

BAB IV

ANALISIS KONSEP TAWAKAL ABŪ YA' LĀ AL-FARRĀ'

A. Konsep Tawakal Abū Ya' lā al-Farrā'

Menurut Abū Ya' lā al-Farrā' sumber paling autentik dari konsep tawakal adalah Al-Qur'an, *Kalāmullah* yang telah diwahyukan kepada baginda nabi Muhammad saw. Ia berkata, *al-aşlu fi al-tawakkul qawluhu ta'ālā wa 'alaih fal yatawakkali al-mutawakkilūn* (QS. Yusuf: 67). Artinya, "...hendaklah kepada-Nya saja orang-orang yang bertawakal berserah diri." Ia juga menyebutkan ayat-ayat lain yang berfungsi sebagai sumber atau dalil tawakal, yakni QS. Yunus ayat 85,¹⁹⁸ QS. Muthahanah ayat 4,¹⁹⁹ QS. Yusuf ayat 67,²⁰⁰ QS. Ali Imran ayat 122,²⁰¹ QS. Ibrahim ayat 12,²⁰² dan QS. Yunus ayat 84-85^{203, 204}.

Al-Farrā' tidak menjelaskan secara spesifik makna tawakal secara bahasa dan istilah, karena itu sudah maklum diketahui oleh orang banyak. Yang menjadi

فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ¹⁹⁸
قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ¹⁹⁹
كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَا أُسْتَعْفِرُنَّ
لَكَ وَمَا أَمِلْتُ لَكَ مِنْ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْنِكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ²⁰⁰
وَقَالَ يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ²⁰⁰
الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ
إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَيْنِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ²⁰¹
وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ²⁰²
وَقَالَ مُوسَى يَقَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً²⁰³
لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

²⁰⁴ Abū Ya' lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 34-35.

persoalan adalah penekanan dari tawakal itu sendiri, apakah kepasrahan mutlak tanpa usaha ataukah dibarengi dengan usaha. Ini turut diterangkan oleh sang *muḥaqqiq* kitab. Menurutnya, secara bahasa tawakal berasal dari *wakalah* yang berarti *izhār al-ajzi fī al-amri wa al-i'timād 'alā ghairik* yakni adanya ketidakmampuan dan ketergantungan terhadap yang lain.²⁰⁵

Sedangkan menurut istilah – sebagaimana disampaikan oleh Ibnu Rajab dalam *al-Jami' al-Ulūm wa al-Hukm* – tawakal ialah hati benar-benar berpegang teguh kepada Allah *Azza wa Jallā* dalam mendatangkan kemaslahatan dan menjauhkan keburukan dari perkara-perkara dunia dan akhirat. Tidak mungkin seorang muslim dapat menjadi orang yang benar-benar bertawakal tanpa percaya sepenuhnya kepada Allah, memiliki prasangka baik, dan menyerahkan hasil dari segala perkara pada-Nya.²⁰⁶

Menurut al-Farrā' – dalam konteks menjelaskan mencari rezeki – kunci utama tawakal adalah *an lā tatasyarrafā nafsuḥu ila aḥadin min al-nās, bal ya'lamu annahu lā yarzuqu siwāhu, wa lā yadurru, wa lā yanfa'u sya'un illā bi idznihi*. Artinya dalam konteks mencari nafkah seorang yang bertawakal “seyogyanya tidak menyerahkan dirinya kepada salah satu manusia, melainkan menyadari bahwasanya tidak ada yang memberi rezeki selain Allah Swt. dan tidak memberi manfaat ataupun mudarat sesuatu pun kecuali atas izin-Nya.²⁰⁷

Berdasarkan penjelasan al-Farrā' di atas, dapat dipahami bahwa ada dua makna kunci tawakal menurut perspektifnya, yaitu: *pertama*, tidak boleh menggantungkan

²⁰⁵ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 33.

²⁰⁶ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 33.

²⁰⁷ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

diri sepenuhnya kepada makhluk karena hanya Allah Swt. yang menjadi satu-satunya Penyebab; *kedua*, dalam upaya manusia melakukan sesuatu atau berikhtiar (*al-akhdzu bi al-asbāb*), harus dipahami bahwa bukanlah sesuatu atau ikhtiar tersebut yang memberi manfaat atau mudarat, melainkan atas izin Allah Swt. karena sesuatu itu juga adalah makhluk-Nya.

Kemudian, al-Farrā' mengkritik pandangan orang-orang yang menyatakan tawakal sebenarnya adalah melepaskan diri dari sebab-sebab material. Ia berkata, *wa al-ta'alluq bi al-asbāb laisa min di'fi al-tawakkul, wa innamā hiya balā'un min al-ṭabi'i*. Artinya, bergantung dengan sebab-sebab (ikhtiar) bukanlah salah satu hal yang melemahkan sikap tawakal, karena sesungguhnya itu adalah cobaan dari tabiat (mekanisme alamiah). Ini juga bisa dimaknai sebagai implikasi dari tabiat alam atau hukum adat.²⁰⁸

Jika merujuk pada hakikat tawakal dalam mencari rezeki menurut al-Farrā', makna *al-ta'alluq bi al-asbāb* bukanlah menggantungkan hati dan diri sepenuhnya pada sebab-sebab, melainkan *al-akhdzu bi al-asbāb* atau mengambil sebab yang berkaitan dengan rezeki(berikhtiar). Pada dasarnya mengambil sebab atau berikhtiar tidaklah melemahkan tawakal, karena itu merupakan perintah Allah Swt dalam Al-Qur'an dan hadis. Pada konteks ini, seakan al-Farrā' berkata, "berikhtiar atau mengambil sebab yang telah disyariatkan Allah Swt. bersamaan dengan kepasrahan hati pada-Nya adalah sikap tawakal sesungguhnya."

Makna tawakal al-Farrā' tersebut berupaya merevisi konsepsi ikhtiar yang selama ini beredar, yaitu: *pertama*, kelompok manusia yang hatinya terkait dengan

²⁰⁸ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

sebab-sebab materialis, mereka melakukan sebab-sebab yang dapat menghantarkan pada kemaslahatan duniawi, dan hati mereka melupakan Allah sebagai Tuhan; *kedua*, kelompok orang yang memahami sebab-sebab dapat memberikan manfaat atau mudarat dengan sendirinya, bukan karena Allah; *ketiga*, kelompok yang menyeru untuk meninggalkan sebab atau ikhtiar karena dianggap lawan dari sikap tawakal.²⁰⁹

Dalam menjelaskan ikhtiar bukan melemahkan tawakal, al-Farrā' mengutip perkataan al-Marwadzi saat ditanya oleh seseorang yang hendak bepergian, “yang mana lebih engkau sukai antara membawa bekal atau bertawakal?” al-Marwadzi menjawab, “membawa bekal dan bertawakal.” Al-Farrā' berkata, sungguh al-Marwadzi telah memerintahkan orang untuk membawa bekal sebelum bepergian baru bertawakal. Inilah yang dimaksudnya sebagai tawakal yang diiringi dengan mengambil sebab atau ikhtiar.²¹⁰

Bukti bolehnya bertawakal dan diiringi dengan mengambil sebab-sebab (*ikhtiar*) adalah QS. Al-Jumu'ah ayat 10,²¹¹ “*Apabila salat telah ditunaikan, maka bertebaranlah kamu di bumi; raihlah karunia Allah dan ingatlah Allah sebanyak-banyaknya agar kamu beruntung*”, QS. Al-Baqarah ayat 198,²¹² “*Bukanlah suatu dosa (tidak mengapa) bagimu mencari karunia dari Tuhanmu...*” dan ayat-ayat lain

²⁰⁹ Abū Ya'la Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

²¹⁰ Abū Ya'la Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

²¹¹ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

²¹² لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّالِينَ

yang mendorong manusia untuk melakukan usaha atau mengambil sebab-sebab yang bersifat material.²¹³

Al-Farrā' menuturkan, jikalau mengambil sebab atau berupaya merupakan pencegah atau lawan dari sikap tawakal, tidak mungkin Al-Qur'an – *Kalāmullah* – mendorong manusia untuk berusaha (ikhtiar).²¹⁴ *Maḥmūm mukhālafah*-nya dengan kaidah *al-amru bi al-syai'i nahyu 'an diddihī* (perintah untuk melakukan sesuatu berarti merupakan larangan terhadap lawannya),²¹⁵ artinya seorang muslim tidak dianjurkan untuk berpangku tangan (pasrah membabi buta) saat mencari rezeki dalam kehidupannya.

Menurut Abū Ya'lā al-Farrā' – dalam konteks mencari rezeki – bahkan mengambil sebab-sebab atau berusaha (ikhtiar) merupakan perbuatan yang terpuji dan tidak menafikan sikap tawakal. Yang penting diperhatikan adalah keyakinan hati tidak goyah bahwa Allah adalah satu-satunya pemberi rezeki, adapun usaha hanyalah sunah yang berada di bawah kekuasaan dan izin-Nya. Ini ia tegaskan dengan mengutip hadis dari Aisyah bawah Nabi saw. bersabda, "*makanan yang paling utama adalah makanan yang dihasilkan dari usaha sendiri.*"²¹⁶

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat diketahui konsep tawakal menurut al-Farrā' adalah meyakini sepenuh hati bahwa Allah adalah satu-satunya yang menjadi tempat bergantung. Keyakinan inilah yang harus ditanamkan dalam hati setiap

²¹³ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 41.

²¹⁴ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 41.

²¹⁵ Maḥmūm Mukhālafah adalah makna kebalikan dari lafaz yang disebut. Misalnya, Allah swt memerintahkan manusia untuk melaksanakan salat. Jika dipahami menggunakan maḥmūm mukhālafah, maka artinya manusia dilarang meninggalkan salat. Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Semarang: Dina Utama, 1994), 74.

²¹⁶ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 41.

muslim. Kemudian, seorang muslim boleh – bahkan dianjurkan – mengambil sebab atau berikhtiar untuk mendapatkan sesuatu dengan kesadaran bahwa pengambilan sebab itu merupakan perintah Allah (*sunnatullāh*) kepada manusia dan sebab-sebab itu tidak dapat memberikan manfaat ataupun mudarat tanpa izin-Nya.

Selain menjelaskan hakikat tawakal, al-Farrā' juga memaparkan relevansi dan implikasi tawakal terhadap perilaku seseorang. Ada beberapa tema yang menjadi pembahasan al-Farrā' terkait, yaitu: hakikat tawakal dalam mencari rezeki, implikasi tawakal terhadap sikap kikir (*al-syuhh*) dan bakhil (*al-bakhl*), implikasi tawakal terhadap keluh-kesah (*al-jaza'u*), implikasi tawakal terhadap perbekalan (*al-zād*), implikasi tawakal terhadap sifat seorang murid (*sifat al-murid*), implikasi tawakal terhadap kekhawatiran (*al-hamm*). Semua tema itu akan dibahas secara komprehensif pada penjelasan berikut ini:

1. Implikasi hakikat tawakal dalam mencari rezeki

Menurut al-Farrā', orang yang bertawakal dalam mencari rezeki tidak akan menghambakan dirinya kepada orang lain, melainkan hanya kepada Allah. Ia berkata, *ḥaqīqat al-tawakkul fī al-rizqi fa huwa an-lā tatasyarrafa nafsuhu ila aḥadin min al-nās, bal ya'lama annahu lā yarzuqu siwāhu, wa lā yadurru wa lā yanfa'u syai'un illā bi idznihi*. Artinya, hakikat tawakal adalah seseorang membawa dirinya untuk tidak terlalu memuliakan seseorang dari manusia, melainkan menyadari bahwasanya tidak ada yang memberi rezeki kecuali diri-Nya (Allah), dan tidak ada pula sesuatu yang memberi mudarat atau manfaat kecuali atas izin-Nya.²¹⁷

²¹⁷ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

Kemudian, dalam konteks meraih rezeki, orang yang bertawakal akan mengikuti perintah Allah dalam berikhtiar atau mengambil sebab-sebab, karena sebab tersebut merupakan konsekuensi dari tabiat alam dan ini tidak melemahkan sikap tawakal. Al-Farrā' berkata, *al-ta'alluq bi al-asbāb laisa min di'fi tawakkul, wa innamā hiya balā'un min al-tabī'i*. Artinya, menggantungkan tawakal dengan sebab-sebab (mengambil *secondary cause*) bukanlah salah satu hal yang melemahkan tawakal, melainkan ia cobaan dari tabiat. Dengan kata lain, mengupayakan sesuatu dengan melaksanakan penyebabnya adalah sikap dari orang yang berikhtiar sebagai wujud melaksanakan perintah Tuhan.²¹⁸

Orang yang bertawakal akan senantiasa berupaya sebaik mungkin, karena ia menyadari bahwa meskipun sebenarnya tawakal penyerahan diri dengan sepenuh hati kepada Allah tanpa keraguan sedikit pun, namun penyerahan tersebut terikat dengan syariat yang telah diberikan kepadanya sebagai seorang hamba, yakni perintah untuk berusaha atau mengambil sebab. Karena itulah, orang yang benar-benar bertawakal adalah orang mengambil sebab yang telah disyariatkan baginya dengan kondisi hati yang pasrah, tunduk, patuh, dan rela kepada Allah *Azza wa Jallā* sebagai Penguasa Alam (*al-akhdzu bi al-asbāb al-masyru'āt ma'a tawakkul al-qalbi 'alā Allāh Azza wa Jallā*).²¹⁹

Kesadaran orang yang bertawakal bahwa tawakal adalah kepasrahan hati kepada Allah secara mutlak dengan diiringi upaya mengambil sebab sebagaimana disyariatkan oleh-Nya datang dari Al-Qur'an dan hadis. Ada banyak ayat Al-Qur'an

²¹⁸ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

²¹⁹ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

dan matan hadis yang menganjurkan manusia untuk berusaha dalam kehidupannya seraya bertawakal kepada Allah. Perintah-perintah tersebut memiliki konsekuensi logisnya, yakni tidak mungkin Allah memerintahkan sesuatu (perintah berusaha) yang dapat menegasi perintah lainnya (perintah tawakal). Yang diharapkan sebenarnya dari perintah tawakal adalah memutus penghambaan dan pemuliaan terhadap selain-Nya (*qath 'u al-tasyarruf*).²²⁰

Menurut al-Farrā', orang yang bertawakal dengan kepasrahan hati kepada Allah dan mengupayakan ikhtiar mendapatkan kemuliaan. Ini didasarkan pada hadis riwayat 'Aisyah, "*Makanan terbaik yang dimakan seseorang adalah makanan yang dihasilkan dari usahanya.*" Dalam riwayat Abu Hurairah bahkan disebutkan bahwa Nabi Daud, seorang nabi dan raja dari kalangan bani Israil, tetap mengupayakan makanan harian dengan tangannya sendiri dan tidak berpangku tangan. Di samping itu, orang yang bertawakal dengan tetap berusaha dan berbuat baik kepada sesama akan bertemu dengan Allah dalam kondisi wajah seterang purnama. Ini semua membuktikan bahwa kepasrahan tawakal harus ditemani oleh usaha.²²¹

2. Implikasi tawakal terhadap sikap kikir (*al-syuhh*) dan bakhil (*al-bakhl*)

Secara bahasa *al-syuhh* merupakan masdar dari *syahha-yasyihhu* yang bermakna kikir, bakhil, pelit, ketidakcukupan, dan kekurangan. Jika dihubungkan dengan huruf *ba* setelahnya, *al-syuhh* bermakna rakus atau tamak. Misalnya *syahha bi al-mal* yang berarti rakus dengan harta. Disebutkan dalam *Mu'jām al-Ganī*, *al-syuhh* bermakna sangat bakhil, lawan dari kata dari kata *al-sakhā'* yang bermakna

²²⁰ Abū Ya'la Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 41.

²²¹ Abū Ya'la Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 42.

pemurah. Berkenaan ini Ibnu Muqni' berkata, *ra'aitu baina al-sakhā wa al-syuhh tafāwutan ba'īdatan* yang artinya aku melihat di antara pemurah dan kikir terdapat perbedaan yang sangat jauh. *Al-syuhh* memiliki kemiripan dengan bakhil yang berasal dari kata *al-bakhl* bermakna pelit dan bakhil.²²²

Al-Farrā' menegaskan bahwa *al-syuhh* terbagi kepada dua macam, yaitu: *Pertama*, seseorang tidak pemurah terhadap apa yang diberikan orang lain padanya (miliknya) sehingga ia merasa sedih dan menjelekkannya (*an-lā taskhū nafsuhu bi mā utiya akhūhu al-muslim, hatta yagummahu dzālika wa yasū'uhu*); *Kedua*, seseorang kikir terhadap harta manusia lain, maka ia tidak segan untuk melakukan perbuatan zalim, tidak menunaikan amanah, bertujuan berkhianat dan menghancurkan janji-janji (*an yasyuhha 'alā amwāl al-nās, fa lā, tuṭību nafsuhu bi raddi muzlimatan, wa lā yuaddī amānatan, innamā hammuhu al-khiyānah, wa kasara al-wadā 'i'a*).²²³

Kikir pada dasarnya merupakan awal mula pengkhianatan dan sejenisnya. Ini didasarkan pada perkataan sebagian tabiin. Dikisahkan bahwa mereka melihat Abdurrahman bin Auf sedang bertawaf di Kakbah dan ia berdoa, '*Ya Allah peliharalah aku dari kekikiran diriku*'. Lalu beberapa dari mereka mendekati Abdurrahman bin Auf dan bertanya, '*aku tidak mendengar engkau berdoa kecuali perkataan tersebut. Apakah engkau tidak mau menambah doa lagi?*' Abdurrahman menjawab, '*jika aku berdoa minta dipelihara dari kikir, maka sebenarnya aku juga minta dipelihara dari mencuri, khianat dan sebagainya*'.²²⁴

²²² Abd al-Gani al-Azmi, *Mu'jam al-Gani* (Jeddah: Maktabah Syamilah, 2020), 1787.

²²³ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 45.

²²⁴ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 46.

Jika seseorang membiarkan dalam hatinya keinginan untuk menjelekkan sesuatu, tidak menunaikan amanah, tidak melaksanakan kewajiban, dan menzalimi manusia terkait harta mereka, maka sungguh telah sempurna sifat kikirnya. Padahal – menurut al-Farrā’ – sesungguhnya Allah telah menegaskan keutamaan orang yang menanggalkan sikap kikir dari dirinya, yakni tergolong sebagai orang-orang yang beruntung. Ini telah disebutkan dalam Firman Allah pada surah al-Hasyr ayat 9 yang maknanya, “.....*Dan siapa yang dijaga dirinya dari kekikiran, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung.*”²²⁵

Sedangkan *bakhil* (*al-bakhl*) – ucap al-Farrā’ – adalah seseorang yang dirinya tidak pemurah (kikir) dalam menunaikan hak-hak yang diwajibkan oleh Allah Swt kepadanya berkenaan harta bendanya (*wa ammā al-bakhlū fa huwa an-lā taskhū al-nafsu bi adā’i al-huqūq al-latī awjabahā Allāh Ta’ālā ‘alaihi fi mālihi*). Makna ini al-Farrā’ kutip dari kata *yabkhalun* pada surah Ali Imran ayat 180, “*Dan jangan sekali-kali orang-orang yang kikir dengan apa yang diberikan Allah kepada mereka dari karunia-Nya mengira bahwa (kikir) itu baik bagi mereka, padahal (kikir) itu buruk bagi mereka.....*”²²⁶

Perbedaan mendasar antara *al-bakhl* dan *al-syuhh* adalah intensitas dan objeknya. Dikatakan bahwa *al-bakhl* lebih ringan dibandingkan *al-syuhh* dalam intensitas kekikirannya. Orang yang memiliki sifat *al-syuhh* atau *al-syahīhun* jauh lebih kuat sifat kikirnya dibandingkan *al-bakhl*. Di samping itu, disebutkan juga bahwa *bakhil* objeknya hanyalah harta, sedangkan sifat *al-syuhh* objeknya adalah harta dan

²²⁵ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 46.

²²⁶ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 47.

selainnya.²²⁷ Pandangan serupa disampaikan oleh al-Farrā', karena baginya *al-syuhh* adalah kekikiran seorang terhadap hartanya dan harta orang lain, adapun *bakhl* hanya kekikiran pada hartanya sendiri. Namun al-Farrā' sedikit menambahkan, yakni *al-syuhh* bermakna kikir dengan menyembunyikan harta, sedangkan *al-bakhl* kikir dalam menunaikan kewajiban yang melekat pada harta.²²⁸

Berdasarkan catatan-catatan al-Farrā' mengenai sikap kikir dan bakhil, dapat diambil kesimpulan bahwa tawakal dapat mengatasi keduanya. Pada dasarnya, *al-syuhh* dan *al-bakhl* merupakan penyakit hati yang terlintas dalam hati manusia disebabkan oleh ketakutan terhadap masa depan (*al-khawf fī al-mustaqbal*). Ketakutan ini kemudian merajai dirinya dan membuatnya khawatir terhadap apa yang akan terjadi pada hari-hari ke depan jika tidak ada harta. Karena alasan itulah, orang yang kikir atau bakhil tidak mau mengeluarkan hartanya, bahkan terhadap kewajiban dari harta itu sendiri seperti zakat ataupun nafkah. Di sinilah tawakal bisa masuk mengatasi sikap kikir dan bakhil dengan keyakinan bahwa Allah yang akan menjamin semuanya, baik kemarin, hari ini maupun esok.²²⁹

Orang yang memiliki sikap tawakal tidak akan bersikap kikir ataupun bakhil, karena keduanya merupakan sikap yang menandakan ketidakpercayaan seseorang kepada takdir yang telah ditentukan oleh Allah. Tawakal akan melahirkan sikap kemurahan hati, kedermawanan, pemurah dan menjauhkan diri dari segala hal yang dapat menanggalkannya (*al-tawakkul yujību al-jūd, al-karam, wa al-sakhā', wa yub'idu al-nafsa 'an kulli mā yudādu dzālika*). Orang yang bertawakal akan

²²⁷ Ibnu Manzur, *Lisan Al-'Arabi* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1414), 435.

²²⁸ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 45-47.

²²⁹ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 45-47.

berpegang teguh kepada Allah dan mempercayakan segala urusan kepada-Nya. Kekhawatiran-kekhawatiran tentang masa depan tidak akan menghalanginya dari menunaikan semua kewajiban seperti zakat, karena ia yakin segala hal terjadi karena Allah (*anna mā syā Allāh kāna wa mā lam yasyā' lam yakun*).²³⁰

3. Implikasi tawakal terhadap keluh-kesah (*al-jaza'u*)

Secara bahasa *al-jaza'u* merupakan isim madar (kata benda) dari kata *jaza'a-yajzi'u* yang bermakna resah, cemas, gelisah, berkeluh kesah, putus asa dan tidak sabar.²³¹ Ibnu Manzur mengatakan bahwa *al-jaza'u* maknanya adalah lawan dari sabar (tidak sabar). Dikatakan siapa yang tidak sabar dalam suatu perkara maka ia *al-jaza'u*. Keluh-kesah (*al-jaza'u*) pada titik tertentu merupakan sikap tercela yang dapat menanggalkan sikap tawakal seseorang, baik sebagian maupun secara keseluruhan. Dengan demikian orang yang bertawakal wajib menghindari sikap *al-jaza'u* (keluh-kesah).²³²

Definisi yang serupa turut disampaikan oleh al-Farrā' bahwa *al-jaza'u* adalah sesuatu yang bertentangan dengan sikap sabar, baik itu keluh-kesah maupun putus asa. Hanya saja, al-Farrā' membagi *al-jaza'u* kepada dua macam, yaitu: *Pertama*, keluh-kesah yang tidak mengeluarkan pelakunya dari sikap sabar akan tetapi membuat sabarnya tidak sempurna (*aḥaduhumā lā yakhruju bihi ṣāhibuhu min al-ṣabri, lakin yunqīshuhu min kamāl al-ṣabri*); *Kedua*, keluh-kesah yang membuat pelakunya keluar dari sikap sabar (*al-tsāni, mā yakhruju bihi ṣāhibuhu min al-ṣabri*).²³³

²³⁰ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 45-47.

²³¹ Ibnu Manzur, *Lisan Al-'Arabi* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1414), 435.

²³² Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 51.

²³³ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 51.

Keluh-kesah yang tidak mengeluarkan pelakunya dari sikap sabar terbagi beberapa macam (*ammā al-awwalu fa huwa 'alā durūb*), yaitu:

- a. Seseorang yang berkeluh-kesah dalam bentuk berkumpulnya kegelisahan dan kesedihan di dalam hati karena sedang ditimpa musibah pada dirinya atau orang lain, namun tidak tampak darinya sikap yang tidak disenangi oleh Allah (*ijma'u al-qalbi 'alā al-gamm wa al-ḥazn li mā nazala bihi min muṣibatīn fi nafsihi aw fi gairihi, wa lā yazḥaru minhu mā yakraḥu Allāh ta'ālā*). Contoh dari keluh-kesah ini adalah seseorang yang sedang sedih karena ditimpa sakit, namun pada saat yang sama ia tidak melakukan perbuatan makruh atau dosa.²³⁴
- b. Seseorang bercerita kepada orang lain apa yang sedang terjadi pada dirinya dalam rangka menenangkan diri, mendapatkan perhatian, mendapat dukungan, atau mendapatkan pertolongan terkait permasalahannya, namun ia tidak bertujuan untuk bercerita dalam rangka merasa lelah (bosan) atau menggerutu (*an yazkura li al-khalqi mā nazala bihi 'alā rāḥat al-nafsi aw istihrāman al-khalqi lahu liyarqū 'alaihi, aw yu'īnuhu 'alā amri dunyāhu, wa lā yazkuru 'alā al-tabarrum wa al-tadharruj bihi*). Contoh keluh kesah ini adalah seorang yang ditimpa musibah kekurangan uang, lalu ia bercerita dengan sahabatnya untuk minta bantuan atau dukungan, namun ia tidak bertujuan menggerutu atau putus asa.²³⁵

²³⁴ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 51.

²³⁵ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 52.

- c. Seseorang menghentikan sebagian besar aktivitas kebaikan terbatas pada hal-hal yang tidak wajib untuk dilakukan (*an yaqṭa'a 'an katsīrin min a'māl al-birr mimmā laisa bi wājibin 'alaihi*). Contohnya adalah orang yang sedang ditimpa suatu musibah seperti kematian saudara sehingga ia malas untuk mengerjakan apa pun, namun ia tetap melaksanakan kewajibannya sebagai seorang muslim. Ketiga macam jenis *al-jaza'u* tersebut di atas merupakan bentuk yang tidak mendapatkan pahala dan tidak pula berdosa atasnya (*fa hādzihi al-aqsām min al-jaza'i lā yuḥramu wa lā itsma 'alaihi*).²³⁶

Adapun bahwa *al-jaza'u* atau keluh-kesah yang dapat mengeluarkan pelakunya dari sikap sabar terbagi kepada dua macam, yaitu:

- a. Seseorang yang bercerita dengan disertai keluhan, gerutu, dan permintaan tolong yang tidak proporsional (*an yaḥsula ma'ahu al-syikāyatan wa isti'ānatan*). Bentuk ini terjadi manakala terkumpul dalam hati seseorang beragam kesedihan, kemudian kesedihan tersebut melahirkan protes kepada manusia terkait apa yang terjadi padanya bertujuan untuk menerangkan rasa lelah, menggerutu dan mengutuk apa yang terjadi padanya. Misalnya, orang yang berkata, “Hari di mana aku ditimpa musibah ini adalah hari sial, wahai Tuhanku aku tidak menginginkan balasan ini. Apakah aku orang yang paling besar doanya? Kenapa bala ini bisa terjadi? Aku tidak pantas mendapatkan hal tersebut!”²³⁷

²³⁶ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 52.

²³⁷ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 51-52.

- b. Seseorang yang meminta pertolongan atau beristirahat dari kerugian yang berat, kepedihan yang menyakitkan, luka, kesulitan atau hilangnya harta miliknya dengan cara melakukan maksiat kepada Allah (*an yasta'īna wa yastarīha min syiddati al-darri, aw alimi al-saqmi, aw al-jarāḥah, aw al-daiqi, aw dzhābi al-māli mā lahu*). Contoh sikap ini adalah seseorang yang dipukul anggota badannya atau kehilangan harta dan anaknya, lantas karena sangat galau dan sedih, ia lalu meminum khamar atau obat-obatan terlarang sebagai pelarian dari masalah hidupnya.

Berdasarkan catatan al-Farrā', sikap *al-jaza'u* atau keluh-kesah, kegelisahan, dan sebagainya dapat dihindari dengan menegaskan sikap tawakal. Sebab, orang yang bertawakal memiliki keyakinan bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta terjadi atas kehendak Allah dan apa yang bukan kehendak-Nya tidak akan pernah terjadi (*anna mā syā Allāh kāna wa mā lam yasyā' lam yakun*).²³⁸ Musibah yang datang merupakan ujian yang datang dari Allah, jika seseorang berkeluh-kesah yang menjurus pada gerutu atau kesal terhadapnya, maka sama saja ia menggerutu kepada-Nya (*man syakā muṣibatan nazalat bihi fa inna mā yasykū Rabbahu*).²³⁹

4. Implikasi tawakal terhadap perbekalan (*al-zād*)

Dalam konteks persiapan atau perbekalan dalam bepergian, terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama. Mayoritas menyatakan bahwa menyediakan bekal adalah sikap tawakal yang seharusnya. Sebaliknya, segelintir sufi – seperti al-

²³⁸ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 45-47.

²³⁹ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 53.

Khawwaz – lebih cenderung kepada sikap tawakal dalam arti pasrah sepenuhnya kepada Allah terhadap rezeki sepanjang perjalanan. Bahkan, dikisahkan bahwa al-Khawwas sering bepergian melintasi gurun pasir tanpa berbekal apa pun selain hanya dengan bermodal tawakal kepada Allah semata.²⁴⁰

Al-Farrā' menyatakan bahwa bepergian dengan membawa bekal lebih utama dibandingkan bepergian tanpa membawa bekal (*wa al-khurūj bi al-zādi afdhalu min al-khurūj bi ghairi zādin*). Ini didasarkan pada pendapat Imam Ahmad bin Hanbal saat ditanya oleh seorang laki-laki tentang dengan cara apa yang ia senangi ketika bepergian, apakah dengan membawa bekal atau cukup dengan bertawakal saja (tanpa membawa bekal)? Ia lalu menjawab bahwa dirinya terlebih dahulu menyiapkan bekal baru bertawakal kepada Allah Swt. (*qāla yaḥmilu ma'ahu zādan wa yatawakkalu*).²⁴¹

Landasan utama pandangan al-Farrā' dalam perkataannya bertawakal dengan menyiapkan bekal dalam perjalanan lebih baik daripada bertawakal dengan pasrah saja adalah kisah nabi Muhammad saw, sahabat, dan ulama-ulama dari masa ke masa. Ia mengatakan bahwa Nabi, sahabat dan para ulama telah mencontohkan untuk berbekal setiap kali bepergian (*al-dalālah 'alaihi anna al-nabiyya ṣalla Allāhu 'alaihi wa sallama wa aṣḥābuhu qad tazawwadū, wa tazawwadu aṣḥābuhu ba'dahu, wa al-'ulamā' ba'dahum aṣran ba'da aṣrin*). Dalil ini sangat bertentangan dengan anggapan sebagian orang yang menyatakan meninggalkan usaha lebih baik (*khilāfan li man yarā tarka al-iktisābi afdhalu*).²⁴²

²⁴⁰ Abu al-Hasan Dailami, *Sirah Syaikh al-Kabir Abu Abdillāh Bin Khafif Shirazi*, 105.

²⁴¹ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 55.

²⁴² Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 55.

Pada konsep tawakal al-Farrā', seorang yang bertawakal seharusnya meyakini dan percaya dengan Allah secara sepenuh hati, tanpa keraguan sedikit pun. Namun kepercayaan dan kepasrahan itu harus diikuti oleh ikhtiar atau mengambil sebab sebagai wujud pelaksanaan terhadap titah Allah, yakni perintah kepada manusia untuk berusaha atau berikhtiar. Dalam konteks ini, saat seorang yang bertawakal hendak bepergian, ia seharusnya mempersiapkan hal-hal yang diperlukan terlebih dahulu, termasuk bekal. Setelah melakukan persiapan, barulah ia bertawakal kepada Allah terkait perjalanannya. Jika tidak demikian, ia tidak bisa disebut orang yang benar-benar bertawakal sebagaimana nabi saw. dan sahabat.²⁴³

5. Implikasi tawakal terhadap sifat seorang murid (*sifat al-murīd*)

Dalam tradisi tasawuf dikenal istilah murid, sebuah gelar yang disandangkan bagi orang yang mau belajar di bawah bimbingan guru. Secara etimologi, murid berasal dari bahasa kata *al-murīd* yang artinya orang yang ingin. Maksudnya adalah orang yang ingin mengikuti petunjuk seorang guru atau syekh dari tarekat sufi. Hal senada disampaikan oleh al-Jurjani dalam kitab *al-Ta'rifāt*, bahwa murid adalah orang yang punya keinginan (*al-murīd huwa al-mujarradu 'an al-irādah*).²⁴⁴ Dengan kata lain, murid adalah orang yang memiliki keinginan untuk belajar di bawah panduan seorang guru atau mursyid.²⁴⁵

Pada literatur-literatur tasawuf diterangkan murid memiliki sifat, kekhususan dan syarat tertentu. Syarat ini harus dipenuhi agar seseorang dapat menjadi murid dalam makna yang sesungguhnya. Di antara syarat murid dalam tradisi tasawuf

²⁴³ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 56.

²⁴⁴ Ali bin Muhammad al-Jurjaniy, *Al-Ta'rifāt* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 269.

²⁴⁵ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 57.

adalah menapaki jalan spiritual dari seorang mursyid tertentu, mengikuti dan menaati perintahnya, serta tidak keluar dari ajarannya.²⁴⁶ Berkenaan ini, Ibnu 'Arabi pernah berkata yang secara umum maknanya, “Seorang murid hanya boleh mengikuti seorang guru (pada saat yang sama) jika ia benar-benar ingin mendapatkan pendidikan (bimbingan) darinya secara maksimal.”²⁴⁷

Menurut al-Farrā' – mengutip pandangan Abu Abdillah yang diriwayatkan oleh Abu Bakar al-Khilali – tanda utama seorang murid adalah memutus segala hal yang berseberangan dengan apa yang diinginkannya sebagai seorang murid (*'alāmatu al-murīd qaṭī'atu kulli khalīṭin lā yurīdu mā yurīdu*). Maksudnya, seorang murid harus menghentikan sesuatu yang memutuskannya dari Allah *Azza wa Jallā* dan tidak menginginkan hal-hal di balik sesuatu yang memutuskannya dari Allah tersebut. Sebagai contoh, seorang murid yang hendak menapaki jalan sunah, ia harus menghapus semua sifat dan sikap jahiliah yang bertentangan dengan jalan sunah.²⁴⁸

Di samping itu, al-Farrā' juga menegaskan – sebagaimana dinyatakan oleh Abu Thalib al-Makki dalam *Qūt al-Qulūb*²⁴⁹ – bahwa seorang murid harus memiliki tujuh tabiat atau kebiasaan; empat di antaranya sebagai fondasi dan tiga lainnya sebagai pengetahuan umum (*yaḥtāju al-murīd ila sab'i khaṣālin, arba'ata qawā'ida, wa tsalatsata a'lāmin*). Empat fondasi atau kaidah tersebut adalah rasa lapar (*al-jū'u*), berjaga malam (*al-saharu*), diam (*al-ṣumtu*), berkhalwat (*al-khalwah*). Sedangkan tiga pengetahuan umum adalah mengetahui metode

²⁴⁶ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 57.

²⁴⁷ Ibnu 'Arabi, *Futuhat Makkiyyah*, jilid 2 (Beirut: Dar Sadir, t.th), 366.

²⁴⁸ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 58.

²⁴⁹ Abu Thalib al-Makki, *Qūt al-Qulub*, 273.

pembelajaran (*al-ma'rifatu bi al-Tharīq*), rasa takut (*al-khasyyah*), dan taat kepada petunjuk (*thā'atu al-dalīl*).²⁵⁰

Al-Farrā' menuturkan bahwa masing-masing empat fondasi (kaidah) dan tiga pengetahuan umum (*al-a'laam*) memiliki fungsi tersendiri bagi seorang murid dalam rangka melaksanakan pendidikannya. Empat kaidah berfungsi sebagai penjara, penyempit, pendidik dan pengikat bagi hawa nafsu manusia (*fa hiya sijnu al-nafsi wa ḍayyiquhā, wa ḍarbu al-nafsi wa qayyiduhā*). Sedangkan tiga pengetahuan umum berfungsi sebagai pengatur arah dan sarana belajar seorang murid. Berikut ini penjelasan seluruh tabiat atau kebiasaan tersebut secara terperinci dan komprehensif.²⁵¹

Pertama, rasa lapar atau *al-jū'u*. Pada dasarnya rasa lapar berfungsi untuk mengurangi darah di dalam hati dan memutihkannya, dan pada putihnya hati terdapat cahaya. Rasa lapar dapat melelehkan dan memecahkan lemak hati, dan pada pemecahan lemak terdapat kelembutan hati. Kelembutan inilah yang menjadi pintu setiap kebaikan, karena sesungguhnya kekejaman atau kekerasan adalah pintu segala keburukan. Jika darah di dalam hati berkurang, maka tempat berlalunya keburukan berkurang, karena darah di dalam hati adalah sumber atau tempat dari keburukan.²⁵²

Pandangan al-Farrā' terkait keutamaan rasa lapar bersumber dari pendapat sebagian sahabat yang mengatakan bid'ah pertama yang terjadi selepas kepergian nabi Muhammad saw. adalah kekenyangan, karena ketika suatu kaum – perutnya –

²⁵⁰ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 58.

²⁵¹ Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 59.

²⁵² Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 60.

kekenyangan, maka pada saat itu sama saja dengan memberikan sayap bagi hawa nafsu mereka (membebaskannya). Sufyan al-Tsauri juga pernah berkata, “*ju’ila al-khairi kullihi fī al-baiti, wa ju’ila miftāhuhu al-jū’u*. Artinya, telah dijadikan kebaikan seluruhnya berada dalam suatu rumah, dan telah dijadikan rasa lapar sebagai kunci rumah tersebut.²⁵³

Kedua, berjaga malam atau *al-saharu*. Sesungguhnya berjaga malam dalam arti beribadah atau belajar sepanjang malam dapat menerangi hati seorang murid dan memolesnya sehingga seakan-akan seperti cerah dan cemerlangnya bintang di langit pada malam hari. Hati yang terang akan menghantarkan pemiliknya pada keinginan ketaatan karena ia telah menyadari akhirat. Ini telah dinyatakan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Haritsah mana kala ia berkata, “diriku menjauh dari dunia, dan aku seakan-akan melihat Arsy’ Tuhanku secara nyata, dan aku seakan-akan melihat kepada ahli surga dan ahli neraka.” Lalu nabi Muhammad saw. bersabda, “Jauhilah (dunia) dan lazimkan.”²⁵⁴

Ketiga, diam atau *al-ṣumtu*. Diam menurut al-Farrā’ dapat menyuburkan akal, menyadarkan sikap wara, dan mendatangkan ketakwaan (*wa ammā al-ṣumtu fa innahu yalqihū al-‘aqla, wa ya’lamu al-wara’, wa yujlibu al-taqwā*). Diam juga merupakan salah satu kunci sukses sebagaimana yang diceritakan dalam hadis Uqbah bin ‘Amir, ia berkata, “Ya Rasulullah, berkenaan apa saja kesuksesan itu?” Beliau menjawab, “Lisanmu menjadi milikku (bisa mengendalikan lisan), melalui usaha engkau memiliki rumah, dan engkau menngisi kesalahanmu.” Selain itu,

²⁵³ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 60-61.

²⁵⁴ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 61-62.

nabi juga pernah berkata, “Tidak akan baik seorang hamba hingga hatinya lurus, dan tidak akan baik hatinya hingga lurus lisannya.”²⁵⁵

Kebiasaan yang harus dimiliki seorang murid yang keempat adalah *khalwat* (*al-khalwah*). Menurut al-Farrā’ *Khalwat* dapat mengosongkan hati dari makhluk, mengarahkan seluruh perhatian kepada Khaliq (Tuhan), membawa kepada zikir akhirat, melupakan mengingat manusia, dan menyampaikan pada zikir kepada Allah Swt. Kemudian, disebutkan dalam riwayat Matsna al-Anbaarii, seorang ulama Hanbali, saat ia ditanya oleh seseorang terkait mana yang lebih utama antara seorang laki-laki yang banyak makan dengan kenyang namun banyak salat dan puasa atau seorang laki-laki yang sedikit makan tetapi sedikit salat sunah? Ia menjawab yang banyak berdiam untuk tafakur lebih baik daripada ibadah sepanjang malam.²⁵⁶

Adapun tiga pengetahuan yang harus dimiliki oleh murid adalah; *pertama*, mengetahui metode pembelajaran (*ma’rifatu al-tharīq*). Maksudnya, seorang murid harus mengetahui cara mendapatkan ilmu; *kedua*, taat kepada penunjuk (*tā’atu al-dalīl*). Artinya, seorang murid harus mengikuti petunjuk guru atau mursyid dalam pendidikannya. Ketaatan di sini terbatas pada sesuatu yang makruf atau dikenal baik atau hal-hal yang sesuai dengan tuntunan syariat Islam; *ketiga*, rasa takut (*al-khasyyah*). Maksudnya, seorang murid harus memiliki takut kepada Allah. sikap ini dapat dilaksanakan dalam beberapa tindakan, di antaranya: melaksanakan sebab

²⁵⁵ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 64-65.

²⁵⁶ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 67.

ketaatan, mengenal kondisi diri, dekat dengan orang alim, *taubat nasuha*, memakan yang halal dan memiliki sahabat yang saleh.²⁵⁷

Menurut al-Farrā' sikap tawakal memiliki relevansi dengan sifat-sifat seorang murid, karena baginya murid adalah orang yang paling banyak tawakalnya di antara manusia (*bi anna al-murīd yajibu an yakūna aktsara al-nāsi tawakkulan 'alā Allāh*). Sikap tawakal adalah *core* atau inti dari semua sifat seorang murid, mulai dari meluruskan niat hingga mempelajari suatu ilmu. Seorang murid harus sadar bahwa segala ilmu datang dari Allah Swt. sehingga ia harus memasrahkan dirinya kepada-Nya dalam beragam pendekatan, salah satunya adalah bertobat dengan sungguh-sungguh. Di sisi lain, seorang murid juga harus sadar tawakal dalam menuntut ilmu tidak hanya pasrah melainkan juga berusaha mendapatkan ilmu tersebut seperti mengetahui metode, mengikuti guru, dekat dengan orang berilmu dan memiliki sahabat saleh.²⁵⁸

6. Implikasi tawakal terhadap kekhawatiran (*al-hamm*).

Secara bahasa *al-hamm* berasal dari kata *hamma-yahummu* yang bermakna mengkhawatirkan, menyusahkan, mementingkan atau memperhitungkan. *Hamma* jika dikaitkan dengan huruf *jar ba*, maka maknanya berniat, bermaksud atau merencanakan. Menurut al-Farrā', secara umum *al-hamm* atau kekhawatiran ditinjau dari objeknya terbagi kepada dua macam, yakni kekhawatiran tentang dunia (*al-hamm bi al-dunyā*) dan kekhawatiran tentang akhirat (*al-hamm bi al-ākhirah*).²⁵⁹

²⁵⁷ Abū Ya'la' Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 68.

²⁵⁸ Abū Ya'la' Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 66.

²⁵⁹ Abū Ya'la' Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā', *Kitāb al-Tawakkūl...*, 80.

Adapun jika ditinjau dari frekuensinya, kekhawatiran terbagi kepada dua macam, kekhawatiran sepintas (*hammu khaṭarātin*) dan kekhawatiran menetap (*hammu iṣrārin*). Ini didasarkan pada pandangan Abu Abdillah yang diriwayatkan oleh al-Hasan bin ‘Ali bin al-Hasan atau Abu ‘Ali al-Iskafi. Ia berkata, aku bertanya kepada Abu Abdillah terkait *al-hamm* atau kekhawatiran? Lalu ia menjawab, pada dasarnya *al-hamm* terbagi pada dua macam; *hammu khaṭarātin* dan *hammu iṣrārin*.

260

Dua kategori *al-hamm* atau kekhawatiran di atas digunakan al-Farrā’, hanya saja kategori frekuensi dimasukkan ke dalam masing-masing jenis kekhawatiran yang didasarkan pada objeknya. Menurut al-Farrā’, dari dua macam kekhawatiran atau *al-hamm* tersebut, yang terbaik, terpuji, dan diharapkan dalam ajaran Islam adalah kekhawatiran terhadap akhirat (*fa ammā al-hammu bi al-ākhirat fa huwa al-mamdūh al-margūb fīhi*). Tidak ada cela terkait kekhawatiran terhadap akhirat selama dilakukan secara proporsional.²⁶¹

Keutamaan kekhawatiran terhadap akhirat di atas kekhawatiran tentang dunia telah disebutkan oleh nabi Muhammad saw. sebagaimana diriwayatkan oleh Anas bin Malik. Dikisahkan bahwa Rasulullah bersabda, “Barang siapa yang menjadikan akhirat sebagai kekhawatiran atau tujuannya, maka Allah akan menjadikan kekayaan di dalam hatinya, dan mengumpulkan baginya persatuannya, dan dunia akan mendatangnya dalam keadaan senang, dan barang siapa menjadikan dunia sebagai kekhawatiran atau tujuannya maka Allah akan menjadikan kefakiran di

²⁶⁰ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 81.

²⁶¹ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 82.

antara dua matanya, dan memisahkan baginya persatuannya, dan dunia tidak akan mendatangnya kecuali apa yang telah ditetapkan baginya.”²⁶²

Kendati demikian, menurut al-Farrā’ tidak semua kekhawatiran terhadap dunia merupakan perbuatan tercela, karena ada kekhawatiran yang dimaafkan oleh Allah, yakni kekhawatiran dunia yang terlintas sekejap di dalam hati (*al-hamm bi al-dunyā hamma khaṭarātin*). *Al-hamm* ini adalah kekhawatiran yang terjadi sepiintas di dalam hati seseorang dan tidak menetap (tidak terjadi berulang-ulang). *Al-hamm* yang tercela adalah kekhawatiran yang menetap di dalam hati (*al-hamm bi al-dunyā hamma iṣrārin*). Maksudnya adalah kekhawatiran yang selalu berada dalam hati seseorang dan mengakar di sana.²⁶³

Berdasarkan catatan al-Farrā’ sikap tawakal memiliki implikasi terhadap kekhawatiran dunia maupun kekhawatiran akhirat. Orang yang bertawakal percaya sepenuh hati kepada Allah terkait segala urusannya sehingga ia tidak memiliki kekhawatiran tertentu – apalagi kekhawatiran yang menetap dan mengakar di dalam hati – tentang dunia dan seisinya. Sebab, ia menyadari bahwa apa yang telah menjadi bagiannya akan ia dapatkan. Tugasnya sebagai seorang hamba adalah percaya kepada Allah Swt. dan melaksanakan segala perintah-Nya, termasuk perintah berusaha sesuai syariat dalam rangka bertawakal kepada-Nya.²⁶⁴

B. Analisis Kritis Konsep Tawakal Abū Ya’lā al-Farrā’

Pada sub-bab kedua ini akan diterangkan analisis lebih lanjut mengenai konsep tawakal Abū Ya’lā al-Farrā’ dengan pendekatan filosofis, mulai dari analisis

²⁶² Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 82.

²⁶³ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 82.

²⁶⁴ Abū Ya’lā Muḥammad bin al-Ḥusain al-Farrā’, *Kitāb al-Tawakkūl...*, 37.

ontologi, analisis epistemologi, hingga analisis aksiologi. Melalui analisis tersebut akan dilihat esensi, asal-usul, dan nilai praktis dari konsep tawakal al-Farrā'. Esensi inilah yang kemudian direaktualisasikan dalam konteks meraih kebahagiaan menggunakan teori aplikasi Gadamer, yakni menerapkan makna yang berarti dari suatu teks ke dalam konteks aktual.

1. Analisis Ontologis

Secara sederhana, ontologi dapat dimaknai sebagai cabang filsafat yang mencoba membahas mengenai sesuatu yang ada atau hakikat yang ada. Secara etimologi, ontologi berasal dari bahasa Yunani *ta onta* yang bermakna “yang ada” dan *logos* yang bermakna ilmu. Artinya, ontologi adalah ilmu yang membahas mengenai hakikat sesuatu yang ada atau berada. Suhartono mengatakan – mengutip pandangan A.R. Lacey – ontologi merupakan aspek sentral dalam metafisika, karena persoalan mendasar yang sering dibahas dalam metafisika adalah hakikat, substansi dan esensi tentang alam.²⁶⁵

Pada saat menjelaskan konsep tawakal, Abū Ya'lā al-Farrā' tidak mendefinisikan makna kebahasaan dan istilahnya secara gamblang. Ia hanya mengutip pandangan-pandangan ulama terdahulu mengenai pemaknaan tawakal. Ini secara implisit menegaskan bahwa al-Farrā' setuju dengan tokoh-tokoh sebelumnya terkait makna kebahasaan tawakal yang merujuk pada kata *wakala-yakilu* yang artinya mewakilkan atau menyerahkan. Sedangkan esensi penyerahan ini adalah adanya kelemahan atau ketidakmampuan orang yang berwakil dan

²⁶⁵ Suhartono Suparlan, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 111.

ketergantungan dirinya kepada orang lain yang dianggap mempunyai kekuatan atau kemampuan.

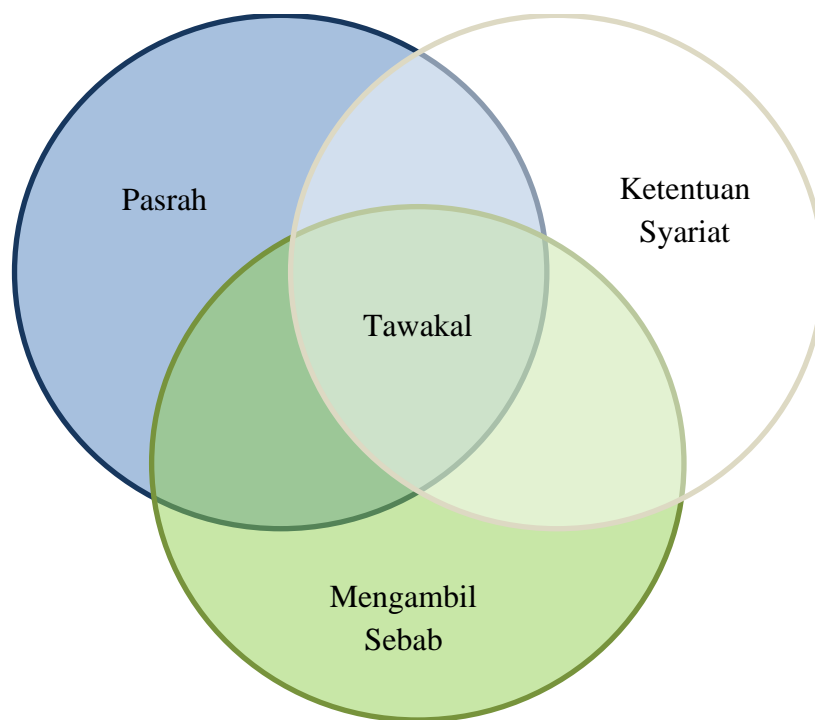
Kendati al-Farrā' setuju bahwa makna tawakal adalah kepasrahan dengan sepenuh hati kepada Allah Swt. sebagai Tuhan Yang Mahakuasa, namun ia tidak setuju dengan segelintir pandangan pemikir muslim yang menyatakan tawakal cukup dengan kesadaran kepasrahan mutlak kepada Allah dan juga beberapa tokoh yang mengatakan usaha atau ikhtiar dapat melemahkan sikap tawakal. Karena bagi al-Farrā' tawakal adalah penyerahan diri kepada Allah dengan sepenuh hati percaya kepada-Nya, dan penyerahan tersebut dilakukan seiring dengan usaha manusia untuk mengambil sebab (berikhtiar) sebagai wujud menaati perintah Allah.

Menurut al-Farrā' mengambil sebab atau berikhtiar bukanlah pengikis sikap tawakal, karena kunci utama atau inti dari tawakal adalah menghilangkan rasa ketergantungan di dalam hati kepada manusia. Misalnya, dalam konteks mencari nafkah, seseorang – hatinya – tidak boleh bergantung kepada orang lain dan menganggap orang tersebut adalah sumber rezeki, melainkan ia sadar bahwa rezeki hanya datang dari Allah, Tuhan semesta Alam. Adapun bekerja dengan orang lain dalam mencari nafkah hanyalah sebab sekunder – yang dianjurkan – yang tidak akan bisa memberi manfaat atau pun mudarat tanpa izin-Nya.

Secara ontologis, hakikat tawakal menurut al-Farrā' adalah penyerahan diri kepada Allah dengan sungguh-sungguh secara moral dan melakukan usaha atau menjalani sebab yang diperintahkan oleh-Nya dalam Al-Qur'an dan hadis secara praktik. Dengan kata lain, dalam bertawakal kepada Allah Swt., kesadaran akan kelemahan (ketidakmampuan) diri dan kepasrahan kepada-Nya sebagai Tuhan

Yang Mahakuasa atas segala sesuatu serta usaha atau melakukan sebab-sebab yang telah diperintahkan Allah adalah dua hal yang tidak terpisahkan layaknya dua sisi koin. Jika salah satunya ditinggalkan, baik kepasrahan atau perintah berikhtiar, maka bisa dikatakan bahwa sikap tawakalnya tidak sempurna.

Hakikat tawakal menurut al-Farrā' yang dilandasi dengan dialektika kepasrahan, mengambil sebab, dan perintah Allah, dapat dilihat dalam ilustrasi berikut ini:



Dari ilustrasi di atas, dapat diketahui bahwa konsep tawakal menurut al-Farrā' adalah perpaduan antara sikap pasrah kepada Allah, mengambil sebab atau usaha, dan ketentuan syariat. Artinya, seorang yang bertawakal harus berserah diri dan meyakini di dalam hati bahwasanya Allah adalah satu-satunya yang dapat menjadi tempat bergantung manusia, baik dulu, kini maupun nanti. Kemudian,

kepasrahannya tersebut harus diiringi atau didahului dengan tindakan mengambil sebab atau berikhtiar sesuai ketentuan syariat sebagai bentuk wujud pengejawantahan perintah Allah. Perpaduan ketiga aspek ini akan melahirkan sikap tawakal yang sesungguhnya.

Secara spesifik Abū Ya'lā al-Farrā' menyebutkan tawakal sama sekali tidak bertentangan dengan ikhtiar atau usaha, bahkan usaha adalah bagian dari tawakal itu sendiri. Bukti ikhtiar, usaha, mengambil sebab dan sebagainya adalah bagian dari sikap tawakal adalah banyaknya ayat-ayat Al-Qur'an dan matan hadis yang menyeru manusia untuk melakukan penyebab atau berusaha sebelum bertawakal atau pasrah kepada Allah Swt. Tidak mungkin Allah memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan perintah-Nya yang lain (perintah berusaha dan perintah bertawakal), karena menurut para ulama tidak mungkin ada pertentangan atau inkonsistensi dalam *Kalam-Nya*. Posisi sebab-sebab yang sebenarnya – bagi al-Farrā' adalah cobaan dari tabiat (*bala'un min al-tabi'i*) atau mekanisme alami.

Kemudian, al-Farrā' sering kali mengutip ayat al-Qur'an dalam menjelaskan pentingnya usaha dalam sikap bertawakal. Ini mengerucut pada dua implikasi, yakni 1) berusaha merupakan ketetapan Allah bagi orang yang bertawakal dan 2) dalam berusaha atau berikhtiar seorang muslim harus selalu menjadikan nilai-nilai Al-Qur'an sebagai panduan. Dengan kata lain, usaha yang dimaksud dan dianjurkan dalam sikap tawakal adalah upaya yang seiring dengan norma-norma syariat, baik dalam Al-Qur'an maupun hadis. Tidak dibenarkan seseorang berikhtiar atau mengambil sebab, namun caranya bertentangan dengan nilai Al-Qur'an dan sunah nabi Muhammad saw.

Mengambil sebab atau berikhtiar – menurut al-Farrā’ – bukan hanya dianjurkan, melainkan perbuatan terpuji yang menegaskan keabsahan tawakal seseorang. Pada beberapa kesempatan, al-Farrā’ mengutip riwayat-riwayat yang menyatakan orang yang mengaku tawakal namun meninggalkan seba-sebab yang dianjurkan oleh syariat adalah bukan orang yang benar-benar bertawakal. Ia menegaskan – khususnya dalam konteks mencari nafkah – berusaha merupakan ibadah yang dapat menghantarkan seseorang pada rida Allah, dan bahkan nabi Daud as. juga bekerja dalam mencari nafkah.

Jika seseorang memiliki sikap tawakal sebagaimana yang telah dipaparkan oleh al-Farrā’, maka dirinya akan memiliki sifat, sikap, dan perilaku baik tertentu sebagai hasil atau implikasi dari sikap tawakal yang ada padanya. Tawakal – menurut al-Farrā’ – menjadi kunci perbaikan sifat dan kondisi hati seseorang. Misalnya, sikap tawakal yang melekat di dalam hati dapat menanggulangi sifat kikir dan bakhil yang ada pada diri seseorang. Sebab, pada dasarnya kedua sifat tersebut berakar pada ketakutan ketidakadaan sumber daya di sama depan, dan tawakal menjadi penenang atas ketakutan tersebut dengan kesadaran dan keyakinan bahwa Allah Swt. telah menjamin setiap rezeki makhluk-Nya.

Contoh lain dari peran tawakal dalam perbaikan sifat dan kondisi hati adalah implikasi tawakal terhadap keluh-kesah. Dalam perjalanan hidup di dunia, manusia – tentu – menghadapi berbagai hal, termasuk permasalahan atau sesuatu yang dapat membebani dirinya. Permasalahan ini kadang kala merasuk ke dalam hati dan membentuk suatu kelelahan yang berujung pada keluh kesah atau bahkan rasa kesal terhadap dunia itu sendiri. Pada titik ini, keluh-kesah menjadi sikap tercela karena

bisa berujung pada menyalahkan Pemilik Dunia, yakni Allah Swt. Pada saat inilah tawakal perlu dipertegas kehadirannya dalam diri seseorang, sebab dengan tawakal ia akan yakin bahwa segala yang ada dunia merupakan wujud dari keinginan-Nya sehingga hatinya akan lebih lapang dalam menghadapi beragam kenyataan.

Contoh lain dari sifat, sikap dan perilaku seseorang yang dipengaruhi oleh sikap tawakal adalah perilaku dalam mencari rezeki, sikap dalam bepergian atau persiapan bepergian, sifat-sifat seorang murid, kekhawatiran dan sebagainya. Merujuk pada catatan al-Farrā' mengenai implikasi tawakal terhadap perilaku seseorang, dapat dilihat adanya keinginan secara implisit al-Farrā' untuk menjadikan sikap tawakal sebagai landasan sifat dan sikap manusia dalam mengarungi kehidupan dunia beserta seluk-beluknya. Selain itu, ia juga mengindikasikan bahwa tawakal seorang muslim adalah buah atau lanjutan dari keimanan (kepercayaan pada Allah).

Konsep tawakal al-Farrā' sebenarnya bukan konsep baru, melainkan kelanjutan dari konsep tawakal Imam Ahmad bin Hanbal, perintis mazhab Hanbali yang al-Farrā' ikuti. Menurut Imam Ahmad, tawakal adalah perbuatan *qalbu* atau hati, artinya ia adalah sesuatu yang dilakukan dalam hati, tidak dilakukan dengan lisan, tidak dilakukan dengan anggota badan, bukan pula sebuah keilmuan atau pengetahuan. Kemudian, al-Farrā' menambahkan bahwa aktivitas hati ini harus diiringi dengan ikhtiar sebagai wujud melaksanakan perintah Allah untuk berusaha manakala seseorang bertawakal.

Perspektif Al-Farrā' tentang tawakal juga senada dengan konsep tawakal Imam al-Qusyairi dalam konteks upaya menyintesis antara sikap pasrah atau

penyerahan diri dengan usaha atau ikhtiar. Menurut al-Qusyairi, tawakal adalah sikap moral yang bertempat dalam hati, dan usaha lahiriah (ikhtiar) tidaklah merusak sikap tawakal selama seorang hamba meyakini bahwa takdir merupakan milik Allah. Yang membedakan al-Farrā' dengan al-Qusyairi adalah keterangannya terkait ikhtiar sebagai cobaan dari tabiat dan upaya totalitasnya untuk mengembalikan makna tawakal seiring dengan Al-Qur'an, sunah dan perbuatan sahabat.

2. Analisis Epistemologi

Secara sederhana, epistemologi adalah teori pengetahuan atau sarana untuk mendapatkan suatu pengetahuan. Secara etimologi, epistemologi merupakan bahasa Yunani, yakni *episteme* yang bermakna pengetahuan dan *logos* yang bermakna teori atau ilmu. Sedangkan secara istilah, epistemologi adalah cabang filsafat yang membahas tentang teori pengetahuan atau hal-hal yang berkaitan dengan teori pengetahuan. Tujuan akhir dari epistemologi adalah untuk mencari dan mengetahui metode yang digunakan dalam menghasilkan pengetahuan yang benar.²⁶⁶

Dalam diskursus epistemologi, terdapat banyak aliran berdasarkan sumber dan metodenya. Jika didasarkan pada sumbernya, setidaknya ada dua aliran dalam cabang filsafat ini, yakni *rasionalisme* dan *empirisme*. Aliran rasionalisme menjadikan akal atau rasio sebagai sumber pengetahuan. Bagi mereka, sesuatu yang benar dan dapat dipercaya hanyalah sesuatu yang sesuai dengan rasionalitas.

²⁶⁶ A Susanto, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, Dan Aksiologis* (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), 91.

Sedangkan empirisme menjadikan pengalam empiris sebagai sumber pengetahuan. Bagi mereka pengetahuan yang benar dan dapat dipercaya adalah pengetahuan yang didapatkan dari pengalaman indrawi. Misalnya, api bisa dikatakan panas karena dapat ditangkap oleh indra kepanasannya.²⁶⁷

Berbeda dengan diskursus epistemologi barat yang sering kali hanya merujuk pada rasionalisme dan empirisme sebagai sumber pengetahuan yang benar, dalam filsafat Islam terdapat metode-metode lain yang digunakan sebagai sumber pengetahuan. Setidaknya ada tiga epistemologi yang ditemukan dalam filsafat Islam, yakni *bayani*, *burhani*, dan *irfani*. Masing-masing epistemologi tersebut merujuk pada sumber berbeda dalam menghasilkan suatu pengetahuan atau suatu yang dianggap sebagai pengetahuan. Meskipun berbeda, namun ketiganya saling berdialektika dalam sejarah pemikiran muslim.²⁶⁸

Epistemologi *bayani* adalah metode berpikir yang menekankan pada otoritas teks atau *naş*, dan dijustifikasi oleh nalar kebahasaan yang digali kesimpulan leksikalnya. Artinya, epistemologi *bayani* menjadikan teks keagamaan sebagai sumber pengetahuan utama. Adapun epistemologi *burhani* merupakan metode berpikir yang menekankan pada sumber intuitif atau bisa disebut *kasyaf*. Sumber pengetahuan dalam epistemologi *irfani* adalah pengetahuan yang didapatkan dari proses emanasi. Sedangkan epistemologi *burhani* adalah metode berpikir yang menekankan pada metode berpikir kritis yang bersandar pada rasio, akal dan dalil-dalil empiris dengan pendekatan deduksi (menghubungkan antar proposisi yang

²⁶⁷ Surajiyo, *Filsafat Ilmu Dan Perkembangannya Di Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2007), 33.

²⁶⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah Al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 1991), 20.

bersifat postulatif). Ketiga kerangka berpikir inilah yang penulis gunakan sebagai bahan menganalisis epistemologi al-Farrā'.²⁶⁹

Berdasarkan analisis penulis, kerangka berpikir yang digunakan al-Farrā' dalam bukunya, *Kitāb al-Tawakkūl*, adalah epistemologi *bayani*, karena ia menjadikan teks Al-Qur'an, hadis, dan *khobar* sebagai sumber pengetahuannya terkait konsep tawakal. Ini dapat terlihat jelas manakala al-Farrā' menyebutkan sumber autentik tawakal adalah ayat Al-Qur'an. Dalam memahami ayat tersebut ia juga menggunakan hadis sebagai sarana memahami pertama kali, baru setelah itu pandangan sahabat, tabi'in dan para ulama, khususnya pemuka mazhab Hanbali seperti Imam Ahmad bin Hanbal.

Salah satu contoh potret kerangka berpikir *burhani* al-Farrā' adalah penjelasan bahwa mengambil sebab atau berikhtiar bukanlah hal yang dapat melemahkan sikap tawakal. Pengetahuan ini ia ambil dari hasil pembacaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang banyak mendorong manusia untuk berusaha atau berikhtiar dalam kehidupannya. Setelah itu ia mengutip beberapa hadis dari nabi saw. – salah satunya hadis terkait perintah nabi untuk mengikat unta sebelum bertawakal – sebagai dalil afirmatif terhadap Al-Qur'an. Melalui tindakan ini, dapat diketahui bahwa al-Farrā' menjadikan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber pengetahuan yang benar.

Contoh lain yang menggambarkan kecenderungan al-Farrā' terhadap epistemologi *bayani* adalah saat ia menegaskan bahwa berusaha atau berikhtiar merupakan suatu perbuatan terpuji yang bernilai ibadah. Dalam hal ini al-Farrā'

²⁶⁹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah Al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 1991), 251.

mengutip surah al-Jumu'ah ayat 10 sebagai landasan pengetahuan bahwa usaha adalah perintah Allah yang bernilai ibadah. Kemudian, ia mengutip hadis yang menyatakan makanan terbaik yang dikonsumsi seorang muslim adalah makanan yang dihasilkan dari jerih payah sendiri sebagai dalil pendukung untuk menguatkan pandangan terkait ikhtiar bernilai ibadah.

Model berpikir *bayani* al-Farrā' ini sebenarnya telah ada sejak masa nabi Muhammad saw. Pada waktu itu, sumber kebenaran atau pengetahuan yang pertama dan paling utama adalah Al-Qur'an. Kemudian sumber pertama ini dijabarkan dan dikuatkan oleh hadis nabi sebagai sumber kedua dalam menentukan kebenaran. Cara tersebut terus digunakan dari masa ke masa, baik masa sahabat, tabiin maupun kontemporer. Mereka yang hanya menggunakan teks normatif sebagai sumber pengetahuan atau sumber kebenaran biasanya dikategorikan sebagai orang-orang tradisional, termasuk di dalamnya adalah kalangan mazhab Hanbali yang diikuti oleh al-Farrā'.

Secara umum, dalam epistemologi *bayani* terdapat dua metode yang sering kali digunakan oleh pemikir muslim tradisional untuk mendapatkan suatu kebenaran atau pengetahuan yang benar, yaitu: *Pertama*, berpegang pada *nash* atau teks normatif dibantu dengan analisa kebahasaan, khususnya bahasa Arab; *Kedua*, menggunakan metode *qiyas* atau analogi. Namun *qiyas* berbeda dengan analogi umum yang proposisinya berdasar pada kebenaran postulatif, karena proposisi dalam *qiyas* berlandaskan pada dalil-dalil keagamaan (Al-Qur'an dan hadis). Adapun posisi rasio dalam epistemologi *bayani* hanya sebagai alat bantu, bukan sebagai sumber pengetahuan.

Saat menjelaskan konsep tawakalnya, Abū Ya'lā al-Farrā' menggunakan metode berpegang pada teks keagamaan dibantu dengan analisis kebahasaan. Metode ini merupakan cara yang paling lumrah dalam epistemologi *bayani*. Berdasarkan penelusuran penulis, al-Farrā' setidaknya mengutip dua puluh sembilan (29) ayat Al-Qur'an yang berkaitan pembahasan tawakal dan seluk-beluknya. Kebanyakan ayat tersebut tidak ia kutip secara utuh, melainkan hanya penggalan-penggalan yang dianggap penting untuk digunakan dalam menjelaskan konsep tawakal maupun pembahasan lain yang relevan.

Selain mengutip Al-Qur'an, al-Farrā' juga mengutip hadis dalam penjelasannya terkait tawakal. Penulis menelaah setidaknya ada enam puluh (60) hadis yang al-Farrā' kutip dalam bukunya *Kitāb al-Tawakkūl*. Hadis-hadis ini dia ambil melalui periwayatan dua puluh delapan (28) orang sahabat nabi Muhammad saw. Hadis-hadis tersebut memiliki kedudukan bermacam-macam; ada yang sahih, ada yang hasan, dan ada yang daif. Terkait hadis daif, al-Farrā' tidak memberikan catatan khusus tentangnya. Hal ini tergolong wajar karena mazhab Hanbali lebih mengutamakan hadis daif ketimbang *ra'yu* (pendapat pribadi).

Sumber lain yang al-Farrā' gunakan dalam menjelaskan konsep tawakal adalah perkataan sahabat dan tabiin atau lebih dikenal dengan istilah *atsar*. Penulis mencatat setidaknya ada dua puluh dua *atsar* yang dikutip oleh al-Farrā' dalam kitabnya. Di antara sahabat yang banyak ia kutip pendapatnya adalah Abu Hurairah, Aisyah, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar dan Ibnu Abbas. Semua catatan-catatan tersebut menegaskan bahwa al-Farrā' cenderung kepada epistemologi *bayani* dan

dipengaruhi secara luas oleh pandangan-pandangan mazhab Hanbali yang bersifat tradisional.

Kemudian – berdasarkan hasil analisis penulis – konsep tawakal Abū Ya'la al-Farrā' banyak dipengaruhi oleh beberapa tokoh, yakni Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) seorang pendiri mazhab Hanbali; Ibnu Abi Dunya (w. 281 H), seorang ulama yang menjadi guru bagi Khalifah Abbaisyah al-Mu'tadid dan putranya al-Muktafi; dan Abu Bakar Ahmad bin Muhammad al-Marwadzi (w. 275 H), seorang pemuka mazhab Hanbali. Karena ketiganya merupakan representasi tokoh-tokoh tradisional, maka implikasinya – sedikit atau banyak – kerangka berpikir al-Farrā', khususnya dalam *Kitāb al-Tawakkūl*, mengarah pada pemahaman yang tekstual-tradisional.

Kendati secara umum pandangan al-Farrā' memiliki kerangka epistemologi *bayani*, namun ia juga memiliki kerangka epistemologi *burhani*. Ini dapat dibuktikan dalam perkataannya terkait hubungan tawakal dan ikhtiar, yakni *wa al-ta'alluq bi al-asbāb laisa min di'fi al-tawakkul, wa innamā hiya balā'un min al-ṭabi'i*. Artinya, bergantung dengan sebab-sebab (ikhtiar) bukanlah salah satu hal yang melemahkan sikap tawakal, karena sesungguhnya itu adalah cobaan dari tabiat (mekanisme alamiah). Ini juga bisa dimaknai sebagai implikasi dari tabiat alam atau hukum adat.

Gagasan al-Farrā' tentang usaha atau mengambil sebab sebagai *balā'un min al-ṭabi'i* atau cobaan dari tabiat (mekanisme alami) mengarah pada pemahaman epistemologi *burhani*. Bisa dikatakan bahwa ia ingin menyatakan ikhtiar atau mengambil sebab merupakan suatu prasyarat seseorang untuk mendapatkan sesuatu

yang ia bertawakal kepada Tuhan atasnya. Mekanisme alami ini tidak ia jelaskan dalam konteks sebab akibat yang bersifat absolut, melainkan mekanisme alami yang berada di bawah kekuasaan Allah. Artinya, bisa saja mekanisme alami tersebut dilakukan dilalui seseorang, karena yang menentukan pada dasarnya adalah Allah (*anna mā syā Allāh kāna wa mā lam yasyā' lam yakun*). Namun, seseorang tidak boleh meninggalkan ikhtiar secara sengaja, karena itu telah diperintahkan oleh Allah Swt.

c. Analisis Aksiologi

Secara etimologi, aksiologi berasal dari bahasa Yunani *axios* dan *logos* yang bermakna nilai dan teori. Jujun S. Sumatri menuturkan bahwa – sebagaimana dikutip oleh Emayulia Sastria - aksiologi merupakan teori nilai yang berkenaan dengan kegunaan atau fungsi sebuah pengetahuan yang diperoleh.²⁷⁰ Aksiologi – sebagai lanjutan dari ontologi dan epistemologi – mengandaikan pertanyaan tentang apa fungsi dan manfaat dari suatu pengetahuan, khususnya berkaitan dengan kebutuhan manusia. Karena alasan itulah, aksiologi juga sering disebut sebagai filsafat etika dan estetika atau filsafat yang membicarakan tentang baik, buruk dan keindahan.²⁷¹

Sepanjang pengamatan penulis terhadap konsep tawakal al-Farrā' dalam *Kitāb al-Tawakkūl*, persoalan aksiologi tawakal adalah yang menjadi fokus dari al-Farrā'. Kitab ini pun pada dasarnya ditulis untuk merevitalisasi makna tawakal yang mengalami distorsi di kalangan masyarakat. Dalam latar belakang penulisan

²⁷⁰ Emayulia Sastria, "Hakikat Ilmu (Aksiologi Dan Kaitannya Dengan Moral)," *Tarbawi : Jurnal Ilmu Pendidikan* 12, no. 2 (November 26, 2016): 2.

²⁷¹ Surajiyo, *Filsafat Ilmu Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 152.

kitab disebutkan bahwa pada abad keempat hijriah terjadi sebuah fenomena eskapisme di mana sebagian kelompok – khususnya segelintir kaum sufi – memahami tawakal sebagai sikap kepasrahan mutlak kepada Allah Swt dan tidak perlu berusaha-berikhtiar sama sekali.

Akibat dari pandangan kepasrahan secara mutlak tanpa mengambil sebab, lahirlah sikap-sikap pasif di kalangan muslim. Sikap semacam ini menjadikan doktrin keagamaan tidak lagi berfungsi memandu kehidupan sosial kemasyarakatan dan hanya berujung pada pelarian dari kenyataan dan realitas sosial yang disebut sebagai sikap eskapisme. Bagi sebagian sufi, keharuan spiritual dan meninggalkan dunia mungkin merupakan sebuah prestasi tersendiri dalam ranah mistik, namun dalam konteks menyikapi tatanan kehidupan yang dipenuhi dengan tantangan, sikap eskapisme atau “isolasionisme” adalah tanda belum matangnya spiritual seseorang. Kematangan spiritual ditandai dengan lahirnya sikap aktif di dalam diri sebagaimana yang telah dicontohkan oleh nabi Muhammad saw dan sahabat pada awal kedatangan Islam.

Selain memahami tawakal sebagai sikap pasrah sepenuhnya kepada Tuhan secara mutlak, segelintir sufi bahkan – seperti al-Khawwaz yang disebutkan pada bab dua – menyatakan bahwa mengambil sebab, berikhtiar, mendapatkan bantuan, berusaha, bersiap dan sebagainya merupakan salah satu hal yang melemahkan sikap tawakal seseorang. Pandangan ini pada dasarnya mencoba menegaskan keyakinan hati kepada Tuhan, namun di sisi lain menyebabkan kesalahpahaman bahwa tawakal sesungguhnya adalah meninggalkan sebab. Karena alasan itulah, al-Farrā’

menyatakan sebab atau ikhtiar bukanlah hal yang melemahkan tawakal, ia hanya cobaan dari tabiat.

Berdasarkan latar belakang tersebut, Al-Farrā' kemudian mencoba mengembalikan makna tawakal sebagaimana pada masa nabi Muhammad saw. Hal yang pertama ia lakukan adalah mencari sumber dari tawakal, yakni Al-Qur'an dan hadis. Menurutnya, makna hakiki tawakal haruslah digali dari sumber utamanya (Al-Qur'an), baru setelah itu dibantu dengan sumber-sumber lainnya seperti hadis dan *atsar*. Dari upayanya tersebut, al-Farrā' menyatakan tawakal bukanlah sikap pasif secara mutlak, melainkan keyakinan dan kepasrahan kepada Allah di dalam hati terkait segala urusan, namun pada saat yang sama raga haruslah melakukan ikhtiar sebagai bentuk ketaatan terhadap Allah yang telah memerintahkan manusia untuk berusaha.

Dengan demikian, bagi al-Farrā' tawakal adalah sikap aktif, yakni hati secara aktif meyakini dan percaya kepada Allah sebagai Penguasa segala urusan dan raga aktif dalam berusaha melakukan sebab-sebab yang telah digariskan oleh-Nya sebagai *sunnatullah* kepada alam semesta. Sikap tawakal semacam inilah yang menurut al-Farrā' telah dipraktikkan oleh Nabi dan sahabat selama kehidupan mereka. Sikap semacam ini pula yang dimaksud oleh Al-Qur'an melalui ayat-ayat yang mendorong manusia untuk berusaha dalam kehidupannya. Sebab, mustahil Allah memerintahkan hambanya bertawakal seraya berusaha jika ikhtiar tersebut bertentangan dengan sikap tawakal. Dari sini dapat disimpulkan, makna tawakal sesungguhnya adalah pasrah dan berikhtiar sesuai syariat.

Kemudian, al-Farrā' menjelaskan bahwa secara aksiologi sikap tawakal berimplikasi kepada sifat, sikap dan perilaku manusia. Misalnya, jika seseorang yang memiliki sifat kikir dan bakhil mau menegaskan sikap tawakal – sebagaimana yang dimaksudkan al-Farrā' – di dalam dirinya, maka sikap tawakal tersebut akan menghilangkan sifat kikir dan bakhilnya. Sebab, disadari atau tidak, pada dasarnya orang yang kikir dan bakhil memiliki ketakutan di dalam hati akan kekurangan materi di masa depan sehingga ia menahan harta bendanya. Ketakutan ini dapat diatasi dengan menegaskan sikap tawakal yang membuat dirinya yakin bahwa Allah yang telah mengatur segalanya, sehingga ia tidak perlu takut lagi terhadap masa depan.

Contoh lain dampak positif tawakal terhadap perilaku seseorang adalah dapat menenangkan hati yang gundah. Misalnya – menurut al-Farrā' – seseorang yang sedang ditimpa musibah dalam hidupnya, jika ia tidak sabar dan tidak memiliki sikap tawakal di dalam hatinya, mungkin saja ia akan menjadi gundah gula dan berkeluh kelas secara berlebihan atau bahkan sampai menyalahkan takdir. Sikap ini dapat menjerumuskan pelakunya ke dalam lembah kemaksiatan atau bahkan kesirikan. Namun, jika ia memiliki sikap tawakal yang sesungguhnya, maka ia akan menyadari bahwa segala persoalan atau permasalahan terjadi atas izin Allah dan ia akan merasa tenang menghadap segala persoalan tersebut dan tidak akan tenggelam dalam kesedihan maupun kegundahan. Dalam konteks ini, visi konsep tawakal al-Farrā' adalah sarana keyakinan dan kepercayaan pada Allah.

C. Hanbalism, Al-Farrā' Dan Rethinking Sufisme

Dari hasil analisis terhadap epistemologi al-Farrā', penulis kemudian berupaya mencari benang merah antara pandangannya terkait konsep tasawuf dengan fenomena umum yang terjadi di mazhab Hanbali. Pencarian tersebut bermuara pada asumsi-asumsi yang menunjukkan bahwa mazhab Hanbali – sebagai salah satu penggagas tradisonalisme atau ortodoksi – merupakan kelompok yang secara keras menentang tasawuf. Di antara tokoh yang menyatakan mazhab Hanbali sebagai posisi tasawuf adalah Ignaz Goldziher. Menurutnya mazhab Hanbali memiliki peran besar dalam diskursus anti-sufi.²⁷²

Kendati demikian, jika ditelaah lebih jauh, maka akan ditemukan referensi-referensi yang mengindikasikan bahwa mazhab Hanbali tidaklah sepenuhnya menentang sufisme atau tasawuf. Misalnya, orang tidak banyak mengetahui – dan mungkin terkejut jika mendengarnya – bahwa sufi al-Anshari al-Hawari (w. 481 H) dan Abd al-Qadir al-Jili (w. 561 H) merupakan seorang pengikut mashab Hanbali yang taat. Hal ini menunjukkan bahwa tasawuf bukanlah hal yang benar-benar ditolak secara mutlak dalam mazhab Hanbali, karena keduanya diakui secara kuat sebagai bagian darinya.²⁷³

Bukti lain pengakuan mazhab Hanbali terhadap eksistensi sufi atau tasawuf dapat dilihat dalam biografi ulama Hanbali yang ditulis oleh Ibnu Rajab. Dalam bukunya tersebut Ibnu Rajab secara literal menyebut al-Anshari sebagai sufi dan al-Jili sebagai zahid. Jika tasawuf benar-benar terlarang bagi mazhab Hanbali- tentu –

²⁷² George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," in *The Hanbali School and Sufism* (Boston: De Gruyter Mouton, 2020), 116.

²⁷³ George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," ..., 117.

Ibnu Rajab tidak akan menggunakan kedua term tersebut. Ini dikuatkan dengan tidak adanya kehati-hatian Ibnu Rajab dalam menyebutkan istilah sufi atau zahid. Dalam bukunya tersebut, pembaca dapat menemukan – cukup banyak – sekitar lebih dari sepuluh tokoh Hanbali yang dicap sebagai sufi oleh Ibnu Rajab.²⁷⁴

Contoh selanjutnya yang menggambarkan hubungan erat Mazhab Hanbali dengan tasawuf adalah temuan mata rantai sanad tasawuf yang di dalamnya terdapat nama Ibnu Qudama beserta tujuh tokoh Hanbali lainnya. Rantai sanad ini ditemukan oleh George Makdisi dalam sebuah manuskrip di Perpustakaan Zahiriyah, Damaskus. Dalam tradisi tasawuf, mata rantai sanad merupakan salah satu aspek penting dalam transmisi keilmuan. Bahkan, hubungan antara individu dalam rantai sanad itu ibarat guru dan murid, sebuah hubungan yang teramat dekat. Artinya Ibnu Qudama beserta tujuh tokoh mazhab Hanbali benar-benar seorang sufi.²⁷⁵

Pada faktanya, mazhab Hanbali dan Sufi memiliki keserupaan, tepatnya pada aspek sumber ajaran. Keduanya – selain berpegang pada Al-Qur'an – merupakan sesama pendukung tradisi hadis, lawan dari kaum rasionalis. Keduanya juga sama-sama secara aktif tanpa henti-hentinya menentang ahli kalam atau penganut teologi rasional. Di samping itu, kedua kelompok ini juga memiliki tradisi berkarya yang bagus yang berlandaskan pada tujuan kebaikan sebagaimana sabda Nabi, “sesungguhnya setiap perkara tergantung pada niat”. Data-data ini memberikan seberapa dekat sumber ajaran dan gerakan mazhab Hanbali dan sufi.²⁷⁶

²⁷⁴ Ibnu Rajab, *Dhail 'ala Thabaqat al-Hanabilah*, jilid 1 (Kairo: al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1952), 64.

²⁷⁵ George Makdisi, “The Hanbali School and Sufism,” ..., 118-119.

²⁷⁶ George Makdisi, “The Hanbali School and Sufism,” ..., 120.

Kemudian, berkenaan dengan pandangan mazhab Hanbali yang anti terhadap sufi, pendapat ini biasanya disandarkan pada Ibnu al-Jauzi, khususnya dalam kitab *Talbis Iblis*. Orang-orang sering kali memahami kitab ini sebagai bukti ketidaksukaan mazhab Hanbali terhadap sufi secara keseluruhan. Padahal faktanya, Ibnu al-Jauzi menulis kitab ini bukan dalam rangka menyatakan seluruh sufi salah, melainkan hanya mengkritik segelintir tokoh sufi yang dikategorikannya sebagai *unortodox, unscriptural* atau tidak seiring dengan teks keagamaan. Sufi-sufi non-ortodoks ini cukup menjamur pada masa kehidupan Ibnu al-Jauzi.²⁷⁷

Bukti nyata yang menegaskan Ibnu al-Jauzi hanya mengkritik segelintir sufi yang dianggapnya menyimpang, tidak secara keseluruhan adalah beberapa karyanya yang bernuansa sufistik, di antaranya *Safwat al-Safwa* dan *Minhaj al-Qasidin*. Kedua kitab ini merujuk pada dua kitab sufi yang dianggap sebagai pilar ajaran kesufian, yakni *Hilya tal-Awliya* dan *Ihyā'Ulūm al-Dīn*. Berkat pen al-Jauzi muncul ke permukaan kitab-kitab yang membahas tentang *Manaqib* dan *Fadha'il*, di antaranya *Fadha'il hasan al-Bashri*, *Manaqib Ibrahim bin Adham*, *Bishri al-Hafi* dan *Ma'ruf al-Karkhi*.²⁷⁸

Setelah menghubungkan fakta-fakta yang dipaparkan oleh George Makdisi dan pandangan-pandangan al-Farrā' tentang konsep tawakal, penulis berkesimpulan bahwa mazhab Hanbali, termasuk al-Farrā' di dalamnya tidaklah bertujuan untuk mengkritik ajaran tasawuf secara keseluruhan atau membencinya. Yang sebenarnya mungkin terjadi adalah mereka berusaha mengembalikan spirit ajaran sufi kembali

²⁷⁷ George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," ..., 124.

²⁷⁸ George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," ..., 124.

ke pangkuan sumber-sumber normatif, yakni Al-Qur'an dan hadis. Sebab – sebagaimana latar belakang – penulisan *Kitāb al-Tawakkūl* – segelintir sufi telah menjauh dari ajaran tradisional Islam dan mengarah pada penyimpangan atau non-ortodoks.

D. Relevansi Konsep Tawakal Al-Farrā' dengan Kebahagiaan

Pada bab pertama telah diterangkan bahwa setelah menganalisis konsep tawakal al-Farrā' dan implikasinya terhadap perilaku seseorang, penulis akan mencari makna berarti (*emainingfull sense*) dari konsep tersebut guna diaktualisasikan dalam konteks kekinian menggunakan teori aplikasi Gadamer. Pada bab ini penulis akan merelevansikan konsep tawakal al-Farrā' dengan kebahagiaan, karena dalam konsepnya tersebut al-Farrā' beberapa kali menyinggung fungsi dan impilasi tawakal sebagai sarana untuk mengatasi keluh-kesah, kekhawatiran, kegundahan, dan kesedihan dalam kehidupan seseorang.

Ada dua 'makna berarti' yang dapat diambil dari konsep tawakal al-Farrā', yaitu: *Pertama*, tawakal adalah kepasrahan hati kepada Allah terkait segala urusan disertai dengan ikhtiar untuk mengambil sebab sesuai dengan aturan syariat. Kesimpulan pertama ini menekankan pada prinsip keselarasan sikap tawakal dengan dalil-dalil normatif (Al-Qur'an dan hadis); *Kedua*, sebagai suatu doktrin keyakinan-keagamaan, tawakal memiliki dampak atau konsekuensi logis bagi pelakunya, baik terkait nilai moral, sifat maupun perilaku. Dalam konteks ini, al-Farrā' mengindikasikan bahwa melalui sikap tawakal seseorang dapat meraih kebahagiaan dengan cara menghapus keluh-kesah dan kekhawatiran dalam hatinya.

Secara umum, kebahagiaan sering kali dimaknai sebagai suatu ketenteraman, kesenangan, kenyamanan dan keberuntungan hidup yang bersifat lahiriah dan batiniah.²⁷⁹ Makna-makna ini memiliki penekanan pada aspek ketenteraman hati. Istilah lain yang dapat menggambarkan kebahagiaan adalah kepuasan, kenikmatan, dan kesenangan. Namun istilah ini memiliki konotasi berbeda-beda; kenikmatan sering kali mengacu pada pangan dan tempat tinggal; kepuasan sering kali merujuk pada rasa puas, gembira dan lega karena hasrat hati terpenuhi; sedangkan kesenangan dapat dipahami sebagai kondisi senang implikasi dari mendapatkan keenangan dan kepuasan.²⁸⁰

Kendati ada keserupaan antara kebahagiaan, kenikmatan dan kesenangan, namun pada dasarnya ketiganya memiliki prinsip yang berbeda. Kebahagiaan merupakan suatu kondisi jiwa yang diliputi dengan ketenteraman, yakni rasa yang muncul akibat dari kepaduan rasa tenang, damai, dan aman. Sedangkan kesenangan, kenikmatan dan kepuasan merupakan kondisi jiwa pasca mendapatkan sesuatu – yang sering kali – bersifat material atau indrawi. Selain itu, meskipun kesenangan, kenikmatan dan kepuasan dapat dikategorikan sebagai kebahagiaan, namun di sisi lain ketiganya dapat mendatangkan kesengsaraan. Karena itulah, seseorang mungkin puas setelah mendapatkan sesuatu, namun ia belum tentu bahagia.²⁸¹

²⁷⁹ Tim Penyusun Kamus Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 65.

²⁸⁰ Tim Penyusun Kamus Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 615.

²⁸¹ Meli Mulyahati, “Kebahagiaan Menurut Pandangan Sufistik Syed Muhammad Naquib Al-Attas” (Skripsi, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2018), 27.

Dari deskripsi di atas diketahui bahwa kebahagiaan bisa datang dari berbagai hal dan cenderung bersifat subjektif. Maksudnya, setiap individu memiliki tolak ukur masing-masing dalam menentukan kebahagiaan. Seseorang mungkin mengatakan suatu hal sebagai sumber kebahagiaannya, namun bagi orang lain mungkin saja sesuatu tersebut bukanlah sumber kebahagiaan, melainkan sumber kesedihan. Dari sini dapat dipahami bahwa kebahagiaan memiliki makna yang luas, tidak terbatas pada satu hal, dan ia merupakan kondisi jiwa yang kompleks, mirip seperti kompleksitas emosi positif dan negatif di dalam hati.²⁸²

Para tokoh telah mencoba memberikan banyak pendapat – dengan beragam istilah – terkait definisi dan hakikat kebahagiaan. Misalnya, Aristoteles mendefinisikan kebahagiaan sebagai *happy* yang bermakna *feeling good, having a good times*, dan *having fun* atau suatu kondisi atau pengalaman menyenangkan. Orang bahagia menurutnya adalah orang yang memiliki kelahiran yang baik (*good birth*), kesehatan yang baik (*good health*), tampilan atau wajah yang baik (*good look*), keberuntungan yang baik (*good luck*), reputasi yang baik (*good reputation*), kekayaan yang cukup (*good money*), dan sifat yang baik (*goodness*).²⁸³

Sedangkan Veenhoven mengatakan kebahagiaan adalah persamaan dari kepuasan hidup (*life satisfactio*). Menurutnya, kepuasan hidup adalah kumpulan evaluasi hidup termasuk kriteria yang ada dalam pikiran seseorang terkait bagaimana hidup yang baik, target yang ingin dicapai, ekspektasi hidup dan

²⁸² Ed Diener, Richard E. Lucas, and Shigehiro Oishi, “Subjective Well-Being: The Science of Happiness and Life Satisfaction,” in *Handbook of Positive Psychology* (New York, NY, US: Oxford University Press, 2002), 71–72.

²⁸³ Veenhoven, *New Directions in The Study of Happiness: United States and International Perspective* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1995), 25.

segainya.²⁸⁴ Hal serupa disampaikan oleh Diener, bahwa kepuasan hidup merupakan wujud nyata dari kebahagiaan, di mana kebahagiaan merupakan sesuatu yang melampaui tujuan. Kebahagiaan juga sering kali dihubungkan dengan kesehatan yang baik, kreativitas yang tinggi dan pekerjaan yang lebih baik.²⁸⁵

Bagaimanapun definisi yang diberikan, namun pada dasarnya kebahagiaan manusia tidak bersifat statis atau abadi, melainkan bersifat temporal. Ada saatnya manusia merasa bahagia, dan ada pula saatnya manusia tidak bahagia (bersehid). Misalnya, seseorang yang sedang mendapatkan kesuksesan pada suatu hal, pada saat tersebut ia mungkin bahagia. Di sisi lain, jika ia sedang dilanda musibah, pada saat itu ia mungkin bersehid. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kebahagiaan bersifat sementara tergantung situasi, kondisi, dan pengaruh eksternal di luar diri.²⁸⁶

Jika merujuk pada obyeknya, sebenarnya kebahagiaan tidak terbatas pada hal-hal yang bersifat materi. Bahkan, pada dasarnya kebahagiaan tidaklah dipengaruhi oleh faktor eksternal atau internal, melainkan fitrah alami manusia. Maksudnya, kebahagiaan adalah sesuatu yang melekat dalam diri manusia. Kebahagiaan seharusnya sudah dimiliki oleh setiap manusia, karena berdasarkan fitrahnya manusia diciptakan dengan berbagai kelebihan dan kesempurnaan. Ini telah ditegaskan oleh Allah Swt dalam QS. Al-Isra ayat 70 yang berisi tentang kelebihan dan kesempurnaan manusia.²⁸⁷

²⁸⁴ Veenhoven, *New Directions in The Study of Happiness...*, 5-6.

²⁸⁵ Ed Diener, Richard E. Lucas, and Shigehiro Oishi, "Subjective Well-Being...", 191.

²⁸⁶ Darwis Harahap, "Kebahagiaan Dan Akhir Kehidupan Menurut Filsafat Ekonomi Islam," *Human Falah: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam* 2, no. 2 (July 9, 2015): 87.

²⁸⁷ Murtadha Muthahhari, *Fitrah: Menyikapi Hakikat, Potensi, Dan Jatidiri Manusia* (Jakarta: Lentera, 2008), 31.

Dalam tradisi sufisme, kebahagiaan sering kali tidak dimaknai sebagai hal material. Misalnya, Imam al-Gazālī puncak kebahagiaan adalah mengenal Allah (*ma'rifatullah*). Ia menegaskan bahwa kenikmatan dan kebahagiaan tertinggi bagi insan adalah bisa mengenal Allah. Jika kesenangan dan dihasilkan dari kenikmatan atau kelezatan sangat bersifat subjektif, tergantung masing-masing individu, maka kebahagiaan dalam mengenal Allah bersifat obyektif dan universal. Baik rakyat jelata ataupun bangsawan akan sama-sama bahagia manakala kenal dengan Penguasa Alam. Inilah puncak kebahagiaan yang tidak bisa ditandingi oleh hal-hal lain yang bersifat duniawi.²⁸⁸

Menurut al-Gazālī, kebahagiaan terbagi kepada dua macam, yakni kebahagiaan majas dan kebahagiaan hakiki. Kebahagiaan majas adalah kebahagiaan yang didapatkan di dunia terkait hal-hal duniawi, sedangkan kebahagiaan hakiki adalah kebahagiaan akhirat yang berkaitan dengan hal-hal ukhrawi. Contoh kebahagiaan hakiki adalah kemenangan dalam pertempuran dengan hawa nafsu dan menghalangi diri dari keinginan yang berlebihan. Kemenangan ini adalah salah satu wujud kebahagiaan yang terpenting.²⁸⁹

Kemudian, kebahagiaan sendiri memiliki lima tahapan, yaitu: *Pertama, physical and meotional happiness* atau kebahagiaan fisik dan emosional. Kebahagiaan ini terwujud manakala hal-hal yang diinginkan berupa materi atau perasaan bisa terpenuhi. Misalnya, seseorang yang lapar bisa bahagia dengan mendapatkan makanan; *Kedua, intellectual happiness* atau kebahagiaan intelektual.

²⁸⁸ Abu Hamid Muhammad al-Gazālī, *Mizan al-'Amal* (Beirut: Darul Kutub al-'ilmiyyah, t.th), 100.

²⁸⁹ Abu Hamid Muhammad al-Gazālī, *Mizan al-'Amal...*, 104.

Kebahagiaan ini terwujud apabila hasrat nalar atau intelektual dapat terpenuhi. Misalnya, seseorang yang merasa bahagia karena telah lulus dari pendidikan sarjana, magister ataupun doktor.²⁹⁰

Tahapan kebahagiaan yang “ketiga” adalah *aesthetical happiness* atau kebahagiaan estetik. Kebahagiaan ini tercapai jika seseorang mendapatkan sesuatu yang indah-indah. Contohnya adalah orang yang merasa bahagia saat memiliki rumah yang indah dan nyaman; *Keempat, moral happiness* atau kebahagiaan moral. Kebahagiaan ini tercapai saat ekspektasi terhadap moral dapat terlaksana. Misalnya, seseorang akan bahagia setelah membantu orang lain; *Kelima, spiritual happiness* atau kebahagiaan spiritual. Kebahagiaan ini dapat didapatkan melalui pengalaman-pengalaman mistik. Contohnya, orang yang bahagia setelah beribadah ataupun berdoa.²⁹¹

Dari kelima tahapan kebahagiaan tersebut, kebahagiaan spiritual (*spiritual happiness*) adalah tingkatan tertinggi. Jika tahapan-tahapan sebelumnya – hampir – selalu berkaitan dengan aspek-aspek material, lahiriah, dan fisik, maka kebahagiaan spiritual menyangkut aspek non fisik, yakni batin dan spiritual. Pada tahap kebahagiaan spiritual, seseorang diharuskan mengeksplorasi daya intuitifnya dalam rangka menggapai kebahagiaan. Pendekatan-pendekatan yang menjurus kepada kecenderungan materialis mungkin tidak berfungsi dalam tahapan spiritual. Kebahagiaan inilah yang diupayakan oleh kaum sufi dalam perjalanan mistik mereka.²⁹²

²⁹⁰ Darwis Harahap, “Kebahagiaan Dan Akhir Kehidupan...”, 87-88.

²⁹¹ Darwis Harahap, “Kebahagiaan Dan Akhir Kehidupan...”, 89.

²⁹² Darwis Harahap, “Kebahagiaan Dan Akhir Kehidupan...”, 90.

Dalam analisa penulis terhadap konsep tawakal al-Farrā', terdapat relevansi antara konsep tersebut dengan kebahagiaan. Sebagaimana yang disebutkan pada sub-bab "b" di bab empat, tawakal bagi al-Farrā' dapat berimplikasi terhadap sifat, sikap dan perilaku individu, salah satunya terhadap rasa keluh-kesah dan kekhawatiran di dalam hati seorang muslim. Dalam konteks ini, sikap tawakal menjadi kunci dalam menenangkan hati dan pikiran dengan kesadaran bahwa Allah Swt. adalah penentu segala hal di dunia, baik dulu, sekarang, maupun pada masa yang akan datang.

Al-Farrā' memaparkan manusia memiliki lima kemungkinan keluh-kesah di dalam dirinya, yakni 1) keluh-kesah dalam arti menumpuknya berbagai persoalan di dalam hati seseorang, namun ia masih sanggup menahannya; 2) keluh-kesah dari arti seseorang bercerita kepada orang lain terkait dengan tujuan mendapatkan dukungan atau bantuan, namun ia tidak bertujuan untuk putus asa atau menggerutu; 3) seseorang berkeluh-kesah dengan cara beristirahat atau menghentikan banyak aktivitas, namun ia tetap melaksanakan ibadah; 4) seseorang berkeluh-kesah kepada orang lain terkait masalahnya dengan menggerutu dan putus asa; 5) seseorang berkeluh-kesah dengan cara melakukan maksiat.

Menurut al-Farrā' dari lima bentuk keluh kesah di atas, tiga yang pertama tidak tercela dan tidak berdosa bagi pelakunya. Ini merupakan sifat alami makhluk manakala ditimpa musibah. Oleh karena itu, sealam ketiganya tidak mengandung unsur yang menjurus pada keputusasaan dan kemaksiatan, maka tindakan tersebut sah-sah saja. Sedangkan dua yang terakhir, yakni menggerutu dan melakukan maksiat, merupakan perbuatan tercela dan dapat membuat pelakunya terjerumus

dalam jurang kemaksiatan. Sebagai contoh, berapa banyak orang yang merasa lelah dengan hidupnya, namun bukannya kembali kepada Tuhan, ia malah lari menuju minim-minuman keras dengan dalih menenangkan pikiran.

Keluh-kesah dalam bentuk menggerutu dan kemaksiatan pada dasarnya tidaklah mendatangkan ketenangan ataupun kebahagiaan, melainkan sebaliknya yakni kesengsaraan dan kegelisahan yang lebih besar. Dalam catatan al-Farrā' orang yang berkeluh-kesah seperti ini perlu menegaskan kembali sikap tawakal. Dengan sikap tawakal, yang pertama-tama diperbaiki adalah kesadaran hati bahwa segala permasalahan yang ada merupakan ketentuan yang datang dari Allah Yang Maha Mengetahui. Kemudian, setelah itu muncullah keyakinan bahwa Allah tidak akan mendatangkan masalah yang tidak mampu ditanggung oleh hamba-Nya. Dengan kesadaran ini semua perasaan negatif di dalam hati akan sirna dan muncul ketenangan dan kedamaian. Pada tahap inilah seseorang akan merasakan kebahagiaan yang sesungguhnya.

Selanjutnya, al-Farrā' juga menerangkan bahwa manusia pada umumnya memiliki dua kekhawatiran terkait kehidupannya, yakni kekhawatiran tentang dunia dan kekhawatiran tentang akhirat. Yang kedua ia sebut sebagai salah satu sikap terpuji, karena pada hakikatnya kekhawatiran tentang akhirat merupakan tanda keimanan kepada Allah. Adapun kekhawatiran tentang dunia – menurut al-Farrā' – terbagi kepada dua macam, yakni kekhawatiran yang terlintas dan kekhawatiran yang menetap. Kekhawatiran yang sepintas – bagi al-Farrā' – tidaklah dianggap dosa, karena itu sesuatu yang dimaafkan. Sedangkan kekhawatiran

tentang dunia yang mengakar di dalam hati adalah salah satu sifat tercela, karena mengerucut pada ketidakpercayaan terhadap masa depan yang ditetapkan Allah.

Orang memiliki kekhawatiran yang mengakar di dalam hati terkait persoalan dunia di masa depan, pada titik tertentu telah jatuh dalam kubangan dosa dan tidak akan tenang kehidupannya, karena hari-harinya hanya akan dipenuhi dengan kecenderungan dan orientasi terhadap aspek-aspek duniawi. Oleh karena itu, orang yang terlalu banyak mengkhawatirkan dunia perlu menegaskan tawakal, sebab dengan tawakallah seseorang dapat menenggelamkan rasa khawatir yang berlebihan di dalam diri. Orang yang bertawakal akan menyadari bahwa ia tidak perlu mengkhawatirkan dunia, karena Allah telah memberi bagian baginya.

Dalam konteks pemikiran al-Farrā' dalam *Kitāb al-Tawakkūl*, tawakal menjadi sarana meraih kebahagiaan dengan cara menegaskan keyakinan dan kepercayaan kepada Allah, bahwa ia adalah Tuhan Yang Maha Kuasa atas segala sesuatu dan Maha Mengetahui perkara-perkara hambanya sehingga tidak mungkin Dia memberikan sesuatu di luar batas kemampuan hamba. Keyakinan tersebut akan mengikis rasa takut, kekhawatiran, gelisah, dan keluh-kesah serta menghadirkan kedamaian hati yang menjadi dasar kebahagiaan seseorang (*takhalli* atau membuang sifat tercela lalu *tahalli* mengisi diri dengan sikap terpuji). Kebahagiaan dari sikap tawakal perspektif al-Farrā' adalah kebahagiaan spiritual (*spiritual happiness*, yakni kebahagiaan tertinggi yang dapat dicapai oleh seseorang).