beragam faktor yang membentuknya, pada intinya bermuara pada satu titik, yakni cinta kepada Allah. Pasalnya, Dia adalah sumber kebaikan sejati dalam kehidupan, yang tidak akan mengalami sirna sedetikpun, sehingga yang lain sebenarnya tidak ada apa-apanya tanpa kebaikan totalistik yang muncul dari kebaikan-Nya.

### **Kontekstualisasi *Mahabbah* dari Cinta Ilahi ke Cinta Manusiawi**

Dalam wacana tasawuf pencapaian kepada Allah (*ma'rifat* Allah) adalah dambaan semua pelakunya (*alsâlik*). Tujuan ini yang kemudian, memastikan keseriusan berproses merupakan keniscayaan, setidaknya serius dalam melewati tahapan-tahapan menuju *ma'rifat*-Nya yang dalam tasawuf dikenal dengan sebutan *maqâm* (*station*). Pencapaian tertinggi ini bagi kalangan sufi menyebabkan rasa cinta yang mendalam hingga tidak terbanding dengan cinta-cinta yang ada dalam dunia ini.

Namun, pertanyaan yang muncul adalah akankah para pelaku tasawuf yang merasakan cinta total kepada Allah—dan mengantarkan pada pengenalan secara hakiki atau *ma'rifat Allâh*—tidak ada kaitannya dengan kehidupan manusia secara nyata? Padahal, bila ditelusuri para tokoh-tokoh besar tasawuf tidak hanya berkutat pada ritual-ritual ketasawufan, tapi larut dan turut serta dalam kehidupan sosial. Upaya meneguhkan kedekatan kepada Allah semestinya mengantarkan pelakunya semakin dekat dengan kehidupan sosial yang dihadapinya. Sebut saja di antaranya, Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî yang dikenal sebagai pencetus tarekat Shâdhilîyah adalah salah satu sufi besar yang telah sampai pada tahapan *ma'rifat* Allah dan kecintaan yang total kepada-Nya, tapi ia ikut larut dalam jihad dalam rangka membela negara dan mengangkat harkat-martabat kemanusiaan.<sup>20</sup> Begitu juga al-Ghazâlî,

<sup>20</sup> Salah satu ungkapan Abû al-Ḥasan al-Shâdzili kepada Abû al-'Abbâs al-Mursî adalah *I'rif Allâh, wa kun kayf shi't* (kenalilah Allah dan jadilah sesuai dengan kehendakmu). Untuk lebih mendalam memahami peran dan ajaran tasawuf Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî lihat Ma'mûn Gharib, *Abû al-Ḥasan al-Shadzili: Hayâtuh, Taṣawwufuh*,

usaha yang dilakukannya dalam rangka mencapai *ma'rifat* kepada Allah tetap tidak menghalanginya untuk terlibat merespons kondisi sosial, budaya hingga politik yang dihadapinya, termasuk ikut mencerdaskan kehidupan masyarakat dalam lembaga pendidikan Madrasah Nizâmiyah.

Untuk itu, dalam konteks kehidupan modern pentingnya laku tasawuf adalah menempatkan dunia bukan segalanya melainkan sebagai landasan untuk mencari yang sebenarnya, yaitu penghampiran kepada Allah. Karenanya, Robert Frager menyebutkan:

“Ajaran sufi mengajarkan kita untuk menggunakan tugas dan pengalaman kita sebagai bagian dari perjalanan spiritual kita, bukannya menjadikan pekerjaan duniawi sebagai penghalang bagi kegiatan spiritual. Salah satu tujuan tasawuf adalah bahwa kehidupan keseharian itu sendiri menjadi praktik spiritual yang sangat dalam”.<sup>21</sup>

Berdasarkan pada praktik-praktik yang dilakukan para sufi besar tersebut semakin nyata bahwa konsep tasawuf adalah bersifat dinamis tidak statis. Dalam arti, bahwa konsep-konsep tasawuf tidak hanya berkuat pada pencapaian nilai-nilai ideal ketuhanan (*divine values*) dengan segala ragam peristilahan yang dimiliki (misalnya ada *maqâmât*, *aḥwâl*, dan lain-lain) melalui laku-laku tasawuf atau berkuat pada nalar *irfânî* sesuai dengan pengalaman pelakunya, tapi sekaligus ada nilai komitmen dari pelaku tasawuf pada perwujudan nilai-nilai kemanusiaan melalui pbumian makna hakiki bertasawuf sebagaimana dialaminya di kehidupan nyata. Karenanya, ungkapan ‘Abd al-Ḥâfiẓ Farghalî dalam bukunya *al-Taṣawwuf wa al-Hayât al-‘Aṣrîyah* layak direnungkan secara mendalam sebagaimana berikut:

“Tasawuf mendidik individu dengan pendidikan karakter yang ideal. Dari pendidikan individu diharapkan menjadi jalan bagi tercintanya masyarakat yang saling menyempurnakan. Dengan begitu, tasawuf telah meletakkan berbagai media dan sarana yang akan mengantarkan

---

*Talâmîdhuh, wa Awrâduh* (Kairo: Dâr Gharîb, 2000), 22 dan teks Indonesia berjudul Makmun Gharib, *Syekh Abu al-Hasan Al-Syadzili: Kisah Hidup Sang Wali dan Pesan-Pesan yang Menghidupkan Hati*, terj. Asy’ari Khatib (Jakarta: Zaman, 2014).

<sup>21</sup> Robert Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Zaman, 2014), 47.

individu itu sampai pada risalah yang sebenarnya dan tujuan luhurnya. Tasawuf adalah bentuk tertinggi dari manifestasi akidah islamîyah. Pasalnya, nilai-nilai tasawuf memancarkan semangat rindu dan cinta kepada sesama yang menjadi pintu masuk mencintai Allah selama-lamanya”.<sup>22</sup>

Sebagai salah satu dari konsep tasawuf, *maḥabbah* adalah salah satu dari rangkaian *aḥwâl* dari efek perjalanan tasawuf, yakni sebuah kondisi yang dialami para pelaku tasawuf dengan perasaan cinta kepada Allah. Perasaan ini sulit dirasakan kecuali bagi mereka yang betul-betul telah melalui tahapan tasawuf secara serius dan *istiqâmah*. Karenanya, perasaan cinta lebih bersifat panggilan hati, meskipun munculnya disebabkan oleh banyak hal sebagaimana disebutkan sebelumnya. Setiap orang memiliki perbedaan rasa cinta berdasarkan faktor di luar dirinya yang menyentuh perasaan terdalam.

Meskipun bersifat pribadi, *maḥabbah* para sufi tidak bersifat statis melainkan dinamis sebagaimana konsep-konsep tasawuf lainnya. Makna dinamis dalam konteks ini bahwa *maḥabbah* tidak hanya berkuat pada “keintiman” individualistik yang menyebabkan seseorang lupa bahwa dirinya hidup di dunia. Karena hidup di dunia, maka kurang etis seseorang mengaku telah mencapai tahapan-tahapan tasawuf sementara dirinya kurang memiliki kepedulian pada problem sosial yang dihadapi, misalnya peduli turut serta mengentaskan kemiskinan, putus sekolah dan lain-lain.

Berdasarkan pada pemahaman al-Ghazâlî mengenai konsep *maḥabbah*, setidaknya dilihat dari ragam faktor yang menjadi penyebab rasa cinta itu tumbuh dalam diri seseorang, maka aplikasi *maḥabbah* sebagai landasan etik bagi kehidupan sosial adalah perlunya seseorang mencintai semua makhluk, terlebih mereka yang merupakan kekasih-Nya dan kelompok fakir.<sup>23</sup> Asumsi dasar mencintai Allah melahirkan

<sup>22</sup> ‘Abd al-Ḥâfiẓ Farghâlî, *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayât al-‘Aṣrîyah* (Kairo: al-Maktabah al-‘Aṣrîyah, 1984), 27.

<sup>23</sup> Pemahaman ini dapat dilihat dari pandangan al-Ghazâlî dengan mengutip perkataan Nabi Muhammad mengenai empat karakter pendusta, yakni orang yang mengaku cinta surga tapi tidak mengerjakan ketaatan, orang yang mengaku cinta Nabi tapi tidak mencintai ulama dan fakir, orang yang mengaku takut api neraka tapi tidak meninggalkan kemaksiatan dan orang yang mengaku cinta kepada Allah tapi selalu

cinta kepada sesama disebabkan bahwa semua ciptaan Allah adalah manifestasi dari Allah. Sebagai manifestasi-Nya, maka perwujudan cinta kepada sesama manusia, khususnya, hakikatnya mencintai Penciptanya.

Secara normatif, ujaran Nabi Muhammad yang berarti *sesungguhnya Allah menjadikan Adam berdasarkan bentuk-Nya*, layak menjadi renungan dan ḥadīth ini juga dikutip oleh al-Ghazālī dalam mengulas mengenai kesamaan Allah dengan manusia sehingga layak kemudian manusia mencintai-Nya.<sup>24</sup> Kata Adam dalam ḥadīth ini, menurut penulis, tidak hanya khusus pada Nabi Adam, tapi juga berlaku pada makhluk lainnya. Bahwa keindahan tubuh manusia dengan segala keunikan anggota tubuhnya serta keindahan yang ada pada alam semesta, sejatinya adalah manifestasi dari keindahan sang Penciptanya. Dengan begitu, maka ḥadīth ini menjadi dalil bagaimana seharusnya pelaku jalan tasawuf, dan semua orang sesuai dengan profesinya, menjadikan manusia yang lain sebagai orientasi mendekatkan diri kepada Allah dengan senantiasa menjaga keasrian yang dimiliki. Dengan kesadaran ini, maka menjaga harmoni sebagai bentuk kecintaan adalah wujud lanjut dari kewajiban menjaga harmoni dengan Penciptanya, Allah.

Oleh karenanya, cinta kepada Allah bagi kalangan sufi harus mampu menggerakkan kecintaan universal kepada sesama dan semua alam semesta ini. Kecintaan universal ini diwujudkan dengan tidak melakukan segala bentuk perusakan, pembunuhan yang tidak sewajarnya, serta tindakan amoral lainnya. Pасalnya, tindakan-tindakan tersebut konon mampu merusak keindahan, yang sejatinya keindahan itu adalah manifestasi perwujudan keindahan sang Pencipta, Allah. Dengan arti yang lebih tegas, bahwa merusak dan melakukan pembunuhan dapat dikategorikan sebagai wujud “kekufuran terhadap keindahan Allah, sekaligus bertentangan dengan ungkapan bahwa Allah adalah Maha Indah dan mencintai keindahan (*inn Allāh Jamīl yuḥibb al-jamāl*).

---

mengadu setiap mendapat bencana. Lihat bahasannya Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mukāshafat al-Qulūb al-Muqarrib ilā ‘Allām al-Ghuyūb* (Mesir: Dār al-Jamīl, t.th.), 46-48.

<sup>24</sup> al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. IV, 319.

Tidak masuk akal rasanya bila kemudian orang yang mengaku cinta kepada Allah tidak mencerminkan kecintaannya kepada perintah-Nya dan cinta kepada yang dicintai-Nya. Dalam konteks ini, al-Ghazâlî menegaskan bahwa orang yang cinta kepada Allah dipastikan ia tidak akan bermaksiat kepada-Nya. Dengan menyitir syair yang dikutip dari Ibn al-Mubâarak, al-Ghazâlî menegaskan sebagaimana berikut:

Anda melakukan kemaksiatan, sementara fisiknya menampakkan kecintaan pada-Nya.

Demi umurku, bahwa hal ini adalah model perbuatan yang unik.

Seandainya anda benar-benar cinta, niscaya anda akan taat kepada-Nya.

Sesungguhnya orang yang mencintai, pasti akan taat/tunduk kepada yang dicintai.<sup>25</sup>

Syair ini menegaskan bahwa prinsip cinta tidaklah cukup hanya sebatas zahir, tanpa batin. Cinta sejati bagi kalangan sufi akan menampakkan perilaku luhur dalam keseharian sebagaimana dianjurkan melalui perintah-Nya, sekaligus meneladani moralitas luhur tersirat dalam sifat-sifat dan *asmâ'*-Nya. Kaitannya dengan konteks ini, yakni hubungan makna konsep *maḥabbah* dengan kecintaan kepada manusia yang lain dan alam semesta, 'Abd al-Ḥâfidh Farghalî menambahkan sebagaimana berikut:

الحبة هي قوام كل شيء في المنهج الصوفي. فالكون خلق بالحب ويدرك بالحب. والله جل جلاله لا تدركه الأبصار، ولا تحيط به العقول. ولكن الصوفي يوقد مشاعل الحب في قلبه ووجدانه وروحه فيمتطي بذلك المعراج الأكبر الذي يصله بربه، ومن حبه لربه سبحانه تنبثق محبته للكون. فالصوفي يحب كل شيء في هذا الوجود حبا متفرعا من حبه لمبدع الوجود.<sup>26</sup>

“Cinta adalah pondasi setiap sesuatu dalam metode tasawuf. Makhluk dijadikan dengan cinta dan ditemukan dengan cinta pula. Allah Maha Agung tidak dapat ditemukan oleh mata zahir dan tidak bisa dibatasi oleh akal. Tetapi, sufi mampu menyinari cinta dalam hati dan ruhnya. Dengan begitu ia sampai pada tangga terbesar yang menjadi media sampai pada Tuhannya. Maka, orang yang cinta kepada Tuhannya akan menampakkan cinta kepada makhluk. Seorang sufi akan menyintai

<sup>25</sup> Ibid., 344. Dalam referensi lainnya, kutipan ini adalah perkataan Rabi'ah al-'Adawiyah. Lihat al-Ghazâlî, *Mukâshafat al-Qulûb al-Muqarrib ilâ 'Allâm al-Ghuyûb*, 47.

<sup>26</sup> Farghalî, *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayât al-'Aṣriyah*, 79.

kepada semua yang ada, sebagai manifestasi dari cinta kepada Pencinta wujud”.

Di samping itu, kedua, cinta para sufi mendorong seseorang untuk membuang jauh-jauh prinsip-prinsip fanatisme. Fanatisme bermula dari kecintaan yang berlebihan kepada seseorang, aliran, mazhab dan lain-lain, selain Allah. Dalam banyak hal, fanatisme adalah faktor utama yang menyebabkan umat Islam terjatuh dalam jurang perpecahan, tegas Abu Zahra.<sup>27</sup> Sikap fanatisme menutup diri seseorang dari penglihatan dan pengakuan bahwa kebaikan mungkin muncul juga dari orang lain. Misalnya, perseteruan antara Sunnî-Shî'ah,<sup>28</sup> yang tidak pernah selesai dalam sejarah peradaban Islam—diakui atau tidak—disebabkan oleh adanya fanatisme yang kuat di antara para penganutnya. Akibatnya, klaim kebenaran tidak bisa dihindarkan, bahkan hingga sampai pada upaya saling menyesatkan antara yang satu dengan yang lain dan mengantarkan pada konflik kemanusiaan.

Dalam konteks dunia modern, budaya fanatisme belum bisa dihilangkan seratus persen dari ranah kehidupan manusia baik di Timur maupun di Barat. Tidak sedikit, fanatisme terhadap keyakinan tertentu, misalnya, menjadi pemicu lahirnya perasaan paling benar dan

---

<sup>27</sup> Abu Zahra menyebutkan bahwa ada delapan hal yang menyebabkan perbedaan antara umat Islam terjadi, bahkan hingga menyulut konflik internal, yaitu fanatisme (*‘aşabiyah*), perebutan kekhilafahan, pergaulan kaum Muslimin dengan penganut berbagai agama terdahulu dan masuknya sebagian mereka ke dalam Islam, penerjemahan buku-buku filsafat, melakukan pembahasan masalah-masalah yang rumit, munculnya pendongeng, adanya ayat-ayat *mutashabihât* dalam al-Qur’ân, dan penggalian hukum *shar‘î*. Namun, fanatisme dipandang oleh Zahra sebagai faktor terpenting yang menyebabkan perbedaan yang berujung pada konflik. Lihat Imam Muhamamad Abu Zahra, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, terj. Abd Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta: Penerbit Logos, 1996), 6-11.

<sup>28</sup> Konflik yang menjadi ingatan kita adalah konflik Sunnî-Shî'ah yang terjadi di Sampang. Akibat konflik ini, penganut Shî'ah harus henggang dari daerah kelahirannya padahal hak hidup dilindungi oleh negara. Sampai hari ini, sejak tulisan ini dirancang, usaha proses damai belum juga menemukan titik terang dan masyarakat penganut Shî'ah dapat kembali ke daerahnya masing-masing, tanpa ada rasa ketakutan. Ini terjadi, diakui atau tidak, disebabkan masih kuatnya fanatisme individu, khususnya tokoh agama, terhadap keyakinannya sehingga yang berbeda dipandang salah dan layak diusir.

menganggap yang lain salah. Akibatnya, cinta sebagai spirit nilai keagamaan sirna dari relung hati, alih-alih menjadi sumber etik dalam rangka menciptakan sikap hormat kepada yang berbeda. Padahal, pelanggaran sifat buruk ini bila dibiarkan akan mendatangkan kerusakan, sekaligus akan menciderai makna hakiki adagium profetik bahwa perbedaan adalah rahmat (*ikhtilâf ummatî rahmah*).<sup>29</sup>

Dalam ranah kehidupan berbangsa dan bernegara, kita merasa terusik oleh fenomena ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) atau NIIS (Negara Islam Iraq dan Suriah), selanjutnya disebut NIIS.<sup>30</sup> Prinsip-prinsip jihadisme yang dikembangkan oleh NIIS telah menciderai—bahkan merusak—semangat nilai-nilai Islam sebagai *rahmat li al-âlamîn*, termasuk nilai-nilai tasawuf tentang cinta. Pasalnya, NIIS telah melakukan pembunuhan secara sadis, termasuk sesama Muslim atas dasar fanatisme dengan berdalih pentingnya mengembalikan kejayaan kembali *al-khilâfah al-Islâmîyah*. Fanatisme ini yang kemudian, sekalipun juga didukung kondisi politik Timur Tengah yang belum stabil serta juga intervensi asing, menjadikan NIIS merasa paling benar dan yang berbeda dipandang salah sehingga layak dibunuh. Fanatisme model NIIS mengingatkan kembali naluri kesejarahan tentang *firqah-firqah* dalam Islam pada kasus kelompok Khawârij, yang disebut-sebut sebagai awal embrio ideologi radikal dalam dunia Islam.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Al-Hamid Jakfar al-Qadri, *Bijak Menyikapi Perbedaan Pendapat: Telaah atas Pemikiran al-Habib Umar bin Hafizh dalam Membina Ukhuwah dan Membangun Dialog* (Bandung: Penerbit Mizan Pustaka, 2012), 86-87.

<sup>30</sup> Secara genealogis, ISIS atau NIIS adalah organisasi Islam radikal yang dalam sejarah memiliki kedekatan dengan al-Qaeda pimpinan Osama b. Laden, sekalipun bukan al-Qaeda. Sejak tahun 2006, tampuk kepemimpinan tertinggi dipegang oleh Abû Bakr al-Baghdâdî. Menariknya ideologi jihadisme, militer, militansi, dan kekerasan yang digunakan oleh NIIS dengan slogan *khilafah* dan mengaku Sunnî ternyata memantik anggotanya bermunculan dari berbagai negara, termasuk dari Indonesia. Lengkapnya baca tulisan Masdar Hilmy, “Genealogi dan Pengaruh Ideologi Jihadisme Negara Islam Iraq dan Suriah (NIIS) di Indonesia” dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 4, Nomor 2, Desember 2014, 404-428.

<sup>31</sup> Tentang aliran Khawarij dan pemikirannya, lihat Abu Zahra, *Aliran Politik dan Aqidah*, 63-85.

Spirit cinta para sufi mengajarkan agar kita mencintai sesama dan membuang jauh-jauh segala bentuk fanatisme yang menyuburkan sikap apatis dan benci kepada yang berbeda. Maka, supaya kecintaan kita semakin menancap dalam hati sehingga melahirkan cinta kepada sesama dan semesta alam, al-Ghazâli menegaskan perlunya tidak berlebihan dalam bergantung kepada dunia dengan segala bentuknya, misalnya kekuasaan, ekonomi dan lain-lain. Di samping itu, langkah selanjutnya adalah terus memupuk kecintaan ini agar semakin kuat—baik zahir maupun batin—dengan amal-amal kebajikan serta meneladani nilai-nilai ketuhanan agar kebajikan tersebut lebih mudah diaplikasikan dalam kehidupan.<sup>32</sup>

Komitmen dan kesabaran adalah kunci bagi seseorang dalam merangkai hidup dengan penuh kecintaan. Menjaga hakikat cinta dalam keseharian laiknya menjaga nilai-nilai keislaman itu sendiri, sebab—mengutip M. Fethullah Gulen—cinta adalah bagian terpenting dari setiap makhluk dan ia adalah layaknya obat mujarab; manusia hidup dengan cinta, menjadi bahagia karena cinta dan seterusnya.<sup>33</sup> Bahkan, Tuhanpun menjadikan makhluk dan alam seisinya dengan cinta-Nya melalui keberagaman warna kulit, bahasa, suku dan lain-lain.

### Catatan Akhir

Konsep *maḥabbah* seharusnya tidak ditafsirkan sebagai cinta statis yang hanya mengantarkan pelakunya mencapai derajat “keintiman” kepada Allâh secara personal. Tapi, lebih dari itu “keintiman” individual kepada Allah yang tak terbatas itu dapat memancarkan cinta secara universal kepada sesama dan semua ciptaan-Nya. Pasalnya, kesadaran ini dapat dilihat langsung dari praktik-praktik tasawuf yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, para Sahabat hingga para sufi besar seperti Abû Ḥasan al-Shadhîlî, Shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî, al-Ghazâli, dan lain-lain. Mereka semua adalah pelaku tasawuf yang tidak diragukan keberadaannya bahkan telah sampai pada tahapan cinta ilahi

<sup>32</sup> al-Ghazâli, *Iḥyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Vol. 4, 328-329.

<sup>33</sup> M. Fethullah Gulen, *Cinta dan Toleransi*, terj Asrofi Shodri (Tangerang: Bukindo Erakarya Publishing, 2011), 1-3.

secara hakiki dan sampai pula pada tahapan *ma'rifat* kepada-Nya, di samping mereka larut dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Namun, makna *maḥabbah* dalam perjalanan waktu tereduksi hanya sebatas cinta individual, yang terkadang tidak sedikit tereduksi oleh para pelaku tarekat tertentu yang cenderung fanatik terhadap tarekatnya. Akibatnya, cinta kepada Allah yang disimbolkan dalam bentuk aktivitas tasawuf tidak memberikan percikan praktis dari lubuk hati terdalam; bagi tumbuhnya cinta kepada makhluk-Nya. Padahal, semestinya bila cinta kepada Allah itu dilakukan dengan ketulusan sejati, yakni lahir dan batin, niscaya kecintaan ini memastikan keluarnya letupan cinta untuk sesama dan makhluk-makhluk-Nya.

Oleh karenanya, kerusakan alam yang dialami bangsa ini, korupsi yang telah membudaya serta masih maraknya radikalisme sebagai pilihan bagi kelompok tertentu dalam mendakwahkan Islam, sejatinya adalah bertentangan dengan prinsip-prinsip cinta kepada Allah. Saatnya perlu terus menyegarkan nilai-nilai cinta model tasawuf dalam kehidupan nyata agar keyakinan yang kita anut terhadap Islam tidak terbatas pada kepuasan peribadatan formal semata atau terbatas pada formalitas keimanan sebab, iman, Islam dan ihsan adalah tiga kerangka nilai integratif yang harus termanifestasi dalam kehidupan setiap Muslim.

### Daftar Rujukan

- al-Ghazali, Imam. *Kegelisahan al-Ghazali: Sebuah Otobiografi Intelektual*, terj. Achmad Khudori Sholeh. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- al-Qadri, Al-Hamid Jakfar. *Bijak Menyikapi Perbedaan Pendapat: Telaah atas Pemikiran al-Habib Umar bin Hafizh dalam Membina Ukhuwah dan Membangun Dialog*. Bandung: Penerbit Mizan Pustaka, 2012.
- 'Awn, Faiṣal Badīr. *al-Taṣawwuf al-Islāmī: al-Ṭarīq wa al-Rijāl*. Mesir: Maktabat Sa'īd Ra'fat, 1983.
- Dunyâ, Sulaymân. *al-Ḥaqīqah fī Naẓr al-Ghazâlī*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1965.
- Fragar, Robert. *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf. Jakarta: Zaman, 2014.

- Gharīb, Ma'mûn. *Abû al-Ḥasan al-Shadzîli: Hayâtuḥ, Taṣawwufuḥ, Talâmîdhuh, wa Awrâduḥ*. Kairo: Dâr Gharīb, 2000.
- Syekh Abu al-Hasan Al-Syadzili: *Kisah Hidup Sang Wali dan Pesan-Pesan yang Menghidupkan Hati*, terj. Asy'ari Khatib. Jakarta: Zaman, 2014.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Adâb al-Ṣuḥbah wa al-Mu'âsharah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007.
- *al-Munqidh min al-Ḍalâl* (Beirut, Dâr al-Fikr, t.th.
- *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 4. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- *Mukâshafat al-Qulûb al-Muqarrîb ilâ 'Allâm al-Ghuyûb*. Mesir: Dâr al-Jamîl, t.th.
- Gulen, M. Fethullah. *Cinta dan Toleransi*, terj Asrofi Shodri. Tangerang: Bukindo Erakarya Publishing, 2011.
- Hilmy, Masdar. "Genealogi dan Pengaruh Ideologi Jihadisme Negara Islam Iraq dan Suriah (NIIS) di Indonesia" dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 4, Nomor 2, Desember 2014.
- Jawzî (al), Abû al-Farj 'Abd al-Raḥmân b. *Talbîs Iblîs*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali dan Seni Imajinasi Sufistik*, terj. Abdul Kadir Riyadi dan Ahmad Kafi. Surabaya: Imtiyaz, t.th.
- Taftâzânî (al), Abû al-Wafâ'. *Madkhâl ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Thaqâfat li al-Nashr wa al-Tawzî', Cet. Ke-3, 1979.
- Zahra, Imam Muhamamad Abu. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, terj. Abd Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib. Jakarta: Penerbit Logos, 1996.