

PSIKOLOGI MORAL AL-MUHASIBI (Studi atas Kitab *al-Ri'ayah li Huquq Allah*)

Khoirul Faizin

STAIN Jember

Jl. Jumat No. 94 Mangli Jember

email: Faizin_khoirul@yahoo.com

Abstrak

Melalui karyanya, *al-Ri'ayah li Huquq Allah*, al-Muhasibi menganalisis secara utuh mengenai berbagai bentuk egoisme manusia, metode pelatihannya, dan cara mewaspadainya. Bentuk egoisme utama yang dibahasnya adalah; *riya'* (narsisisme); *kibr* (megalomania); *'ujub*, dan *ghirrah*. Menyangkut pembahasan tentang khatarat, ia mengajukan tiga sumber penyebabnya, yakni hawa nafsu, setan atau iblis, dan Tuhan—melalui wahyu Ilahi dan nalar manusia. Analisis al-Muhasibi mengenai khatarat hawa nafsu dan setan merupakan analisis yang paling terkenal di kalangan kaum sufi. Namun, adalah penting untuk mengingat bahwasanya dia juga meyakini Allah sebagai sumber khatarat.

Kata kunci: Iman, hati, Ikhlas, *riya'* dan khatarat

PENDAHULUAN

Abu 'Abdullah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (al-Muhasibi) dilahirkan di Basrah dan menghabiskan sebagian hidupnya di Baghdad (w.243H/857M). Ia mengembangkan psikologi moral yang paling ketat dan berpengaruh dalam tradisi tasawuf. Karyanya, *al-Ri'ayah li Huquq Allah* berisi analisis yang dikembangkan secara utuh mengenai berbagai bentuk egoisme manusia, metode pelatihannya, dan cara mewaspadainya agar manusia tidak terjatuh ke dalamnya. Psikologi moral Al-Muhasibi berpengaruh besar terhadap tasawuf periode berikutnya dan pemikiran Islam secara luas.¹

Kontribusi utama al-Muhasibi ditemukan dalam karyanya, yakni kitab *al-Ri'ayah li Huquq Allah*.² Buku ini disusun dalam bentuk dialog antara dia dan muridnya. Sang murid mengajukan berbagai pertanyaan pendek dan sang guru memberikan jawaban yang panjang dan detail. Prosa al-Muhasibi tergolong berat dan tidak puitis. Seolah-olah sang penulis telah memutuskan bahwa tema utamanya—hak-hak Allah dan pengaruh egoisme terhadapnya—merupakan topik yang tidak menyenangkan

¹Pengaruh al-Muhasibi disebarkan secara langsung maupun tidak langsung. Pengaruhnya secara langsung disebarkan melalui pengikutnya, al-Sari al-Saqathi (paman al-Junaid). Secara tidak langsung, psikologi al-Muhasibi dapat ditemukan dalam bentuk yang sangat kuat dalam karya-karya Abu Thalib al-Makki, yang melandaskan pandangan sinoptiknya sendiri tentang tasawuf dalam ekspos yang gigih dari al-Muhasibi atas kehalusan egoisme manusia. Al-Makki pada gilirannya nanti berpengaruh kuat dan sangat menentukan pada karya ensiklopedik Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111), sufi yang karyanya sangat populer di dunia Islam saat ini.

²Karya sekunder mengenai al-Muhasibi antara lain adalah Margareth Smith, *al-Muhasibi* (781-857) *An Early Mystic of Baghdad* (Amsterdam: Philo Press 1974); Louis Massignon, *Essai sur les Origins du Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1954); dan Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Harits al-Muhasibi* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universtat Bonn, 1961).

sehingga perlu kecerdikan yang memungkinkan pembaca terbebas dari kesimpulan yang suram.

Nama panggilan al-Muhasibi berasal dari konsep *mubasib*, yang berarti menghitung atau memeriksa hati nurani secara terus-menerus, yang diyakini oleh al-Muhasibi seharusnya mengikat setiap manusia. Sementara al-Qusyairi menelaah *maqam* dan *waqt* (*auqat*) pada setiap pengalaman mistik dan lintasan hati yang terjadi di dalamnya, al-Muhasibi menelaah atau mempertanggungjawabkan—dengan presisi dan ketelitian yang sama—*maqamat* dan *auqat* pada egoisme dan berbagai bentuknya.

Gaya tutur al-Muhasibi sering menunjukkan perubahan yang tiba-tiba pada persona gramatikal (dari orang pertama dan kedua hingga orang ketiga yang lebih abstrak), melingkar, dan pembalikan yang berulang ke tema-tema pokok. Pada setiap pengulangan, al-Muhasibi menambahkan sesuatu yang baru—biasanya berupa dalil al-Qur’an dan sunnah, atau contoh kasar kehidupan sehari-hari. Seolah-olah sang penulis hendak mencoba menahan pembaca di dalamnya dan menghalangi ego alami serta tabiatnya yang telah mendarah daging untuk mengelak dari kerumitan pembahasan.

Bentuk egoisme utama yang dibahas oleh al-Muhasibi adalah (1) *riya’* (narsisisme); (2) *kibr* (tindakan hamba yang menempatkan dirinya pada kedudukan sang tuan atau Tuhan. Dalam istilah kontemporer, hal ini dinamakan sebagai dorongan ke arah megalomania dimana seseorang melihat dirinya sebagai pusat realitas); (3) *‘ujub* (dengannya seseorang memperdaya dirinya sendiri dengan melebih-lebihkan penilaiannya atas segala tindakannya serta melupakan kesalahan-kesalahannya); dan *ghirrah* (dengannya seseorang berhayal bahwa penolakannya untuk mengubah perangai buruknya dibenarkan oleh harapannya akan sifat *rahman* Allah).³

Setiap bentuk egoisme ini berhubungan satu dengan lainnya dan masing-masing melahirkan bentuk egoisme baru, seperti persaingan, permusuhan, ketamakan, dan juga membanggakan diri sendiri. Masing-masing bentuk dan subbentuk egoisme memiliki penawar dalam kehidupan berhamba. Misalnya, ikhlas adalah penawar bagi *riya’*. Pada akhirnya, setiap penawar bersumber pada renungan tentang keesaan Tuhan, al-Qur’an, h{adith, dan akal budi manusia selama ia tetap berpijak kepada wahyu Ilahi.

al-Muhasibi memberikan definisi singkat untuk berbagai bentuk egoisme, sebagaimana terungkap dalam tanya jawab berikut:

Aku berkata, “Tolong jelaskan tentang *‘ujub*—apa *‘ujub* itu, dimana ia berada, dan bagaimana agar ia bisa dicegah dan dilawan?”

Dia berkata, “Engkau telah bertanya tentang cela sangat besar yang, pada kebanyakan hamba Allah, telah membutakan mereka akan dosa-dosanya yang disulamkan di atas cela mereka dan menggagalkannya. *‘Ujub* membutakan hati hingga si sombong memandang dirinya sedang melakukan perbuatan baik ketika dia sedang melakukan kesalahan, yang memandangnya sebagai keberhasilan ketika ia binasa, dan menyangka dirinya mencapai sasaran ketika sebenarnya ia tersesat. Orang yang terjerembab ke dalam *‘ujub* pasti akan menjadi *ghirrah*. Dia meremehkan dosa-dosanya yang diketahui dan diingatnya sambil melupakan banyak dosa lainnya juga. Dia menjadi buta akan kebanyakan dosanya sehingga ia memandang terlalu tinggi tindakan-tindakannya, berangan-angan tentang kebaikan dirinya, kehilangan rasa

³Abu Abdullah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, *al-Ri‘ayah li Huqûq Allah* (ed.) Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha’ (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, cet, ketiga, 1970).

takut ketika berbuat salah, dan memperbesar *ghirrabnya* kepada Allah SWT. Orang sombong bahkan berbuat lebih jauh dengan membuat kebohongan tentang Allah SWT sambil berpikir bahwa ia telah dituntun. Dengan *'ujub*, orang binasa dalam kesalahan dengan memperbesar sifat mementingkan diri sendiri, menjadi sombong, dan malah berbalik bermegah-megahan. Dalam *'ujub*, terdapat bentuk-bentuk kerusakan moral lainnya bagi masyarakat luas".⁴

Dalam karya lainnya, *al-Washayah*, al-Muhasibi menawarkan serangkaian definisi singkat untuk setiap pembahasan egoisme dan masing-masing metode penanggulangannya. Definisinya mengenai *'ujub* (narsisistik) melengkapi definisi dalam kitab *al-Riyah* dengan tambahan perspektif:

Aku berkata, "Apakah yang dimaksudkan dengan *'ujub* (*'ijab*) yang engkau khawatirkan dalam hisabku?"

Dia berkata, "Perhatian pada dirimu sendiri dalam tindakan apapun dan melebih-lebihkan peranmu dalam melakukannya—melupakan bahwasanya Allah yang menganugerahimu dan memberimu taufik. "Ujub adalah memuji diri sendiri untuk setiap perbuatan baik. Melebih-lebihkan peran manusia dalam sebuah perbuatan adalah *'ujub*. Allah berfirman, "*Sesungguhnya Allah telah menolong kamu (hai para Mukmin) di medan peperangan yang banyak, dan (ingatlah) Perang Hunain, yaitu di waktu kamu menjadi congkak karena banyaknya jumlahmu, maka jumlah yang banyak itu tidak member manfaat kepadamu sedikitpun... (QS. At-Taubah [9]: 25).*

Aku berkata, "Bagaimana cara mencegah dan menghilangkan *'ujub* dari dalam hati?"

Dia berkata, "Ketika engkau menyadari bahwasanya Allah yang telah mengaturmu melakukan perbuatan dan mengizinkan engkau melakukannya atau menjadikannya sebagai pengabdian-Nya bagimu. Dia telah memilihmu untuk melakukannya tanpa engkau melakukan apapun sehingga engkau tidak layak untuk menerimanya. Ketika engkau menyadari bahwa semua itu berasal dari Allah, engkau akan memperlihatkan rasa syukur atas rahmat-Nya yang telah menganugerahimu".

Aku berkata, "Apa hasil dari semua itu?"

Dia berkata, "Kemampuan untuk berbuat dan meningkatkan kemampuan untuk berbuat".

Ketika Rabi'ah al-Adawiyah secara terang-terangan mencela sikap takut akan siksa Allah dan hasrat akan pahala Allah sebagai motivasi-motivasi, al-Muhasibi malah menggunakannya. Dia menjadikannya sandi untuk membedakan mereka yang kesadarannya mengakar di dunia dan mereka yang kesadarannya mengakar di akhirat atau, malahan sebagai tujuan final, karena yang ditekankan al-Muhasibi adalah hari akhir yang seluruh kehidupan dan perbuatan manusia akan diputuskan sebagai layak mendapatkan pahala atau layak mendapatkan kutukan.

Tentu saja, isu tentang apakah motivasi murni akan menjauhkan perhatiannya dari pahala atau siksa Allah, merupakan suatu isu perennial dalam tasawuf. Tidak ada kontradiksi yang penting antara al-Muhasibi dan Rabi'ah dalam permasalahan ini. Mereka terfokus pada tingkat perkembangan yang berbeda. al-Muhasibi memandang pahala dan siksa Allah sebagai motif untuk menyucikan seluruh tindakan manusia dari segala bentuk perhatian egoistik lainnya. al-Muhasibi adalah seorang ahli psikologi manusia biasa, sedangkan Rabi'ah berpijak pada gagasan mengenai amal murni—demi cinta Sang Kekasih saja—mengesampingkan seluruh pahala dan azab,

⁴*Ibid.*, 398.

bahkan oleh Sang Kekasih. Atau dalam kalimat lain dapat dikatakan, bahwa Rabi’ah adalah seorang ahli psikologi manusia yang luar biasa, yang hanya dapat dicapai melalui *fana*, yakni ketika *nafs* lebur.

Dari seluruh pembahasan Al-Muhāsibī mengenai egoisme, tidak ada yang seluas atau serumit pembahasannya mengenai *riya*’ dan tidak ada yang sangat teologis daripada definisinya mengenai ikhlas, sebagai penawar *riya*’. Ikhlas dalam al-Qur’ān berarti hanya menyembah kepada Allah dan menolak sekutu (*syirik*) dari ilah-ilah lainnya. Dengan mengajukan suatu pemahaman etis tentang ikhlas, Al-Muhāsibī menambahkan etika tasawuf dalam prinsip monoteistik sentral dari al-Qur’ān dan, sebaliknya, mengekspos implikasi etis atas penegasan ketauhidan.

Dalam kitab ini, ia mendefinisikan ikhlas sebagai kemurnian niat, yakni kemurnian perbuatan apapun dari seluruh perhatian lainnya selain kehendak Allah. Perbuatan ikhlas muncul dari suatu kesadaran yang secara total berakar kepada keesaan Allah, tanpa dicampuri oleh kesadaran apapun atas pemujaan terhadap manusia lainnya atau menyalahkan manusia lainnya.

Aku berkata, “Tuhan menganugerahimu kasih sayang, lalu apakah karakteristik ikhlas?”

Dia berkata, “Pelepasan diri dari *mu’malah* dengan Tuhan, dan ibadah untuk pahala Allah, tanpa keinginan apapun untuk dipuji atau enggan untuk disalahkan”.

Aku berkata, “Mengapa ikhlas disebut ikhlas?”

Dia berkata, “Karena ia mengenyahkan seluruh kerusakan akibat perbuatan itu”.

Aku berkata, “Jelaskan lebih jauh!”

Dia berkata, “Ikhlas mengenyahkan kerusakan dari seluruh cela, sebagaimana dikatakan oleh orang-orang Arab, “Si Fulan cinta mati pada si Fulanah,” maksudnya tidak ada yang tercampur dalam cintanya. Sama saja, dengan ikhlas, tidak ada *riya*’ yang tercampur dalam perbuatannya, tidak pula tercampur di dalamnya kepentingan akan reputasi, *‘ujub*, gila hormat, atau benci untuk dicela. Ikhlas telah memurnikan semuanya dari segala polusi itu”.⁵

Aku berkata, “Apa akar dari *riya*?”

Dia berkata, “Cinta dunia”.

Aku berkata, “Mengapa demikian? Tolong jelaskan lebih terperinci untukku apa yang engkau maksud?”

Dia berkata, “Ketika seseorang mencintai dunia, berhasrat kekal di dalamnya, berhasrat memiliki riwayat terhormat di dalamnya, berhasrat menyebarkan ketenarannya, berhasrat selalu dikenang dan dipuji-puji, dan berhasrat agar anak cucunya mengikuti jejaknya sehingga semua hasratnya dapat tercapai melalui mereka”.

Aku berkata, “Apa makna *riya*?”

Dia berkata, “Mencintai pujian manusia untuk semua perbuatan baiknya”.

Aku berkata, “Apa tanda-tanda orang *riya*?”

Dia berkata, “Tiga tanda, yaitu: ia sedemikian rajin di hadapan orang lain, tetapi ia bermalas-malasan ketika tidak ada orang yang memperhatikannya, dan ia mengharapkan pujian dalam seluruh perbuatannya”.

⁵Abu Abdullah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, *Al-Washaya* (ed.) Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha’ (Beirut: Dar al-Kutub al-Amaliyyah, 1986), 259.

PEMBAHASAN TENTANG KEPEDULIAN ATAS HAK-HAK ALLAH SELAMA BERBAGAI *KHATARAT* BERPENGARUH PADA KEIMANAN HATI

Dalam karyanya ini, al-Muhasibi menampilkan fondasi psikologi moralnya. Konsep kunci yang ditampilkan olehnya adalah *kbathir*—pemikiran, gagasan, atau lintasan hati yang “mendorong” atau “terbersit” pada diri seseorang. Pada bagian terpilih dari karya al-Qusyairi mengenai “*kbawatir*” (lihat Bab IV buku ini), konsep yang kompleks mengenai *kbatarat* terintegrasi dalam ekspresi puitis dan psikologis pengalaman yang luar biasa. al-Muhasibi lebih memperhatikan *kbatarat* dari pengalaman sehari-hari. Bagaimana kita bisa mengetahui sumbernya? Mana yang harus kita ikuti?

al-Muhasibi mengajukan tiga sumber *kbatarat*: hawa nafsu, setan atau iblis, dan Tuhan—melalui wahyu Ilahi dan nalar manusia. Analisis al-Muhasibi mengenai *kbatarat* hawa nafsu dan setan merupakan analisis yang paling terkenal di kalangan kaum sufi. Namun, adalah penting untuk mengingat bahwasanya dia juga meyakini Allah sebagai sumber *kbatarat*. Bagi al-Muhasibi, seorang hamba yang berpijak pada sunnah, benar-benar dapat mendengar suara Tuhan dalam hatinya. Manusia semacam ini dapat mencapai *tatsabbut* ketika dia memeriksa *kbatarat*-nya dan menegaskannya bahwa hal tersebut berpijak pada al-Qur’an dan Sunnah, menolak segala bentuk perbuatan yang terburu-buru yang bisa jadi didorong oleh egoisme dan setan.

Inti pembahasannya mengenai *kbatarat* yang muncul dari bisikan setan adalah sebagaimana yang tercantum dalam surah terakhir (QS. Al-Nas [114]: 1-6): “*Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan (yang memelihara dan menguasai manusia, raja manusia, sembah manusia dari kejahatan (bisikan) setan yang bersembunyi, yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia, dari (golongan) jin dan manusia*”.

Kebanyakan tulisan al-Muhasibi adalah sebuah telaah psikologis mengenai jalan bagaimana dapat “berlindung” dari *kbatarat* setan yang biasa bersembunyi dan *kbatarat* hawa nafsu.

Aku berkata, “Bagaimana seseorang peduli pada hak-hak Allah ketika *kbatarat* terjadi? Apa indikasi kepedulian tersebut? Dan apakah sebenarnya *kbatarat* ?

Dia berkata, “Seseorang peduli mengenainya dengan *tatsabbut*. Caranya dengan mengetahui motivasi *kbatarat*—apakah ia memotivasi hati untuk kebaikan atau kejahatan?”

Aku berkata, “Darimana datangnya *kbatarat* dan apa saja jenisnya?”

Dia berkata, “Ia bisa berasal dari hawa nafsu, dari nalar—setelah pencerahannya oleh Allah, atau dari setan”.

Mengenai pencerahan dari Allah—terdapat banyak hadithmenyangkut hal ini, antara lain diriwayatkan bahwasanya Rasulullah Saw bersabda, “*Ketika Allah menghendaki kebaikan bagi seorang hamba, Dia menyusun hikmah ke dalam hati orang tersebut*”. Atau diriwayatkan oleh Al-Nawas ibn Sam’a<n bahwasanya Rasulullah Saw membuat tamsil sebagai berikut, “*Ini bagaikan sebuah jalan yang di atasnya dibiri, dengan suara memanggil bagian jalan yang rendah dan yang tinggi; suara dari bagian yang tinggi adalah hikmah dari Allah ke dalam hats etiap Muslim*”.

Hal itu dibenarkan oleh hadith lainnya bahwa Rasulullah Saw bersabda, “*Allah memperingatkan hamba-Nya dan ingatannya kembali kepada pikirannya*”. Terdapat *kbatarat* yang muncul pada pikirannya—ketika *kbatarat* pertama terjadi—dan menggerakkan hatinya. Terdapat jenis *kbatarat* yang Allah perintahkan kepada para

malaikat-Nya untuk memunculkannya pada pikiran sang hamba serta memperingatkan dan menyadarkannya.

Bentuk kedua *kbatarat* adalah bujukan, sesuatu yang datangnya dari dalam diri. Dalam hal ini, Allah menampilkan kata-kata dari Nabi Ya‘qub as, “*Hanya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yang buruk) itu. Maka kesabaran yang baik itulah (kesabaran-Ku)*.”⁶ Allah juga berfirman dalam kisah tentang dua anak Adam as, “*Maka hawa nafsu Qabil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnya*.”⁷ Dan juga Allah berfirman, “*Nafsu itu selalu menyurub kepada kejahatan*.”⁸

Jenis ketiga *kbatarat* adalah sebuah tipu daya, hasutan, dan bisikan serta godaan setan. Dalam hal ini, Allah memerintahkan para nabi-Nya untuk berlindung kepada-Nya dari godaan setan. Allah berfirman, “*Dan jika kamu ditimpa suatu godaan setan, berlindunglah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui* (QS. Al-A‘raf [7]: 200).⁹ Allah juga berfirman, “*Yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia* (QS. Al-Nas [114]: 5). Dalam menggambarkan Adam dan Hawa, Allah juga berfirman, “*Maka setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya* (QS. Al-A‘raf [7]: 20). Dalam surat yang lain, Allah juga berfirman, “*Dan setanpun menampakkan kepada mereka kebagusan apa yang selalu mereka kerjakan* (QS. Al-An‘am [6]: 43).

Hal ini diwajibkan atas hamba Allah untuk menemukan tatsabbut dalam pengetahuan yang akan menunjukkan sumber *kbatarat*. Apabila dia tidak membenarkan dengan nalarnya dan menjadikan pengetahuannya sebagai pemandunya, dia tidak akan sanggup membedakan antara perkara yang merugikannya dan perkara yang menguntungkannya. Seorang ulama berkata, “Jika kamu berharap bahwa nalarmu menang atas hawa nafsu, janganlah terburu-buru melakukan tindakan yang menyenangkanmu tanpa mempertimbangkan akibatnya”.

Aku berkata, “Apakah *tatsabbut* itu?”

Dia berkata, “Selalu menahan hawa nafsu dalam melakukan perbuatan apa pun dan menolak untuk terburu-buru dalam suatu perbuatan. Ia selalu bersabar sebelum bertindak”.¹⁰

Aku berkata, “Jika hawa nafsu mendorong ke arah perbuatan yang tergesa-gesa, apa yang dapat menahan hawa nafsu?”

Dia berkata, “Seseorang seharusnya mengingat tentang *wara’* Allah atas dirinya dan takut akan adzab-Nya. Jika hawa nafsu menolak untuk menahan diri sendiri, hendaklah menegur hawa nafsu dengan kata-kata, Allah swt melihatmu. Berhentilah, karena suatu hari nanti engkau akan mempertanggungjawabkan perbuatanmu.

⁶Rujukan pertama dalam QS Yusuf (12) adalah kisah Ishaq (Isra‘il) dan putra-putranya, pemberkahan Yusuf as dengan berkah tafsir mimpi, hakikat (lihat Bab 1 buku ini) dan plot perlawanan Yusuf terhadap kakak-kakaknya yang cemburu. Untuk rujukan lainnya kepada *taswil* (bujukan), lihat QS. Yusuf [12]: 18; QS. Taha [20]: 96; dan QS. Al-Fath{ [48]: 25.

⁷Akan sangat menggoda untuk menerjemahkannya secara tidak harfiah, “Dia memberikan dirinya untuk ...” Akan tetapi, terjemahan semacam itu, meskipun lebih idiomatik, kehilangan gagasan krusial bahwa itu adalah (hawa) nafsu yang dalam ungkapan al-Qur‘an dan psikologi sufi berikutnya menjadi agen bujukan, bukan penerima pasif dari itu.

⁸*al-Nafs al-amarah bi al-su’*: jiwa yang didominasi dengan kesalahan. Frase ini menjadi salah satu fondasi al-Qur‘an untuk pembagian sufi atas nafs ke dalam tiga fase: fase *al-nafs al-amarah* (ego-dominasi), fase *al-nafs al-lawwamah* (menyalahkan diri), dan fase *al-nafs al-muthma‘innah* (ketenangan dan keamanan).

⁹Untuk rujukan Al-Qur‘an lainnya tentang *naẓgh* (insiniasi) setan, lihat QS. Yusuf [12]: 100; al-Isra [17]: 53; dan Fushshilat [41]: 36.

¹⁰*Hafs al-nafs*: menahan dorongan hawa nafsu.

Seseorang tidak boleh berhenti meminta pertolongan Allah. Dia (Allah) mungkin akan menguatkan kelemahannya dan menaklukkan baginya hawa nafsunya. Barang siapa selalu kukuh kesadarannya akan janji Allah yang meminta pertanggungjawaban atas perbuatannya di akhirat kelak, akan lebih mudah baginya untuk menetapkan pendirian dan *tatsabbut* terlebih dahulu sebelum kemudian melakukan suatu perbuatan. Merasa takut dan malu terhadap kemungkinan Allah akan meminta pertanggungjawabannya di akhirat nanti”.

Dengan nalar, pengetahuan, dan *tatsabbut* tersebut, seseorang dapat memahami kemudlaratan dan kesalahan dalam *kbatarat* yang memotivasi hatinya. Di lain pihak, seseorang tidak akan pernah aman dari kemunculan *kbatarat* —dari bisikan setan dan bujukan hawa nafsunya—berpikir bahwa hal itu berasal dari Allah. Atau bisa saja seseorang menolak *kbatarat tanbih* untuk kemaslahatan, menyangka bahwa hal itu merupakan bujukan hawa nafsu atau tipu daya setan. Tidak seorangpun yang dapat membedakan hal-hal tersebut kecuali melalui pengetahuan dan pembenaran nalar.

Hal ini tidak ubahnya seperti seseorang yang berada dalam gelap gulita di jalan yang berbahaya, dipenuhi dengan belukar dan lubang ketika sedang hujan lebat. Penglihatannya tidak berguna tanpa adanya lampu dan lampu juga tidak berguna apabila tidak memiliki penglihatan. Lampu dan penglihatan juga tidak akan berguna apabila ia tidak mengarahkan pandangannya ke arah jalan untuk membernarkan langkah-langkahnya. Apabila dia melihat ke langit atau menolehkan pandangannya ke arah lain, sekalipun lampu itu menyala, ia seperti orang yang tidak memiliki pandangan atau lampu. Apabila ia melihat ke arah dia berjalan, tetapi tidak memiliki lampu, ia masih sama saja seperti orang yang tidak memiliki penglihatan.

Penglihatan yang sehat laksana nalar, sedangkan lampu bagaikan pengetahuan. Dan, menatap ke arah jalan adalah seperti *tatsabbut*—melalui nalar—mencari pencerahan dalam pengetahuan dan menyingkapkan *kbatarat* apapun yang dialaminya pada al-Qur’an dan sunnah. Merenungkan sejenak sebelum berbuat, selama seseorang memahami seberapa hati-hatinya keinginan dirinya tersebut. Dan, apabila *kbatarat* menawarkan sesuatu yang bertentangan, ia mengenalinya dalam sekejap mata karena pengetahuan telah berakar dalam hatinya, melemahkan ketika ia mulai berhati-hati. Maka, ketika ia berhadapan sejenak hingga ia mengetahuinya. Apabila dia tidak memiliki pengetahuan, ia diperintahkan untuk menunggu selama mungkin hingga ia tahu apakah Allah akan meridalnya. Ia tidak terburu berbuat ceroboh tanpa sebuah pengetahuan.

PEMBICARAAN TENTANG MEMPERSIAPKAN KEMATIAN DAN MENGEKANG ANGAN-ANGAN

Renungan al-Muhasibi tentang egoisme tak mengenal lelah. Ia sering dijadikan sebagai penawar yang paling utama bagi segala bentuk egoisme. Renungannya secara fundamental mengingatkan kelalaian akan kefanaan makhluk. Kemudian, al-Muhasibi menggunakan “persiapan” untuk kematian sebagai pedang yang dapat memotong ikatan egoisme. Seperti telah disinggung sebelumnya bahwa tulisan al-Muhasibi menggabungkan psikologi yang canggih dalam perspektif penghambaan yang naif.¹¹

¹¹Periksa Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (Paris: Librairie Orinetaliste Paul Geuthner, 1954), sebagaimana yang dikutip oleh Michale A. Sells (Eds.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings* (Paulist Press, 1996), 237.

Ketika al-Muhasibi siap memeriksa setiap aspek dorongan egoistik, dia mengurangi aspek eskatologi untuk mengskematiskan bentuk azab dan pahala. Kematian menjadi ditakuti bukan karena hisabnya semata, melainkan karena “penghisaban” yang menyertainya, sebuah penghakiman hari akhir yang mutlak apakah seseorang menerima kasih sayang-Nya yang tidak terbatas atau kutukan yang tidak kepalang tanggung. Dengan kata lain, al-Muhasibi menggunakan konsep eskatologi secara khusus untuk memadatkan fokus perhatiannya yang setiap lintasan pikiran dan perbuatan seseorang akan diperiksa secara total. Lalu, ia menarik pembaca ke dalam perasaan *haibah* dan teror yang akan dialaminya pada saat pemeriksaan.

Untuk menarik pembaca dan pencari ke dalam perasaan itu, al-Muhasibi menyempurnakannya dengan menggali konsep “angan-angan yang dipendekkan”. Manusia cenderung ke arah angan-angan yang panjang, ke arah anggapan bahwa kematian dan saat penghisabannya akan ditangguhkan atau ditunda untuk waktu yang tidak terbatas. Pengingkaran implisit akan kefanaan makhluk ini menggiring manusia ke dalam egoisme. Bersiap-siap mati adalah upaya memotong angan-angan tersebut. al-Muhasibi selalu menegaskan bahwa manusia hidup di tepi kefanaan makhluk dan penghisaban akhir yang mengikutinya.¹²

Aku berkata, “Jelaskan kepadaku apa sebenarnya *isti’dad* (persiapan) itu?”

Dia berkata, “*Isti’dad* itu ada dua jenis. Jenis pertama, adalah kewajiban. Mereka yang bersedih pada saat kematiannya akan menyesali fakta bahwa mereka telah membiarkannya berlalu begitu saja. *Isti’dad* ini adalah keikhlasan tobat sang hamba atas dosa dan kesalahannya. Apabila dikatakan kepadanya, ‘Kamu akan mati saat ini juga,’ ia tidak akan mendapati dosa apapun yang perlu ditobati dan karenanya ia tidak akan dihisab. Apabila dia mendapati masih ada dosa yang belum ditobati, ia akan siap bertemu dengan *Rabb*-nya.”

Tidak seorangpun yang dikabari tentang pencabutan ruh dari tubuhnya. Kematian datang dengan tiba-tiba. Apabila kematian datang kepada seseorang sementara dosa masih bersemayam dalam dirinya, ia tidak akan selamat dari kutukan Allah. Bagaimana mungkin seseorang yang masih berkutat dalam kemungkaran ber-*isti’dad* untuk menenmui-Nya? Ia tidak akan merasa aman dari kematian yang menyergapnya pada saat ia tidak siap, sementara datangnya kematian adalah pasti.

Mengenai jenis *isti’dad* kedua adalah dengan mencurahkan segenap jiwa raga melampaui apa yang diwajibkan. Ini adalah tentang bagaimana seseorang yang menyerahkan apa yang dimilikinya di dunia, kecuali apa-apa yang telah diamanatkan kepadanya. Jika dikatakan, “Engkau akan mati besok,” ia tidak akan meningkatkan aktivitasnya. Allah swt menilai makhluknya akan bentuk *isti’dad* ini lebih daripada (yang pertama) karena validitasnya tidak dapat dirusak, karunia-Nya tidak dapat dibalas, dan keagungann-Nya tidak ada bandingnya.

Aku berkata, “Bagaimana pemendekan angan-angan itu?”

Dia berkata, “Dengan takut terhadap takdir akan terjadinya kematian dalam keadaan sia-sia. Karena ruh sang hamba adalah sesuatu yang dipinjam dan ia tidak akan tahu kapan sang Pemilik akan mengambilnya kembali. Ketika seseorang takut akan takdir yang telah ditentukan, dengan memotong angan-angan di dunia, dia menanti datangnya kematian.”

¹²Periksa al-Muhasibi, *al-Ri’ayah*, 154-159.

Aku berkata, “Bagaimana ia mencapai rasa takut akan takdir yang telah ditentukan?”

Dia berkata, “Dengan ma’rifat akan ketidakpastian dari waktu yang telah ditetapkan dan datangnya kematian—dan pengetahuan bahwa Sang Penentu waktu sejalan dengannya, menasehatinya, atau memberitahunya kapan ia akan mengambil ruhnyanya, menghisabnya sebagai suatu pelajaran bagi mereka yang mati sebelum ia.”

Aku berkata, “Apakah ketidakpastian akan waktu yang telah ditentukan ini seperti sesuatu yang harus aku *tafakuri* untuk memperoleh ma’rifat?”

Dia berkata, “Engkau hanya perlu tahu bahwa kematian adalah rahasia yang diketahui oleh sang hamba sehingga ia bisa takut akan waktu khusus itu dan merasa aman pada waktu yang lain. Kematian tidak datang kepada manusia pada musim dingin yang berlawanan dengan musim panas, atau mengambil milik manusia pada musim panas yang berlawanan dengan musim dingin, atau pada bulan khusus di tahun itu sehingga orang bisa aman di seluruh bulan lainnya, atau pada malam hari; membiarkan seseorang aman pada siang hari, atau pada siang hari; membiarkan seseorang aman pada malam hari, atau pagi hari; membiarkan seseorang aman pada sore hari, atau pada waktu-waktu khusus pada hari itu yang berlawanan dengan waktu-waktu lainnya.

Tidak pula kematian datang pada tahapan tertentu dari kehidupan, menghampiri orang yang berusia dua puluh tahun dan membiarkan mereka yang berusia lebih muda, atau mendatangi orang yang berusia tiga puluh tahun dan membiarkan mereka yang berusia dua puluh tahun. Tidak pula kematian itu memiliki sebab-sebab khusus; seperti demam, *bathn*, atau ketuaan, atau tenggelam, atau sebab-sebab kecelakaan lainnya.¹³ Maka, menjadi jelaslah bagi mereka yang arif dan berpengatahuan dalam perintah Allah, bahwa karena kematian tidak memiliki waktu yang diketahui, orang tidak akan pernah aman darinya kapanpun.”

Sang hamba mengingat kematian dengan mengosongkan hatinya dari segala sesuatu kecuali kesadarannya akan kematian yang tidak memiliki waktu khusus yang diketahui atau sebab atau tahapan kehidupan dan keinsafannya akan apa yang terjadi dalam kematian pada manusia—tentang siksaan dan kasih sayang Allah. Keinsafan ini berlanjut ketika ia menghisab mereka yang berlalu sebelum ia (mereka yang berada di atasnya atau di bawahnya atau sepadan dengannya dalam *maqam*).

Ketika semua ini terjadi, pengetahuannya tentang kematian dan tentang kemendadakan kematian menjadi mantap. Keinsafannya yang kuat bahwa ia akan mendatangi kematian sebagaimana mereka yang menapaki jalan itu sebelum ia mendatanginya, itu pasti.

Ketika pengetahuannya akan kondisi ini bertambah dalam, angan-angan diperpendek. Ketika angan-angannya telah musnah, ia menjaga hatinya dalam keadaan waspada akan kematian. Ketika hatinya waspada, ia berada dalam pengawasan kematian. Ketika ia berada dalam pengawasan kematian, ia segera ber-*isti'dad* kepadanya dan berpacu menyempurnakan amal salehnya sebelum malaikat maut menjemput ruhnyanya.

Dalam hal ini, diriwayatkan tentang Ali bin Abi Thalib r.a., bahwasanya beliau berkata, “Barang siapa berada dalam pengawasan kematian, segeralah beramal saleh.” Diriwayatkan juga bahwasanya Ali r.a., berkata, “Dua hal yang akan membawa

¹³ *Bathn*. penyakit batin.

kehancuran: hawa nafsu dan panjang angan-angan. Hawa nafsu menghalangi dari *al-Haqq*, sementara panjang angan-angan membawa pada kelalaian akan akhirat.”¹⁴

Hal ini tidak ubahnya seperti dua orang yang engkau kenal pergi untuk beberapa waktu. Engkau tahu bahwa salah satu dari mereka telah kembali dengan cepat—hari itu juga, atau malam hari, atau keesokan harinya. Engkau tahu bahwa yang lainnya tidak akan datang selama sebulan atau setahun. Engkau akan mempersiapkan dirimu untuk satu-satunya orang tiba lebih dulu. Jika dia telah memintamu untuk melakukan sesuatu, engkau akan bergegas memastikan bahwa hal itu sudah dikerjakan sehingga engkau tidak akan terkejut sebelum engkau bisa mengamalkannya, kemudian mendapatkan ketidaksukaan dan hukumannya. Engkau akan menyiapkan baginya suatu sambutan yang sopan dan penuh hormat. Jika terdapat salah atau cacat pada dirimu yang tidak mengenakkannya, engkau akan segera berpikir dan merencanakan meminta maaf kepadanya untuk meredakan segala perasaan tidak enak atau penumpahan kesalahan yang mungkin ia tudingkan kepadamu, dan memastikan martabatmu tidak dienyahkan dari penilaiannya.

Hal ini seperti diriwayatkan oleh Ka’b ibn Malik r.a. ketika dia tetap berada di Madinah selama Perang Tabuk. Ketika dilaporkan bahwa Rasulullah Saw sedang dalam perjalanan kembali dari perang, Ka’b mulai berpikir dan bertanya kepada setiap orang di sukunya yang mungkin memberinya nasehat—bagaimana dia bisa minta maaf dan terbebas dari kebencian rasulullah kepadanya.

Hal seperti itu adalah sebuah kasus ketika hati seseorang disergap oleh kesadaran bahwa kematian datang kepadanya dengan cepat. Ia mengetahui bahwasanya pada kematiannya ia akan mendengar maklumat akan keterpurukan atau pengorbanannya. Dia bertindak dengan tergesa-gesa hingga Allah menyayangi atau menyalahkannya atas upaya pemurnian hati dan jasadnya dari kemungkaran. Semua ini dilakukannya sehingga ia bisa berjumpa dengan Tuhan dalam keadaan suci.¹⁵

Mengenai perkara yang akan mendorong sang hamba untuk mengingat datangnya kematian yang sangat cepat ini tidak dapat tidak selain berlalunya waktu yang tidak dapat lagi menjadi sumber rasa aman. Dalam hal ini, diriwayatkan bahwa Luqman r.a. berkata kepada anaknya, “Anakku, ada beberapa hal yang tidak engkau tahu ketika ia datang kepadamu. Bersiaplah menyambutnya atau ia akan mendatangimu pada saat engkau tidak siap.” Luqman r.a. juga berkata kepada anaknya, “Anakku, jangan berhenti bertobat. Datangnya malaikat maut sungguh tidak terduga.”¹⁶

PEMBAHASAN TENTANG ILMU KEKUATAN IKHLAS

Dalam pokok bahasan ini, al-Muhasibi membagi manusia menurut tingkatannya dalam ikhlas. Dari mereka yang takdir memperkenankan mereka untuk menolak begitu saja lintasan hawa nafsu, hingga kasus yang lebih kompleks tentang mereka yang memperdaya dirinya sendiri dengan berpikir bahwa dengan menunda dan berjihad melawan lintasan hawa nafsu, entah bagaimana mereka akan memperoleh pahala atas jihad mereka.

¹⁴Walaupun istilah *al-akhirat* biasa diterjemahkan sebagai kehidupan berikutnya, al-Muhasibidi sini menggunakannya dengan suatu cara yang menunjukkan konotasi etimologis dari finalitas, akhir seluruh aktivitas, justifikasi, dan daya tarik.

¹⁵Periksa lebih lanjut Al-Muhasibi, *al-Ri’ayah*, 158.

¹⁶Luqman: Nabi Arab kuno yang diasosiasikan dengan pokok kebijakan yang terkenal.

Pembahasan itu ditampilkan untuk mengikuti syariat dan menolak dorongan untuk mengabaikannya. Ketajaman psikologis dari analisis al-Muhasibi dapat diterapkan pada situasi apapun. Hal terpenting adalah pembedahannya tentang watak dasar *waham* (*self-deluding*) akan penundaan dan analisisnya mengenai jalan bagaimana hawa nafsu dapat mempengaruhi niat dari sebuah perbuatan dan menggagalkan perbuatan tersebut.¹⁷

Aku berkata, “Ketika aku telah mencela dan menolak peluang mengikuti hawa nafsu, lalu apa indikasinya bahwa keikhlasan telah menjadi dominan dalam hatiku?”

Dia berkata, “Tahukah engkau bahwasanya pencarian akan Allah dan pencarian akan makhluk adalah motivasi yang sama dalam hati? Namun, apabila seseorang mencela (akan segala sesuatu yang lain) bersatu menjadi dua motif, sementara jihad akan hawa nafsu hanyalah satu. Maka dua motif itu akan menang atas satu motif.”

Aku berkata, “Apakah mereka yang menolak *riya'* berada dalam *maqam* tunggal dari ketetapan waktu dan kelambatan atau dari penyempurnaan dan kekurangan?”

Dia berkata, “Tidak, jumlah *maqam* itu ada empat. Ada orang yang menolak *riya'* dengan cepat melalui kekuasaan takdir. Ada orang yang terhambat dalam jihad.”

Ada juga orang yang menolak pikiran (*riya'*). Setan melihatnya dalam keadaan seperti itu, tidak mengharapkan apa pun yang akan mengakibatkan amalnya gagal. Ketika setan berharap mendapatkan sesuatu darinya dengan menggonggonya untuk mencapai kesempurnaan ibadah dan hal lainnya, dia mengatakan kepada setan bahwa jika dia bertengkar dan bertarung dengannya, hanya akan membuat dia semakin suci dalam keikhlasan dan semakin berhasil. Maka, sang hamba pun berselisih dan bertarung untuk menolak (*riya'*). Akan tetapi, hal ini hanya akan menimbulkan kerugian karena dia menjadi disibukkan oleh pertarungan dengan setan daripada ibadahnya. Dia tidak diperintahkan untuk bertarung. Dia tidak memperkukuh keimanannya melalui pertarungan ini. Malahan, dia disuruh (oleh setan) untuk ingkar dan dia ingkar, tidak menjalankan apa yang diperintahkan kepadanya.”

Begitu pula halnya dengan orang yang berada di *maqam* kedua. Ia adalah orang yang sepekat mendustakan alasan (untuk *riya'*) tanpa kebutuhan atau perjuangan.

Dan *maqam* ketiga—ia berlanjut dalam pencelaan dan penolakan akan godaan, menyadari bahwa bagiannya untuk mendustakan kepalsuan, pertarungan, dan perselisihan serta melanjutkan apa yang ia lakukan, tanpa menerima gangguan apapun dan tanpa pemikiran apapun yang melintas yang akan menggonggonya dari apa yang dikerjakannya.¹⁸

Adapun tentang mereka yang berada di *maqam* keempat—ia adalah orang yang bahkan sudah tahu sebelum seruan *riya'* terjadi pada dirinya. Kehendak dari *riya'* tidak lain untuk membuatnya kehilangan rahmat dari Tuhannya, menimbulkan kecemburuan kepadanya. Dengan demikian, meskipun hatinya benar-benar disibukkan dengan Allah, ia meningkatkan kesibukannya akan Allah SWT. Meskipun ia telah khusyu' dalam ibadahnya, ia kini berpacu lebih cepat lagi untuk berdzikir, bertafakur, dan disibukkan dengan Allah, menjauhkan diri dari godaan. Peningkatan

¹⁷Lebih lanjut lihat al-Muhasibi, *al-Ri'ayah*, 223-224.

¹⁸Perbedaan antara *maqam* yang kedua dan ketiga menjadi tampak bahwa perilaku dalam *maqam* ketiga bahkan tidak harus benar-benar menolak *kebatarat* tersebut. Dia cukup melanjutkan aktivitasnya yang benar, terlupa untuk saran tandingan apapun.

perolehan rahmat-Nya menjadikannya sebagai suatu pelajaran dalam berdzikir kepada *Rabb*-nya.

PENJELASAN TENTANG *HADHAR* DARI IBLIS

Barangkali tidaklah mengherankan jika al-Muhasibi akan memandang *hadhar* sebagai aspek krusial dalam upaya mencapai keikhlasan dan menghindari *riya'*. Seseorang harus waspada terus-menerus melawan *khatarat* yang sangat halus dan tiada henti menyeru kepada satu bentuk hawa nafsu atau yang lain. Bahkan dalam penjelasan berikut, al-Muhasibi membuat pembedaan krusial antara *hadhar*, di satu sisi, dan “harapan” serta “kesibukan” di sisi lainnya.

Mengharapkan khatarat hawa nafsu, berarti disibukkan dengan egoismenya sendiri, malah semakin terjatuh sehingga menjadi mangsa hawa nafsunya sendiri. Bagi al-Muhasibi, perhatian seseorang harus tetap pada satu-satunya sumber keikhlasan: Tuhan. Melalui keinsyafan dan kesadaran yang konstan akan Tuhan, orang akan mampu seketika itu juga terjaga, seperti halnya seseorang yang tidur dalam keadaan waspada dapat membangunkan dirinya sendiri pada saat-saat yang tidak biasa. Jika seseorang menghabiskan waktunya dengan memikirkan hawa nafsu dan setan—dua sumber egoisme, dia akan kehilangan hubungan yang krusial dengan Tuhan sebagai sumber keikhlasan.¹⁹

Aku berkata, “Apakah *hadhar* itu?” Apakah ia merupakan angan-angan atau persiapan akan datangnya angan-angan? Atau mungkin kita *hadhar* atas perkara yang tidak diharapkan?”

Dia berkata, “Seorang mukmin yang berada dalam *hadhar* atas perintah Tuhan terbagi ke dalam tiga golongan, dan hanya satu golongan yang benar.”

Golongan pertama bersikukuh bahwa Tuhan memerintahkan kita untuk berjihad melawan sesuatu yang tidak kita lihat. Tuhan menanamkan rasa takut kepada-Nya dalam hati kita dan mengajari kita bahwa kemenangannya atas diri kita berarti kehancuran kita. Tidak ada yang lebih memiliki kekuatan atas hati kita dan kepada-Nya kita berpegang teguh lebih kuat lagi daripada *hadhar* (gangguan) dan angan-angan akan saat yang tepat dari godaannya. Gangguan atas dirinya membawa kepada kelalaian, dan kelalaian membawa pada penerimaan akan *khatarat* tanpa disertai ma'rifat—dan hal itu akan membawa pada kehancuran. Golongan ini percaya bahwa kita harus selalu menjaga hati dalam keadaan siaga untuk mengantisipasi godaan setan, berjaga akan setiap *khatarat* yang datang darinya. Antisipasi ini dilakukan karena *khatarat* sering datang ketika melalaikannya dan akhirnya terjatuh ke dalam kehancuran tanpa disadarinya.

Golongan kedua bersikukuh bahwa posisi golongan pertama adalah salah disebabkan oleh kesibukannya mengantisipasi setan. Mereka mengatakan bahwa bukanlah kewajiban kita mempercayai hal itu. Setan menginginkan agar kita mengenyahkan dzikir akan Allah dan hari akhir. Selain itu, setanpun menginginkan agar perhatian dan ingatan kita hanya tertuju kepadanya (setan) dengan mengamati secara total akan *khatarat* -nya. Tentu saja, kita harus menjaga hati agar senantiasa ingat akan akhirat. Mengingat akan godaan apa saja yang mungkin terjadi sehingga lalai untuk ingat akan akhirat. Pada saat yang sama, kita tidak boleh melupakan sebuah urusan yang kepadanya kita telah diperintahkan untuk waspada, atau

¹⁹Lebih jauh periksa al-Muhasibi, *al-Ri'ayah*, 233-236.

sebaliknya dia akan datang kepada kita dalam keadaan lalai dan menghancurkan dzikir kita.

Akibatnya, untuk golongan ini, dzikir akan Allah dan ingatan akan bisikan ke dalam dada dari setan menjadi dua hal yang saling bertentangan dalam hati. Setiap kali mereka ingat akan akhirat, ia akan ingat akan setan—disebabkan perhatiannya akan godaan setan itu sehingga hati mereka terpalingskan dari dzikir akan Allah dan menetapkan dirinya sendiri pada perkara yang mungkin menghancurkan amalnya ketika mereka diperlihatkan ke hadapan Allah.

Golongan ketiga merupakan representasi dari ahli ma'rifat. Mereka adalah golongan yang paling aman dalam kebenaran. Mereka menyatakan bahwa kedua golongan sebelumnya adalah salah. Golongan pertama membuat hati dipalingskan dari ingatan akan akhirat. Ibadah dari golongan pertama adalah meneguhkan hati pada ingatan akan setan. Golongan ini salah karena membiarkan hati mereka terus-menerus mengingat setan melebihi ingatan mereka akan Allah. Hatinya diperintahkan untuk waspada dari melalaikan ingatan akan Allah dan amal ibadah.

Apabila hati berhenti berdzikir, setan akan mencapai apa yang diinginkannya. Apabila *khatarat* muncul di hati yang kosong dari dzikir, hati itu berada pada titik yang ia telah menerimanya karena ia tidak memiliki cahaya akhirat dan kekuatan untuk sibuk dengan Allah. Maka, engkau itu lebih lemah dalam menolak *khatarat* dan hatimu menjadi lebih kosong dari mengingat akhirat dibanding dengan yang lain. Engkau tidak diperintahkan untuk mengantisipasinya atau terus-menerus mengingatnya.

PEMBAHASAN TENTANG PERKARA YANG DIBAWA OLEH RIYA' DARI AKHLAK TERCELA SERTA PENJELASANNYA

Bagi al-Muhasibi, tiada ada akhir bagi tipu daya dan bisikan *riya'*. *Riya'* dapat merasuk sebagai *khatarat* ketika seseorang tengah mempertimbangkan sebuah amal, atau tepat sebelum beramal, atau bahkan selama beramal. *Riya'* dapat terlihat tanpa kesadaran penyesalan akan kurangnya keikhlasan. Ia dapat juga terjadi dengan suatu penyesalan akan kurangnya keikhlasan, tapi tanpa dorongan untuk berubah—suatu penyesalan yang hanya merupakan penyesalan akan amal yang tidak disempurnakan, bukan karena ketakutan yang sebenarnya akan kurangnya keikhlasan.²⁰ *Riya'* dapat masuk sebagai *khatarat* setelah berbuat, hawa nafsu, yang ia tahu mengenai kebijaksanaannya.

Di samping bermacam cara bagaimana *riya'* dapat menghancurkan sebuah amal yang bercampur dengan niat amal tersebut, *riya'* juga dapat menumbuhkan sejumlah kesalahan hawa nafsu. Sebagian dari kesalahan ini dapat ditimbulkan oleh bentuk egoisme utama lainnya, seperti takabur, tetapi dalam pasase yang ditampilkan berikut ini, al-Muhasibi menelaahnya hanya sejauh mereka secara langsung dilandaskan pada *riya'*.²¹

Aku berkata, “Jelaskan kepadaku akhlak tercela apa saja di hadapan Allah yang dibawa oleh *riya'*?”

²⁰*Ibid.*, 241-247, dalam bab yang berjudul: “Tentang *Manazil Riya'* dan *Anqatnya*”.

²¹Lebih mendetail lagi periksa *Ibid.*, 258-264.

Dia berkata, “Akhlak-akhlak yang dibawa oleh *riya*’ saja—bukan oleh yang lainnya—mencakup berbagai kerusakan, seperti takabur akan amal dan pengetahuan dan ‘ujub dalam pengetahuan dan dunia”.

Kini, arogansi pun dapat muncul dari *kibr* (bangga diri). Arogansi yang terhubung dengan *riya*’ merupakan kecemasan khusus yang dimiliki oleh seseorang bahwa ia tidak dibuat seolah-olah terkemuka, bersamaan dengan mencintai perasaan lebih dari yang lain. Hal ini juga mencakup ketamakan (*taka<tsur*) dalam kekayaan dan hal-hal keduniawian lainnya, serta dalam hal pengetahuan dan amal.

Riya’ juga mencakup kedengkian terhadap ilmu dan amal yang tidak disertai daya saing yang nyata, tetapi memunculkan kecemasan bahwa seseorang yang didengikannya bisa mencapai *maqam* dan kemuliaan yang tidak diraihnya. Maka ia menolak hak orang yang memerintahnya atau mereka yang setara dengannya, memunculkan rasa takut bahwa seseorang dikatakan lebih tahu dari dirinya.

Aku berkata, “Apakah *mubaha* (persaingan) itu, bagaimana ia bekerja, dan apa yang dibawanya, serta apa akar dari kesalahannya?”

Dia berkata, “Hal tersebut terjadi dengan ilmu dan amal.”

Mengenai ilmu, ia merupakan ketekunan dalam menuntut ilmu dan membimbingnya sehingga menjadi terobsesi dengannya—hal ini sering terjadi pada banyak ahli hadi<th, dan menyela dengan pertanyaan apakah ia yang ditanya atau orang lain. Dalam hal ini, ia ingin menjadi yang paling benar untuk mengagungkan dirinya sendiri, untuk menunjukkan bahwa dirinya melebihi orang lain. Ia berpacu untuk untuk menghafal hadithsehingga rekan-rekannya akan melihat bahwa ia lebih terpelajar. Apabila kawannya menghafal suatu hadith, ia segera menunjukkan bahwa bagaimanapun ia lebih dahulu tahu, memunculkan persaingan untuk menempatkan dirinya sendiri berada di atas rekan-rekannya.

Tentang amal, persaingan dapat terjadi di antara orang-orang yang dzikir kepada Allah, atau dalam peperangan di jalan Allah atau bahkan dalam salat dan dalam amal ibadah apapun. Maka, jika orang lain melakukan salat, ia tiba-tiba berdiri untuk salat karena takut bahwa orang lain melebihi dirinya. Ia benci dengan orang salat bersamanya karena salatnya hanya untuk pamer. Apabila ada orang yang melakukan salat berjamaah, ia memperpanjang salatnya sehingga teman-temannya akan menjadi malu dan segan sehingga meninggalkan salatnya.

Tentang persaingan di dunia, hal ini bisa terjadi dengan pemberian sedekah untuk masjid. Maka, ia memberikan sesuatu yang sebenarnya tidak akan ia berikan. Namun, ketika ia bersama tetangganya, saudaranya, teman, atau rekan kerja, dan yang serupa, ia bersedekah melebihi daripada yang akan ia sedekahkan berdasarkan perhitungannya sendiri untuk kepentingan masjid. Karena persaingan, ia meluangkan banyak waktunya melebihi rata-rata sehingga tak seorangpun akan mengalahkannya, tetapi ialah yang akan mengalahkan orang lain.

Aku berkata, “Apakah yang dimaksud dengan *tafa<kbur* (membual)?”

Dia berkata, “*Tafakbur* bisa terdiri dari banyak aspek persaingan, tetapi ia memiliki sifat yang berbeda dengan persaingan, seperti implikasinya dalam pengetahuan. Ketika seseorang *tafakbur* dalam pengetahuan, ia menjadi sombong dan berkata, ‘Seberapa banyak yang telah kau dengar?’ Apakah kamu telah memahaminya dengan benar? Apa pendapatmu tentang hal itu? Ia mengatakan hal-hal semacam itu untuk menyiratkan bahwa mereka belum melakukannya dengan baik dan tidak mendengarnya dengan baik; ‘belum mendengar apa yang aku dengar, belum mencapai tingkatan yang telah aku capai.’

Demikian halnya dengan perkara *tafakbur* duniawi yang sejalan dengan persaingan. “Engkau hanyalah orang miskin, tidak memiliki apa-apa, berapa banyak yang bisa kau peroleh?” “Berapa banyak harta yang engkau miliki?” “Kapan kamu mendapatkan hartamu?” “Aku memiliki harta yang lebih banyak daripadamu.” “Guruku lebih kaya daripada kamu.”

Hal senada juga terjadi dalam amal, “Engkau bukanlah pahlawan dalam peperangan.” “Engkau tidak pergi berperang.” “Engkau adalah seorang pengecut dan pecundang di medan perang.”

Ketamakan (*takatsur*) termasuk ke dalam *tafakbur* dan bahkan melampauinya dalam beberapa aspek. Maka ia berkata, “Aku mendengar hadithitu.” “Aku ikut bertempur dalam perang itu.” “Aku melakukan ziarah ke tempat itu.” “Aku belajar dari guru itu.” “Aku belum makan untuk kesekian lama.” “Siapakah aku ini jika tidur ketika subuh.”²²

Aku berkata, “Apakah dengki itu?”

Dia berkata, “Hal itu disebabkan oleh *riya'* dan hal-hal yang serupa. Perkara dari *riya'* membentuk dengki dan persaingan. Ia muncul karena cemas kalau orang lain mendapatkan kedudukan lebih tinggi dan penghargaan lebih banyak. Ia senang mengenyahkan kebahagiaan orang lain. Ia selalu ingin dipandang superior dibandingkan teman-temannya. Diriwayatkan ‘Umar r.a. bahwa dia berkata kepada Abu Umayyah, “Semoga Allah dan tidak menempatkanku—atau engkau—dekat-dekat hingga tiba saatnya orang saling mendengki satu sama lain karena pengetahuan sebagaimana halnya mereka mendengki satu sama lain karena perempuan!”

Aku berkata, “Bagaimana bisa seseorang menolak kebenaran, sementara ia mengetahui bahwa itu adalah kebenaran?”

Dia berkata, “Karena tidak menyukai bahwa siapa pun yang mendekati kepadanya lebih benar daripada dirinya atau mengalahkannya. Ahli kitab telah terpecah belah karena ketamakan dan dengki.”

Aku berkata, “Apakah persaingan (*hubb al-ghalabah*) itu?”

Dia berkata, “Persaingan muncul dari *riya'* dan sebab lainnya. Perkara yang disebabkan oleh *riya'* adalah ketidaksukaan seseorang karena dikalahkan dalam persaingan dalam mencapai kejayaan. Ia menyukai kemenangan, dimuliakan, dipuji, dihormati, dan digandrungi.”

Berapa banyak hamba yang telah bertempur dan bersaing dengan seseorang dalam masalah pengetahuan hingga ia menang? Orang yang kalah dahulunya pernah dihormati dan disanjung, tetapi sekalinya ia dikalahkan, mereka yang biasanya menghormatinya, meremehkannya dan mengalihkan penghormatan dan penghargaananya kepada orang yang menang.

Dengan demikian, ia berharap orang lain melakukan kesalahan dan hanya dirinyalah yang benar. Apabila orang lain benar, ia merasa tersakiti. Hal seperti itu merupakan bisikan setan di tengah manusia; bahwa mereka keliru dalam keimanannya kepada Allah. Jika mereka benar, ia merasa sakit. Orang seperti itu tidak berusaha untuk mengerti apa yang dikatakan lawan bicaranya, perhatiannya hanyalah sangkalan dan perselisihan.

²²Sebuah pertanyaan retorik yang bermakna: Aku bukanlah jenis orang yang tidur pada waktu subuh, melainkan aku bangun (melakukan salat, atau melakukan i'tikaf, dan seterusnya).

PEMBAHASAN TENTANG KEYAKINAN DAN KETIDAKYAKINAN KEIKHLASAN AMAL SESEORANG HAMBA

Dalam pasase terkahir ini, sekali lagi al-Muhasibi memperlihatkan kedalaman dan kecermatan mengenai *riya'*. Seseorang memang perlu selalu waspada, tetapi h{adhar itu sebaiknya harus menggiringnya kepada perasaan tak berdaya dari kesadaran dirinya. Adalah benar bahwa orang tidak akan pernah merasa yakin bahwa *riya'* tidak bercampur dalam amalnya. Akan tetapi, jika seseorang memulai sebuah amal dengan niat baik, kemudian bertatsabbut, maka keseimbangan antara *hadbar* dan kepercayaan dapat diraih. Berikut ini al-Muhasibi menekankan bagaimana intensitas *hadbar* masih diperkenankan untuk hidupnya sebuah harapan.²³

Aku berkata, “Apakah mungkin seseorang merasa yakin bahwa dirinya telah melakukan sebuah amal yang diperintahkan dengan ikhlas untuk Allah semata, sementara ia tidak yakin jika *riya'* mungkin telah tercampur di dalamnya, atau ia takut dan ragu mengendalikannya?”

Dia berkata, “Sebelum ia memulai sebuah amal, ia tidak boleh melakukan amal itu sehingga ia mengetahui bahwa Allah menghendaknya dan tidak ada yang lain yang menghendaknya. Ia tidak boleh mulai melakukan suatu amal sementara dia sendiri tidak merasa yakin subyek apa sesungguhnya yang menghendaki amal itu. Adalah menjadi tanggungjawabnya untuk memastikan bahwa Allah menghendaknya, dan jika tidak, ia tidak boleh melakukannya.”

Ketika ia tahu bahwa ia ikhlas dan bahwa hanya Allah yang menghendaknya, barulah ia melakukannya. Dan, setelah beberapa saat—bisa jadi lebih daripada sekejap mata—yang cukup bagi makhluk untuk terperangkap menjadi mangsa kelalaian dan ketidakbersamaan, maka ketakutan mulai menguasainya. Barangkali ia tidak mengetahui sebuah *khatarat*, *riya'*, *ujub*, *kibr*, dan yang serupa telah terjadi di hatinya. Ia mungkin menyetujui *khatarat* dan kemudian melupakan bahwa hal itu datang dari *riya'*. Oleh karena itu, ia tetap berada dalam keadaan cemas dan takut.

Aku berkata, “Apabila dia berada dalam keadaan meragu seperti itu, bagaimana bisa ia meraih harapan atas keraguan? Bagaimana bisa dia mengharap kasih sayang dari Allah?”

Dia berkata, “Keraguan tidak akan pernah memastikan apakah amalnya ikhlas atau tidak. Oleh karena itu, tidak boleh ada keraguan semacam itu sebab ia mengetahui bahwa ia melakukan amal tersebut atas kehendak Allah semata.”

Akan tetapi, keraguan dan ketakutan bahwa Allah mungkin telah memperhitungkannya sebagai kemungkaran karena ia mengikuti sebuah *khatarat* yang melalaikan memang diperlukan. Keraguan ini hadir dari ketakutan, ketegangan, dan kecemasan akan amal amalnya.

KESIMPULAN

Dalam kitab *al-Ri'ayah li Huquq Allah*, psikologi moral al-Muhasibi ditampilkan dalam dimensi psikologi yang nyaris murni. Eskatologi, akhirat, pahala dan azab, hampir secara khusus disajikan sebagai aspek dari usaha-usaha untuk terbebas dari perangkap egoisme yang sangat halus. Dalam tulisan-tulisannya hamper tidak ditemukan perdebatan khusus terminologi sufi. al-Muhasibi mengambil psikologi moral sebagai suatu aspek universal dari kecenderungan manusia dengan menggunakan kerangka umum al-Qur'an dan hadith Rasulullah.

²³ Periksa al-Muhasibi, *al-Ri'ayah*, 278-279.

Selama dua abad, berlatih keras yang dicontohkan dalam psikologi al-Muhasibi menjadi suatu aspek sentral dunia sufi yang khusus. Dunia sufi mencakup juga penjelasan mengenai pencapaian *maqam*, keadaan-keadaan kesadaran, kosakata teknis, dan secara bertahap mengembangkan institusi yang dibangun di seputar kehidupan kaum sufi yang ingin mengerjakan bentuk sunnah dengan acuan yang berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Muhasibi, Abu Abdullah al-Harits ibn Asad, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* (ed.) Abd al-Qadir Ahmad 'Atha', Cet. Ketiga (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1970).
- _____, *Al-Washāya* (ed.) Abd al-Qadir Ahmad 'Atha' (Beirut: Dar al-Kutub al-Amaliyyah, 1986).
- Smith, Margareth, *al-Muhasibi (781-857) An Early Mystic of Baghdad* (Amsterdam: Philo Press, 1974).
- Sells, Michale A. (Eds.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings* (Ttp: Paulist Press, 1996).

PEDOMAN PENULISAN

al-‘Adâlah menerima tulisan dalam bentuk artikel dan *book review*, baik berbahasa Indonesia, Inggris, maupun Arab dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Tulisan belum pernah diterbitkan/dipublikasikan dalam suatu penerbitan berkala atau buku. Topik tulisan sesuai dengan topik kajian jurnal, yakni keislaman dan kemasyarakatan.
2. Jumlah halaman antara 15-20 untuk artikel dan 5-7 untuk *book review*, ukuran kwarto spasi ganda.
3. Kecuali *book review*, semua tulisan harus menyertakan abstrak (100-150 kata) dan kata kunci (5-10 kata).
4. Kata Arab yang belum baku harus ditulis mengikuti pedoman transliterasi. Cara penulisannya dicetak miring (*italic*), kecuali nama orang, tempat, institusi, dan sejenisnya. Hal serupa juga berlaku bagi penulisan kata-kata asing lainnya, termasuk bahasa daerah.
5. Harus menyertakan riwayat hidup singkat sebagai acuan redaksi menulis “tentang penulis”.
6. Semua tulisan menggunakan referensi dengan model *footnote*. Berikut aturan tulisnya:
 - a. **Buku:**
Richard Bulliet, *Islam: The View of the Edge* (New York: Columbia University Press, 1996), 69
 - b. **Buku Terjemahan:**
A.W. Person, *Menejemen Riset Antardisiplin*, terj. Tjun Suryaman (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), 15.
 - c. **Artikel dalam Buku atau Ensiklopedi:**
 1. Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System” dalam Michael Burton, *Anthropological Approach to the Study of Religion* (London: Tavistok, 1996), 135.
 2. D.S. Adam, “Theology”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol.12, ed. James Hastings, et.al (New York: Charles Scribner’s Sons, t.t), 297.
 - a. **Artikel dalam Jurnal:**
Karl Wolfgang Deutsch, “Social Mobilization and Political Development”, *American Political Science Review*, vol. 55, no. 3 (September, 1961), 583.
 - b. **Artikel dalam Media Massa:**
Shahrizal Putra, “Menelanjangi RUU Pornoaksi dan Pornografi”, *Kompas*, 17 Maret 2006, 6.
 - c. **Skripsi, Tesis, dan Disertasi:**
Mastuhu, “Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren”, *Disertasi* (Bogor: IPB, 1989), 79.
 - d. **Kitab Suci:**
 - QS., 2: 99.
 - Perjanjian Baru, Yoh. (20): 31.
 - e. **Internet**
Nurcholish Madjid, “*History of Sufism in Indonesia*” dalam <http://www.geocities.com>.

- f. Apabila mengutip ulang referensi yang sama secara berurut, maka cukup ditulis: *Ibid.* Jika berbeda halamannya, cukup tambahkan nomor halamannya: *Ibid.*, 17.
- g. Apabila referensi terutip ulang berselang oleh satu atau lebih referensi berbeda, maka cukup ditulis *last name* pengarang berikut satu kata awal judul dari referensi dimaksud. Misalnya, Bulliet, *Islam*, 232.