

PERTEMUAN NABI MUSA عَلَيْهِ السَّلَام DENGAN ALLAH سبحانه و تعالى
(Studi Psikologi Sufisme Kisah Musa dalam Tafsir Ibnu Katsir)

Musmuliadi

Mahasiswa Pascasarjana Magister Studi Islam
Universitas Muhammadiyah Yogyakarta
latansa33@gmail.com

Abstrak

Jenis penelitian yang penulis gunakan di sini adalah penelitian kepustakaan (*library reseach*) dengan pendekatan psikologi sufisme. Pendekatan psikologi sufisme merupakan pendekatan dengan mempelajari dan memfokuskan pada tiga konsep dasar psikologi sufi, yaitu hati, jiwa dan ruh.

Berdasarkan hasil penelitian yang penulis lakukan dalam penelitian ini, dapat penulis simpulkan sebagai berikut: (1) Pertemuan nabi Musa menurut pandangan sufisme (para Arif Billahi) adalah bisa terjadi dengan Nur mukhasyafah. Bahwa yang dimaksud dengan melihat Allah bukan berarti melihat Dzat-Nya (bentuk rupa). (2) Dikalangan sebgayaan Ulama sufi terdapat keyakinan bahwa melihat Tuhan bisa terjadi dengan pandangan mata batin yang mendapat nur dari Allah. (3) Firman Allah “engkau tidak dapat melihatku” tidak bisa melihat Tuhan. Tetapi tidak berarti menutup kemungkinan untuk dilihat dengan mata hati. Bila mata hati itu dilengkapi oleh Allah dengan Nur-Nya yang kemudian disebut dengan “nurul bashirah” (cahaya pandangan batin yang disebut (bashar) yang kemudian mata kepala sama sekali tidak berfungsi termasuk tidak berfungsinya daya pikir dan seluruh kemampuan fisikal (jasmani) yang oleh orang sufi digambarkan dengan *fana dzauqy* maka kondisi itulah terjadi melihat Tuhan. (4) Pingsangnya nabi Musa disebabkan karena ketidakmampuannya melihat Allah, dan ini bukan berarti Allah tidak bisa dilihat.(5) Tasbihnya Musa setelah sadar menunjukkan kekurangan dan kelemahan Musa yang tidak mampu melihat Allah di dunia, dan tidak semua yang bisa dilihat berarti tidak baik atau kurang. (6) Melihat Allah di dunia tidak pernah dilihat dengan mata kepala baik oleh nabi Musa maupun Rasulullah Muhammad shallallahu alaihi wa sallam. Allah hanya bisa dilihat di dunia dengan pandangan hati atau lewat mimpi sesuai dengan kapasitas keimanan dan keyakinannya kepada Allah. Adapun pada hari kiamat kelak Allah akan dilihat oleh seluruh makhluknya. Tetapi melihat allah yang hakiki menjadi tambahan kenikmatan hanya bisa dirasakan oleh orang mukmin

setelah mereka masuk surga.

Kata Kunci: Pertemuan Nabi Musa, Allah, Psikologi Sufisme.

A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi dan wawasan serta pandangan hidup yang bersifat universal memberikan motivasi kepada manusia untuk berpikir, menelaah, dan mengembangkan ilmu pengetahuannya melalui rasio (akal pikiran) sejauh mungkin.¹ Dalam pandangan Islam, akal pikiran harus di fungsikan untuk menemukan hakikat hidup manusia sebagai hamba Allah, makhluk sosial, dan khalifah di muka bumi. Dengan akal pikiran yang sehat, Allah mendorong manusia untuk berpikir analitis dan sintetis melalui proses berpikir induktif dan deduktif, sehingga manusia mampu membedakan dari yang hak serta yang batil, memilih alternatif yang benar atau salah, baik atau buruk, serta berguna atau tidak bergunanya suatu perbuatan. Melalui kisah, Al-Qur'an memberikan pelajaran berharga bagi manusia agar mengoptimalkan potensi nalar dalam setiap amal.²

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ ۚ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ
وَلَكِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً
لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Artinya: *Sungguh, pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang yang mempunyai akal. (Al-Qur'an) itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya, menjelaskan segala sesuatu, dan*

¹ Arifin, M. 1991. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara. h. 65.

² Siswayanti, Novita. 2010. *Dimensi Edukatif pada Kisah-kisah Al-Qur'an*. *Jurnal Kajian AlQur'an dan Kebudayaan*. Vol. 3 No. 1. h. 6.

*(sebagai) petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.
(Q.S Yusuf:111)*

Kisah Nabi Musa memiliki porsi paling banyak di antara sekian banyak kisah di dalam Al-Qur'an, menurut kategori kisah Manna' Al-Qattan.³ Kisah Nabi Musa disajikan secara berulang tersebar di berbagai surat di dalam Al-Qur'an.⁴ Kisahnya termaktub lebih dari tiga puluh surat.⁵ Nabi Musa memiliki daya tarik tersendiri di dalam Al-Qur'an maupun hadits-hadits, Beberapa ayat yang menceritakan keutamaan Nabi Musa di antaranya; Q.S. Al-Ahzab 33:69, Q.S. Maryam 19: 51-53, Q.S. Al-A'raf 7: 144, dan Q.S. Al-Nisa' 4: 163-164. Adapun berbagai periwayatan dapat ditemukan pada HR. Bukhari, Bab Kisah Para Nabi, 3404, 3405, 3414, Shahih Muslim, Bagian Keutamaan Musa, 2373.4 S.D Goitein, seorang sejarawan beragama Yahudi dalam Lenni Lestari disebutkan bahwa⁶ nama Musa adalah tokoh penting dalam Al-Qur'an. Bahkan menjadi toko di semua Agama. Namanya disebut lebih dari 130 kali, sedangkan Nabi 'Isa hanya 4 kali selama periode Makkah, yaitu masa formatif bagi Nabi Muhammad sebagai rasul.

Keberadaan kisah-kisah di dalam Al-Qur'an berperan penting dalam menyampaikan misi keagamaan, terutama penanaman nilai-nilai kebaikan. Secara sadar penyampaian pesan melalui metode cerita lebih memberikan pengaruh pada perasaan manusia dibandingkan dengan metode atau pendekatan

³ Khalil al-Qattan, Manna. 1973. *Mabahits fi Ulumul Quran*. Riyâdh : Mansyûrat al- Ashr al- Hadits. h. 306.

⁴ Khalafullah, A. 2002. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftuhkin, Jakarta: Paramadina h. 343.

⁵ Faisol, M. 2017. *Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi Al-Qur'an ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 11, no. 2, Maret, h. 366.

⁶ Lestari, Lenni. 2015. *Musa Al-Qur'an dan Bibel Pendekatan Intertekstualitas Interkoneksi Muhammad Izzah Darwazah terhadap Kisah Nabi Musa*, (Langsa: Zawiyah, h. 21.

yang lain. Hal ini disebabkan metode cerita mampu menyentuh aspek psikologi manusia.

Kisah Nabi Musa merupakan fenomena psikologis yang menarik untuk dikaji, Hamka menjelaskan bahwa sikap atau jiwa nabi Musa adalah sikap yang mudah marah.⁷ Kesan ini dapat ditemukan pada permulaan kisah saat Nabi Musa yang tanpa sengaja melakukan kesalahan berupa menghabisi nyawa seseorang, pada saat hendak melerai dua orang yang sedang bertengkar. Bahkan ia sempat terjebak dalam situasi yang sama pada keesokan harinya. Akibat peristiwa tersebut, Nabi Musa diliputi oleh rasa takut dan cemas terhadap keselamatan dirinya. Masih terdapat berbagai kisah perjalanan kehidupan Nabi Musa lainnya dalam Al-Qur'an yang juga memaparkan gejolak dan tekanan kejiwaan yang dialaminya.

Penafsiran terhadap kisah Al-Qur'an masih sebatas upaya membuktikan kebenaran kisah tersebut dengan menggunakan pendekatan sejarah, seperti apa yang dipersepsikan M. Arkoun tentang penafsiran Al-Tabari pada kisah kisah Al-Qur'an. Barangkali Imam At-tabari berkeinginan untuk menggarap suatu sejarah yang selengkap-lengkapnya tentang masyarakat-masyarakat yang berada di bawah kekuasaan yang relatif langsung dari norma-norma yang bersifat meluruskan dalam wacana Al-Qur'an.⁸

Pesan dan pelajaran dalam kisah Al-Qur'an yang didominasi oleh muatan psikologis ini perlu diungkap dengan menggunakan pendekatan yang sesuai. Khususnya kisah Nabi Musa yang akan menjadi pembahasan daripada judul penelitian

⁷ Hamka. 1984. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas. juz XV. h. 233.

⁸ Arkoun, M. 1998. *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*. Terj Hidayatullah. Bandung: Pustaka. h. 124.

ini. Adapun pendekatan tersebut adalah dengan menggunakan pendekatan psikologi sufisme. Penulis menilai bahwa kisah Nabi Musa di dalam Al-Qur'an memberikan nilai lebih apabila dikaji lebih mendalam dengan menggunakan studi psikologi sufisme. Penggunaan pendekatan psikologi sufisme terhadap kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an penting untuk dilakukan, karena ia menyuguhkan tentang kajian Hati, Jiwa dan Ruh.

B. PEMBAHASAN DAN HASIL PENELITIAN

1. Pertemuan Nabi Musa dengan Allah

Sebelum Musa berangkat menghadap kepada Allah. Allah menyebutkan bahwa Dia telah menjanjikan kepada Musa tiga puluh malam. Para mufassir mengatakan, Musa berpuasa selama tiga puluh malam tersebut. Setelah sampai pada batas waktu yang telah ditentukan itu, Musa menggosok gigi dengan kulit pohon. Kemudian Allah Ta'ala menyuruhnya untuk menyempurnakan dengan sepuluh malam, sehingga menjadi empat puluh hari.

Mengenai maksud empat puluh malam itu, terjadi perbedaan pendapat di kalangan mufassir. Tetapi mayoritas mufassir mengatakan bahwa: "Tiga puluh malam itu adalah bulan Dzulqa'dah sedangkan yang sepuluh malam adalah bulan Dzulhijjah." Demikian yang dikatakan oleh Mujahid, Masruq, dan Ibnu Juraij. Lalu diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan ulama yang lainnya: "Atas dasar ini, berarti Musa telah menyempurnakan Miqat (waktu yang telah ditentukan) di hari raya kurban dan pada saat itulah telah terjadi firman Allah Ta'ala langsung kepada Musa. Dan pada hari itu juga Allah menyempurnakan agama bagi Muhammad Alaihis Salam. Hal ini juga Dia sebutkan pada firman-Nya yang lain:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“Pada hari ini Aku telah sempurnakan untukmu agamamu dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Aku ridhai Islam itu menjadi agama bagimu.”(QS. Al-Ma'idah:3)

Setelah sampai pada waktu yang telah ditentukan tersebut, lantas Musa bermaksud pergi ke Gunung Thur, sebagaimana Allah sebutkan pada ayat lain:

يَبْنَئِ إِسْرَءِيلَ فَدَٰءُجَيْنَكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكَم جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ

“Hai Bani Israil, sesungguhnya Kami telah menyelamatkanmu dari musuhmu dan Kami telah mengadakan perjanjian denganmu (untuk munajat) di sebelah kanan gunung itu.” (QS. Thaha:80).

Maka pada saat itu Musa عَلَيْهِ السَّلَامُ meminta saudaranya, Harun memimpin Bani Israil, dan dia berpesan kepadanya agar melakukan perbaikan. Demikian merupakan peringatan dan penekanan semata, karena Harun sendiri adalah seorang nabi mulia bagi Allah, memiliki kedudukan dan kehormatan. Semoga shalawat dan salam dilimpahkan Allah subhanahu wa Ta'ala kepadanya dan para nabi lainnya.

Allah Ta'ala berfirman di dalam surat Al-A'raf:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ۖ قَالَ لَن تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ۖ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۖ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٧﴾ قَالَ يَمُوسَىٰ إِنِّي أَصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٢٨﴾ وَكَتَبْنَا لَهُ

فِي الْأَلْوَا حِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ
قَوْمَكَ يَا خُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُوْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ﴿١٤٥﴾

“Dan ketika Musa datang untuk (munajat) pada waktu yang telah kami tentukan dan Rabb telah berfirman (langsung) kepadanya, (Musa) berkata, ‘Ya Rabbku, tampakanlah (dirimu) kepadaku agar aku dapat Engkau.’ Allah berfirman, Engkau tidak akan sanggup melihatKu, namun lihatlah ke Gunung itu, jika ia tetap pada tempatnya (sebagai sedia kala) niscaya engkau dapat melihatKu.

Maka ketika Tuhannya menampakkan (keagunganNya) kepada gunung itu, gunung itu hancur luluh, dan Musa pun jatuh pingsan. Setelah Musa sadar, dia berkata: Mahasuci Engkau, aku bertobat kepada Engkau dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman. (Allah) berfirman, Wahai Musa! Sesungguhnya, Aku memilih (melebihkan) engkau dari manusia yang lain (pada masamu) untuk membawa risalahKu dari manusia yang lain (pada masamu) untuk membawa risalahku dan firmanKu, sebab itu berpegang teguhlah kepada apa yang aku berikan kepadamu dan hendaklah engkau termasuk orang-orang yang bersyukur.’

Dan telah kami tuliskan untuk Musa pada lauh-lauh (Taurat) segala sesuatu sebagai pelajaran dan penjelasan untuk segala hal, maka (Kami berfirman) , berpegang teguhlah kepadanya dan suruhlah kaummu berpegang kepadanya dengan sebaik-baiknya, Aku akan memperlihatkan kepadamu negeri orang-orang fasik. (QS.Al-A’raf:143-145)

a. Penafsiran Menurut Imam Ibnu Katsir

Allah Tabaraka wa Ta’ala memberitahukan tentang Musa, bahwasanya ketika dia datang untuk bermunajat kepada Allah pada waktu yang telah ditentukan oleh-Nya dan dia langsung bisa mendengar firman dari-Nya, maka dia pun memohon kepada-Nya agar Musa bisa melihat-Nya. Dia berkata : (رَبِّ ارْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي) *“Ya Rabbku, tampakkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat kepada-Mu.” Allah berfirman: Kamu sekali-kali tidak sanggup*

melihat-Ku,” kata لَنْ (tidak akan) dalam ayat tersebut menjadi perdebatan di kalangan para ulama, karena berpungsi sebagai penekanan untuk meniadakan. Kaum Muktazilah menjadikan hal itu sebagai dalil pendapatnya, yaitu bahwasanya manusia tidak dapat melihat-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Dan pendapat kaum Muktazilah tersebut merupakan pendapat yang paling lemah, lantaran banyak sekali hadist yang diriwayatkan dari Rasulullah Shallallahu alaihi wa sallam, bahwa orang-orang beriman itu akan melihat Allah di akhirat kelak.⁹

Hal ini akan kami uraikan lebih lanjut dalam firman Allah Ta’ala :

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

“Dan wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Rabbnya mereka melihat.” (QS. Al-Qiyamah:22-23)

Juga dalam firman-Nya yang memberitahu tentang keadaan orang-orang kafir. Allah Ta’ala berfirman :

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ ﴿١٥﴾

“Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari (melihat) Rabb mereka.” (QS. Al-Muthaffifin:15)

Ada juga yang mengatakan, bahwasanya kata لَنْ ayat ini adalah penekanan kepastian tidak dapatnya melihat Allah di dunia selamanya. ini sebagai penggabungan antara ayat tadi dan dalil *qath’i* (pasti) yang menunjukkan kebenaran penglihatan terhadap Allah di akhirat.

⁹ Muhammad Alu Syaikh, Abdullah. 2019. *Tafsir Ibnu Katsir* . Jakarta: Pustaka Imam Asyasyafi’i. jilid 3. h. 612.

Saat Allah memberikan kedudukan dan tingkatan yang tinggi ini, ketika Musa mendengar firman Allah, ia meminta agar tabir penghalang dihilangkan. Musa berkata kepada yang Maha Agung yang tidak dapat dicapai oleh pandangan mata makhluk (di dunia), (رَبِّ ارْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ) “*Ya Rabbku, tampakkanlah (diri-MU) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau.*” Allah kemudian menjelaskan bahwa ia tidak akan sanggup bertahan saat Allah Tabaraka wa Ta’ala menampakkan diri padanya, karena gunung yang jauh lebih kuat, lebih besar, dan lebih teguh dari manusia, tidak sanggup bertahan saat Allah menampakkan diri padanya. Karena itu Allah Azzawajalla berfirman :

“Tetapi lihatlah ke gunung itu, maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku.”

Mujahid berkata: “Yakni gunung itu lebih besar darimu dan makhluk yang paling keras.” Disebutkan dalam kitab-kitab kuno, Allah Ta’ala berfirman kepada Musa, “Sungguh, tidaklah ada makhluk hidup yang melihat-Ku melainkan ia pasti masti, dan tidaklah ada benda kering (saat Aku menampakkan diri di hadapannya) melainkan ia pasti tergelincir.”

Disebutkan juga dalam kitab *Shahihain*, dari Abu Musa, dari Rasulullah beliau bersabda, “Hijabnya adalah cahaya, riwayat lain api. Andai ia menyingkapnya, kesucian-kesucian wajah-Nya membakar seluruh makhluk sejauh pandangan-Nya.”¹⁰

Ibnu Abbas berkata terkait firman Allah Ta’ala, “*Dia*

¹⁰ HR. Imam Ahmad dalam *Musnadnya* (IV/401,405), Ibnu Majah dalam *Mukaddimah*nya, bab : Sesuatu yang dipungkiri Jahmiyah.

tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata.” “Itulah cahaya-Nya, jika ia menampakkan diri pada sesuatu, tidak aka ada apa pun yang bisa tegak berdiri di hadapan-Nya.”¹¹

Karena itu Allah Ta’ala berfirman :

“Maka ketika Tuhannya menampakkan kepada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Setelah Musa sadar, dia berkata, Mahasuci Engkau, aku bertobat kepada Engkau dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman.”

Ar-Rabi bin Anas berkata: “Yakni gunung tersebut langsung hancur luluh seperti tanah yang rata, ketika tabir penutup dibukakan, lalu dia melihat cahaya.”¹²

Firman-Nya : (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) *“Tatkala Rabbnya menampakkan diri kepada gunung itu.”* Kemudian, Musa melihat gunung itu tidak dapat mengendalikan diri lalu hancur luluh seketika. Dan Musa Alaihis Salam menyaksikannya sendiri apa yang dialami gunung itu, lantas dia jatuh pingsan. Kata *sha’qa* berarti pingsan, sebagaimana yang ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dan ulama lainnya, tidak seperti yang ditafsirkan oleh Qatadah, di mana dia menafsirkannya dengan mati, meskipun penafsiran benar menurut bahasa, sebagaimana firman Allah Ta’ala:

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ
ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴿١٠١﴾

“Dan ditiuplah sangkakala, maka matilah siapa yang di langit dan di bumi kecuali siapa yang dikehendaki Allah.

¹¹ Katsir, Ibnu. 2018. *Kisah Para Nabi*. Jakarta: Ummul Qura. h. 582.

¹² Muhammad Alu Syaikh, Abdullah. 2019. *Tafsir*....jilid 3. h. 614.

Kemudian ditiup sangkakala itu lagi, maka tiba-tiba mereka berdiri menunggu (putusannya masing-masing).” (QS. Az-Zumar:68)

Karena *qarinah* (indikasi) yang terdapat dalam ayat ini jelas menunjukkan makna kematian, sebagaimana di sana terdapat juga *qarinah* yang menunjukkan makna pingsan, yaitu ayat-Nya (فَلَمَّا أَفَاقَ) “*Dan setelah Musa sadar kembali.*” Dan kata الأفَاق (kesadaran kembali) itu tidaklah terjadi kecuali dari pingsan.¹³

Firman Allah Ta’ala : (قَالَ سُبْحَنكَ) “*Dia berkata : ‘Mahasuci Engkau.*” Hal ini sebagai penyucian, pemuliaan, dan pengagungan bahwasanya tidak ada seorang pun yang dapat melihat Allah Ta’ala di dunia ini melainkan dia mati.

Firman Allah Ta’ala selanjutnya: (تَبَتَّ إِلَيْكَ) “*Aku bertaubat kepada-Mu.*” Mujahid berkata:¹⁴ “*Yaitu, aku bertaubat dari meminta supaya dapat melihat-Mu.*” (وَأَنَا أَوَّلُ) “*Dan aku orang yang pertama-tama beriman.*” Perihal firman-Nya ini, Abdullah bin Abbas dan Mujahid berkata:¹⁵ “*Maksudnya ialah dari kalangan Bani Israil.*” Pendapat ini merupakan pilihan Ibnu Jarir.

Dalam riwayat lain, dari Ibnu Abbas : (وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) “*Dan aku orang yang pertama-tama beriman.*” Yaitu tidak seorang pun yang dapat melihat-Mu. Hal yang serupa juga dikemukakan oleh Abul Aliyah. Menurutnya, ada sebelumnya orang-orang yang beriman, namun dia mengatakan: “*Aku adalah orang yang pertama-tama beriman kepada-Mu, dan bahwasanya tidaklah ada seorang pun dari makhluk-Mu yang dapat melihat-Mu sampai hari*

¹³ Muhammad Alu Syaikh, Abdullah. 2019. *Tafsir...*jilid 3. h. 614.

¹⁴ Muhammad Alu Syaikh, Abdullah. 2019. *Tafsir...*jilid 3. h. 615.

¹⁵ Muhammad Alu Syaikh, Abdullah. 2019. *Tafsir...*jilid 3. h. 615.

kiamat kelak.” Pendapat ini pun baik, dan ia mempunyai alasan.

b. Penafsiran Menurut Hamka

Penjelasan pertemuan nabi Musa dengan Allah dalam surah Al-a'raf ayat 143 menurut penafsiran Hamka adalah Musa telah diberikan kemuliaan yang sangat tinggi oleh Allah. Allah telah berkenan untuk berdialog dengan nabi Musa dengan tidak memakai perantara malaikat lagi, akan menurunkan titah perintah wahyu kepadanya, yaitu kitab Taurat yang akan jadi pimpinan bagi bangsanya. Namun, nabi Musa yang seluruh jiwanya yang suci itu telah dipenuhi oleh *Al-hubb Al-ilahi*, cinta kepada Allah yang tiada taranya, memohon diberi kemuliaan yang lebih tinggi lagi. Sesudah Allah berkenan mengajaknya bercakap di belakang hijab, Musa meminta melihat rupa-Nya supaya tabir dinding itu dihindarkan saja. “Tuhanku, perlihatkan kiranya kepadaku zat-Mu Yang Suci dengan menganugrahiku kekuatan menyambut *tajalli* Engkau itu sehingga kuatlah diriku dan mataku untuk melihat Engkau. Supaya lebih sempurnalah makrifat hamba-Mu ini kepada Engkau.”¹⁶

Allah Ta'ala berfirman: *Sekali-kali engkau tidak akan dapat melihatKu. Akan tetapi, lihatlah ke gunung itu. Jika dia telah tetap pada tempatnya maka engkau akan melihat Aku.*” Artinya, bahwa Allah Mahakuasa, Yang Mahakasih dan Mahasayang dan membalas akan cinta hambanya telah menyambut permohonan itu dengan penuh kasih bahwa sekali-kali tidaklah engkau akan dapat melihat Aku. Sebabnya tidaklah Aku dapat terangkan, cuma engkau lihat sajalah buktinya. Melihatlah ke atas puncak gunung itu,

¹⁶ Hamka. 2015. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid 3. Jakarta: Gema Insani. h. 518.

yaitu pertalian gunung Thursina. Jika kelak engkau lihat gunung itu tetap pada tempatnya, di waktu itu engkau akan melihat Daku. *“Maka tatkala Tuhannya telah menunjukkan diri pada gunung itu maka menjadi hancurlah dia dan tersungkurlah Musa, pingsan.”*

Falamma tajallah, artinya *“tatkala Tuhannya telah menunjukkan diri.”* *Tajalla* fiil madhinya, *tajalli*, jadi pokok kata masdarnya. Mau kita rasanya mengambil saja kata *tajalli* itu, sebab arti yang tepat pun tidaklah lengkap dengan kata *“menunjukkan diri”* saja. Kadang-kadang *tajalli* diartikan juga menjelaskan diri. Arti dan uraiannya yang lebih panjang ialah Allah menumpukan kuat kuasanya pada gunung itu dan bagaimana cara penumpuan atau penunjukan atau penjelasan itu tidak pula dapat kita terangkan panjang. Cuma dari bekas *tajalli* itu, gunung itu menjadi hancur, laksana gunung es meleleh karena terik cahaya matahari. Gunung es hancur meleleh memakan beberapa waktu, tetapi gunung batu itu hanya sekejap mata sehingga Musa pingsan menyaksikannya.¹⁷

Dengan demikian apalah artinya Musa sendiri dibandingkan dengan gunung itu kalau Allah Zat yang Mahaagung itu menunjukkan diri atau *tajalli* kepadanya? Dengan begitulah Allah menolak dengan halus permintaan hambanya yang dikasihinya itu. Sedangkan melihat gunung hancur karena *tajalli* Allah, Musa pingsan, betapalah lagi kalau dirinya sendiri Allah *tajalli*.¹⁸

Musa yakin Allah ada. Dia telah menjadi *ilmul yaqin* dan dia tidak ada keraguan lagi. Namun, dia masih meminta

¹⁷ Hamka. 2015. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid 3. Jakarta: Gema Insani. h. 518.

¹⁸ Hamka. 2015. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid 3. Jakarta: Gema Insani. h. 518.

hendak melihat Allah. Apa yang mendorongnya meminta yang setinggi itu padahal telah didapatnya yang dekat dari itu, yaitu diajak bercakap. Yang mendorongnya ialah lebih tinggi dari keyakinan, yaitu cinta. Allah pun telah membalas cintanya. Sebab, cinta itulah maka Allah men-*tajalli* kan diri pada gunung, sehingga gunung hancur.

Beberapa waktu kemudian, setelah nabi Musa kembali kepada kaumnya, ada dikalangan kaumnya itu yang menantang Musa, meminta hendak melihat Allah *jahratan*, terang-terangan berhadapan. Apa yang terjadi, Allah perintahkan petir halilintar membela bumi sehingga mereka bergelimpangan mati dan pingsan.

Oleh sebab itu, belumlah di sini, dalam keadaan ruhani jasmani kita yang begini, kita akan dapat melihat Allah. Musa tidak dapat melihat Allah. begitu juga dengan nabi Muhammad shallallahu alaihi wa sallam tidak dapat melihat Allah. Walaupun ketika beliau Mi'raj, beliau pun tidak diberi. Sebab, Allah cinta akan dia. Nanti saja di akhirat. Adapun di dunia ini, cukuplah dengan *ilmul yaqin* dan *haqqul yaqin*. Adapun *ainul yaqin* biarlah di akhirat saja kelak.¹⁹

c. Penafsiran Menurut Quraish Shihab

Surat Al-A'raf ayat 143. Menurut Quraish Shihab bahwa ayat ini menjelaskan tentang tatkala Musa datang bermunajat kepada Allah untuk waktu yakni pada saatnya Allah telah tentukan. Dan Allah berfirman langsung kepada nabi Musa, yakni Nabi Musa berkata tanpa menggunakan panggilan "Wahai" sebagaimana layaknya orang-orang dekat kepada Allah Ta'ala. *Tuhanku tanpakkanlah diri-Mu yang*

¹⁹ Hamka. 2015. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid 3. Jakarta: Gema Insani. h. 519.

Maha Suci, kepadaku agar aku dapat potensi yang engkau berikan dapat melihatMu. Allah Ta'ala berfirman “ Engkau wahai Musa sekali-kali tidak akan sanggup melihat-Ku” sebagaimana yang engkau mohonkan tapi untuk membuktikan ketidakmampuanmu lihatlah ke bukit itu yakni satu bukit yang ketika itu dilihat oleh nabi Musa, maka jika ia tetap di tempatnya sebagaimana yang engkau lihat sekarang niscaya engkau akan dapat melihat-Ku. Maka tatkala Allah *bertajalli* yakni menampakkan apa yang hendak dinampakkan-Nya ke gunung itu, di jadikan gunung itu hancur luluh dan ketika itu juga nabi Musa jatuh pingsan. Maka ketika Musa sadar, dia yakin bahwa ia tidak dapat melihat-Nya di dunia ini dengan cara apapun dan dia berkata “*Maha Suci Engkau lagi Maha Agung*” sehingga tidak mungkin engkau terjangkau oleh pandangan siapapun, aku telah bertobat kepadaMu ya rabb dan aku adalah orang mukmin yang pertama-tama yang percaya bahwa engkau tidak dapat dilihat seperti yang kumohonkan, karena aku sedemikian yakin tentang kebenaran, bukan seperti orang-orang yang ragu untuk melangkah.²⁰

Rupanya ketika nabi Musa mendapat anugerah “mendengar kalam Ilahi” timbul hasrat beliau untuk memperoleh yang lebih dari itu, yakni *melihat-Nya*. Tentu nabi Musa sebagai salah seorang dari lima nabi teragung ketika bermohon itu menyadari bahwa dia tidak dapat meliha Allah dengan mata kepala terang-terangan sebagaimana permintaan sebagian umatnya yang menegaskan bahwa mereka tidak akan beriman sebelum

²⁰ Shihab, Quraish. 2002. *Tafsir Al-Misbah*, Vol 4. Jakarta: Lentera Hati. H.228.

melihat Tuhan “terang-terangan”, yakni dengan mata kepala. Yang beliau harapkan adalah melihat-Nya dengan satu cara melalui potensi yang Allah anugerahkan kepadanya, sekaligus sesuai dengan keagungan serta kesucian Allah. Walau bukan dengan terang-terangan, atau bukan langsung dengan pandangan mata.

Sementara ulama menekankan bahwa kata *arini/nampakkanlah kepadaku* pada ucapan nabi Musa أرني أنظر إليك *nampakkanlah diri-Mu kepadaku agar aku dapat melihat-Mu* bukan berarti penampakan yang berbentuk jasmani di satu tempat tertentu, dengan menggunakan pandangan mata, karena seperti dikemukakan sebelum ini, bahwa pasti nabi agung itu termasuk makhluk yang paling memahami bahwa Allah bukanlah jasmani, tidak disentuh oleh waktu dan tempat, tidak ada juga yang serupa dengan-Nya, kendati dalam khayal. Kata “nampakkan” yang beliau maksud pastilah bukan yang demikian itu, dan memang kata yang beliau gunakan dan diabadikan oleh ayat ini digunakan oleh Al-Qur’an dan bahasa arab dalam banyak pengertian.

Ayat ini menjadi bahasan panjang lebar, khususnya di kalangan para teolog tentang bisa tidaknya Allah dilihat oleh manusia, di dunia maupun di akhirat. Yang pasti, tidak seorang pun paling tidak di dunia ini yang pernah melihat Allah. Dalam hadist Aisyah mengatakan “Siapa yang berkata nabi Muhammad melihat Tuhannya, maka dia telah berbohong.” Kalau rasul mulia itu saja tidak, maka bagaimana dengan yang lain.

Allah Ta’ala berfirman: *“Tidak ada yang serupa dengan-Nya dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”*(QS.

Asy-Syura:11) sehingga jika demikian, apapun yang tergambar dalam benak seseorang tentang Allah walau dalam imajinasi maka Allah tidak demikian. Dengan membaca dan menyadari makna ayat ini, lalu semua gambaran yang dapat dijangkau oleh indera dan imajinasi manusia tentang Zat Yang Maha Sempurna itu. Karena manusia sangat lemah, kemampuan inderanya sangat terbatas.²¹

Mata makhluk bukan saja tidak dapat melihat dengan mata kepalanya sesuatu yang sangat kecil dan halus, tetapi yang sangat jelas pun terkadang tidak dilihatnya, kelalawar tidak mampu melihat di siang hari karena terangnya cahaya matahari, ia baru bisa melihat pada saat remang-remang. Manusia pun serupa tidak mampu menatap matahari, apalagi menatap pencipta ,matahari, bahkan pencipta seluruh cahaya yang terang benderang di jagad raya ini.²²

Dapat disimpulkan dari penafsiran Quraish Shihab bahwa manusia tidak dapat menjangkau hakikat zat Allah dan sifat-Nya dengan pandangan mata tidak juga dengan akal. Allah tidak dapat dijangkau oleh potensi penglihatan makhluk, sedang Allah dapat menjangkau. Dengan demikian, ketidak mampuan makhluk melihat Allah dengan mata kepala disebabkan oleh kelemahan potensi penglihatan makhluk itu sendiri. Dan tiada kemungkinan terjadi bagi seorang manusia bahwa diajak berbicara oleh Allah kecuali dengan wahyu.

Di kalangan para ulama juga terjadi perbedaan pendapat dalam hal ini. Disana muncul pertanyaan dari

²¹ Shihab, Quraish. 2002. *Tafsir Al-Misbah*...h. 229-230.

²² Shihab, Quraish. 2002. *Tafsir Al-Misbah*... h.230.

berbagai kelompok seperti kelompok ahlus sunnah dan muktazilah, apakah Allah bisa dilihat?

Pendapat *pertama* yaitu pendapat kaum muktazilah dan yang sepaham dengannya, seperti kelompok Jahmiyah, Khawarij, Syi'ah mereka berpendapat bahwa Allah tidak bisa dilihat dengan mata kepala, dan itu mustahil dan tidak boleh terjadi pada Allah.

Adapun dalil yang dijadikan sebagai hujjah bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala sebagai berikut:

- 1) Firman Allah surat Al-An'aam ayat 103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.

Mereka berargumen dengan ayat tersebut bahwa Allah menafikan *alidrak* (Pencapaian) dengan penglihatan mata, dan ini menunjukkan bahwa Tuhan tidak bisa dilihat oleh pandangan mata kapanpun dan dimanapun juga.

- 2) Firman Allah Ta'ala dalam surah Al-A'raf ayat 143

Pengambilan dalil dari ayat ini. Allah Ta'ala memakai kata-kata “لن تراني” (kamu sekali-kali tak sanggup melihat-Ku) yang berfungsi sebagai ‘nafy ta’bid (peniadaan untuk selamanya), kalau tidak dapat dilihat oleh Musa, juga selamanya tidak dapat dilihat oleh orang lain.

Firman Allah “وخر موسى صعقا” (dan Musa pun jatuh pingsan) seandainya melihat Allah bisa terjadi, kenapa Musa langsung pingsan sebelum melihat Allah? Dan firman Allah “Maka setelah sadar kembali, dia berkata: Maha

Suci Engkau”) Ar-Razi berkata: “Musa bertasbih untuk mentanzihkan (menyucikan) Allah dari perbuatan sebelumnya, yaitu permintaan untuk melihat Allah dan tanzih tidak terkecuali dari kekurangan, dengan demikian maka melihat Allah menunjukkan kekurangan dan hal itu mumtani’ (tidak boleh terjadi) pada hak Allah.

- 3) Permintaan untuk melihat Allah Ta’ala mereka anggap sebuah kezdoliman yang nyata. Sebagaimana yang dialami oleh Bani Israil.
- 4) Firman Allah Azzawajallah di dalam surat As-Syura ayat ke 51. Dalam ayat ini Allah berdialog dengan manusia hanya lewat wahyu atau di balik tabir atau lewat utusannya. Mereka berpendapat kalau Allah bisa dilihat, niscaya dia tampilkan diriNya langsung dan tidak perlu melewati perantara atau dibalik tabir.

Adapun pendapat yang *kedua* adalah pendapat Ahlussunnah wal jama’ah bahwa Allah bisa dilihat dengan mata kepala di akhirat. Di antara dalil-dalil yang menjelaskan tentang masalah ini adalah sebagai berikut:

- 1) FirmanNya surat Al-A’raf ayat yang ke 143 yang telah disebutkan di atas. Adapun pengambilan dalil ayat ini adalah di sini Musa meminta untuk melihat Allah, kalau yang demikian itu diperbolehkan, apalagi sesuatu yang mustahil, maka tidak mungkin dilakukan oleh seorang Nabi.

Dalam ayat ini tidak yang menunjukkan larangan meminta melihat Allah, karena kalau perkara melihat Allah sesuatu yang tidak boleh niscaya Allah akan melarang Musa untuk melakukannya, sebagaimana Allah melarang nabi Nuh yang meminta supaya anaknya

diselamatkan dari banjir.

2) Firman Allah surat Al-A'raf ayat 144.

قَالَ يَمُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمَىٰ فَخُذْ مَا
ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾

Allah berfirman: "Hai Musa, sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) kamu dan manusia yang lain (di masamu) untuk membawa risalah-Ku dan untuk berbicara langsung dengan-Ku, sebab itu berpegang teguhlah kepada apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur".

3) Allah Ta'ala berfirman di dalam surat Al-An'am ayat 103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾

"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah yang Mahahalus, Mahateliti".

Kalimat *Al-abshar* pada ayat ini adalah *jamak* dari "Bashar" maknanya penglihatan, dapat dipakai untuk penglihatan mata atau penglihatan hati. Adapun kata *Al-idrak* artinya makna lebih dalam dari kata melihat dan inilah yang dinafikan oleh Allah Ta'ala.

Ayat ini juga dalam kontek berupa pujian yang menunjukkan bahwa melihat Tuhan bisa dan mungkin terjadi, untuk apa Allah dipuji. Di sini Allah dapat dilihat, tetapi mampu menghibat pandangan untuk mencapainya merupakan sebuah kekuasaan yang patut dipuji. Sebab sesuatu yang dari asalnya tidak bisa dilihat, maka ketika tidak dapat dilihat tidak menjadi sesuatu yang istimewa.

4) Firman Allah Ta'ala dalam surat Al-Qiyamah ayat 22-23

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٢﴾

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat.

5) Hadis nabi “Sesungguhnya engkau akan melihat Tuhanmu dengan mata kepala sendiri.” (HR. Bukhari-Muslim)

2. Psikologi Sufisme

Selain di kalangan ulama dan teolog, psikologi juga dikembangkan dikalangan para sufi. Tetapi di dunia tasawuf, psikologi tidak dikembangkan terutama untuk tujuan teoritis, melainkan untuk melakukan transformasi jiwa. Karena bagi para sufi transformasi jiwa adalah yang terpenting dalam menuntut sebuah ilmu. Ilmu yang tidak menghasilkan sebuah transformasi jiwa akan dipandang rendah, betapapun canggihnya ia secara teoritis. J. Rumi (w. 1273) pernah mengeritik teologi dan fiqih yang karena kecenderungannya pada formalisme, gagal dalam melakukan transformasi jiwa. Hanya tasawufiah, menurutnya, yang akan mampu melakukan transformasi jiwa seseorang.

Sebenarnya banyak teori psikologi yang telah dikembangkan, disepanjang sejarah panjang pemikiran tasawuf, oleh para sufi, dengan penggunaan istilah-istilah yang berbeda-beda. Sehingga tidak menjadi semacam kesepakatan bahwa psikologi sufi, seperti yang disinyalir oleh Robert Frager saja, yang mana berkisar pada tiga konsep dasar kejiwaan, yaitu hati, diri (nafs) dan jiwa (ruh).

Menurut Robert Frager terdapat 3 konsep dasar

psikologi sufi, yakni hati, diri, dan ruh. Hati, diri, dan jiwa memiliki istilah teknis dan sejumlah konotasi berbeda dalam kegunaannya sehari-hari. Masing-masing istilah menyertakan penekanan makna dari Al-Qur'an, serta kajian sufi berabad-abad silam. Ketiga konsep ini berasal dari tradisi berusia ribuan tahun.

Adapun yang dimaksud hati menurut Frager disini adalah hati spiritual atau seperti yang diungkapkan Ruzbihan Baqli dalam Masyrab al-Arwah; hati yang asli adalah realitas yang diberkati suci dan halus. Realitas yang halus ini adalah tempat dimana terlihat cahaya yang tak terlihat dan bersumber dari ketentuan ilahi. Bentuk hati bersifat jasmaniyah, namun realitas hati bersifat surgawi, ruhaniyah berkaitan dengan "dominion" (alam malaikat), bercahaya dan ilahiyah.

Dalam psikolog Sufi hati memuat kecerdasan dan kearifan yang lebih dalam. Hati adalah tempat ma'rifat, dan merupakan kecerdasan yang lebih dalam dan lebih dasar dari pada kecerdasan abstrak kepada (otak). Misi seorang Sufi adalah mengembangkan hati yang lembut, berperasaan dan memiliki kasih-sayang dan untuk mengembangkan kecerdasan hati.

Dikatakan bahwa ketika mata hati kita terbuka, maka kita bisa melihat sesuatu yang ada dibalik kulit luar dari sesuatu, dan ketika telinga hati kita terbuka kita bisa mendengar kebenaran yang tersembunyi dibalik kata-kata. Selanjutnya Frager membagi hati dalam empat lapis, atau tirai dalam istilah Rasyid al-Din Maybudi, yaitu shadr (dada) pada bagian luar, qalb (hati) pada bagian dalamnya, fu'ad (hati batiniyah) pada lapisan lebih dalam lagi, dan lubb atau syaghat pada inti hati.

Ada tiga konsep dasar psikologi sufi yang penulis akan sebutkan masing-masing disertai dengan penjelasannya:

a. Hati

Hati adalah sebuah tempat antara wilayah kesatuan *ruh* dan daerah keanekaragaman *nafs*. Jika hati mampu melepaskan selubung *nafs* yang melekat padanya dia akan berada di bawah pengaruh ruh, itulah yang dikatakan telah menjadi hati dalam makna yang sebenarnya, telah bersih dari segala kotoran keanekaragaman. Sebaliknya, jika hati dikuasai oleh *nafs*, dia menjadi keruh oleh kotoran keanekaragaman *nafs*.

Menurut Robert Frager, hati yang dimaksudkan adalah hakikat spiritual batiniah kita, bukan hati dalam arti fisik. Hati kita adalah sumber cahaya batiniah, inspirasi, kreativitas, dan belas kasih.²³ Seorang sufi sejati hatinya hidup, terjaga, dan dilimpahi cahaya. Seorang guru sufi menuturkan, “jika kata-kata berasal dari hati, ia akan masuk ke dalam hati, jika ia keluar dari lisan, maka ia hanya sekedar melewati pendengaran.”

Hati adalah sebuah kuil yang ditempatkan Tuhan di dalam diri setiap manusia, sebuah rumah suci untuk menampung percikan ilahi di dalam diri kita.²⁴

Hati adalah tempat dari semua pengetahuan dan kesempurnaan ruh serta tempat terlihatnya penyingkapan perwujudan ketuhanan melalui tingkat esensi yang berbeda-beda. Inilah aspek yang memberinya istilah Arab *qalb*, yang menunjukkan kedudukan tengah antara *nafs* dan *ruh*. Hati membentuk jembatan antara keduanya, yang mewujudkan

²³ Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*. Jakarta: Zaman h. 59.

²⁴ Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*...h. 59.

kesempurnaan dari kedua tingkat yang mengapitnya, yang mendapatkan karunia dari ruh dan menyebarkannya kepada *nafs*.²⁵

Menurut Al-Tirmidzi, hati memiliki empat stasiun : dada, hati (*qalb*), hati lebih dalam (*fu'ad*) lubuk hati terdalam (*lubb*).

Tiap-tiap stasiun juga dikaitkan dengan tingkat spiritual yang berbeda-beda, tingkat pengetahuan, serta pemahaman yang berbeda, juga tingkat *nafs* yang berbeda.²⁶

b. Dada

Dada, dalam bahasa Arab adalah *shadr*, yang juga berarti hati dan akal. Sebagai kata kerja *sh-d-r* berarti pergi, memimpin, dan juga melawan atau menentang. Karena terletak di antara hati dan diri rendah (hawa nafsu) *shadr* dapat juga mengistilahkan hati terluar. Ia tempat bertemunya hati dan diri rendah, serta mencegah agar satu pihak tidak melanggar pihak lainnya. Dada memimpin interaksi kita dengan dunia. Di dalamnya menentang dorongan-dorongan negatif dari rendah.²⁷

Cahaya Amaliah. Dada secara langsung dipengaruhi oleh kata-kata dan perilaku kita. Ia dipelihara dengan ibadah, doa, derma, pelayanan, serta pengamalan prinsip dasar dari semua agama.

Dengan perilaku positif, dada menjadi berkembang dan cahaya amaliah menjadi tumbuh. Inilah sebabnya mengapa pelayanan merupakan aspek sangat penting jalan sufi. di satu sisi, jalan tersebut adalah mudah.

²⁵ Nurbakhsy, Javad. 2001. *Psikologi Sufi* . Yogyakarta: Fajar pustaka baru h. 136.

²⁶ Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*...h. 65.

²⁷ Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*...h. 66.

Nafs adalah komponen penting dari seluruh tindakan kita, karena kapasitas tindakan kita terletak pada *nafs*. Artinya, hati-hati lah yang merasakan, namun *nafs* lah yang bertindak. Kita dapat mengatakan bahwa peraktek agama adalah menggunakan *nafs* sesuai kehendak Tuhan.

Pengetahuan dada. Seperti disebutkan sebelumnya, *dada* dalam bahasa arab juga seakar kata dengan akal, yakni tempat seluruh pengetahuan yang dapat dipelajari dengan dikaji, dihafalkan, dan usaha individual, serta dapat didiskusikan, ditulis atau diajarkan kepada orang lain.²⁸

c. *Nafs* (Jiwa)

Salah satu istilah paling umum dalam psikologi sufi adalah *nafs* atau istilah diri. Istilah ini kadang diterjemahkan sebagai ego atau jiwa. Makna lain *nafs* adalah intisari dan napas. Namun dalam bahasa Arab, *nafs* lebih umum digunakan sebagai diri, yakni dalam penggunaan bahasa sehari-hari, seperti *diriku* dan *dirimu*.²⁹

Kecenderungan *nafs* adalah memaksakan hasrat-hasratnya dalam upaya untuk memuaskan diri. Sedangkan akal berperan sebagai kekuatan pembatas sekaligus penasihat bagi *nafs*, memberikan pertimbangan kepada *nafs* tentang tindakan-tindakan positif yang seharusnya dilakukan dan tindakan-tindakan negatif yang harus dihindarinya.

Dalam kenyataannya, *nafs* tersusun atas ego dan berbagai kecenderungannya, sedangkan akal mewakili suatu pengatur yang berupaya membimbing ego dalam memuaskan kecenderungan-kecenderungan agar tidak

²⁸ Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*...h. 68.

²⁹ Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*...h. 98.

merugikan dan membahayakan orang lain, menyalurkan *nafs* kea rah yang dapat diterima secara sosial dan sekaligus keuntungan kepada masyarakatnya.

Pada tingkatan *nafs*, semua orang kurang lebih sama. Dan jiwa manusia, bagaimanapun juga, harus dapat melampaui tahap ini menuju tahap hati jika ingin berkembang hingga sempurna dan mengetahui realitas.

d. Ruh

Ruh yang dimaksud di sini adalah ruh yang ditemukan apabila manusia telah meninggalkan tingkat spiritual hati dan berkembang atau naik kea lam kehidupan yang lebih tinggi. Menurut tradisi sufi, kita memiliki tujuh ruh, atau tujuh sisi dari keseluruhan jiwa kita. Masing-masing mewakili tingkat evolusi yang berbeda: ruh mineral, nabati, hewani, pribadi, insani, rahasia, dan maharahasia.³⁰

Menurut sufi mengenai ruh-ruh ini bersifat seimbang. Menurut model ini, perkembangan spiritual bukanlah semata berkenaan dengan mengembangkan jiwa yang lebih tinggi dan mengabaikan atau bahkan melemahkan yang lebih rendah. Tiap ruh memiliki potensi berharga. Dalam sufisme, perkembangan spiritual sejati berarti perkembangan seluruh individu secara seimbang, termasuk tubuh, akal, dan ruh.

Di dalam Al-Qur'an Allah telah berfirman :

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾

"Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." (QS. Al-Hijr: 29)

³⁰ Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*...h. 143.

Tingkatan ruh tertinggi yakni Maha rahasia adalah percikan dari ruh Tuhan. Masing-masing ruh memiliki kedinamisan, kebutuhan, dan kekuatan sendiri-sendiri. Pada saat yang berbeda, ruh-ruh yang berbeda mungkin saja mendominasi. Mengetahui ruh mana yang lebih aktif adalah informasi yang penting bagi seorang guru sufi.

3. Aliran-Aliran Sufisme

a. Masya'iyah (Peripatetik)

Istilah peripatetik (*masya'iyah*) berasal dari bahasa Yunani *peripatein* yang artinya berkeliling, berjalan-jalan berkeliling, yang merujuk pada kebiasaan Aristoteles dalam mengajarkan filsafatnya kepada murid-muridnya. Istilah peripatetik juga disebut sebuah aliran rasionalisme murni, maksudnya ialah setiap pemikiran yang dikembangkan masih terpengaruh filosof Yunani.

Awal mula di kenalnya istilah filsafat peripatetik, adalah setelah meninggalnya salah satu tokoh besar filsafat Yunani kuno yang sangat terkenal, yaitu Aristoteles atau dengan kata lain orang-orang biasa menyebutnya dengan pasca Aristoteles. Karena setelah meninggalnya Aristoteles yang meneruskan ajaran-ajarannya adalah para murid-muridnya, yang kemudian dinamakan kelompok peripatetik.

Di kalangan tokoh sufisme istilah peripatetik adalah sebuah aliran filsafat yang dikembangkan oleh beberapa tokoh-tokoh sufi yang mana pemikiran para tokoh-tokoh tersebut masih terpengaruh oleh filsafat Yunani kuno seperti ajaran dari Aristoteles dan Plato. Di antara tokoh-tokoh sufisme yang menganut aliran peripatetik atau dikenal juga dengan istilah sufisme

masya'iyah (peripatetik) adalah sebagai berikut:

1) Abu Yazid Al-Busthami

Abu Yazid lahir di daerah Bustam, Persia, pada tahun 874M-947M.³¹ Nama kecilnya Taifur. Ayahnya bernama Surusyan, seorang penganut agama Zoroaster,³² kemudian masuk Islam dan menjadi pemuka Islam di Bustam. Keluarga Abu Yazid termasuk keluarga yang berada di daerahnya, tetapi ia lebih memilih hidup sederhana.

Sejak dalam kandungan ibunya, konon kabarnya Abu Yazid telah mempunyai kelainan. Menurut ibunya, bayinya yang dalam kandungannya akan memberontak sampai wanita itu muntah kalau ia memakan makanan yang diragukan kehalalannya. Sewaktu Abu Yazid meningkat usia remaja, dia juga terkenal sebagai murid yang pandai dan seorang anak yang patuh mengikuti perintah agama dan berbakti kepada orang tuanya. Suatu kali gurunya menerangkan suatu ayat dari surat Lukman yang menerangkan *"berterima kasihlah kepada Aku dan kepada orang tuamu."* Ayat ini sangat menggetarkan hati Abu Yazid. Ia berhenti belajar kemudian menuju rumah untuk menemui ibunya. Ini suatu gambaran betapa ia memenuhi setiap panggilan Allah.

³¹ Sholihin, M. 2003. *Tokoh-tokoh Sufi...* h. 79.

³² Agama Zoroaster adalah satu ajaran filosofi yang dibawa oleh seorang bijak yang bernama Zarathustra yang hidup sekitar tahun 628-551 sebelum masehi. Agama Zoroaster atau majusi dikenal di dunia Barat dengan nama Zoroastranisme, sedang tokoh pendirinya adalah bernama Zarathustra. Agama Zoroaster merupakan bentuk agama yang ajaran-ajarannya mirip dengan agama-agama atau banyak mempengaruhi budaya-budaya besar yang timbul sesudahnya. Pada masanya banyak dianut oleh manusia dipusat-pusat kebudayaan manusia, seperti Babilonia, Persia dan masih hidup sampai sekarang. Agama ini banyak mengubah dan berpengaruh terhadap budaya dan agama sampai saat ini.

Perjalan Abu Yazid untuk menjadi seorang sufi menghabiskan waktu puluhan tahun, ia terlebih dahulu telah menjadi seorang *faqih* dari madzah Hanafi. Salah seorang gurunya yang terkenal adalah Abu Ali As-Sindi. Ia mengajarkan kepada Busthami ilmu tauhid, ilmu hakikat, dan ilmu lainnya. Hanya saja ajaran sufi Abu Yazid tidak ditemukan dalam bentuk buku. Abu Yazid adalah tokoh penggagas paham *al-fana* dan *al-baqa*.

Setelah seorang sufi berhasil melihat Tuhan dengan mata hati yang ada dalam sanubarinya, seperti yang dialami oleh Dzun Nun Al-Mishri dengan pengalaman *ma'rifat*-nya, selanjutnya sufi akan naik untuk bersatu dengan Tuhan. Akan tetapi, sebelum mencapai penyatuan dengan Tuhan. Ia harus melalui satu fase, yang disebut dengan *fana* dan *baqa*.

Fana berarti hilang atau hancur. Setelah diri hancur, diikuti oleh *al-baqa*, yang berarti tetap, terus hidup. *Al-Fana*, dalam pengertian umum dapat dilihat dari penjelasan Al-Junaid, seperti yang dikutip oleh Riva'i Siregar “

*“Hilangnya daya kesadaran kalbu dari hal-hal yang bersifat indrawi karena adanya sesuatu yang dilihatnya. Situasi yang demikian akan beralih karena hilangnya sesuatu yang terlihat itu dan berlangsung terus secara silih berganti hingga tiada lagi yang disadari dan dirasakan oleh indra.”*³³

Jadi, sebelum bersatu dengan Tuhan, seseorang harus menghilangkan unsur materi yang terdapat dalam dirinya sehingga yang tinggal hanyalah roh yang suci.

³³ Siregar, Riva'i. 2000. *Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, h. 146-147.

Karena dalam diri manusia ada dua unsur yang selalu bertarung dan saling menguasai, untuk menetapkan satu eksistensi. Yang lain harus dihancurkan.

2) Ibnu Arabi

Nama lengkap Ibnu Arabi adalah Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Abdullah Ath-Tha'I Al-Haitami. Ia lahir di Murcia, Andalusia Tenggara Spanyol, tahun 560 H,³⁴ dari keluarga berpangkat, hartawan, dan ilmunan. Namanya biasa disebut tanpa *al* untuk membedakannya dengan Abu Bakar Ibn Al-Arabi, seorang *qadhi* dari Sevilla yang wafat tahun 543 H. Di Sevilla (Spanyol), ia mempelajari Al-Quran, hadis, serta fiqh pada sejumlah murid seorang faqih Andalusia terkenal, yakni Ibn Hazm Azh-Zhahiri.

Setelah berusia 30 tahun, ia mulai berkelana ke berbagai kawasan Andalusia dan kawasan Islam bagian barat. Di antara deretan guru-gurunya, tercatat nama-nama, seperti Abu Madyan Al-Ghauts At-Talimasri dan Yasmin Musyaniyah (seorang wali dari kalangan wanita). Keduanya banyak mempengaruhi ajaran-ajaran Ibnu Arabi. Dikabarkan, ia pun pernah berjumpa dengan Ibn Rusyd, filosof Muslim dan tabib istana dinasti Berbar dari Alomohad, di Kordova.³⁵ Ia pun dikabarkan mengunjungi Al-Mariyyah yang menjadi pusat madrasah Ibn Massarah, seorang sufi falsafi yang cukup berpengaruh dan memperoleh banyak pengaruh di Andalusia.

Di antara karya momuntelnya adalah *Al-Futuhāt Al-Makiyyah* yang ditulis pada tahun 1201 tatkala ia

³⁴ Sholihin, M. 2003. *Tokoh-tokoh Sufi...* h. 147.

³⁵ Schimmel, Annemarie. 1975, *Mystical Dimension of Islam*, terj. Supardi Djoko, Pustaka Firdaus. h. 272.

sedang menunaikan ibadah haji. Karya lainnya adalah *Tarjamun Al-Asuywaq* yang ditulisnya untuk mengenang kecantikan, ketakwaan, dan kepintaran seorang gadis cantik dari keluarga seorang sufi dari Persia.³⁶ Karya lainnya, sebagaimana disebutkan oleh Maolavi, adalah *Masyahid Al-Asrar*, *Mathali Al-Anwar Al-Ilahiyyah*, *Hilyat Al-Abdal*, *Kimiya As-Sa'adat*, *Mudharat Al-Abrar*, *Kitab Al-Akhlaq*, *Majmu Ar-Rasa'il Al-Ilahiyyah*, *Mawaqi An-Nujum*, *Al-Jam'wa At-Tafshil fi Haqaiq At-Tanzil*, *Al-Ma'arifah Al-Ilahiyyah*, dan *Al-Isra ila Maqam Al-Atsana*.³⁷

Ajaran sentral Ibnu Arabi adalah tentang *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud). Meskipun demikian, istilah *wahdat al-wujud* yang dipakai untuk menyebut ajaran sentralnya itu, tidaklah bersal dari dia, tetapi berasal dari Ibnu Taimiyah, tokoh yang paling keras dalam mengecam dan mengkritik ajaran sentralnya tersebut. Ibnu Taimiyah lah yang telah berjasa dalam memopulerkannya ke tengah masyarakat Islam, meskipun tujuannya adalah negative. Di samping itu, meskipun semua orang sepakat menggunakan istilah *wahdat al-wujud* untuk menyebut ajaran sentral Ibn Arabi, di pihak lain, mereka berbeda pendapat dalam memformulasikan pengertian *wahdat al-wujud*.

Menurut Ibnu Taimiyah, *wahdat al-wujud* adalah penyamaan Tuhan dengan alam. Menurut penjelasannya, orang-orang yang mempunyai paham *wahdat al-wujud* mengatakan bahwa wujud itu sesungguhnya hanya satu

³⁶ Schimmel, Annemarie. 1975, *Mystical Dimension of Islam*, terj. Supardi Djoko, Pustaka Firdaus. h. 272.

³⁷ Maolavi S.A.Q Husaini, *Ibn Al-Arabi*, Muhammad Ashraf, Lahore, t.t h.34-36.

dan *wajib al-wujud* yang dimiliki oleh *Khalik* adalah juga *mukmin al-wujud* yang dimiliki oleh *makhluk*. Selain itu, orang-orang yang mempunyai paham *wahdat al-wujud* itu juga mengatakan bahwa wujud alam sama dengan wujud Tuhan, tidak ada perbedaan.³⁸

Menurut Ibn Arabi, wujud semua yang ada ini hanya satu dan wujud makhluk pada hakikatnya adalah wujud *Khalik* pula. Tidak ada perbedaan antara keduanya (*Khalik dan makhluk*) dari segi hakikat. Adapun kalau ada yang mengira bahwa antara wujud *Khalik* dan *makhluk* ada perbedaan, hal itu dilihat dari sudut pandang pancaindra lahir dan akal yang terbatas kemampuannya dalam menangkap hakikat yang ada pada Dzat-Nya dari kesatuan *dzatiah* yang segala sesuatu berhimpun pada-Nya. Hal ini tersimpul dalam ucapan Ibn Arabi berikut ini:

*“Maha suci Tuhan yang telah menjadikan segala sesuatu dan dia sendiri adalah hakikat segala sesuatu itu.”*³⁹

Menurut Ibn Arabi, wujud alam pada hakikatnya adalah wujud Allah dan Allah adalah hakikat alam. Tidak ada perbedaan antara wujud yang *qadim* yang disebut *Khalik* dengan wujud yang baru yang disebut *makhluk*. Tidak ada perbedaan antara *abid* (menyembah) dengan *ma’bud* (yang disembah). Bahkan, antara menyembah dan yang disembah adalah satu. Perbedaan hanya pada rupa dan ragam hakikat yang satu.

³⁸ Mahdi, Muhammad. 1397 H/1977 M. *Ibnu Taimiyah: Bathal Al-Ishlah Ad-Diny*, Dar Al-Ma’rifah, Damaskus. h. 59.

³⁹ Ibn Arabi. *Al-Futuhat Al-Makkiyah*, Jilid II, Dar Shadir, Beirut, t.t. h.604.

3) Jalaluddin Rumi

Jalaluddin Rumi lahir di Balkh, sekarang Afghanistan, pada tahun 604 H/1207 M. Menurut John Cooper, Baha Walad (ayah Rumi), pernah bertemu seorang pujangga sufi termasyhur yang bernama Fariruddin Attar (w. 617 H/1220 M), dan meramalkan keunggulan Rumi dalam ajaran mistik.⁴⁰ Ia adalah seorang dai terkenal, ahli fiqh, sekaligus seorang ahli sufi atau mistikus ternama. Baha Walad memiliki pengetahuan *esoterik*,⁴¹ yang berkaitan dengan hukum Islam (syariah) maupun pengetahuan *eksoterik*,⁴² yang berkaitan dengan tarekat (tasawuf). Berkaitan dengan hal yang *eksoterik*, ia mengajarkan kepada setiap Muslim tentang cara menjalankan kewajiban-kewajiban agama. Adapun dalam kaitan dengan yang *esoterik*, dia mengajarkan cara, melalui disiplin-disiplin tertentu, menyucikan diri meraih kesempurnaan rohani.⁴³

Baha Walad adalah pengarang *Ma'arif* (Ilmu Ketuhanan), sebuah ikhtisar panjang tentang ajaran-ajaran rohani yang sangat dikuasai Rumi, kelak corak dan isinya tampak jelas mempengaruhi karya-karyanya.

Rumi tergolong masih sangat muda ketika memulai mempelajari ilmu-ilmu *eksoteris*. Dia mempelajari berbagai bidang keilmuan, seperti tata

⁴⁰ Copper, John. 2002. Dalam : Leonard Lewinsohn. Et.al (ed) *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)* trans. Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan Hingga Rumi, Yogyakarta: Pustaka Sufi. h.481.

⁴¹ Berkaitan dengan ilmu-ilmu yang berkaitan sisi dalam dari ajaran Agama.

⁴² Adalah hal yang berkaitan dengan ilmu-ilmu fiqh atau hukum.

⁴³ William C. Shittick. 2000. *The Sufi Path of Love : The Spiritual Teaching of Rumi*. (Trans. Jalan Cinta sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi) Yogyakarta: Penerbit Qalam. h.1.

bahasa Arab, ilmu persajakan, Al-Qur'an, fiqh, tafsir, sejarah, ilmu tentang asas-asas keagamaan, teologi, logika, matematika, filsafat, dan astronomi. Pada saat ayahnya meninggal dunia, tahun 628 H/ 1231 M, dia telah menguasai bidang ilmu tersebut. Namanya, ketika itu telah masuk dalam deretan ahli hukum Islam yang dijadikan rujukan dari Madzhab Hanafi. Pada usia 24 tahun, ia sudah diminta untuk menggantikan tugas-tugas ayahnya sebagai dai sekaligus ahli hukum Islam.

Ajaran-ajaran Rumi selalu mengacu pada Al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan ajaran-ajaran kaum sufi terdahulu. Pesan-pesan Rumi bersifat universal, dan dia sangat liberal dalam menggunakan tamsilan-tamsilan yang diambil dari sumber-sumber yang tidak asing bagi setiap orang. Orang harus dapat memilah-memilah teks Rumi secara selektif, sehingga ajaran-ajaran yang esensial dapat dihadirkan dalam kekayaan makna simbolisme serta tamsilan yang dia gunakan. Pemahaman terhadap seluruh karya Rumi secara utuh merupakan prasyarat untuk memahami Rumi. Ia tidak berusaha menuntun pembacanya mulai dari yang sederhana dan secara bertahap, namun langsung mengarahkan pembaca menuju pemahaman terhadap kedalaman ajaran-ajaran sufi.

Dalam keseluruhan, karya-karya Rumi secara tidak langsung menyinggung, baik teori maupun praktik sufi, dan setiap bait syairnya merupakan titik awal gambaran dari seluruh ajarannya yang memiliki keragaman cara yang tak terhingga dalam memahaminya. Dengan mempelajari setiap bait dari syair-syair Rumi

secara utuh, seorang murid dapat memahami seluruh ajaran spiritual (tasawuf) Rumi, walaupun tanpa sang guru.⁴⁴

Dalam masalah *maqamat* dan *ahwal*, tampaknya Rumi tidak pernah secara eksplisit berbicara tentang *maqamat* dan *ahwal*. Dia hanya berbicara tentang pengalaman-pengalaman rohani yang dialami oleh seseorang secara detail, seperti pencapaian sikap-sikap serta kondisi-kondisi mental tertentu. Sebagian besar syairnya dalam *Diwan* menyiratkan semua itu, yang dapat dipandang sebagai pengungkapan keadaan serta pengalaman-pengalaman spiritual yang khas. Dengan demikian, Rumi telah menyajikan seluk beluk psikologi sufi, sekalipun tidak secara sistematis, sebagaimana yang dapat dijumpai dalam teks-teks klasik, sehingga orang yang ingin mempelajari karya-karya Rumi, harus menggunakan kerangka pemahamannya sendiri agar ajaran-ajaran Rumi dapat dipahami.

4) Ibn Sina

Ajaran filsafat Peripatetik mencapai kematangan berkat usaha Ibn Sina (w. 1073 M), seorang filsuf Persia bergelar Syaikh al-Rais. Dalam bahasa latin, dia di kenal sebagai Avicenna. Ibn Sina tidak saja di kenal sebagai filsuf, tetapi juga seorang ilmuwan. Dokter terbaik zaman keemasan Islam ini banyak menulis pelbagai kitab seperti *al-syifa*, *al-Isyarat al al-Tanbihat*, *al-Najat*, *al-falsafah al-Masyriqiyyah*, *Mabda' wa al-Ma'ad*, *Zanun fi al-Thibb*, *Risalah fi Zuwwah al-Nafs*, *Danisyana-yi'Ala'i*, *al-*

⁴⁴ William C. Shittick. 2000. *The Sufi Path of Love : The Spiritual Teaching of Rumi*. (Trans. *Jalan Cinta sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi...* h.11-12.

Muzdawiyah, al-Zashidah al-'Ainiyyah dan lain sebagainya. Karya-karya kedokteran Ibn Sina sangat mempengaruhi ilmu kedokteran Eropa abad pertengahan.

5) Al-Ghazali

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ta'us Ath-Thusi Asy-Syafi'I Al-Ghazali. Secara singkat dipanggil Al-Ghazali atau Abu Hamid Al-Ghazali. Ia dipanggil Al-Ghazali karena dilahirkan di kampung Ghazlah, suatu kota di Khurasan, Iran,⁴⁵ pada tahun 450 H/1058 M, tiga tahun setelah kaum Saljuk mengambil alih kekuasaan di Baghdad.⁴⁶

Ayah Al-Ghazali adalah seorang miskin pemintal kain wol yang taat, sangat menyenangkan ulama dan sering aktif menghadiri majelis-majelis pengajian.⁴⁷ Menjelang wafatnya, ayahnya menitipkan Al-Ghazali dan adiknya yang bernama Ahmad kepada seorang sufi. Kepada sufi itu dititipkan sedikit harta, seraya berkata dalam wasiatnya:⁴⁸

"Aku menyesal sekali dikarenakan aku tidak belajar menulis, aku berharap untuk mendapatkan apa yang tidak kudapatkan itu melalui dua putraku ini".

Sufi tersebut menjalankan isi wasiat itu dengan cara mendidik dan mengajar keduanya. Suatu hari ketika harta titipannya habis dan sufi itu tidak mampu lagi

⁴⁵ T.J. De Boer. *The History of Philosophy in Islam*. Dover Publication Inc. New York. t.t. h. 155.

⁴⁶ Annemarie Schiemel. 1975. *Mystical Dimension of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill. h. 93.

⁴⁷ As-Subki. *Thabaqat Asy-Syafi'yyat Al-Kubra*, Musthafa Babi Al-Halabi, Juz IV, tt. Mesir. h. 102.

⁴⁸ As-Subki. *Thabaqat Asy-Syafi'yyat Al-Kubra...* h. 102.

memberi makan keduanya, ia menyarankan kepada kedua anak titipan tersebut untuk belajar di madrasah sekaligus menyambung hidup mereka dengan mengelola madrasah tersebut.⁴⁹

Di madrasah tersebut, Al-Ghazali mempelajari ilmu fiqh kepada Ahmad bin Muhammad Ar-Rizkani. Kemudian Al-Ghazali memasuki sekolah tinggi *Nizhamiyah* di Naisabur, dan di sinilah ia berguru kepada Imam Haramain (Al-Juwaini, wafat 478 H/1086 M) hingga menguasai ilmu manthiq, ilmu kalam, fiqh, ushul fiqh, filsafat, tasawuf, dan retorika perdebatan.⁵⁰

Selama berada di Naisabur, Al-Ghazali tidak saja belajar kepada Al-Juwaini, tetapi juga mempergunakan waktunya untuk belajar teori-teori tasawuf kepada Yusuf An-Nasaj. Kemudian ia melakukan latihan dan praktek tasawuf kendatipun hal ini belum mendatangkan pengaruh berarti dalam hidupnya.

Ilmu-ilmu yang didapatkan dari Al-Juwaini benar-benar ia kuasai, termasuk perbedaan pendapat dari para ahli ilmu tersebut, dan ia mampu memberikan sanggahan-sanggahan kepada para penentangannya karena kemahirannya dalam masalah ini. Al-Juwaini menjuluki Al-Ghazali dengan sebutan *Bahr Mu'riq*⁵¹ (lautan yang menghanyutkan) kecerdasan dan keluasan wawasan berpikir yang dimiliki Al-Ghazali membuatnya jadi populer. Bahkan, ada riwayat yang menyebutkan bahwa

⁴⁹ Mahmud, Abd Halim. 1119 H. *Qadhiyat At-Tashawwuf At-Munqidz min Adh-Dhalal*, Dar Al-Ma'rif Kairo. h. 40.

⁵⁰ M.M Syarif. 1963. *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasspwtz. Vol. II. h. 583-584.

⁵¹ Sulaeman, Hasan Fathiyah. 1964. *Mazahib At-Tarikh Bahsu fi Mazahib At-Tarbawi Inda Al-Ghazali*, Maktabah: An-Nahdhah, Mesir. h. 20.

diam-diam di hati Imam Haramain timbul rasa iri hingga ia mengatakan:⁵²

“Engkau telah memudahkan ketenaranku padahal aku masih hidup, apakah aku mesti menahan diri padahal ketenaranku telah mati”.

Setelah Imam Haramain wafat (478 H/1086 M.) Al-Ghazali pergi ke Baghdad, tempat berkuasanya perdana menteri Nizham Al-Muluk (wafat 485 H/1091 M). kota ini merupakan tempat berkumpul sekaligus diselenggarakannya perdebatan-perdebatan antar ulama terkenal. Sebagai seorang yang menguasai retorika perdebatan, ia terpancing untuk melibatkan diri dalam perdebatan-perdebatan itu. Dalam perdebatan-perdebatannya, ternyata ia sering mengalahkan ulama ternama sehingga mereka pun tidak segan-segan mengakui keunggulan Al-Ghazali. Sejak saat itulah nama Al-Ghazali menjadi termasyhur di kawasan kerajaan Saljuk.

Dalam tasawufnya, Al-Ghazali memilih *tasawuf sunni* yang berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi ditambah dengan doktrin *ahlu As-Sunnah wa Al-Jama'ah*. Dari paham tasawufnya itu, ia menjauhkan semua kecenderungan *gnostisme* yang mempengaruhi para filosof Islam, sekte *Islamiyah*, aliran *Syi'ah*, *Ikhwan*, *Ash-Shafa*, dan lain-lainnya. Ia menjauhkan tasawufnya dari paham ketuhanan Aristoteles, seperti *emanasi* dan *penyatuan* sehingga dapat dikatakan bahwa tasawuf Al-Ghazali benar-benar bercorak Islam,⁵³ corak tasawufnya

⁵² Utsman, Abd Karim. 1964. *Sirat Al-Ghazali*. Maktabah: An-Nahdhah. Mesir. h. 20.

⁵³ At-Taftazani, Al-Ghanimi Abu Al-Wafa. 1985. *Madkhal Ila At-Tashawwuf Al-Islam*, terj. Ahmad Rofi Utsmani, “*Sufi dari Zaman ke Zaman*.” h. 156.

adalah *psikomoral* yang mengutamakan pendidikan moral. Hal ini dapat dilihat dalam karya-karyanya, seperti *Ihya Ulum Ad-Din*, *Minhaj Al-Abidin*, *Mizan Al-Amal*, *Bidayah Al-Hidayah*, *Mi'raj As-Salikin*, dan *Ayyuhal Walad*.

Menurut Al-Ghazali, jalan menuju tasawuf baru dapat dicapai dengan mematahkan hambatan-hambatan jiwa serta membersihkan diri dari moral yang tercela, sehingga *qalbu* dapat terlepas dari segala sesuatu selain Allah dan dapat berhias dengan selalu mengingat Allah. Ia juga berpendapat bahwa sosok sufi adalah menempuh jalan kepada Allah. Perjalanan hidup mereka adalah yang terbaik, jalan mereka adalah yang paling benar, dan moral mereka adalah yang paling bersih. Sebab, gerak dan diam mereka, baik lahir maupun bathin, diambil dari cahaya kenabian. Selain cahaya kenabian di dunia ini, tidak ada lagi cahaya yang lebih mampu memberi penerangan.⁵⁴

Al-Ghazali menjalankan tasawuf sebagai sarana untuk berolah rasa dan berolah jiwa, sehingga sampai pada *ma'rifat* yang membantu menciptakan (sa'adah).

Adapun pandangan Al-Ghazali tentang *ma'rifat*. Menurut Al-Ghazali, sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, *ma'rifat* adalah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui peraturan-peraturan Allah tentang segala yang ada.⁵⁵ Alat memperoleh *ma'rifat* bersandar pada *sir*, *qalb*, dan *roh*. Selanjutnya Harun Nasution juga

⁵⁴ Al-Ghazali Abd.Hamid. *Al-Munqidz min Adh-Dhalal*. Al-Maktabah Asy-Syabiah, Beirut. t,t. h. 75.

⁵⁵ Nasution, Harun. 1978. *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*. Bulan Bintang: Jakarta. h.78.

menjelaskan pendapat Al-Ghazali yang dikutip dari Al-Qusyairi bahwa *qalb* dapat mengetahui hakikat segala yang ada. Jika dilimpahi cahaya Tuhan, *qalb* dapat mengetahui rahasia-rahasia Tuhan dengan *sir*, *qalb*, dan *roh* yang telah suci dan kosong. Tidak berisi apa pun. Maka, saat itulah ketiganya menerimanya *illuminasi (kasyf)* dari Allah. Di waktu itu pulalah, Allah menurunkan cahaya-Nya kepada sang sufi sehingga yang dilihat sang sufi hanyalah Allah. Di sini sampailah ia ke tingkat *ma'rifat*.⁵⁶

b. Isyraqiyyah (Iluminasi)

Terminologi isyraqiyyah memiliki banyak arti, diantaranya; terbit dan bersinar, berseri-seri, terang karena disinari, dan menerangi. Intinya, isyraqiyyah berkaitan dengan kebenderangan atau cahaya yang umumnya digunakan sebagai lambang kekuatan, kebahagiaan, ketenangan dan hal lain yang membahagiakan. Lawan cahaya adalah kegelapan yang dijadikan lambang keburukan, kesusahan, kerendahan dan semua yang membuat manusia menderita. Sedangkan kata *illuminasi* dalam bahasa Inggris, merupakan kata yang dijadikan padanan kata *isyraq* yang juga memiliki arti cahaya atau penerangan.⁵⁷

Dalam bahasa filsafat, *Iluminasionisme* berarti sumber kontemplasi atau perubahan bentuk dari kehidupan emosional untuk mencapai tindakan dan harmoni. Bagi kaum isyraqiyyah, yang disebut hikmah bukan sekedar teori yang diyakini melainkan perpindahan ruhani secara praktis

⁵⁶ Nasution, Harun. 1978. *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*...h.77.

⁵⁷ Sumadi, Eko. 2015. FIKRAH: *Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* Volume 3, No. 2, h.284.

dari alam kegelapan yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan merupakan sesuatu yang mustahil ke cahaya yang bersifat akali yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan dicapai bersama-sama. Karena itu, menurut madzhab isyraqiyyah, sumber pengetahuan adalah penyinaran yang itu berupa semacam hads yang menghubungkan dengan substansi cahaya.⁵⁸

Dalam filsafat isyraqiyyah, simbolisme cahaya digunakan untuk menetapkan satu faktor yang menentukan wujud, bentuk dan materi, hal-hal masuk akal yang primer dan sekunder, intelek, jiwa, zat (*ipaeity*) individual dan tingkat-tingkat intensitas pengalaman mistik. Jelasnya, penggunaan simbol-simbol cahaya merupakan karakter dari bangunan filsafat isyraqiyyah.

Diantara tokoh aliran sufime Isyraqiyyah adalah Sihabuddin As-Suhrawardi.

Syihabuddin As-Suhrawardi dilahirkan di Suhraward, Iran, pada tahun 549 H/1155 M, dan wafat di Aleppo, Suriah, pada tahun 587 H/1191 M.⁵⁹ Ia sering disebut sebagai tokoh sufi dari kalangan *Syi'ah*. Ia diberi gelar *Syaikh Al-Isyraq* (Guru pencerahan) karena filsafat *Isyraqiyyah* (iluminasi, penyerahannya).

Sejak usia muda, Syihabuddin As-Suhrawardi dikenal sebagai seorang jenius yang haus ilmu pengetahuan. Berbagai negeri di sekitar Persia pernah dijelajahnya untuk menambah ilmu pengetahuan. Ia sangat tertarik dengan persoalan filsafat dan tasawuf. Ia hidup

⁵⁸ A. Khudori Soleh, 2012. *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,), hlm. 118.

⁵⁹ Sholihin, M. 2003. *Tokoh-tokoh Sufi...* h. 147.

secara *asketik*.⁶⁰ Pengembaraannya berakhir di Aleppo (Haleb), Suriah, ketika Sultan Shalahuddin Yusuf Al-Ayubi (hidup pada tahun 532 H/1138 M sampai 589 H/1193 M). seorang penguasa yang amat cinta kepada para sufi dan cendikiawan, memintanya untuk menyumbangkan ilmunya di Aleppo.

Akan tetapi, As-Suhrawardi mendapat serangan gencar dari para fuqaha (ahli fiqh) setempat karena ajarannya dianggap sesat. Ia juga difitnah merongrong kekuasaan Sultan. As-Suhrawardi bersama-sama *Qaramiyah* dan *Hasyasyin* (sekte *Syi'ah* lainnya), secara politis dituduh telah merongrong kekuasaan Sultan Shalahuddin. Ketika itu Sultan adalah penganut dan pembela paham *Sunni* serta berusaha menegakkan hegemoni *Sunni* di seluruh wilayah kerajaannya. Akhirnya, atas desakan para fuqaha, dijatuhi hukuman mati pada tahun 587 H/1191 M.⁶¹

Sebagai seorang sufi dan filosof, As-Suhrawardi banyak menghasilkan karya ilmiah. Dalam hidupnya yang relatif singkat, hanya sampai 38 tahun, ia telah menghasilkan 50 karya ilmiah dalam bentuk buku, baik yang besar maupun yang kecil. Diantara karya-karya besar As-Suhrawardi yang berkaitan dengan filsafat *isyraqiyah* adalah *At-Talwihat* (kedekatan), *Al-Muqawamat* (Tambahan) *Al-Massyari wa Al-Mutarahat* (jalan-jalan dan temoat berlabuh) dan karya monumentalnya adalah *Hikmah Al-Isyraqiyah* (Filsafat Iluminasi).

Ada pun inti ajaran filsafat *Isyraqiyah* yang dibawa

⁶⁰ Asketik adalah bersifat sederhana, jujur, dan rela berkorban.

⁶¹ Sholihin, M. 2003. *Tokoh-tokoh Sufi...* h. 147.

oleh As-Suhrawardi adalah sumber segala sesuatu yang ada (*al-maujudat*) adalah *Nur Al-Anwar* (cahaya mutlak atau cahaya segala cahaya). Kosmos diciptakan Tuhan melalui penyinaran sehingga kosmos terdiri atas tingkatan-tingkatan pancaran cahaya. Cahaya tertinggi atas segala cahaya itu dinamakan *Nur Al-Anwar*, dan menurutnya, itulah Tuhan yang abadi. Ini sama dengan pandangan Al-Ghazali dalam *Misykat Al-Anwar*. Menurut As-Suhrawardi, manusia berasal dari *Nur Al-Anwar* melalui proses penyinaran yang hampir sama dengan proses emanasi (*al-faidh*) dalam filsafat Al-Farabi (257 H/870 M. – 339 H/950 M.) dengan demikian, manusia dan Tuhan mempunyai hubungan timbal balik, dan dari paradigma ini dimungkinkan terjadi persatuan antara manusia dan Tuhan (*ittihad*).

Selanjutnya, perlu kita lihat tentang *maqamat* dalam pandangan As-Suhrawardi. Sebagaimana kita ketahui bahwa dalam istilah sufi, *maqamat* berarti tangga-tangga atau kedudukan spiritual.⁶² *Maqamat* ini merupakan dasar untuk mengaktualisasikan kesempurnaan manusia dan harus ditempuh dalam perjalanan kembali kepada Allah. *Maqamat* adalah segenap perolehan (*makasib*) melalui usaha spiritual seorang sufi.

Masalah *maqammat*, terutama tentang *sabar*, *syukur*, *kerelaan* (*ridha*) dan *tawakkal* dibahas oleh As-Sihrawardi sebagai berikut:

Tawakkal adalah memercayakan segala urusan kepada pelaku Mutlak (Allah), atau memercayakan di dalam

⁶² Syaikh Syihabuddin Umar As-Suhrawardi. 1998. *Awarif Al-Ma'arif*, trans : Ilma Nugrahani Isma'il. Bandung: Pustaka Hidayah. h. 109.

jaminan rezeki kepada-Nya. *Kerelaan* (ridha) adalah mengangkat dan menghilangkan kebencian pada *qadha* dan *qadar*,⁶³ dalam pengertian sabar ini, termasuk pula pengertian *zuhud*, *kefakiran*, dan *wara* karena sabar menurutnya adalah kesabaran seorang salik untuk mencapai tingkatan *zuhud*, *fakir*, dan *wara*. *Zuhud* adalah berpalingnya hati dari kesenangan duniawi dan tidak menginginkannya, *wara* sering diartikan kesalehan, sedangkan *kefakiran* (*faqr*) adalah tidak memiliki harta.⁶⁴ Karena dalam sabar terkandung pula pengertian *zuhud*, *kefakiran*, dan *wara*, ia menempatkan *maqam* sabar sebagai permulaan dari semua *maqamat*.⁶⁵ Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan As-Suhrawardi bahwa seorang hamba tidak benar dalam *mujahadah* (sungguh-sungguh) kecuali dengan sabar.

C. PENUTUP

Dari pembahasan kisah pertemuan Musa dengan Allah atau Musa memohon agar dapat melihat Allah di dunia dapat di simpulkan bahwa 1) Pertemuan nabi Musa dengan Allah maksudnya adalah pertemuan dengan melihat Allah dengan mata kepala secara langsung di dunia. 2) Pertemuan nabi Musa menurut pandangan sufisme (para Arif Billahi) adalah bisa terjadi dengan Nur mukhasyafah. Bahwa yang dimaksud dengan melihat Allah bukan berarti melihat dzat-Nya (bentuk rupa). 3) Di kalangan sebagian Ulama sufi terdapat keyakinan bahwa melihat Tuhan bisa terjadi dengan pandangan mata batin yang

⁶³ Syaikh Syihabuddin Umar As-Suhrawardi. 1998. *Awarif*... h. 177, 181.

⁶⁴ Syaikh Syihabuddin Umar As-Suhrawardi. 1998. *Awarif*... h. 163, 165.

⁶⁵ Yunus, Abd Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: INIS. h. 95.

mendapat nur dari Allah. 4) Firman Allah “engkau tidak dapat melihatku” tidak bisa melihat Tuhan. Tetapi tidak berarti menutup kemungkinan untuk dilihat dengan mata hati. Bila mata hati itu dilengkapi oleh Allah dengan Nur-Nya yang kemudian disebut dengan “nurul bashirah” (cahaya pandangan batin yang disebut (bashar) yang kemudian mata kepala sama sekali tidak berfungsi termasuk tidak berfungsinya daya pikir dan seluruh kemampuan fisikal (jasmani) yang oleh orang sufi digambarkan dengan *fana dzauqy* maka kondisi itulah terjadi melihat Tuhan. 5) Nabi Musa pingsan tak sadarkan diri dikarenakan ketidakmampuannya melihat Allah subhanahu Wa Ta’ala, dan ini bukan berarti Allah tidak bisa dilihat. 6) Setelah Musa sadar dari pingsannya beliau langsung memuji, bertasbih kepada Allah, ini menunjukkan kekurangan dan kelemahan Musa yang tidak mampu melihat Allah di dunia, dan tidak semua yang bisa dilihat berarti tidak baik atau kurang. 7) Melihat Allah di dunia tidak dapat dilihat dengan mata kepala baik nabi Musa maupun Rasulullah shallallahu alaihi wa salallam. Allah hanya bisa dilihat di dunia dengan pandangan hati atau lewat mimpi sesuai dengan kapasitas keimanan dan keyakinannya kepada Allah. Adapun pada hari kiamat kelak Allah akan dilihat oleh seluruh makhluknya. Akan tetapi melihat Allah yang hakiki menjadi tambahan kenikmatan hanya bisa dirasakan orang-orang mukmin setelah mereka masuk surga. 8) Dalam tafsir Imam Ibn Katsir disebutkan tentang perkara melihat Allah yaitu dengan menyatakan dapat dilihat di akhirat secara langsung dengan mata kepala, adapun melihat Allah di dunia ini tidak bisa dikarenakan kebesaran dan keagaungan-Nya yang Maha Tinggi dan Maha Suci. Ketika nabi Musa memohon untuk melihat Allah, huruf لن pada ayat ini menjadi perbedaan pendapat pada ulama.

Sebagian ulama mengatakan لن adalah penafian untuk selamanya di dunia saja. 9) Dalam tafsir Al-Azhar Hamka menafsirkan bahwa Musa tidak dapat melihat Allah. begitu juga dengan nabi Muhammad shallallahu alaihi wa sallam tidak dapat melihat Allah. 10.) Dalam tafsir Al-Misbah Quraish Shihab disebutkan bahwa melihat Allah secara langsung dengan mata di akhirat, tetapi lebih kepada kepada akan menerima balasan amal perbuatannya, ridha dan murka-Nya, ganjaran dan sanksi-Nya. Manusia tidak dapat menjangkau hakikat dzat Allah dan sifat-Nya dengan pandangan mata tidak juga dengan Akal. Allah tidak dapat dijangkau oleh potensi penglihatan makhluk, sedangkan Allah dapat menjangkau. Dengan demikian ketidakmampuan makhluk melihat Allah dengan mata kepala disebabkan oleh kelemahan potensi penglihatan makhluk itu sendiri.

Berdasarkan kesimpulan di atas maka penulis berpendapat bahwa pembahasan pertemuan Musa dengan Allah, yang di maksud disini adalah dialog antara nabi Musa dengan Allah, yaitu Allah berdialog, bercakap dengan nabi Musa dari balik tabir, Allah memperdengarkan kata-kata kepada Musa, Allah memanggil, dan mendekatkan Musa kepada-Nya. Pertemuan antara seorang hamba yaitu seorang nabi dan rasul pilihan Allah, dan momen ini tidak semua nabi-nabi alami. Dan pertemuan ini merupakan pertemuan yang dikehendaki oleh Allah atas permintaan Musa. Nabi Musa meminta kepada Allah untuk menampakkan (keagungan-Nya). Musa berkata: Ya Rabbku tampilkanlah (diri Engkau) kepadaku, agar aku dapat melihat kepada Engkau. Dan Allah berfirman, bahwa kamu sekali-kali tidak sanggup untuk melihat-Ku.

Allah Ta'ala tidak pernah dilihat dengan mata kepala di dunia ini baik nabi Musa maupun Rasulullah. Allah hanya bisa

dilihat dengan pandangan hati atau lewat mimpi sesuai dengan kapasitas keimanan dan keyakinan kepada Allah. Adapun pada *Yaumul Akhir* nanti maka Allah dapat dilihat oleh seluruh makhluk-Nya. Tetapi melihat Allah yang hakiki yang menjadi sebuah kenikmatan yang hanya bisa dirasakan oleh orang mukmin setelah mereka masuk dalam surga Allah. Semoga kami termasuk orang-orang calon penghuni surga dan terbebas dari hisab di akhirat kelak.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qattan, M. K. (2002). *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Lentar Antar Nusa.
- Annemarie, S. (1975). *Mystical Dimenison of Islam*. Cape Hill: The University Of Nort Carolina pres.
- Arifin, M. (1991). *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Arkoun, M. (1998). *Kajian Kotemporer al-Qur'an. Terjemahan Hidayatullah*. Bandung: Pustaka.
- As-Subkhi. (t.thn.). *Tabaqat Asy-syafi'yyat Al-kubra Juz 4*. Mesir: Mustafa Babi Al-Halabi.
- As-Suhrawardi, S. S. (1998). *Awarif Al-ma'arif*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Calrk, W. H. (1968). *the psychology of Religion: Introduction to Relegious* . New York: The MacMillan Company.
- Faisol, M. (2017). Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi al-Qur'an ISLAMICA. *Jurnal Studi Keislaman*, Vol II, No 2.
- Fragar, R. (2014). *psikologi sufisme*. Jakarta: Zaman.
- Hamka. (1984). *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hamka. (2015). *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Gema Insani.
- Katsir, I. (2018). *Kisah parah Nabi*. Jakarta: Ummul Qura.
- Khalafullah, A. (2002). *al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah dalam al-Qur'an, terj. Zuhari Misraui dan Anis Mafthukin*. Jakarta: Paramadina.
- Lestari, L. (2014). Kisah Nabi Musa Dalam Kitab al-Tafsir al-Hadits karya Muhammad Izzah Darwazah. Studi Intertekstualitas-Interkoneksi . *Tesis UIN Sunan Kalijaga*.
- Lestari, L. (2015). *Musa Al-Qur'an dan Bibel Pendekatan Intertekstualitas interkoneksi Muhammad Izzah Darwazah terhadap Kisah Nabi Musa*. Langsa: Zawiyah.

- Manna Khalil al-Qaththan. (1973). *Mahabits Fi Ulumul Qur'an*. Riyadh: Mansyurat Al-Ashr Al- Hadits.
- Nurbakhsy, J. (2001). *Psikologi Sufi*.
- Shihab, M. Q. (1998). *Mu'jizat al-Qur'an: ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*. Bandung: Mizan.
- Shihab, Q. (2002). *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Siswayanti, N. (2010). *Dimensi Edukatif Pada Kisah-kisah Al-Qur'an*.
- Sulaeman, H. F. (1964). *Mazahib At-Tarikh Bahsu Fi Mazahib At-Tarbawi Inda Al-Ghazali*. Mesir: Maktabah.
- Sholihin, M. 2003. *Tokoh-tokoh Sufi Lintas Zaman*. Bandung: Pustaka Setia.
- Sumadi, E. (2015). Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan. *Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudyaan*, Vol. 3 No.1-2.
- Sya'ban, H. A. (2018). *Musa 'alahi as-salam*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Syaikh, A. M. (2019). *Tafsir Ibnu Katsir jilid 10*. Jakarta: Pustaka Imam As-Syafi'i .
- Syakir, A. (2016). *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir*. Jakarta: Darus Sunnah Press.

Musmuliadi : Pertemuan Nabi Musa عَلَيْهِ السَّلَامُ dengan Allah سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
(Studi Psikologi Sufisme Kisah Musa dalam Tafsir Ibnu Katsir)