BAB IV

HASIL PENELITIAN & PEMBAHASAN/ANALISIS

A. Konsep Pendidikan Akhlak Dalam *Kīmiyāʾ Al-Saʿādah*

1. Tujuan Pendidikan Akhlak

Dalam kerangka pemikiran Imam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, pendidikan akhlak tidak sekadar instrumen pembentukan norma perilaku eksternal, melainkan proses transformatif yang mendalam menuju pencapaian *al-sa'adah* (kebahagiaan hakiki), yang didefinisikan sebagai kesempurnaan jiwa melalui penyucian (*tazkiyat al-nafs*) dan kedekatan spiritual kepada Allah SWT. Kitab *Kimiya' al-Sa'adah*, yang disusun sebagai ringkasan esoteris berbahasa Persia dari karya besarnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, menempatkan tujuan pendidikan akhlak sebagai ikhtiar pembentukan manusia paripurna (*insan kamil*), di mana jiwa dibebaskan dari belenggu hawa nafsu (*hawa al-nafs*) dan keterikatan duniawi untuk mencapai maqam ma'rifatullah.[1]

Imam al-Ghazali menegaskan bahwa hakikat kebahagiaan sejati bukanlah kenikmatan sementara dunia, melainkan pengetahuan tentang Tuhan dan pengabdian total kepada-Nya, sebagaimana disarikan dari pembukaan kitabnya: "Kepercayaan kepada Allah dan ketaatan kepada-Nya adalah kunci kebahagiaan abadi" (*al-imanu billah wa at-ta'atu lahu miftahus-sa'adatil baqiyah*).[2]

---

[1] Eka, N. S. (2025). *Optimalisasi Pendidikan Akhlak Berbasis Tazkiyatun Nafs Di Mts Nurul Islam* (Doctoral Dissertation, Uin Raden Intan Lampung).

[2] Nurjayanti, A. P., Yinriani, M., Yolanda, T., Febriani, F., Hafsah, H., & Wismanto, W. (2025). Pedoman Hidup Dalam Islam Yang Abadi Dan Universal. *Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam*, *2*(1), 68.

Pendekatan ini mencerminkan orientasi teosentris yang integral, di mana pendidikan akhlak menjadi alkimia spiritual *(kimiya'*) yang mengubah logam jiwa yang kotor menjadi emas murni kesempurnaan ruhani. Landasan filosofis tujuan pendidikan akhlak Imam al-Ghazali berakar pada antropologi Islam yang holistik. Manusia dipandang sebagai mikrokosmos (*'alam saghir*) yang mencerminkan keteraturan makrokosmos ilahi, dengan hakikatnya yang terdiri dari dimensi jasmani (*jism*) dan ruhani yang termanifestasi melalui *ruh*, *'aql*, *nafs*, dan *qal*b. Menurut Imam al-Ghazali, fungsi akal adalah sebagai pengendali nafsu rendah (*nafs al-ammarah*), sementara hati berperan sebagai pusat persepsi spiritual yang mampu menangkap hakikat ilahi jika disucikan.[3]

Dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, ia menguraikan bahwa tanpa pendidikan akhlak, nafs cenderung mendominasi dan menyebabkan ketidakseimbangan yang menghalangi pencapaian *sa'adah*. Oleh karena itu, tujuan utamanya adalah *riyadat al-nafs* (latihan jiwa) untuk mencapai tingkatan *nafs al-mutma'innah*, yaitu kondisi ketika jiwa telah tenang karena mengenal Tuhannya.[4] Analisis konseptual ini menunjukkan bahwa pendidikan akhlak Imam al-Ghazali melampaui etika Aristotelian yang berfokus pada kebajikan intelektual (*arete*) dan pencapaian kebahagiaan sekuler (*eudaimonia*), menuju etika sufistik yang teosentris, di mana penyucian jiwa menjadi prasyarat eksistensial untuk mencapai ma'rifah.[5]

---

[3] Aisy, A. N. H., Hasan, S. N., & Abadi, L. T. (2025). Hakikat Jiwa Dalam Harmoni Akal, Nafsu, Dan Ruh: Kajian Pemikiran Imam Al-Ghazali: Kajian Pemikiran Imam Al-Ghazali. *El-Fikr: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam*, *6*(1), 92-109.

[4] Muttaqin, A. (2022). *Tasawuf Psikologi Al-Ghazālī: Tazkiyat Al-Nafs Sebagai Upaya Menuju Kesehatan Mental*. Penerbit A-Empat.

[5] Haq, M. Z. D., Azahra, N., & Parhan, M. (2025). Menelusuri Jejak Pemikiran Al-Ghazali: Dari Kritik Filsafat Hingga Sintesis Ilmu Dan Spiritualitas. *Al Iman: Jurnal Keislaman Dan Kemasyarakatan*, *9*(2), 822-854.

Proses pendidikan akhlak sebagaimana digambarkan Imam al-Ghazali bersifat multidimensional; mengintegrasikan dimensi spiritualitas, etika, dan psikologi manusia dalam sebuah trajektori eksistensial menuju kesempurnaan. Secara spiritual, tujuannya adalah pembinaan hati (*islah al-qalb*) agar menjadi cermin penangkap nur ilahi. Al-Ghazali memberikan kedudukan teologis dan epistemologis yang sangat radikal bagi hati dalam sistem pendidikan Islam. Hati bukanlah sekadar komponen pasif, melainkan instrumen utama manusia untuk menangkap kebenaran dan kebahagiaan sejati.[6] Oleh karena itu, tugas utama dari proses pendidikan akhlak bukanlah menciptakan kebaikan baru secara artifisial dari luar, melainkan menjaga, merawat, dan mempertahankan kesucian batin. Terkait dinamika kausalitas antara kondisi hati dengan pembentukan karakter ini, Imam al-Ghazali di dalam teks asli kitab *Kīmiyā' al-Sa'ādah* menjelaskan secara komprehensif:

وقلبه مثل الزجاج. وأخلاق السوء كالدخان والظلمة، فإذا وصل إليه ذلك أظلم عليه طريق

السعادة. وأخلاق الحسن كالنور والضوء، فإذا وصل إلى القلب طهره من ظلم المعاصي كما قال

رسول الله ﷺ: أتبع السيئة الحسنة تمحها. والقلب إما مضيء أو مظلم، ولا ينجو إلا من أتى الله

بقلب سليم.[7]

"...Dan hatinya (manusia) itu bagaikan kaca. Dan akhlak yang buruk itu ibarat asap dan kegelapan; maka apabila (asap buruk) itu telah sampai ke hati, ia

[6] Nurhayati, M., & Anggraeni, N. (2025). Pendekatan Spiritual Al-Ghazali Tentang Kesadaran Kematian Sebagai Penguatan Akhlak Dalam Kurikulum Pendidikan Islam. *Ihsan: Jurnal Penelitian Dan Pendidikan Islam*, *1*(2), 107-114.

[7] Abu Hamid Al-Ghazali, *Kīmiyā' Al-Sa'ādah* (Beirut: Dar Al-Ma'arif, 2001), h. 34.

akan menggelapkan jalan menuju kebahagiaan. Dan akhlak yang baik itu ibarat nur dan cahaya; maka apabila (cahaya) itu sampai ke hati, ia akan menyucikannya dari kegelapan maksiat sebagaimana Rasulullah ﷺ bersabda: 'Ikutilah perbuatan buruk dengan perbuatan baik, niscaya ia akan menghapusnya.' Dan hati itu ada kalanya bercahaya atau gelap gulita, dan tidak ada yang selamat kecuali orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih."

Melalui kutipan teks asli di atas, Imam al-Ghazali secara genius mendekonstruksi hubungan antara dekadensi moral dengan kebutaan spiritual melalui metafora yang sangat kuat. Penggunaan istilah kaca murni (*al-zujaj*) mengindikasikan bahwa fitrah dasar hati manusia adalah bening dan siap menerima pantulan cahaya ilahi. Namun, perilaku buruk (*akhlaq al-su'*) bertindak laksana asap (*al-dukhan*) yang secara akumulatif meninggalkan jelaga pekat hingga memicu kegelapan total (*al-zhulmah*). Ketika hati telah menggelap, ia kehilangan fungsi epistemisnya untuk melihat realitas, sehingga orientasi hidup manusia akan tersesat dari jalan kebahagiaan (*thariq al-sa'adah*). Di sinilah kurikulum pendidikan akhlak bergerak sebagai agen pembersih batin (*cleaning agent*). Setiap penanaman karakter terpuji dan latihan spiritual diibaratkan sebagai pancaran cahaya (*al-nur wa al-dhaw'*) yang memiliki daya detoksifikasi untuk mengikis asap maksiat yang menempel. Dengan demikian, pendidikan akhlak dalam paradigma Imam al-Ghazali bukanlah sekadar formalitas etiket sosial, melainkan sebuah transformasi batiniah yang aktif dan kontinu demi memastikan manusia mampu pulang menghadap Allah dengan hati yang selamat, bersih, dan kembali fitrah (*bi-qalb salim*).

Secara psikologis, Imam al-Ghazali mengadopsi model tripartit jiwa *nafs al-ammarah*, *al-lawwamah*, dan *al-mutma'innah* di mana pendidikan akhlak berfungsi sebagai terapi jiwa (*'ilaj al-nafs*) untuk mengubah impuls destruktif

menjadi dorongan konstruktif menuju Allah.[8] Keterkaitan ini menegaskan bahwa tujuan pendidikan akhlak bukanlah adaptasi sosial semata, melainkan pembebasan ontologis dari jeratan duniawi, sebagaimana tercermin dalam analisisnya terhadap rintangan-rintangan utama jiwa.[9]

Secara kritis, pendidikan akhlak Imam al-Ghazali menawarkan keseimbangan antara dimensi jasmani dan ruhani, di mana insan kamil adalah perwujudan harmoni tersebut mampu menjalani kehidupan duniawi dengan keteraturan (*nizam*) tanpa terjerumus ke dalamnya. Hal ini kontras dengan pandangan dualistik Cartesian[10] yang memisahkan tubuh dan jiwa secara dikotomis, sebab Imam al-Ghazali memandang jasad sebagai kendaraan ruh yang harus dirawat dan dikendalikan melalui akhlak seperti *zuhd* dan *qana'ah*.[11] Relevansinya terhadap pendidikan Islam kontemporer terletak pada kemampuannya mengatasi krisis karakter modern, di mana pendidikan moral sekuler sering kali terfragmentasi dan relativistik. Sebagaimana dianalisis dalam studi etika religius Islam, pendekatan Imam al-Ghazali menyediakan kerangka integratif yang dapat diadaptasi untuk kurikulum pendidikan karakter, dengan menekankan tarbiyat al-ruh di tengah hegemoni materialism.[12] Studi empiris kontemporer, seperti penelitian oleh Muhammad Arifin (UIN Syarif Hidayatullah,

---

[8] Astuti, I. S., Abbas, P., & Firdaus, A. (2025). Konsep Jiwa Menurut Al-Ghazali Dan Implikasinya Terhadap Pembentukan Akhlak Remaja. *Journal Of Applied Transintegration Paradigm*, *5*(2), 269-282.

[9] Romlah, M. P. I. (2016). Manajemen Pendidikan Islam.

[10] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1980), H. 45.

[11] Rara, R. R. (2024). *Pemikiran Imam Al-Ghazali Tentang Konsep Tazkiyatun Nafs Dan Kontekstualisasinya Dengan Mata Pelajaran Akidah Akhlak* (Doctoral Dissertation, Uin Raden Intan Lampung).

[12] Idris, F. (2025). Pemikiran Al-Ghazali Dan Relevansinya Bagi Transformasipendidikan Karakter Kontemporer. *Jurnal Teori Dan Pengembangan Pendidikan*, *9*(4).

2020), menunjukkan bahwa implementasi prinsip tazkiyat al-nafs dalam pendidikan akhlak berhasil meningkatkan resiliensi moral siswa secara signifikan dibandingkan model konvensional.[13]

Melalui pelacakan mendalam terhadap artikulasi tujuan pembentukan karakter tersebut, penelitian ini menemukan indikator kuat bahwa orientasi operasional Imam al-Ghazali dalam Kitab Kīmiyāʾ al-Saʿādah secara dominan diletakkan pada wilayah zahiriah. Di dalam teks ini, tujuan pembersihan jiwa (tazkiyah) sengaja diturunkan menjadi langkah-langkah praktis melalui instrumen formalisme syariat dan regulasi anggota tubuh (manhaj amal). Al-Ghazali memandang penataan aspek eksternal-jasmani bukan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai jangkar metodologis yang mutlak. Dengan demikian, formulasi tujuan pendidikan akhlak dalam kitab ini memberikan penekanan bahwa untuk mencapai kesucian spiritual yang bersifat batiniah, seorang peserta didik wajib melampaui fase pembiasaan disiplin hukum dan tertib perilaku fisik di ranah lahiriah terlebih dahulu.

2. Materi Pendidikan Akhlak dalam *Kīmiyāʾ Al-Saʿādah*

   a. Formulasi Materi Pendidikan Akhlak sebagai Jalur Menuju Kebahagiaan Hakiki

Dalam kerangka pemikiran Imam al-Ghazali, pendidikan akhlak tidak sekadar transmisi pengetahuan moral secara teoretis, melainkan merupakan proses holistik yang bertujuan membentuk manusia menuju *al-sa'adah* (kebahagiaan

[13] Arifin, M., Zahruddin, Z., & Maftuhah, M. (2021). Optimalisasi Model Manajemen Strategik Untuk Peningkatan Kualitas Pendidikan Islam. *Al-Fikr: Jurnal Pendidikan Islam*, *7*(2), 97-103.

hakiki) yang abadi. *Kimiya' al-Sa'adah*, sebagai salah satu karya monumental Imam al-Ghazali yang disusun pada awal abad ke-12 Masehi, merumuskan materi pendidikan akhlak sebagai alkimia spiritual yang menyucikan jiwa (*tazkiyat al-nafs*), mengendalikan hawa nafsu, dan membangun harmoni antara individu dengan Allah, diri sendiri, serta masyarakat.[14] Imam al-Ghazali menegaskan bahwa kebahagiaan sejati hanya diraih melalui penyempurnaan akhlak, di mana jiwa naik ke tingkatan tertinggi melalui pembiasaan sifat terpuji (*mahmudah*) dan pembersihan sifat tercela (*mazmumah*). Konsep ini bukanlah abstraksi filosofis semata, melainkan panduan praktis yang berakar pada wahyu Al-Qur'an dan sunnah, sebagaimana dielaborasikan dalam pembagian empat pokok pembahasan kitabnya: pengenalan diri (*ma'rifat al-nafs*), pengenalan Allah (*ma'rifat Allah*), pengenalan dunia (*ma'rifat al-dunya*), dan pengenalan akhirat (*ma'rifat al-akhirah*).

Penelusuran konseptual terhadap kitab *Kīmiyā' al-Sa'ādah* menunjukkan bahwa bangunan pendidikan akhlak Imam al-Ghazali berdiri di atas fondasi yang integratif; memadukan ranah kognitif, afektif, dan psikomotorik dalam satu kesatuan trajektori spiritual. Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam karyanya *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, menafsirkan pendekatan ini sebagai pengetahuan yang membawa kepada kesempurnaan adab, di mana akhlak menjadi inti dari ta'dib atau pendidikan Islam yang sejati.[15] Relevansi kontemporer terletak pada krisis moral masyarakat modern saat hedonisme dan materialisme

[14] Fithriyyah, I. (2023). *Implementasi Metode Tazkiyatun Nafs Imam Al-Ghazali Perspektif Pendidikan Islam Dalam Mengembangkan Potensi Kecerdasan Spiritual Siswa Man 1 Kota Bengkulu* (Doctoral Dissertation, Uin Fatmawati Sukarno Bengkulu).

[15] Al–Attas, S. M. N. (2014). *Prolegomena To the Metaphysics Of Islam*. Penerbit Utm Press.

mendominasi, sebagaimana dianalisis oleh Osman Bakar dalam *Classification of Knowledge in Islam*, yang melihat pemikiran Imam al-Ghazali sebagai penawar terhadap degradasi etika pascamodern.[16] Dengan demikian, subbab ini akan menguraikan konsep-konsep utama secara naratif-analitis, dimulai dari pusat gravitasinya: hati (qalb).

Penekanan pada dimensi eksternal ini semakin mempertegas karakteristik materi pendidikan akhlak dalam Kīmiyāʾ al-Saʿādah yang berorientasi pada aspek zahiriah. Ruang lingkup kurikulum akhlak yang ditawarkan Imam al-Ghazali di dalam teks ini dipenuhi oleh materi penataan perilaku kasatmata, pengendalian dorongan biologis (syahwat dan amarah), serta rutinitas ibadah praktis. Pemetaan materi ini mengonfirmasi pandangan bahwa *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* diposisikan sebagai pedoman syariat-amali yang bertugas membenahi perilaku fisik sehari-hari. Karakteristik zahiriah inilah yang menjadi wilayah operasi utama Imam al-Ghazali dalam kitab ini, yang nantinya akan membutuhkan pelengkap dari teks sufistik lain yang bergerak khusus pada kedalaman rasa spiritual di ranah batin.

b. Hati (*Qalb*) sebagai Pusat Pendidikan Akhlak: Fondasi Transformasi Batiniah

Imam al-Ghazali memposisikan hati sebagai pusat utama pendidikan akhlak, menganggapnya sebagai lokus teologis yang menentukan perilaku manusia. Dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, beliau menyatakan bahwa hati adalah raja yang mengatur anggota tubuh; jika hati itu sehat, maka seluruh tubuh akan ikut sehat.[17]

[16] Bakar, O. (1998). Classification Of Knowledge in Islam: A Study In Islamic Philosophies of Science.

[17] Abu Hamid Al-Ghazali, *Kimiya Al-Saadah* (Beirut: Darul Maarif, 2001), h. 3.

Konsep ini diperkuat oleh Imam al-Ghazali dengan bersandar pada ungkapan yang populer dalam tradisi sufistik, di mana dinarasikan bahwa hati manusia adalah rumah-Nya. Melalui landasan esoteris tersebut, beliau menekankan bahwa pendidikan akhlak harus dimulai dari penyucian hati dari kerak duniawi (*rayn*) agar layak menjadi tempat bersinarnya cahaya ilahi.

Analisis filosofis Imam al-Ghazali ini berhasil mengintegrasikan tasawuf dengan epistemologi Islam, di mana hati bukan hanya organ emosional, melainkan fakultas intelektif-spiritual (*qalb 'aqil*) yang membedakan manusia dari hewan. Hubungan antara kondisi hati dan perilaku manusia dijelaskan secara rinci: hati yang sakit (*marid*) menghasilkan tindakan tercela seperti iri hati (*hasad*) dan sombong (*takabbur*), sementara hati yang sehat memancarkan akhlak mulia. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Imam al-Ghazali menganalogikan hati sebagai cermin yang harus dipoles agar memantulkan cahaya ilahi.[18] Pendekatan ini bersifat transformasional batiniah, bukan lahiriah semata, karena perilaku eksternal hanyalah manifestasi dari kondisi internal. Abuddin Nata, dalam Filsafat Pendidikan Islam, menganalisis bahwa paradigma ini menawarkan kritik terhadap pendidikan sekuler modern yang mengabaikan dimensi spiritual, sehingga sangat relevan untuk mengatasi krisis identitas moral di era globalisasi.[19]

Proses argumentasi Imam al-Ghazali mengenai pentingnya kedudukan hati ini pada akhirnya bermuara pada sebuah hujah ontologis yang kokoh; bahwa tanpa adanya proses penyucian batin, segala akumulasi ilmu pengetahuan lahiriah akan

[18] S. H. A. Dodego, *Tasawuf Al-Ghazali Perspektif Pendidikan Islam* (Bogor: Guepedia, 2021), h. 67.

[19] Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), h. 138.

kehilangan esensinya dan menjadi sia-sia. Landasan teologis ini berakar kuat pada firman Allah dalam Al-Qur'an Surah Asy-Syu'ara/26: 88-89.

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوْنَۙ ﴿٨٨﴾ اِلَّا مَنْ اَتَى اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِيْمٍۗ ﴿٨٩﴾

Ayat tersebut menegaskan sebuah hakikat eskatologis bahwa keselamatan sejati seorang manusia di akhirat kelak sama sekali tidak diukur dari kemegahan materi maupun keturunan, melainkan hanya bergantung pada kualitas hati yang bersih (*qalbun salim*).

Menariknya, transisi dari pemahaman konseptual mengenai kesucian hati ini tidak berhenti sebagai doktrin teologis yang pasif, melainkan langsung mengarah pada implementasi praktis dalam proses pendidikan akhlak. Bagi Imam al-Ghazali, menjaga agar hati tetap berada dalam kondisi *salim* (selamat dan bersih) hanya dapat dicapai melalui pengendalian yang ketat terhadap dinamika dorongan nafsu batiniah.[20] Di sinilah metodologi pendidikan akhlak mulai dioperasionalkan secara nyata, di mana latihan batin yang disiplin (*riyadhah*) dan tradisi pengawasan diri yang konsisten (*muhasabah*) bertindak sebagai mekanisme instruksional utama. Melalui kedua instrumen evaluatif tersebut, seorang manusia secara aktif dididik untuk terus-menerus mengikis ego dan kecenderungan destruktif jiwanya, sehingga proses transformasi batiniah dapat berjalan secara kontinu menuju kesempurnaan karakter.

Imam al-Ghazali menekankan bahwa transformation batiniah memerlukan kesungguhan jiwa (*mujahadah*) dalam melawan nafsu, yang secara filosofis berakar

[20] Dodego, Tasawuf Al-Ghazali, h. 34.

pada doktrin nafs *al-ammarah*, *al-lawwamah*, dan *al-mutma'innah* yang diabadikan dalam Al-Qur'an (Surah Yusuf ayat 53, Surah Al-Qiyamah ayat 2, dan Surah Al-Fajr ayat 27-28).

c. Pengendalian Syahwat dan Amarah: Fondasi Penguasaan Diri Menuju Kesempurnaan Jiwa

Pengendalian syahwat (*shahwah*) dan amarah (*ghadab*) merupakan materi pendidikan akhlak inti dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, yang diformulasikan sebagai keseimbangan kekuatan jiwa (*i'tidal al-quwa*). Imam al-Ghazali menguraikan bahwa syahwat yang berlebihan akan menjerumuskan manusia pada kekejian atau ketamakan (*fujur*), sementara amarah yang berlebihan akan membawa pada kecerobohan atau kekejaman (*tahawwur*); kedua kondisi ekstrem ini menjadi penghalang utama dalam mencapai sa'adah.[21] Konsep ini dianalisis secara mendalam sebagai aplikasi psikologi Islam, di mana nafsu diibaratkan sebagai kuda liar yang harus dijinakkan oleh akal (*'aql*) selaku penunggangnya. Dalam *Mizan al-'Amal*, Imam al-Ghazali menambahkan bahwa pengendalian ini ditempuh melalui riyadat al-nafs, yaitu latihan spiritual seperti puasa dan zikir, yang secara bertahap mengubah nafs al-ammarah menjadi al-mutma'innah.[22]

Secara kritis, Imam al-Ghazali berargumen bahwa pengendalian ini bersifat esensial secara spiritual karena nafsu adalah ujian ilahi untuk mencapai kedekatan dengan Allah, sebagaimana dikuatkan oleh hadis Nabi SAW:

---

[21] M. Fauzi, *Filsafat Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali*, Skripsi (Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 2019), h. 34.

[22] Aziz, M. E. B. H. (2024). The Role of Al-Mizan by Al-Ghazali In Fraud Prevention. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, *10*(1), 39.

. . . . . وَالْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ . . . . . (رواه البيهقي)[23]

M. Amin Abdullah, dalam Dinamika Islam Kultural, menafsirkan pendekatan ini sebagai kontribusi besar Imam al-Ghazali terhadap psikoterapi Islam kontemporer, yang sangat relevan untuk mengobati gangguan mental seperti kecemasan di tengah masyarakat modern yang didorong oleh arus konsumerisme.[24] Proses pengendalian ini dilakukan melalui pembiasaan (*tadawul atau tawa'ud*) dan muhasabah harian, di mana individu merefleksikan setiap pelanggaran nafsu untuk memperkuat kendali diri. Kaitannya dengan pendidikan akhlak kontemporer terlihat dalam program kesadaran penuh (*mindfulness*) berbasis tasawuf, yang menurut Fathi Malkawi dalam *In Conversation with Fathi Hasan Malkawi*, dapat diintegrasikan ke dalam kurikulum sekolah untuk membentuk resiliensi moral siswa.[25]

Pengendalian ini saling terkait erat dengan pembiasaan sifat mahmudah. Penguasaan diri yang kokoh menjadi prasyarat mutlak untuk menanamkan sifat-sifat mulia seperti sabar dan syukur, sehingga membentuk alur kontinu menuju penyucian jiwa yang sempurna.

d. Pembiasaan Sifat-Sifat Mahmudah dan Pembersihan Sifat-Sifat Mazmumah: Proses Dialektis Penyempurnaan Akhlak

Pembiasaan sifat mahmudah dan pembersihan sifat mazmumah membentuk dialektika inti dalam pendidikan akhlak Imam al-Ghazali, di mana hati

[23] Abu Bakar Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *Syu'ab al-Iman*, tahqiq oleh Abdul Ali Abdul Hamid Hamid, Cet. 1, Juz 13 (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2003), h. 455.

[24] Abdullah, M. A. (2020). *Dinamika Islam Kultural*. Ircisod.

[25] Brifkani, I., & Malkawi, F. H. (2023). In Conversation with Dr. Fathi Hasan Malkawi. *Journal Of Education In Muslim Societies*, *5*(1), 129-142.

dibersihkan dari kotoran batin seperti sombong (*kibr*) dan iri (*hasad*) melalui latihan yang dilakukan secara berulang. Dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, beliau menjelaskan bahwa sifat mahmudah diperoleh melalui pembiasaan, yang diibaratkan laksana air mengalir yang lambat laun membentuk cerukan sungai.[26] Analisisnya mengadopsi teori Aristoteles tentang *hexis* (kebiasaan), tetapi diberikan diferensiasi yang tegas melalui penyertaan dimensi ilahi, yakni bahwa setiap pembiasaan harus disertai dengan ketulusan niat. Di sisi lain, sifat mazmumah dibersihkan melalui tobat (*tawbah*), yang Imam al-Ghazali definisikan sebagai kombinasi antara penyesalan mendalam, penghentian tindakan dosa seketika, dan tekad kuat untuk tidak mengulangnya.[27]

Secara filosofis, proses ini menjadi sangat penting karena akhlak mulia pada hakikatnya adalah *malakah* (karakter yang menghunjam kuat dalam jiwa) dan bersifat abadi, kontras dengan sifat mazmumah yang merusak eksistensi manusia. Dalam diskursus epistemologi Islam, Osman Bakar menganalisis bahwa rekonstruksi pendekatan integratif ini merupakan antitesis yang efektif dalam menjawab problem dualisme sekular Barat. Pendekatan tersebut berhasil mengintegrasikan kembali dimensi *rûhiyyah* dan lahiriah manusia secara harmonis-tauhidi, sehingga ilmu pengetahuan dan moralitas tidak lagi terfragmentasi ke dalam ruang sekular yang hampa nilai.[28] Dalam konteks modern, ketika eksistensi media sosial kerap kali mengamplifikasi manifestasi *akhlāq mażmūmah* seperti lahirnya fenomena hasad digital dan narsisme spiritual di kalangan generasi muda

[26] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 52.
[27] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 55.
[28] Osman Bakar, Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), h. 35-39.

maka intensifikasi pembiasaan sifat-sifat terpuji (*akhlāq maḥmūdah*) menjadi sangat mendesak untuk diintegrasikan ke dalam kurikulum pendidikan karakter. Konstruksi adaptif ini sejalan dengan gagasan Abuddin Nata yang menegaskan bahwa revitalisasi kurikulum pendidikan Islam kontemporer harus mampu mentransformasikan nilai-nilai spiritualitas praktis sebagai instrumen kuratif-preventif dalam menghadapi dekadensi moral di era digital.[29] Transisi logis dari pembiasaan ini adalah penguatan karakter melalui *riyadah* dan *mujahadah* yang berkesinambungan guna memperdalam internalisasi sifat-sifat mulia tersebut dalam jiwa.

e. Latihan Spiritual (*Riyāḍah al-Nafs*), *Mujāhadah*, Taubat, Zuhud, Sabar, Syukur, Tawakal, Ikhlas, dan Cinta kepada Allah: Integrasi Menuju *Maqām al-Saʿādah*

Dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, Imam al-Ghazali menempatkan *riyadah al-nafs* dan *mujahadah* sebagai inti dari proses pendidikan akhlak dan pembentukan spiritual manusia. Kedua konsep ini tidak sekadar dipahami sebagai ritus keagamaan yang kaku, melainkan sebuah proses pendidikan jiwa yang merajut seluruh materi akhlak ke dalam satu trajektori spiritual menuju *al-sa'adah*. Melalui *riyadah al-nafs*, manusia ditempa untuk menundukkan hawa nafsu, membersihkan hati, dan membiasakan diri dengan amal kebaikan. Sementara itu, mujahadah hadir sebagai bentuk perjuangan batin yang konstan untuk melawan kecenderungan negatif dalam diri. Imam al-Ghazali memandang bahwa karakter mulia tidak akan

[29] Abuddin Nata, Pendidikan Islam Di Era Digital (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), h. 85-89.

pernah mewujud jika hanya bersandar pada pengetahuan teoretis, melainkan harus ditempa melalui latihan spiritual yang hidup seperti zikir, muhasabah, pengendalian diri, dan ibadah sunnah yang mendidik jiwa agar semakin dekat kepada Allah SWT.[30]

Imam al-Ghazali memulai perjalanan besar ini dengan menempatkan tobat sebagai titik balik kesadaran manusia atas kelemahan dan dosa-dosanya. Tobat dalam pandangan beliau bukan sekadar penyesalan di lisan, melainkan sebuah transformasi eksistensial yang memutar haluan hidup manusia dari keterpukauan duniawi menuju orientasi ilahiah. Dari rahim tobat inilah lahir sikap zuhud, sebuah kondisi ketika hati berhasil melepaskan keterikatannya dari dunia. Imam al-Ghazali dalam *Kimiya' al-Sa'adah* mengingatkan bahwa zuhud adalah kunci kebebasan jiwa.[31] Bagi beliau, manusia yang hatinya terbelenggu oleh dunia akan sangat sulit meraih kebersihan hati dan ketenangan batin. Sikap zuhud ini yang kemudian menumbuhkan kesabaran (*sabr*) saat badai ujian datang, sekaligus memancarkan rasa syukur (*syukr*) saat nikmat mengalir. Kedua sikap ini mencerminkan kedewasaan spiritual seorang hamba dalam menjaga keseimbangan batin, baik dalam kondisi sempit maupun lapang.

Imam al-Ghazali membawa kita pada konsep tawakal dan ikhlas. Tawakal mewujud sebagai kepasrahan total kepada Allah SWT setelah manusia mengerahkan seluruh ikhtiar terbaiknya, sedangkan ikhlas menjadi motor penggerak yang membersihkan niat dari racun riya, pamrih, dan kepentingan ego

[30] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 58.
[31] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 62.

pribadi. Pada fase ini, pendidikan akhlak tidak lagi sibuk menata perilaku lahiriah yang tampak, melainkan sudah menyelam jauh ke dalam dimensi pemurnian batin. Puncak tertinggi dari seluruh pendakian ruhani ini adalah mahabbah atau cinta sejati kepada Allah SWT, sebuah kondisi ketika jiwa sepenuhnya larut dalam kerinduan dan keindahan ilahi. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa cinta kepada Allah adalah maqam puncak bagi seorang hamba, karena di sanalah seluruh amal dan akhlak manusia menemukan muara sejatinya.[32]

Jika kita bedah struktur internalnya, rangkaian konsep spiritual yang disusun Imam al-Ghazali ini memperlihatkan sebuah tangga pendidikan akhlak yang sangat rapi, hierarkis, dan progresif. Beliau menuntun jiwa manusia secara bertahap: dimulai dari tobat, berlanjut ke pengendalian hawa nafsu, naik ke penyucian hati, hingga akhirnya berlabuh pada cinta ilahi sebagai bentuk transformasi total seorang manusia. Senada dengan konseptualisasi tersebut, Syed Muhammad Naquib al-Attas memandang proses purifikasi batin ini sebagai peta jalan (*roadmap*) esensial bagi peningkatan derajat jiwa demi mengaktualisasikan konsepsi *insān kāmil* (manusia paripurna). Dalam konstruksi pemikirannya, *insān kāmil* hanya dapat terwujud apabila seorang individu berhasil menyelaraskan dimensi intelektual, moralitas, dan spiritualitasnya secara hierarkis di bawah naungan pandangan alam Islam (*Islamic worldview*). Keselarasan tiga dimensi eksistensial inilah yang kemudian melahirkan manusia yang beradab, yakni manusia yang mampu meletakkan segala sesuatu pada tempatnya secara adil, baik

[32] Rahmawati, Anisa. *Makna Cinta Rindu Dan Ridho Perspektif Al-Ghazali Dalam Kitab Ihya Ulumuddin*. Diss. Uin Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022.

dalam hubungannya dengan Sang Pencipta maupun dalam realitas kehidupan sosial sehari-hari.[33] Imam al-Ghazali ingin menunjukkan bahwa pendidikan akhlak tidak sekadar bertujuan mencetak manusia yang saleh secara sosial, melainkan manusia yang mengalami revolusi batin menuju kesempurnaan spiritual.

Gagasan klasik ini menemukan momentum pentingnya saat dihadapkan pada realitas kontemporer, di mana manusia modern sering kali terjebak dalam hampa spiritual, jeratan materialisme, dan krisis makna hidup. Menyoroti fenomena disrupsi moral tersebut, M. Amin Abdullah mendesak urgensi rekonstruksi epistemologis melalui pengintegrasian kembali dimensi spiritualitas ke dalam jantung kurikulum pendidikan Islam modern.[34] Dalam perspektifnya, modernisasi pendidikan Islam tidak boleh terjebak dalam arus pragmatisme-industrial yang sekadar menjadikan lembaga pendidikan sebagai pabrik pencetak kecerdasan intelektual yang mekanistik. Sebaliknya, institusi pendidikan harus dikembalikan fungsinya sebagai ruang penyemaian etis (*ethical space*) yang mampu menumbuhkan kematangan moral, kedewasaan spiritual, dan kepekaan sosial peserta didik secara integral.[35] Di sinilah konsep *riyadah al-nafs* dan *mujahadah* yang dirumuskan Imam al-Ghazali menawarkan jawaban nyata bagi manusia modern yang mulai kehilangan arah ruhani di tengah kepungan dunia materialistik.

Estetika batin tersebut kemudian mencapai bentuk sempurnanya melalui pendidikan adab sebagai cerminan lahiriah dari keberhasilan penataan jiwa. Bagi

---

[33] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, The Concept of Education In Islam (Kuala Lumpur: Istac, 1991), h. 23-27.

[34] M. Amin Abdullah, *Mendesain Pendidikan Islam Di Era Disrupsi: Reorientasi Epistemologi Dan Kurikulum* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), h. 85.

[35] M. Amin Abdullah, Pendidikan Agama Islam Di Era Pluralitas Modern: Reorientasi Filosofis-Metodologis Kurikulum Pendidikan Islam (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2011), H. 42-47.

Imam al-Ghazali, adab berfungsi sebagai jembatan hidup yang menghubungkan kesalehan individual dengan keharmonisan sosial.[36] Pendidikan adab tidak hanya mendikte tata krama antar-sesama manusia, tetapi juga menata cara berkomunikasi dengan Allah SWT, menghormati guru, menjaga masyarakat, hingga memperlakukan alam sekitar. Imam al-Ghazali dengan tegas mengingatkan bahwa adab adalah akar akhlak, dan tanpa adab, ilmu hanya akan menjadi tumpukan informasi yang sia-sia. Pesan kuat ini menegaskan bahwa ilmu pengetahuan yang kering dari sentuhan adab akan kehilangan daya transformatifnya dalam kehidupan nyata.

Ujung dari analisis ini membawa kita pada kesimpulan bahwa adab dalam pemikiran Imam al-Ghazali adalah buah konkret dari hati yang telah selesai disucikan melalui proses *tazkiyat al-nafs*. Ketika ruang batin manusia telah penuh dengan kesabaran, kelapangan syukur, kepasrahan tawakal, dan kehangatan cinta ilahi, maka dengan sendirinya interaksi sosial manusia akan memancarkan etika yang anggun, santun, dan penuh tanggung jawab.[37] Sudut pandang ini sejalan dengan kritik Analisis mengenai urgensi spiritualitas ini berkelindan erat dengan kritik Fathi Hasan Malkawi terhadap tercederainya etika relasional (*relational ethics*) dalam struktur masyarakat kontemporer. Malkawi menegaskan bahwa eskalasi krisis adab merupakan akar tunggal (*core root*) dari manifestasi rapuhnya hubungan sosial dan alienasi kemanusiaan hari ini. Dalam pandangannya, ketika

[36] Rozak, Anam Khoirul, Meiza Fajar Akbar, And Khairunnisa Ulfadhilah. "Analisis Konsep Pendidikan Akhlak Pada Kitab Al-Adab Fi Al-Din Karya Imam Al Ghozali." *Edulogia: Jurnal Pendidikan Dan Keislaman* 1.1 (2025).

[37] Aziz, M. E. B. H. (2024). The Role of Al-Mizan by Al-Ghazali In Fraud Prevention. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, *10*(1), h. 36.

institusi pendidikan gagal menanamkan dimensi etika profetik yang holistik, manusia modern cenderung kehilangan jangkar moralnya dalam berinteraksi, sehingga melahirkan pola hubungan antar-individu yang bersifat transaksional, pragmatis, dan hampa nilai spiritual. [38]

Secara sintetis, bangunan materi pendidikan akhlak dalam *Kimiya' al-Sa'adah* menawarkan sebuah model yang holistik, hierarkis, sekaligus sangat praktis. Karakter holistiknya terlihat dari penyatuan dimensi lahir dan batin; sifat hierarkisnya tampak dari langkah bertahap menuju cinta ilahi; sedangkan sisi praktisnya dibuktikan melalui metodologi latihan spiritual yang nyata seperti *riyadah*, *mujahadah*, zikir, dan *muhasabah*. Warisan pemikiran ini memberikan kontribusi yang sangat berharga bagi dunia pendidikan Islam kontemporer melalui paradigma pendidikan berbasis tazkiyah sebuah model pendidikan yang menempatkan penyucian jiwa sebagai fondasi utama pembentukan karakter. Konstruksi konseptual ini secara inheren memperkuat seruan akademis dari para pemikir kontemporer seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas[39] dan Abuddin Nata[40] yang secara konsisten menyuarakan vitalnya integrasi antara ilmu, adab, dan spiritualitas dalam kurikulum. Melalui paradigma integratif tersebut, teks klasik seperti *Kīmiyā' al-Sa'ādah* tidak lagi diposisikan secara pejoratif sebagai artefak teoretis masa lalu, melainkan bertransformasi menjadi sebuah cetak biru (*blueprint*) abadi bagi institusi pendidikan Islam yang berkomitmen melahirkan generasi yang

[38] Fathi Hasan Malkawi, Epistemological Integration: Essentials of An Islamic Methodology (London: International Institute of Islamic Thought, 2014), h. 112-116.

[39] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept Of Education In Islam: A Framework For An Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: Istac, 1991), h. 15-22.

[40] Abuddin Nata, *Pendidikan Islam Di Era Milenial* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2018), h. 54.

berakhlak mulia, beradab (*insān adabī*), serta mampu meraih kebahagiaan hakiki (*falāḥ*) baik pada tataran personal maupun komunal.

3. Metode Pendidikan Akhlak

Imam al-Ghazali dalam *Kimiya' al-Sa'adah* merumuskan berbagai metode pendidikan akhlak yang saling berkelindan dan bervariasi dalam membentuk karakter manusia. Berbeda dengan pendekatan pendidikan moral kontemporer yang cenderung teoretis dan akademis, metodologi yang ditawarkan Imam al-Ghazali jauh lebih praktis, operasional, dan menyentuh seluruh dimensi kejiwaan manusia secara holistik.[41] Berikut adalah uraian sistematis mengenai ragam metode tersebut.

a. Keteladanan (*Uswah*): Metode Pertama dan Paling Efektif

Pintu gerbang pertama dan paling efektif dalam sistem pendidikan akhlak Imam al-Ghazali adalah keteladanan (*uswah*). Metode ini bekerja melalui proses peniruan kreatif terhadap perilaku aktual dari seorang guru yang telah menginternalisasi akhlak mulia dalam dirinya. Imam al-Ghazali memahami betul bahwa manusia pada hakikatnya memiliki kecenderungan alami untuk meniru dan mengikuti figur yang mereka kagumi. Sifat dasar inilah yang diisyaratkan dalam pesan profetik bahwa manusia itu cenderung mengikuti agama atau gaya hidup para pemimpin dan orang-orang terdekatnya.[42] Berangkat dari kecenderungan alami tersebut, pembentukan karakter tidak akan pernah berhasil lewat instruksi verbal

[41] Bayhaqi, Hasmi Nur, et al. "Relevansi Konsep Spiritual Dalam Kimiya'al-Sa'adah Imam Al-Ghazali Untuk Mengatasi Krisis Mental Dan Kesejahteraan Psikologis Generasi Z." *Intizar* 31.2 (2025).

[42] Latif, Lukman. *Pemikiran Imam Al-Ghazali Tentang Pendidikan Akhlak*. Diss. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2016.

semata, melainkan harus mewujud dalam interaksi langsung dengan sosok yang menjadi teladan hidup.

Oleh karena itu, dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, Imam al-Ghazali memberikan catatan tebal mengenai pentingnya memilih guru yang benar-benar telah menjadikan ilmu sebagai perilakunya, bukan sekadar orator yang pandai membicarakannya di mimbar teori. Beliau meyakini bahwa pengetahuan tentang kebajikan yang hampa dari pengalaman nyata hanya akan melahirkan formalitas yang kering.[43] Ilmu yang kaku seperti itu tidak akan pernah memiliki daya magis untuk mentransformasikan jiwa seorang murid. Sederhananya, seorang pendidik yang hanya hafal definisi sabar secara tekstual, namun rapuh saat dihantam ujian, tidak akan pernah mampu mengalirkan energi kesabaran itu ke dalam dada murid-muridnya.

Jika dibedah lebih dalam, metode keteladanan ini menyimpan dimensi psikologis yang sangat kuat. Ketika seorang murid mengamati, membersamai, dan berinteraksi secara intens dengan guru yang saleh, ia tidak sekadar meniru gerak-gerik lahiriah yang tampak. Dan juga, terjadi sebuah proses identifikasi psikologis yang halus, di mana pola pikir, kehalusan rasa, dan ketepatan reaksi sang guru perlahan-lahan bermigrasi ke dalam diri murid. Jauh melampaui kekuatan kata-kata, proses identifikasi ini menyentuh ruang afektif dan alam bawah sadar manusia, yang secara bertahap membentuk watak dan karakter baru tanpa sang murid sadari.

[43] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 65.

Keandalan metode keteladanan inilah yang kemudian menjadi jantung dalam tradisi tasawuf Islam, di mana relasi antara seorang *mursyid* (guru spiritual) dan murid menjadi poros utama pembentukan akhlak. Dalam tataran metodologi *rûhiyyah*, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa urgensi bimbingan spiritual secara langsung dari seorang guru (*mursyid*) merupakan prasyarat mutlak yang tidak dapat ditawar dalam proses pendakian batin. Tanpa kehadiran seorang penuntun jalan (*syekh*) yang telah kompeten dan tuntas melewati liku-liku spiritual, seorang murid (*sâlik*) akan sangat rentan tersesat di tengah jalan. Keadaan tanpa bimbingan tersebut berpotensi besar menjerumuskan murid ke dalam jebakan egoitas diri (*ego-trip*), atau membuatnya tertipu oleh ilusi-ilusi semu serta manipulasi psikologis batinnya sendiri yang mengatasnamakan pengalaman spiritual.[44] Kenyataan ini membuktikan bahwa dalam paradigma Imam al-Ghazali, pendidikan akhlak tidak akan pernah bisa tuntas jika hanya dipelajari secara mandiri melalui lembaran-lembaran buku, melainkan menuntut adanya ikatan interpersonal yang intim bersama guru yang mumpuni.

b. Pembiasaan (*Taʿwīd* dan *Riyāḍah al-Nafs*): Membangun Karakter melalui Pengulangan

Metode kedua yang menempati posisi sangat sentral dalam arsitektur pendidikan akhlak Imam al-Ghazali adalah pembiasaan (*ta'wid* atau *riyadah al-nafs*). Metode ini bekerja melalui proses pembentukan karakter lewat pengulangan tindakan-tindakan baik secara konsisten hingga menjelma menjadi sebuah

[44] Abu Hamid Al-Ghazali, Ayyuha Al-Walad: Nasihat Masterpiece Imam Al-Ghazali Bagi Para Penuntut Ilmu, Terj. Mohammad Khidhir (Jakarta: Turos Pustaka, 2019), h. 54-58.

kebiasaan yang menghunjam kuat di dalam jiwa. Secara filosofis, metode ini berpijak pada prinsip bahwa akhlak bukanlah bawaan lahir yang bersifat statis dan tidak bisa diubah, melainkan sebuah disposisi kejiwaan yang dinamis. Ia dibentuk melalui praktik yang terus-menerussama persis seperti sebuah keterampilan yang diperoleh seseorang melalui latihan yang konsisten.

Imam al-Ghazali dalam *Kimiya' al-Sa'adah* menguraikan bahwa setiap tindakan yang dilakukan secara berulang akan meninggalkan jejak mendalam di dalam batin, yang kemudian menuntun jiwa untuk cenderung mengulangi tindakan serupa di masa depan.[45] Jejak batin yang ditinggalkan oleh setiap aksi lahiriah inilah yang beliau sebut sebagai *malakah* (disposisi atau karakter dasar). Malakah inilah yang nantinya menetap dan mengontrol respons otomatis seseorang saat berhadapan dengan berbagai situasi kehidupan. Dengan demikian, untuk melahirkan akhlak mulia, manusia membutuhkan pengulangan tindakan luhur secara konsisten, sampai pada tahap di mana disposisi jiwa tersebut mampu bertindak baik secara spontan tanpa memerlukan pergolakan mental yang berat.

Metode pembiasaan ini berbeda secara fundamental dengan pendekatan pendidikan moral konvensional yang sekadar mentransfer informasi mengenai benar dan salah. Menurut Imam al-Ghazali, mengetahui secara teoretis bahwa marah itu buruk tidak serta-merta membuat seseorang mampu meredam amarahnya saat diprovokasi. Seseorang baru akan berhasil mengendalikan emosinya secara efektif apabila ia telah terbiasa menundukkan ego tersebut melalui praktik nyata

[45] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 70.

yang berulang dalam situasi-situasi yang menguji kesabaran.[46] Pengetahuan tentang bahaya kesombongan hanya akan menjadi obat yang manjur apabila diiringi dengan pengalaman langsung dalam melatih kerendahan hati saat menghadapi realitas sosial.

Menariknya, proses pembiasaan dalam *Kimiya' al-Sa'adah* ini dirancang secara bertahap dengan menggunakan pendekatan yang gradual (*tadarruj*). Imam al-Ghazali tidak menuntut seorang murid untuk serta-merta mencabut seluruh sifat tercela dari dalam dirinya dalam satu waktu, karena pemaksaan yang ekstrem justru akan memicu keputusasaan dan kegagalan. Sebaliknya, beliau menyarankan strategi yang fokus: mulailah dengan menaklukkan satu sifat tercela pada satu waktu, curahkan perhatian penuh untuk menanam kebiasaan baru di sana, sebelum kemudian bergerak maju menata sifat tercela berikutnya. [47] Pendekatan bertahap ini memperlihatkan betapa mendalamnya pemahaman Imam al-Ghazali mengenai psikologi perubahan perilaku manusia sebuah konsep yang di era modern mendapat pembenaran ilmiah melalui berbagai riset kontemporer mengenai pembentukan kebiasaan atau habit formation.[48]

c. *Mujahadah*: Perjuangan Spiritual Melawan Hawa Nafsu

Metode ketiga yang menjadi tiang pancang dari sistem pendidikan akhlak Imam al-Ghazali adalah *mujahadah* (kesungguhan). Istilah ini merujuk pada upaya aktif, sadar, dan konsisten untuk memerangi hawa nafsu serta kecenderungan-

[46] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn, Juz 3 (Beirut: Dār Al-Ma'Rifah, S.A.), h. 53-55

[47] Abu Hamid Al-Ghazali, *Kimiya Al-Saadah* (Beirut: Darul Maarif, 2001), h. 13.

[48] Neal, David T., et al. "How Do Habits Guide Behavior? Perceived And Actual Triggers of Habits in Daily Life." *Journal Of Experimental Social Psychology* 48.2 (2012): 492-498.

kecenderungan rendah yang kerap menghalangi pertumbuhan akhlak mulia. Jika metode pembiasaan cenderung bergerak lambat dalam menyerap perilaku baru, maka m*ujahadah* menuntut konfrontasi aktif terhadap kekuatan-kekuatan internal batin yang menolak perubahan tersebut. Imam al-Ghazali sangat sadar bahwa hawa nafsu (*hawa al-nafs*) bukanlah musuh yang bisa ditaklukkan begitu saja lewat pemahaman intelektual di atas kertas, sebab nafsu manusia memiliki daya dorong motivasional yang luar biasa besar yang sering kali sanggup meruntuhkan keinginan rasional untuk berbuat baik.[49]

Dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, Imam al-Ghazali membedah fenomena pergolakan batin ini melalui analogi yang sangat dalam, bahwa manusia memiliki dua kutub kecenderungan yang saling bertolak belakang di dalam jiwanya. Di satu sisi ada dorongan menuju kesempurnaan ilahi (*nafs al-mutma'innah* atau jiwa yang tenang), dan di sisi lain terdapat tarikan kuat menuju kepuasan hawa nafsu rendah (*nafs al-ammarah* atau nafsu yang mendorong pada keburukan).[50] Kedua energi ini terus bertempur untuk saling mendominasi, dan kemenangan mutlak di antara keduanya sangat bergantung pada seberapa keras dan tangguhnya usaha yang dikerahkan manusia melalui medan mujahadah.

Dalam kaitan ini, Imam al-Ghazali kembali mengingatkan bahwa tanpa adanya kontribusi *mujāhadah* (perjuangan batin) yang serius, wawasan tentang rekonstruksi akhlak luhur yang ditumpuk secara intelektual-kognitif tidak akan pernah sanggup mengarsiteki perubahan perilaku (*behavioral transformation*) yang

[49] Adam, Nur Syazana, et al. "Managing Stress From The Perspectives Of Al-Ghazali and Al-Dihlawi." *Esteem Journal Of Social Sciences and Humanities* 5.1 (2021): 101-115.

[50] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 78.

hakiki. Beliau mengoreksi kepalsuan ilmu tanpa amal tersebut melalui analogi yang sangat kuat: layaknya seorang pasien yang menderita sakit parah dan memahami secara teoretis-medis mengenai jenis obat beserta dosis yang dapat menyembuhkannya, namun ia menolak untuk mengonsumsi obat tersebut. Pada titik ini, akumulasi pengetahuan yang tidak diaktualisasikan dalam tindakan nyata (*applicative action*) sama sekali tidak memiliki nilai transformatif, melainkan hanya akan menjadi beban konseptual yang hampa makna bagi pemiliknya.[51] Di sinilah *mujahadah* mengambil peran vital sebagai jembatan hidup yang menghubungkan antara daratan teori akhlak dengan samudra implementasi praktis dalam kehidupan sehari-hari.

Satu hal yang patut digarisbawahi, proses *mujahadah* dalam pandangan Imam al-Ghazali tidak bekerja secara destruktif semata, melainkan juga bersifat konstruktif. Selain bertugas memerangi sifat-sifat tercela, *mujahadah* sekaligus bergerak mengukuhkan sifat-sifat terpuji melalui latihan yang terukur. Artinya, mujahadah adalah jalan dua arah: ia mengikis kekuatan sifat tercela sembari di saat yang sama menginjeksikan energi kebajikan ke dalam jiwa.[52] Pendekatan yang proporsional ini membuktikan bahwa Imam al-Ghazali tidak terjebak dalam paham asketisme ekstrem (pola hidup menyiksa diri) yang bisa merusak kesehatan psikologis manusia. Beliau justru menawarkan jalan tengah (moderat) yang sangat menghargai keseimbangan antara hak-hak jasmani dan kebutuhan ruhani secara harmonis.

---

[51] Abū Ḥāmid Al-Ghazali, Ayyuha Al-Walad, Ed. Aḥmad Sa'D 'Alī (Kairo: Maktabah Al-Jundī, S.A.), h. 18-20.

[52] Abu Ḥamid Al-Ghazali, Iḥya' 'Ulum Al-Din, Juz 3 (Beirut: Dār Al-Ma'Rifah, S.A.), h. 58-62.

d. *Muhāsabah*: Pengawasan Diri sebagai Metode Reflektif

Metode keempat yang menempati posisi sangat sentral dalam pendidikan akhlak Imam al-Ghazali adalah *muhasabah* (pengawasan diri atau introspeksi). Metode ini dipahami sebagai sebuah proses memeriksa dan mengevaluasi kondisi jiwa secara berkala untuk mendeteksi setiap kemajuan atau kemunduran dalam perjalanan pembentukan karakter.[53] Metode ini memiliki landasan filosofis yang sangat kuat; tanpa adanya pengawasan diri yang sistematis, seorang individu tidak akan pernah mampu menilai kondisi jiwanya secara objektif dan akan selalu rentan terjebak dalam tipu daya ego (*self-deception*) yang secara alamiah melekat dalam diri setiap manusia.

Dalam tradisi tasawuf, *muhasabah* dikenal sebagai praktik spiritual harian, mingguan, maupun bulanan yang tidak boleh ditinggalkan. Imam al-Ghazali dalam *Kimiya' al-Sa'adah* mengharuskan seorang murid untuk melakukan muhasabah setidaknya setiap hari sebelum tidur. Proses ini dilakukan dengan cara mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis kepada diri sendiri: apakah tindakan hari ini telah mendekatkan diri kepada Allah SWT atau justru menjauh, apakah hari ini dipenuhi oleh amal saleh atau justru dinodai kesalahan, serta apakah diri sudah berhasil menjaga lisan, pikiran, dan tindakan dari hal-hal yang meragukan.[54] Praktik reflektif ini menuntut tingkat kejujuran yang sangat tinggi terhadap diri sendiri, yang merupakan salah satu kualitas paling fondasional dalam pendakian spiritual.

---

[53] Juarno, "Metode Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Tasawuf: Studi Analisis Kitab Ihya Ulum Al-Din Karya Imam Al-Ghazali" (Dissertation, Iain Padangsidimpuan, 2018), h. 135.

[54] Osman Bakar, *The History and Philosophy of Islamic Science* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1999), h. 264.

Lebih jauh lagi, metode *muhasabah* ini juga melibatkan tradisi penulisan catatan harian atau jurnal refleksi yang berfungsi sebagai media untuk melacak perkembangan jiwa dari waktu ke waktu. Tradisi luhur ini terus dipertahankan dalam berbagai tarekat tasawuf hingga saat ini, di mana seorang murid diajarkan untuk mencatat setiap dinamika spiritual yang mereka alami, termasuk mimpi, ilham, dan berbagai pergolakan batin lainnya.[55] Dokumen pribadi ini menjadi sangat berharga bukan hanya sebagai cermin evaluasi mandiri bagi sang murid, melainkan juga untuk dikonsultasikan kepada guru spiritual yang nantinya akan memberikan bimbingan personal berdasarkan catatan perkembangan tersebut.

e. Nasihat (*Mauizhah*): Pembelajaran dari Pengalaman Orang Lain

Metode kelima yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali adalah nasihat atau *mauizhah* (peringatan dan arahan yang baik). Metode ini bekerja melalui proses penyampaian pesan dan petunjuk kepada individu atau kelompok demi mengingatkan mereka akan kewajiban moral dan spiritual.[56] Berbeda dengan metode keteladanan yang mengandalkan visualisasi contoh konkret dalam perilaku sehari-hari, nasihat bergerak pada wilayah verbal dan konseptual, meskipun dalam praktiknya kedua metode ini saling melengkapi satu sama lain.

Imam al-Ghazali dalam *Kimiya' al-Sa'adah* memberikan catatan penting bahwa nasihat yang efektif adalah nasihat yang disampaikan dengan menimbang kedalaman kondisi psikologis penerimanya. Hal ini dikarenakan setiap individu memiliki tingkat kesiapan spiritual yang berbeda-beda. Memberikan nasihat

---

[55] Murad Wilfried Hofmann Dan Annemarie Schimmel, *Der Islam Als Alternative* (Reading, Uk: Garnet Publishing, 1993), h. 188.

[56] Khoirul Budi Utomo, "Strategi Dan Metode Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Mi," *Modeling: Jurnal Program Studi Pgmi*, Vol. 5, No. 2 (2018), h. 149.

dengan bobot yang terlalu tinggi kepada seseorang yang belum siap secara mental justru dapat memicu resistensi yang menjauhkan mereka dari kebenaran. Sebaliknya, memberikan nasihat yang terlalu dangkal kepada individu yang sudah matang dapat menghambat akselerasi perkembangan jiwanya.[57] Kemampuan merajut nasihat ini menuntut pemahaman psikologi yang mendalam serta kepekaan dalam membaca peta batin orang lain.

Imam al-Ghazali selanjutnya menegaskan adanya perbedaan mendasar antara nasihat yang berasal dari akumulasi pengetahuan teoretis dan nasihat yang lahir dari pengalaman spiritual serta kehidupan yang nyata. Beliau menekankan bahwa nasihat yang paling memiliki daya pikat dan kekuatan transformatif adalah nasihat yang keluar dari mulut seseorang yang telah mengamalkan apa yang ia nasihatkan. Nasihat jenis ini memancarkan otoritas spiritual dan ketulusan batin yang tidak akan pernah bisa ditiru oleh seorang orator yang hanya menguasai teori di atas kertas.[58] Pembedaan ini sekali lagi menegaskan betapa kuatnya jangkar pemikiran Imam al-Ghazali pada pentingnya pengalaman langsung dalam pendidikan akhlak, sejalan dengan prinsip metode keteladanan yang telah dibahas sebelumnya.

---

[57] Hamdeh, E. (2015). The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, And History In West Africa by Rudolph Ware Iii (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014. 330 Pages.). *American Journal of Islam and Society*, *32*(1), 120-123.

[58] Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan Pustaka, 2006), H. 67.

f. Pendekatan Tasawuf: Integrasi Pendidikan Akhlak dengan Penyucian Spiritual

Sebagai payung besar, perlu ditegaskan bahwa seluruh ragam metode pendidikan akhlak yang dirumuskan Imam al-Ghazali dalam *Kimiya' al-Sa'adah* tidak akan pernah bisa dilepaskan dari pendekatan tasawuf yang menjadi kerangka spiritual utamanya. Pendekatan tasawuf inilah yang menginjeksi dimensi transenden yang mendalam ke dalam setiap metode tersebut, dengan cara memposisikan seluruh pembentukan karakter dalam ruang lingkup relasi vertikal antara manusia dengan Allah SWT.[59] Tanpa adanya ruh tasawuf ini, metode-metode pembentukan akhlak akan kehilangan orientasi sakralnya dan merosot menjadi sekadar teknik pengembangan diri (*self-improvement*) sekuler yang hampa dari tujuan akhirat.

Dalam tradisi tasawuf, pendidikan akhlak dipandang sebagai bagian integral dari perjalanan mistis (*suluk*) yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT demi meraih pengenalan batin yang hakiki (*ma'rifah*) kepada-Nya. Imam al-Ghazali mengadopsi tradisi spiritual ini lalu mengawinkannya dengan analisis filosofis-rasionalnya yang tajam, sehingga melahirkan sebuah sintesis unik yang membedakan pemikiran beliau dari tokoh-tokoh tasawuf lainnya.[60] Sintesis genius ini terlihat jelas dari bagaimana Imam al-Ghazali menjelaskan metode-metode pendidikan akhlak tidak sebagai modifikasi perilaku

[59] Fadil, Achmad, et. Al. "Tasawuf Sebagai Jalan Pembentukan Moral: Analisis Irfani, Akhlaki, Dan Tarekat Di Lingkungan Pendidikan." *Saka Bahasa: Jurnal Sastra, Bahasa, Pendidikan, Dan Budaya* 2.2 (2025): 95-107.

[60] Kaba, Abdulai, And Ibrahem Narongratsakhet. "Ghazali's Thoughts on Education." *International Journal of Arts & Sciences* 4.11 (2011): 159.

lahiriah belaka, melainkan sebagai bentuk praktik pendekatan diri kepada Sang Pencipta.

Oleh karena itu, pendekatan tasawuf dalam *Kimiya' al-Sa'adah* ini meletakkan urgensi yang sangat tinggi pada kehadiran bimbingan spiritual (*irsyad*) dari seorang guru yang mumpuni. Perjalanan menata batin adalah sebuah pendakian yang teramat terjal, sehingga tidak mungkin ditempuh secara mandiri tanpa kawalan penuntun jalan yang berpengalaman. Tradisi ini mengingatkan kita bahwa meskipun literatur buku dan wawasan teoretis itu penting, transfer pengalaman spiritual sejati hanya bisa terjadi melalui kontak interpersonal yang intim antara guru dan murid.[61] Konsep ini memberikan kritik sekaligus kontribusi berharga bagi desain pendidikan karakter modern, yang belakangan ini terlalu mendewakan kurikulum formal dan buku teks formalitas, hingga melupakan esensi dari relasi hati antara pendidik dan anak didiknya.

4. Proses Pembentukan Akhlak (*Tazkiyatun Nafs*)

    a. Pengertian Tazkiyatun Nafs

        Secara etimologis, kata tazkiyah berasal dari akar kata Arab za-ka-wa {ز–ك–و} yang memiliki makna dasar menyucikan, membersihkan, atau memurnikan sesuatu dari kotoran dan noda. Dalam kamus Arab-Inggris klasik karya Lane, kata *zakkā* {زَكَّى} berarti *to make pure, to purify, to cleanse, to sanctify*.[62] Berdasarkan

[61] Ma'ruf, "Kompas Batin" (Dissertation, 2025), h. 57.

[62] Muhammad Rahmat, "Implementasi Pendidikan Mental Berbasis Nilai-Nilai Islam Dalam Modul Tasawuf Karakter Di Madrasah Aliyah Yayasan Pendidikan Dan Dakwah Baitul

akar kata ini, terbentuk beberapa kata turunan seperti *zakat* (pembersihan harta), *tazkiyah* (penyucian), dan *zakiy* (suci, bersih). Dalam konteks Al-Quran, penyucian ini tidak hanya terbatas pada kebersihan fisik, melainkan juga mencakup kebersihan spiritual dan moral yang jauh lebih prinsipil.[63] Dalam terminologi Islam, *tazkiyat al-nafs* dimaknai sebagai proses penyucian jiwa manusia dari berbagai akhlak tercela, kekotoran batin (penyakit hati), dan dosa-dosa yang dapat menghalangi manusia untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Imam al-Ghazali dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* mendefinisikan penyucian jiwa sebagai proses membersihkan hati dari sifat-sifat tercela seperti sombong (*kibr*), iri (*hasad*), cinta dunia (*hubb al-dunya*), dan berbagai penyakit hati lainnya. Proses penyucian ini melibatkan serangkaian praktik spiritual yang berkelanjutan dengan tujuan mengubah jiwa manusia dari kondisi yang terkontaminasi menjadi bersih, murni, sehingga siap menerima cahaya ilham ilahi.[64] Konsep tazkiyah tidak dapat dipisahkan dari konsep *nafs* dalam tradisi Islam. Imam al-Ghazali membedakan tiga tingkatan atau kondisi utama jiwa manusia dalam perjalanannya menuju kesempurnaan spiritual. Pertama, *nafs al-ammarah* {النَّفْسُ الْأَمَّارَةُ} yaitu

jiwa yang memerintahkan kepada keburukan, di mana kondisi jiwa didominasi oleh hawa nafsu dan cenderung melanggar perintah Allah SWT. Kedua, *nafs al-*

Mustaghfirin Al-Amir, Percut Sei Tuan" (Dissertation, Universitas Islam Sumatera Utara, 2026), h. 83.

[63] Junaiji Abdul Halim, "Pendidikan Spiritual Anak Usia Dini Dalam Perspektif Al-Qur'an" (Dissertation, Institut Ptiq Jakarta, 2021), h. 91.

[64] Syah, Yoshy Hendra Hardiyan, Dadang Kuswana, And Bambang Qomaruzzaman. "Comparative Study of Al-Ghazali and Ibn Arabi's Theodicy Thoughts About Divine Love." *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan* 18.3 (2024): 1907-1929.

lawwamah {النَّفْسُ اللَّوَّامَةُ} yaitu jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri, di mana jiwa telah memiliki kesadaran moral dan merasa bersalah serta mencela diri ketika melakukan dosa. Ketiga, *nafs al-muthma'inna*h {النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ} yaitu jiwa yang tenang dan damai, kondisi puncak jiwa yang telah tersucikan, kokoh dalam kebaikan, serta mendapat rida dari Allah SWT.[65]

Konsep pendidikan akhlak dalam Islam menurut Imam al-Ghazali tidak dapat dipisahkan dari konsep tarbiyah atau pendidikan secara menyeluruh yang mencakup dimensi spiritual, intelektual, dan fisik. Dalam tradisi Islam, pendidikan yang sesungguhnya harus mencakup ketiga dimensi tersebut secara seimbang dan terintegrasi. Imam al-Ghazali mengkritik keras sistem pendidikan pada zamannya yang terlalu menekankan aspek kognitif-intelektual tanpa memperhatikan pembentukan akhlak dan pembersihan jiwa. Baginya, keberhasilan pendidikan tidak dapat diukur hanya dari kecerdasan intelektual atau prestasi akademis, melainkan lebih utama lagi dari keberhasilan membersihkan hati dan memperbaiki batin peserta didik.[66]

b. Landasan Teologis: Ayat Al-Quran Tentang Penyucian Jiwa

Pembahasan tentang *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa) tidak akan lengkap tanpa landasan tekstual yang kuat dari Al-Quran dan Hadis sebagai sumber utama dalam tradisi Islam. Imam al-Ghazali sebagai seorang imam besar dalam Islam

[65] Abu Ḥamid Al-Ghazali, Iḥya' 'Ulum Al-Din, Juz 3 (Beirut: Dar Al-Ma'Rifah, S.A.), h. 22.

[66] Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam: Kajian Atas Institusi Pendidikan* (Bandung: Mizan, 2010), h. 89.

tidak pernah melepaskan pemikirannya dari landasan *naqliyyah* (Al-Quran dan Hadis), karena baginya setiap konsep spiritual harus berakar pada teks suci yang otoritatif. Beberapa ayat Al-Quran memberikan landasan yang sangat kuat bagi konsep penyucian jiwa yang dikembangkan oleh Imam al-Ghazali dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah*.[67]

Pertama, QS. Asy-Syams (91) ayat 9-10 yang merupakan salah satu ayat paling prinsip dalam membahas penyucian jiwa. Ayat ini berbunyi:

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا

Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam menyucikan jiwanya (*tazkiyah*), yang kemudian menjadi penentu utama kebahagiaan dan keberhasilan hidup manusia di dunia dan akhirat. Sebaliknya, mengotori jiwa (*tadwiyah/idhas al-nafs*) akan menyebabkan kerugian ganda, yaitu kerugian di dunia karena kehidupan yang tersesat dan kerugian di akhirat karena siksaan Allah SWT. Pendapat ini diamini oleh mayoritas mufasir Islam, termasuk Imam Al-Qurtubi dalam tafsirnya yang menilai bahwa ayat ini menegaskan bahwa keberuntungan hakiki manusia digantungkan pada kesucian jiwanya.[68]

Kedua, QS. Al-Baqarah (2) ayat 222 yang pada awalnya berbicara tentang hukum berhubungan intim saat haid, tetapi di dalam ayat tersebut terdapat ungkapan prinsip yang sangat penting mengenai pecinta kesucian:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

[67] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 82.
[68] Muhammad Bin Ahmad Al-Qurtubi, *Al-Jami Li Ahkam Al-Qur'an* (Kairo: Dar Al-Hadits, 2002), Jilid 20, h. 71.

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah SWT mencintai kesucian dalam segala bentuknya, baik secara fisik maupun batin. Berdasarkan ayat ini, Imam al-Ghazali menarik kesimpulan bahwa membersihkan diri merupakan bagian dari perintah Allah SWT yang wajib dijalankan oleh setiap Muslim.[69] Tidak ada seorang pun yang bisa mengklaim dekat dengan Allah SWT jika hatinya kotor penuh dengan penyakit batin. Kebersihan fisik tanpa kebersihan batin tidak akan berarti apa-apa dalam pandangan Allah SWT.

Ketiga, QS. Asy-Syu'ara (26) ayat 88-89 yang berbicara tentang keselamatan di akhirat yang bergantung pada kesucian hati:

يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

Ayat ini menegaskan bahwa keberhasilan akhir manusia di akhirat semata-mata bergantung pada kondisi hati yang bersih (*qalbun salim*). Konsep ini menuntut manusia untuk berusaha secara maksimal melakukan pembersihan batin secara konsisten. Pembersihan jiwa merupakan tanggung jawab manusia yang harus diusahakan dengan sungguh-sungguh melalui bimbingan syariat.

Selain ayat-ayat Al-Quran tersebut, berbagai hadis Nabi juga menjadi landasan kuat bagi konsep penyucian jiwa ini. Hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dari Nu'man bin Basyir r.a.[70] menjelaskan tentang fungsi hati sebagai pusat penentu baik dan buruknya manusia:

---

[69] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn, Juz 1 (Beirut: Dār Al-Ma'Rifah, S.A.), h. 22.

[70] Yahya Bin Syaraf An-Nawawi, *Al-Arba'in Al-Nawawiyyah* (Kairo: Dar Al-Hadits, 2008), Hadis Ke-6, h. 25.

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ،

أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (متفق عليه)

Hadis ini menunjukkan bahwa pembentukan akhlak tidak mungkin berhasil tanpa membersihkan dan memperbaiki hati terlebih dahulu. Oleh karena itu, perang batin melawan hawa nafsu dan godaan setan (*mujahadatun nafs*) menjadi bagian tak terpisahkan dalam proses pembentukan akhlak mulia.

c. Pandangan Imam al-Ghazali Tentang Jiwa Manusia Sebagai Pusat Pendidikan Akhlak

Imam al-Ghazali dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* secara sistematis menjelaskan bahwa akhlak tidak lahir secara instan sebagai sesuatu yang bawaan atau turun-temurun, melainkan melalui proses panjang yang melibatkan latihan jiwa, pembiasaan amal saleh, pengendalian syahwat, dan penyucian hati secara kontinu. Pandangan ini didasarkan pada keyakinan bahwa akhlak manusia pada dasarnya bersifat dinamis atau dapat dibentuk melalui pendidikan dan latihan, bukan sesuatu yang kaku dan tidak dapat diubah sama sekali. Pemikiran ini sangat revolusioner pada zamannya karena saat itu banyak yang mempercayai bahwa karakter manusia sepenuhnya bersifat bawaan.[71]

Konsep ini berbeda dengan pandangan deterministik yang menyatakan bahwa akhlak manusia sepenuhnya bersifat turunan tanpa ada kemungkinan untuk berubah. Imam al-Ghazali memahami bahwa meskipun manusia memiliki

[71] Avital Wohlman Dan David Burrell, *Al-Ghazali, Averroes and The Interpretation Of The Qur'an: Common Sense and Philosophy In Islam* (London: Routledge, 2009), h. 145.

kecenderungan bawaan (*quwa tabi'iyyah*) terhadap karakter tertentu akibat faktor keturunan, lingkungan, dan kebiasaan, namun melalui pendidikan dan latihan spiritual yang konsisten, manusia dapat mengubah dan memperbaiki akhlaknya secara signifikan. Dalam konteks ini, *tazkiyat al-nafs* adalah proses yang memungkinkan manusia untuk mengubah akhlak buruk menjadi akhlak terpuji melalui beberapa tahapan yang harus dilalui secara sistematis.[72]

Imam al-Ghazali memandang jiwa manusia sebagai pusat kedudukan bagi seluruh potensi pembentukan akhlak. *Nafs* dalam pemikirannya terdiri dari beberapa unsur utama yang saling berinteraksi dalam proses pembentukan karakter. Unsur-unsur tersebut meliputi *'aql* (akal) yang berfungsi sebagai perangkat pemikiran dan pertimbangan rasional, *qalb* (hati) yang berfungsi sebagai pusat spiritual untuk menerima cahaya ilham ilahi, *ruh* (roh) sebagai dimensi ketuhanan dalam diri manusia, dan nafs itu sendiri yang sering merujuk pada pusat ego, kehendak, dan emosi manusia. Keempat unsur ini harus diarahkan secara terintegrasi agar pembentukan akhlak dapat berhasil dengan optimal.[73]

Keberhasilan pendidikan menurut Imam al-Ghazali tidak hanya diukur dari aspek intelektual semata, melainkan yang lebih utama adalah keberhasilan dalam membersihkan hati dan memperbaiki batin manusia. Imam al-Ghazali mengkritik tajam sistem pendidikan pada zamannya yang terlalu menekankan aspek kognitif tanpa memperhatikan pembentukan akhlak. Dalam berbagai karyanya, khususnya dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Imam al-Ghazali secara konsisten

[72] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 85.
[73] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 89.

menyerukan rekonstruksi menuju pendidikan yang menyeluruh, yaitu pendidikan yang mencakup pembersihan jiwa sejalan dengan transfer ilmu pengetahuan. Pendidikan yang hanya menghasilkan orang-orang cerdas tanpa akhlak yang baik, menurut Imam al-Ghazali, tidak akan membawa manfaat bagi agama maupun masyarakat. Sebaliknya, pendidikan yang berhasil membentuk akhlak mulia akan membawa kemaslahatan yang sangat besar bagi individu sekaligus sosial.[74]

Pemahaman Imam al-Ghazali tentang jiwa manusia juga dipengaruhi secara kuat oleh tradisi tasawuf yang mengintegrasikan aspek spiritual dan moral secara mendalam.[75] Dalam tradisi ini, penyucian jiwa tidak dapat dipisahkan dari konsep *mujahadah* dan *riyadhah* (latihan spiritual). Kedua konsep ini menjadi inti dari proses pembentukan akhlak menurut Imam al-Ghazali, sekaligus membedakan pemikirannya dari para filsuf Muslim sebelumnya yang cenderung dominan menekankan aspek intelektual tanpa memberikan perhatian yang cukup pada dimensi praktis pembersihan jiwa.

5. Orientasi Relasi Hamba dengan Allah

a. Tauhid sebagai Dasar Relasi Hamba dengan Allah

Imam al-Ghazali memulai pembahasannya dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* dengan meletakkan fondasi teologis yang kokoh, yaitu prinsip tauhid atau keesaan Allah. Bagi Imam al-Ghazali, tauhid bukan sekadar dogma teologis yang harus diimani secara intelektual, melainkan suatu realitas eksistensial yang harus diinternalisasi dalam setiap aspek keberadaan manusia.[76] Dalam konteks

[74] Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Jilid 1, h. 48.
[75] Nurdiana, Whan. "Metodologi Pemikiran Dalam Perspektif Teori Imam Al-Ghazali." *Al-Ikhtiar: Jurnal Studi Islam* 2.3 (2025): 261.
[76] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 92.

pendidikan akhlak, tauhid berfungsi sebagai kerangka referensi ontologis yang menentukan orientasi fundamental seluruh aktivitas pembelajaran moral.

Dalam uraiannya tentang tauhid, Imam al-Ghazali membedakan antara tingkat kedalaman pemahaman seorang hamba. Tauhid bukan sekadar pengakuan lisan (*tauhid al-alfaz*), melainkan harus mencapai hakikat tauhid (*haqiqat al-tauhid*), di mana jiwa seseorang telah dipenuhi oleh kesadaran akan kehadiran Allah secara langsung dan kontinu. Pembedaan ini menunjukkan bahwa bagi Imam al-Ghazali, pendidikan akhlak bukanlah proses statis menuju titik tertentu, melainkan perjalanan dinamis yang terus mengalami pendalaman dan perluasan spiritual.[77]

Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa tauhid memiliki dimensi pembersihan (*tanzih*) dan pembuktian (*tahqiq*). Dimensi pembersihan mencakup penafian (negasi) dari dalam diri segala bentuk kesyirikan, baik yang bersifat nyata (*syirik jali*) maupun yang tersembunyi (*syirik khafi*). Orientasi tauhid yang murni ini menjadi landasan bagi seluruh pendidikan akhlak Imam al-Ghazali, karena tanpa fondasi ketuhanan yang kuat, setiap upaya perbaikan akhlak akan bersifat superfisial dan tidak berkelanjutan.[78]

Dalam konteks pendidikan, Imam al-Ghazali menekankan bahwa pembelajaran tauhid tidak cukup melalui pendengaran dan pikiran semata, tetapi harus dialami secara langsung melalui proses transformasi spiritual (*dzauq*). Hal ini sesuai dengan apa yang ia nyatakan dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* bahwa barang siapa yang mengenal Tuhannya hanya melalui argumentasi logis tanpa penyaksian hati

[77] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 96.
[78] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 102.

(*kasyaf atau syuhud*), maka itu bukanlah makrifat yang sebenarnya.[79] Pernyataan ini menunjukkan bahwa Imam al-Ghazali menerapkan metodologi pendidikan yang mengintegrasikan dimensi intelektual dengan dimensi eksperiensial-spiritual.

b. Pusat Spiritual Manusia: *Qalb* sebagai Lokasi Hubungan dengan Allah

Konsep *qalb* (hati) merupakan salah satu topik sentral yang dibahas Imam al-Ghazali dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah*, karena hati dinilai sebagai "tempat" di mana hubungan antara hamba dengan Allah berlangsung secara langsung.[80] Berbeda dengan pengertian psikologi modern yang memahami hati sekadar sebagai organ perasaan atau emosi, dalam tradisi tasawuf Imam al-Ghazali, *qalb* dipahami sebagai entitas metafisik (spiritual) yang menyimpan potensi fitrah untuk makrifatullah, menerima cahaya ilahi, atau justru tertutup oleh kegelapan jiwa.

Imam al-Ghazali dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* menjelaskan bahwa *qalb* secara fitrahnya adalah bersih dan jernih, namun ia dapat ternoda oleh berbagai "penyakit hati" (*amrāḍ al-qalb*) yang menghambat kemampuannya untuk berhubungan dengan Allah.[81] George Guelow dalam kajiannya tentang psikologi spiritual Islam mengidentifikasi bahwa penyakit-penyakit utama yang menyerang *qalb* menurut Imam al-Ghazali meliputi: *riya* (niat tidak ikhlas karena ingin dipuji manusia), *ujub* (bangga dengan diri sendiri), *takabur* (sombong), *hasad* (dengki), cinta dunia yang berlebihan, dan hawa nafsu yang tidak terkendali.[82] Setiap penyakit ini membentuk "lapisan noda" yang menghalangi cahaya ilahi untuk

[79] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 105.
[80] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 110.
[81] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa'adah, tahqiq 'Iwad, h. 112.
[82] George Guelow, "The Psychology of Sufism: Al-Ghazali's Framework of The Spiritual Heart," *Journal of Islamic Spiritual Psychology*, Vol. 8, No. 1 (2019), H. 22.

menembus *qalb*, sehingga mengakibatkan kegelapan spiritual yang pada gilirannya melahirkan akhlak tercela.

Proses penyucian hati yang dipaparkan Imam al-Ghazali mengharuskan seorang murid untuk mengenali secara introspektif (*muḥāsabah*) penyakit-penyakit yang ada dalam *qalb*-nya, kemudian melakukan proses penyembuhan melalui metodologi pembersihan yang tepat.[83] Imam al-Ghazali menyajikan berbagai metode *tazkiyah* atau pembersihan, termasuk melalui praktik zikir, *muraqabah* (kesadaran batin akan pengawasan Allah), *muhasabah* (evaluasi diri), dan *taubah* (kembali ke jalan yang benar).

Dalam konteks pendidikan modern, pemahaman Imam al-Ghazali tentang qalb sebagai pusat spiritual memiliki relevansi yang signifikan. Seyyed Hossein Nasr menyatakan bahwa modernitas yang didominasi paradigma materialistik-mekanistik telah menggeser pemahaman tentang manusia dari dimensi interior ke dimensi eksterior, sehingga pendidikan karakter yang efektif memerlukan reorientasi pada dimensi qalb sebagai fondasi.[84] Dengan mengakui qalb sebagai *locus* (pusat) utama hubungan dengan Allah, pendidikan akhlak menurut Imam al-Ghazali memberikan dimensi kedalaman spiritual yang sering kali hilang dalam sistem pendidikan konvensional.

c. Penyucian Jiwa sebagai Prasyarat Relasi dengan Allah

Konsep *tazkiyat al-nafs* merupakan inti dari seluruh sistem pendidikan akhlak Imam al-Ghazali. Dalam perspektifnya, perbaikan akhlak sosial tidak

[83] Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Jilid 3, h. 62.

[84] Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), H. 85.

mungkin tercapai secara mendalam tanpa terlebih dahulu melalui proses pembersihan jiwa dari sifat-sifat tercela yang berada pada akar keberadaan manusia. Hal ini karena bagi Imam al-Ghazali, akhlak yang tampak pada perilaku eksternal seseorang pada hakikatnya adalah manifestasi dari kondisi internal jiwa; oleh karena itu, mengubah perilaku tanpa menyentuh akar permasalahan tidak akan menghasilkan transformasi yang permanen.[85]

Tazkiyat al-nafs menurut Imam al-Ghazali mencakup beberapa tahapan yang saling terkait. Tahap pertama adalah *muhasabah* atau evaluasi diri, di mana seseorang secara jujur memeriksa kondisi jiwanya, mengakui kelemahan dan cacat yang ada, serta mengidentifikasi hal-hal yang menjadi penghalang hubungan dengan Allah. Tahap kedua adalah *mujahadah* atau perjuangan melawan hawa nafsu yang tidak tertata, yang dalam tradisi tasawuf disebut juga sebagai "perang besar" (*al-jihad al-akbar*). Tahap ketiga adalah *riyadhah* atau latihan spiritual, yang berbentuk pembiasaan berbagai ibadah, pengendalian diri terhadap berbagai bentuk kenikmatan duniawi, dan pengembangan kebiasaan-kebiasaan yang membawa kepada kedekatan dengan Allah.[86]

Dan juga dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah*, Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa penyucian jiwa memerlukan pendekatan yang bertahap (*tadarruj*), karena jiwa manusia memiliki kecenderungan alamiah untuk menolak perubahan. Ia menggunakan metafora "ranting pohon yang lentur" untuk menggambarkan bahwa jiwa yang masih muda dapat dengan mudah dibentuk, sementara jiwa yang sudah

[85] Imam Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Jilid 3, h. 52.
[86] Imam Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Jilid 3, h. 52.

kaku dan mengeras akan sangat sulit diubah.[87] Oleh karena itu, penanganan sedini mungkin dalam proses pendidikan anak menjadi sangat penting.

Imam al-Ghazali menekankan bahwa *tazkiyat al-nafs* tidak dapat ditempuh secara otomatis, tetapi memerlukan bantuan dari seorang pembimbing spiritual (*mursyid atau syaikh*) yang telah berhasil melalui jalur tersebut. Pengalaman Imam al-Ghazali sendiri menunjukkan pentingnya bimbingan spiritual, karena bahkan ia yang pada zamannya dikategorikan sebagai ulama terbesar masih memerlukan bimbingan dari sufi ummi seperti Syekh Abu Ali al-Farmadi, sebagaimana diisyaratkan dalam autobiografi spiritualnya.[88] Kebutuhan akan mursyid ini menunjukkan bahwa pendidikan akhlak dalam tradisi Imam al-Ghazali bukan merupakan proses soliter, melainkan proses yang bersifat komunal dan relasional.

d. Ihsan: Kesadaran akan Kehadiran Allah dalam Setiap Keadaan

Konsep ihsan merupakan salah satu dimensi kunci dalam pendidikan akhlak Imam al-Ghazali yang secara langsung berkaitan dengan orientasi relasi hamba dengan Allah. Secara etimologis, ihsan berasal dari bahasa Arab yang berarti “berbuat baik” atau “memperindah”, namun dalam konteks terminologis Islam, ihsan memiliki makna yang lebih dalam, yaitu suatu keadaan di mana seorang hamba beribadah dengan kesadaran penuh bahwa Allah selalu memperhatikan, melihat, dan mengetahui setiap aktivitasnya.[89]

---

[87] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 125.

[88] Tajuddin Al-Subki, *Thabaqat Al-Syafi'iyyah Al-Kubra* (Kairo: Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah, 1992), Jilid 6, h. 195–197.

[89] Fakhrur Rizky, "Tafsir Ayat-Ayat Ihsan Dan Hubungannya Dengan Tasawuf (Studi Tematik Tafsir Al-Misbah Karya Quraish Shihab)" (Dissertation, Institut Ptiq Jakarta, 2021), h. 56.

Hadis terkenal tentang Islam, Iman, dan Ihsan yang populer disebut sebagai Hadis Jibril menunjukkan bahwa ihsan merupakan tingkatan tertinggi dalam struktur keagamaan Islam. Dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah*, Imam al-Ghazali menguraikan bahwa ihsan memiliki dua dimensi utama: dimensi praktis-profesional dan dimensi eksperiensial-spiritual. Dimensi praktis berarti mengerjakan segala sesuatu dengan cara yang terbaik, teliti, dan paling sempurna (*itqan*).[90] Dimensi eksperiensial-spiritual berarti memiliki kesadaran mendalam di dalam hati bahwa Allah selalu menyertai, memandang, dan mengawasi setiap tindakan hamba.

Hubungan antara ihsan dengan pendidikan akhlak sangat erat, karena akhlak yang mulia pada hakikatnya adalah manifestasi dari kesadaran akan kehadiran Allah (*hadhratullah*). Seseorang yang benar-benar menyadari bahwa Allah selalu melihatnya tidak akan melakukan dusta, karena ia tahu bahwa tidak ada yang tersembunyi dari pandangan ilahi. Seseorang yang memiliki kesadaran ihsan yang mendalam tidak akan berbuat zalim, karena ia memahami bahwa ketidakadilan pada hakikatnya adalah bentuk pembangkangan terhadap hukum Allah sendiri. Dengan demikian, ihsan berfungsi sebagai motivator internal yang jauh lebih kuat dibandingkan dengan sanksi eksternal apa pun.

Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa pengembangan kesadaran ihsan memerlukan latihan kontemplatif yang disebutnya sebagai *muraqabah* (kesadaran batin akan pengawasan Allah). Latihan ini konsisten dilakukan dengan cara secara terus-menerus mengingat Allah dalam berbagai situasi, seolah-olah hamba berada

[90] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 132.

langsung di hadapan-Nya. Seiring berjalannya waktu, kesadaran ini akan semakin meningkat hingga akhirnya seseorang mencapai keadaan di mana mengingat Allah menjadi natural seperti bernapas. Keadaan ini merupakan puncak dari pendidikan akhlak, karena pada titik ini hubungan dengan Allah bukan lagi sesuatu yang harus diingat secara sengaja, melainkan sudah menjadi bagian integral dari eksistensi manusia.[91]

e. Mahabbah: Cinta kepada Allah sebagai Puncak Hubungan Spiritual

Di antara berbagai dimensi relasi spiritual dengan Allah, *mahabbah* (cinta kepada Allah) menempati posisi yang sangat istimewa dalam pemikiran Imam al-Ghazali. Dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah*, cinta kepada Allah dipahami sebagai puncak tertinggi dari hubungan antara hamba dengan Tuhannya, karena cinta merupakan bentuk pengungkapan yang paling murni dari keterikatan jiwa dengan Yang Dikasihi. Imam al-Ghazali bahkan menyatakan bahwa tanpa mahabbah, seluruh ibadah dan ketaatan tidak memiliki nilai spiritual yang sejati; mereka hanya akan menjadi tubuh tanpa roh.[92]

Mahabbah dalam perspektif Imam al-Ghazali memiliki beberapa tingkatan. Tingkat pertama adalah mencintai Allah karena menginginkan surga dan keberkahan duniawi. Tingkat ini, meskipun masih bersifat pamrih, dianggap oleh Imam al-Ghazali sebagai titik awal yang dapat diterima (*legitimate*) untuk mengembangkan cinta yang lebih murni. Tingkat kedua adalah cinta karena rasa syukur atas nikmat yang telah diberikan, di mana seseorang mencintai Allah karena

[91] Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Jilid 4, h. 395.
[92] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 135.

kesadaran akan karunia-Nya yang tiada henti. Tingkat ketiga yang merupakan tingkat tertinggi adalah cinta karena keindahan ilahi itu sendiri, yaitu keadaan di mana seseorang mencintai Allah semata-mata karena kesempurnaan absolut Zat-Nya, bukan karena mengharap pemberian-Nya.[93]

Hubungan antara *mahabbah* dengan akhlak sangat erat, karena menurut Imam al-Ghazali, semakin seseorang mencintai Allah, semakin ia akan berusaha menyerap nilai-nilai mulia dari sifat-sifat Allah ke dalam dirinya. Dalam tradisi tasawuf Imam al-Ghazali, prinsip ini dikenal sebagai proses meneladani sifat-sifat Allah sesuai kapasitas kemakhlukan (*takhalluq bi akhlaqillah*), yang pada gilirannya melahirkan akhlak yang mulia. Seseorang yang mencintai Allah akan berupaya meneladani pancaran sifat-sifat Allah dalam kehidupan sehari-hari, seperti kasih sayang (*rahmah*), keadilan (*'adl*), dan kelembutan (*luthf*).[94]

Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa *mahabbah* juga berhubungan erat dengan kondisi-kondisi spiritual (*ahwal*) lain yang menjadi manifestasinya, seperti *khauf* (takut kepada Allah), *raja'* (harapan kepada Allah), *tawakal*, ikhlas, syukur, dan sabar. Kondisi-kondisi batin ini bukan merupakan alternatif dari mahabbah, melainkan ekspresi yang berbeda dari satu hubungan cinta yang sama dengan Allah. Sebagaimana diulas oleh William Chittick, dalam tasawuf, berbagai respons batin kepada Allah ini dipahami sebagai "warna-warna" yang berbeda dari satu "cahaya cinta" yang tunggal.[95]

---

[93] Anisa Rahmawati, "Makna Cinta Rindu Dan Ridho Perspektif Al-Ghazali Dalam Kitab Ihya Ulumuddin" (Dissertation, Uin Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022), h. 94.

[94] Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Maqsad Al-Asna Fi Syarh Ma'ani Asma'illah Al-Husna*, Ed. Muhammad Al-Syanwani (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2003), h. 50.

[95] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 2020), h. 71.

f. Dimensi Sosial: Hubungan Horizontal sebagai Refleksi Hubungan Vertikal

Salah satu kekhasan pemikiran pendidikan akhlak Imam al-Ghazali adalah kemampuannya mengintegrasikan dimensi vertikal (*hablun minallah*) dengan dimensi horizontal (*hablun minannas*) secara organik. Dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah*, Imam al-Ghazali dengan tegas menyatakan bahwa kualitas hubungan seseorang dengan Allah akan tercermin secara otomatis dalam kualitas hubungannya dengan sesama manusia. Oleh karena itu, pendidikan akhlak tidak dapat dipahami secara parsial antara dimensi spiritual dan dimensi sosial; keduanya merupakan dua sisi dari mata uang yang sama.[96] Pemahaman integral ini menjadi salah satu kontribusi orisinal Imam al-Ghazali dalam sejarah pemikiran pendidikan Islam, karena ia mampu menjembatani apa yang selama ini sering dipandang sebagai dua domain yang berbeda sekaligus saling bertentangan.

Dalam konteks ini, Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa akhlak mulia seperti kejujuran, amanah, kasih sayang, rendah hati, keadilan, dan pengendalian diri bukanlah nilai-nilai yang berdiri sendiri, melainkan manifestasi dari kondisi spiritual yang telah terjalin dengan Allah. Seseorang yang benar-benar telah mengalami "kehadiran hati bersama Allah" (*ḥuḍūr bi-Allāh*) tidak mungkin tidak berperilaku baik terhadap sesama, karena kesadaran akan Allah secara inheren melahirkan tanggung jawab sosial. Sebagaimana dikemukakan oleh Vincent Cornell dalam kajiannya tentang akhlak tasawuf, bagi Imam al-Ghazali, nilai-nilai etis sosial bukanlah tumpangan eksternal terhadap spiritualitas, melainkan ekspresi

[96] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 140.

natural dari hubungan yang hidup dengan Yang Ilahi.[97] Dengan kata lain, ketika jiwa telah dibersihkan dari berbagai kotoran batin dan telah mengenal Allah secara langsung, maka perilaku baik terhadap sesama akan mengalir secara spontan tanpa memerlukan pemaksaan batin yang berlebihan.

Imam al-Ghazali juga menekankan pentingnya adab atau tatakrama dalam hubungan sosial, karena adab pada hakikatnya adalah cara berperilaku yang mencerminkan kesadaran akan pengawasan Allah. Dalam tradisi tasawuf Imam al-Ghazali, adab tidak sekadar berupa etiket atau aturan perilaku yang bersifat konvensional, melainkan merupakan ekspresi lahiriah dari kehalusan jiwa yang telah terbentuk melalui kedekatan dengan Allah.[98] Seseorang yang hatinya telah lembut karena konsisten mengingat Allah akan berlaku lemah lembut terhadap sesama; seseorang yang jiwanya telah lapang karena dipenuhi cahaya ilahi akan berlaku dermawan dan toleran; seseorang yang kesadarannya telah jernih karena dibersihkan dari noda-noda hati akan berlaku jujur dan adil dalam setiap urusannya. Dengan demikian, adab menjadi jembatan penghubung antara dimensi internal-spiritual dengan dimensi eksternal-sosial.

Implikasi dari pemahaman ini bagi pendidikan akhlak sangat signifikan. Sistem pendidikan yang hanya menekankan pembentukan perilaku sosial tanpa melibatkan dimensi spiritual akan menghasilkan "kedok" eksternal yang rapuh, karena tidak memiliki fondasi internal yang kokoh. Seseorang yang hanya dididik untuk berlaku jujur karena takut pada sanksi sosial akan dengan mudah berlaku

[97] Vincent J. Cornell, *Realm of The Saint: Power and Authority In Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 2010), h. 71.

[98] Al-Ghazali, *Bidayat Al-Hidayah*, h. 65.

curang ketika ada kesempatan untuk meloloskan diri tanpa diketahui. Sebaliknya, sistem pendidikan yang hanya menekankan spiritualitas tanpa perhatian pada pembentukan perilaku sosial akan menghasilkan keliru tafsir; menciptakan "orang saleh" yang egois, yang tidak berkontribusi pada kebaikan komunal, bahkan bisa menjadi ekstremis yang berbahaya bagi lingkungannya. Kedua dimensi harus dikembangkan secara simultan dan terintegrasi, karena pengabaian salah satu dimensi akan menghasilkan ketidakseimbangan yang justru merusak tujuan pendidikan akhlak itu sendiri.[99]

Dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah*, Imam al-Ghazali memberikan contoh konkret tentang bagaimana hubungan vertikal dengan Allah memengaruhi hubungan horizontal dengan manusia. Ia menjelaskan bahwa seseorang yang benar-benar memahami bahwa rezeki datang dari Allah tidak akan bersifat kikir dan tamak terhadap sesama, karena ia yakin bahwa apa yang ia miliki adalah titipan Ilahi yang suatu saat akan dimintai pertanggungjawaban.[100] Seseorang yang memahami bahwa kekuasaan datang dari Allah tidak akan berlaku sewenang-wenang dan zalim, karena ia mengetahui bahwa pada akhirnya semua manusia akan mempertanggungjawabkan setiap perbuatannya di hadapan Allah. Seseorang yang memahami bahwa waktu adalah amanah dari Allah tidak akan membuang-buang waktu untuk hal-hal yang tidak berguna, karena ia merasa bertanggung jawab untuk memanfaatkan waktu dengan cara yang paling produktif untuk kemanusiaan.

[99] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept Of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: Istac, 1991), h. 27.

[100] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah*, tahqiq 'Iwad, h. 145.

Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa seluruh dimensi kehidupan sosial dapat diorientasikan ulang melalui kesadaran ketuhanan.

B. Konsep Pendidikan Dalam *Al-Hikam*

1. Tujuan Pendidikan Akhlak

Tujuan pendidikan akhlak tidak dirancang sekadar sebagai instrumen rekayasa sosial untuk membentuk kedisiplinan lahiriah atau kesalehan formalistik yang artifisial. Ibn ‘Aṭhā’illāh memandang pendidikan sebagai sebuah proses epistemologis dan ontologis yang bertujuan mentransformasikan eksistensi batiniah manusia secara radikal demi mencapai kedekatan yang hakiki dengan Allah SWT (*taqarrub ilā Allāh*). Dimensi edukatif dalam khazanah tasawuf ini menempatkan pembersihan jiwa (*tazkiyat al-nafs*) sebagai fondasi utama, di mana pembentukan perilaku eksternal diposisikan sebagai konsekuensi logis dari keteraturan dan kesucian internal manusia. Oleh karena itu, diskursus mengenai tujuan pendidikan akhlak di sini harus dibedah melalui kacamata psikospiritual Islam yang mengintegrasikan dimensi ilmu, amal, dan ḥāl (kondisi spiritual) secara utuh dan berkesinambungan.[101]

Formulasi awal tujuan pendidikan ruhani dalam *Al-Ḥikam* diletakkan pada dekonstruksi ketergantungan seorang hamba terhadap amalnya sendiri, yang sering kali memicu munculnya kesombongan spiritual (*al-kibr al-khafī*). Ibn ‘Aṭhā’illāh menegaskan hal ini pada untaian hikmah pertama dalam kitabnya yang berbunyi:

[101] Abul Wafa Al-Ghanimi Al-Taftazani, *Madkhal Ila Al-Tasawwuf Al-Islami* (Kairo: Dar Al-Thaqafah Al-Diniyyah, 2008), h. 142.

مِنْ عَلامَاتِ الِاعْتِمَادِ عَلَى العَمَلِ، نُقْصَانُ الرَّجَاءِ عِنْدَ وُجُودِ الزَّلَلِ[102]

"Di antara tanda-tanda bersandarnya seseorang pada kekuatan amalnya adalah berkurangnya rasa harap (rajā') kepada rahmat Allah ketika terjadi suatu kesalahan atau dosa."

Secara pedagogis, hikmah ini menggeser orientasi utama pendidikan akhlak dari sekadar pencapaian kuantitas performa lahiriah menuju kualitas kesadaran batiniah. Syekh Aḥmad ibn 'Ajībah dalam *Iqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam* menjelaskan bahwa ketergantungan pada amal merupakan bentuk tirani ego (*nafs*) yang merasa mampu mewujudkan kesempurnaan moral secara mandiri tanpa intervensi taufik ketuhanan.[103] Pendidikan akhlak yang sejati, berdasarkan hikmah tersebut, bertujuan untuk meruntuhkan klaim-klaim egoistik peserta didik, sehingga mereka tidak terjebak dalam delusi kesalehan pribadi (*self-righteousness*). Ketika seseorang terjatuh dalam kekhilafan, hilangnya rasa harap menandakan bahwa ia selama ini mengagungkan ego dan amalnya sendiri, bukan mengagungkan Allah. Melalui transformasi batin ini, tujuan pendidikan didefinisikan ulang sebagai upaya sadar untuk mengarahkan orientasi hati subjek didik agar selalu bersandar hanya kepada kemurahan dan rahmat Allah, yang merupakan fondasi dari seluruh akhlak mulia.

Transformasi batin ini menuntut adanya proses penyucian jiwa yang radikal melalui pembebasan hati dari dominasi ilusi duniawi yang mengaburkan visi ketuhanan. Manusia tidak akan pernah mampu mencapai kematangan akhlak

[102] Ibnu Atha'illah Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam* (Kairo: Maktabah Al-Azhariyyah Li Al-Turath, 2012), h. 125.

[103] Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Ed. Abdul Warits Muhammad Ali (Kairo: Dar Al-Ma'arif, 2004), h. 22.

selama hatinya masih tersandera oleh keterikatan-keterikatan materi yang fana. Mengenai pentingnya pembersihan hati dari egoisme dan keduniawian sebagai prasyarat utama pendidikan spiritual, Ibn ‘Aṭhā’illāh menyatakan:[104]

كَيْفَ يُشْرِقُ قَلْبٌ وَ صُوَرُ الأَكْوَان مُنْطَبِعَةٌ فِي مِرْآتِهِ؟ أَمْ كَيْفَ يَرْحَلُ إِلَى اللهِ وَهُوَ مُكَبَّلٌ بِشَهَوَاتِهِ؟

“Bagaimana mungkin sebuah hati dapat memancarkan cahaya (yushriqu) sementara bayangan makhluk-makhluk masih melekat kuat dalam cermin hatinya? Atau bagaimana mungkin ia dapat berjalan menuju Allah (yarḥalu ilā Allāh) sementara ia masih terbelenggu oleh syahwatnya?”

Melalui metafora cermin (*mir’āt*) dan belenggu (*mukabbal*), Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh melakukan analisis hermeneutik yang mendalam mengenai struktur psikospiritual manusia. Hati (*qalb*) secara substansial diciptakan untuk menjadi wadah bagi manifestasi cahaya makrifat ketuhanan, namun tabula rasa spiritual ini dapat tertutup oleh debu-debu keterikatan duniawi (*ṣuwar al-mawkūnāt*). Syekh Sa‘īd Ḥawwā dalam *Tarbiyatunā al-Rūḥiyyah* menekankan bahwa fungsi edukasi Islam dalam konteks ini adalah melakukan tashqīl atau pengasahan cermin hati tersebut melaui disiplin spiritual (*riyāḍah*) yang konsisten.[105] Tanpa adanya pembersihan batin dari belenggu nafsu rendah, proses transmisi nilai-nilai akhlak lahiriah hanya akan melahirkan kemunafikan perilaku. Oleh karena itu, tujuan pendidikan akhlak dalam *Al-Ḥikam* secara inheren bersifat pencapaian ma‘rifatullah, di mana seluruh ego manusia harus dileburkan agar cahaya ilahi dapat memancar dan menggerakkan seluruh anggota badan untuk berperilaku sesuai dengan syariat-Nya.

---

[104] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 132.
[105] Sa’id Hawwa, *Tarbiyatuna Al-Ruhiyyah* (Kairo: Dar Al-Salam, 2015), h. 88.

Pencapaian ma'rifat tersebut secara konseptual berakar pada pemahaman yang utuh mengenai hakikat kehambaan yang mutlak (*'ubūdiyyah*).[106] Pendidikan akhlak dalam tradisi *Al-Ḥikam* bertujuan melahirkan manusia yang sepenuhnya sadar akan kemiskinan eksistensialnya (*al-faqr al-zhātī*) di hadapan kekayaan dan kekuasaan mutlak Allah SWT. Kerusakan moral manusia acap kali bersumber dari hilangnya kesadaran akan posisi ontologisnya sebagai hamba, sehingga ia cenderung bertindak melampaui batas, bersikap takabur, dan mengejar validasi sosial yang semu. Untuk mengobati patologi spiritual ini, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menawarkan resep pedagogis yang sangat efektif bagi penyembuhan penyakit hati:

اِدْفَنْ وُجُودَكَ فِي أَرْضِ الخُمُولِ، فَمَا نَبَتَ مِمَّا لَمْ يُدْفَنْ لا يَتِمُّ نَتَائِجُهُ[107]

"Kuburlah eksistensimu (idfan wujūdaka) di dalam tanah ketidakterkenalan (arḍ al-khumūl), karena sesuatu yang tumbuh dari biji yang tidak ditanam dengan tertimbun dalam-dalam, buahnya tidak akan pernah matang dengan sempurna."

Analogi agraris yang digunakan oleh Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh dalam hikmah ini menyimpan kedalaman konsep psikospiritual yang luar biasa bagi pembentukan karakter. Tanah ketidakterkenalan (*arḍ al-khumūl*) melambangkan sebuah kondisi psikologis di mana seorang subjek didik secara sadar menekan keinginan egonya untuk tampil dominan, dipuji, atau diakui oleh sesama manusia. Penyakit-penyakit batin seperti *riya*, *ujub*, dan gila hormat (*ṭalab al-jāh*) dimutilasi langsung dari akarnya melalui anjuran untuk menyembunyikan amal dan mematikan syahwat popularitas. Imam al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* memvalidasi dengan menyatakan bahwa kerusakan akhlak lahiriah merupakan proyeksi langsung dari

[106] Muhammad Samuel Sugiharto, *Kh Mahfudz Dzulwaqf Dan Jalan Menuju Ma'rifat* (Indramayu: Penerbit Adab, 2024), h. 51.

[107] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 108.

kegagalan manusia dalam mengendalikan dorongan *nafs al-ammārah* yang selalu mencari pemuasan ilusi keakuan.[108] Dengan demikian, tujuan pendidikan akhlak dalam perspektif ini adalah mengkondisikan jiwa agar tumbuh dalam ekosistem keikhlasan yang murni, di mana karakter mulia yang dilahirkan tidak bersifat instan melainkan mengakar kuat karena telah melewati fase inkubasi spiritual yang matang di dalam rahim kerendahan hati (*al-tawāḍu*').

Pembinaan batiniah yang mengutamakan penyucian jiwa ini secara struktural melibatkan artikulasi yang harmonis antara empat elemen internal manusia, yaitu *qalb* (hati), *nafs* (jiwa/ego), *rūḥ* (ruh), dan *'aql* (intelek).[109] Dalam ranah teoretis tasawuf al-Sakandarī, *qalb* dipandang sebagai medan pertempuran konstan antara tarikan transendental rūḥ yang cenderung pada kesucian dan dorongan imanen *nafs* yang selalu condong pada pemuasan syahwat materialistis. Pendidikan akhlak bertugas mengintervensi dialektika internal ini dengan memperkuat otoritas rūḥ atas nafs melalui proses tazkiyat al-nafs yang sistematis.[110] Kerusakan moral lahiriah, seperti *hasad*, *bakhil*, dan amarah, diidentifikasi sebagai indikasi klinis dari mengerasnya hati (*qasāwat al-qalb*) akibat akumulasi dosa dan kelalaian (*ghaflah*). Melalui pendekatan kurikulum spiritual *Al-Ḥikam*, peserta didik dituntun untuk merekonstruksi orientasi batinnya sehingga qalb dapat kembali ke fitrahnya yang murni (*salīm*), yang pada gilirannya akan memancarkan perilaku-perilaku etis otomatis yang selaras dengan nilai-nilai ketuhanan tanpa perlu adanya beban keterpaksaan mekanologis.

---

[108] Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum Al-Din* (Kairo: Dar Al-Hadith, 2004), Jilid 3, h. 55.

[109] Achmad Mubarok, *Jiwa Dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 43–45.

[110] Al-Taftazani, *Madkhal Ila Al-Tasawwuf Al-Islami*, h. 150.

Tujuan akhir dari keseluruhan proses dialektika psikospiritual ini tidak berhenti pada terciptanya individu yang saleh secara individual atau sosial belahan dunia saja, melainkan bermuara pada pencapaian maqām-maqam spiritual yang luhur seperti ikhlas, tawakal, sabar, syukur, ridha, dan zuhud. Karakter-karakter ini bukanlah konsep abstrak yang sekadar dihafal secara kognitif, melainkan merupakan ḥāl atau kondisi eksistensial yang meresap ke dalam seluruh pori-pori kesadaran seorang hamba. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh memberikan panduan praktis mengenai bagaimana integrasi batiniah dari karakter-karakter luhur ini terbentuk melalui penyerahan diri yang total kepada pengaturan ilahi:

أَرِحْ نَفْسَكَ مِنَ التَّدْبِيرِ، فَمَا قَامَ بِهِ غَيْرُكَ عَنْكَ لاَ تَقُمْ بِهِ لِنَفْسِكَ[111]

"Istirahatkanlah dirimu (arih nafsaka) dari ikut sibuk mengatur urusanmu (min al-tadbīr). Sebab, apa yang telah dijamin dan diselesaikan oleh selain dirimu (yaitu Allah) untukmu, tidak perlu engkau sibuk ikut memikirkannya untuk dirimu sendiri."

Kritik tajam Ibn ‘Aṭhā’illāh terhadap *al-tadbīr* (pengaturan egoistik manusia yang menafikan takdir) dalam hikmah ini memuat nilai edukatif yang sangat fundamental bagi pembentukan akhlak tawakal dan ketenangan jiwa (*al-ṭum’anīnah*). Pendidikan akhlak konvensional sering kali gagal melahirkan kedamaian batin karena terlalu menekankan ambisi antroposentris yang melahirkan kecemasan eksistensial, ketakutan akan masa depan, dan ketidakpuasan terhadap realitas hidup. Melalui konsep penyerahan diri yang aktif ini, subjek didik diajarkan untuk melakukan usaha (*asbāb*) secara lahiriah dengan maksimal sebagai bentuk kepatuhan terhadap syariat, namun secara batiniah ia melepaskan keterikatan hasil

[111] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 120.

kepada kehendak mutlak Allah SWT. Menurut Syekh Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī dalam *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah: Sharḥ wa Taḥlīl*, konsep *ariḥ nafsaka* ini adalah puncak dari kesehatan mental dan stabilitas emosional, di mana karakter sabar, syukur, dan ridha otomatis mewujud ketika ego manusia tidak lagi mengklaim hak ketuhanan dalam menentukan hasil akhir dari sebuah proses kehidupan.[112]

Apabila ditarik ke dalam ranah kontemporer, relevansi dari tujuan pendidikan akhlak berbasis Kitab Al-Ḥikam ini menemukan momentum urgensinya yang paling krusial di tengah badai krisis kemanusiaan modern. Sistem pendidikan modern yang sangat dipengaruhi oleh paradigma positivisme dan kapitalisme global cenderung mereduksi hakikat kemanusiaan menjadi sekadar unit produksi ekonomi yang pragmatis. Orientasi kurikulum yang terlalu menitikberatkan pada aspek kognitif-intelektual dan pencapaian akademik-materialistik telah melahirkan fenomena degradasi adab yang akut, alienasi spiritual, serta kekosongan eksistensial di kalangan generasi muda.[113] Sekolah dan universitas bertransformasi menjadi pabrik-pabrik pencari kerja yang abai terhadap pembinaan hati dan pembentukan karakter ruhani peserta didik. Dalam lanskap yang gersang inilah, pemikiran pedagogis Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī hadir sebagai oase dan rekonstruksi metodologis yang menawarkan model pendidikan holistik berpusat pada tuhan (*theo-centric*) namun tetap ramah terhadap kemanusiaan (*humanistic*).

---

[112] Muhammad Said Ramadan Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2003), Jilid 1, h. 67.

[113] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam*, Terj. Hasan Mohd. Ali (Kuala Lumpur/Jakarta: Ta'dib International, 2020), h. 12.

Konsep pendidikan ruhani (*al-tarbiyah al-rūḥiyyah*) yang diusung oleh *Al-Ḥikam* menawarkan resolusi mendasar terhadap krisis moral tersebut dengan cara mengintegrasikan kembali dimensi intelek (*'aql*) dengan dimensi spiritual (*qalb*) yang telah lama terfragmentasi. Ilmu pengetahuan dalam perspektif ini tidak diposisikan sebagai alat eksploitatif untuk menguasai materi dunia, melainkan sebagai sarana sakral untuk mengenal pencipta (*ma'rifah*) dan melayani kemanusiaan dengan ketulusan tertinggi. Melalui internalisasi nilai-nilai *Al-Ḥikam*, orientasi sukses dalam pendidikan modern didefinisikan ulang; keberhasilan seorang peserta didik tidak lagi diukur semata-mata dari tingginya indeks prestasi kumulatif atau penguasaan teknologi mutakhir, melainkan dari sejauh mana ilmu yang dimilikinya mampu melahirkan kerendahan hati, kepekaan sosial, ketahanan moral, serta kesadaran ketuhanan yang kokoh dalam merespons realitas zaman yang terus berubah.

Sebagai penegasan yang kokoh, tujuan pendidikan akhlak dalam Kitab *Al-Ḥikam* karya Ibn 'Aṭhā'illāh al-Sakandarī melampaui batas-batas regulasi perilaku luar semata, melainkan merupakan manifesto transformasi psikospiritual yang komprehensif, radikal, dan transformatif. Pendidikan dalam pengertian yang hakiki adalah proses pembebasan manusia dari belenggu egoisme, penyembuhan dari aneka patologi hati, serta penuntunan jiwa menuju kesadaran murni akan hakikat kehambaan yang mutlak di hadapan Allah SWT. Melalui hermeneutika teks-teks hikmah yang otoritatif, ditarik sebuah konklusi pedagogis bahwa keteraturan akhlak lahiriah secara niscaya bersumber dari kesucian batiniah yang diperoleh lewat laku *tazkiyat al-nafs* yang konsisten. Dengan demikian, *Al-Ḥikam* menawarkan sebuah

cetak biru pendidikan Islam yang seimbang, yang mampu melahirkan insan bertauhid, beradab, berkedalaman spiritual, serta berkontribusi positif secara sosial guna menjawab tantangan disorientasi moral di era modern.

2. Materi Pendidikan Akhlak

a. Karakteristik Materi Pendidikan Akhlak dalam *Al-Ḥikam*

Materi pendidikan akhlak dalam Kitab *Al-Ḥikam* karya Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī memiliki karakteristik epistemologis yang unik dan distingtif jika di komparasikan dengan bangunan kurikulum pendidikan modern yang cenderung mekanistik, positivistik, dan berbasis pada capaian kompetensi instrumental. Ibn ‘Aṭhā’illāh tidak menyusun materi akhlak dalam format bab-bab tematis yang kaku atau silabus yang linear. Sebaliknya, materi tersebut disajikan dalam bentuk fragmen-fragmen aforisma (kalimat hikmah) yang padat, kontemplatif, dan multi-dimensional. Epistemologi materi akhlak dalam karya ini bersifat organik-intuitif, di mana setiap bait hikmah bertindak sebagai stimulus spiritual yang dirancang untuk membongkar hijab-hijab batin manusia, melakukan *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa), dan merekonstruksi kesadaran moral-spiritual seorang hamba (*‘abd*) dalam relasi ontologisnya dengan Sang Pencipta.[114]

Dalam kacamata pedagogi spiritual (*al-tarbiyah al-rūḥiyyah*), inti materi akhlak dalam *Al-Ḥikam* tidak berhenti pada formalitas diskursus etika eksoteris (perilaku lahiriah), melainkan berpusat secara radikal pada pembinaan batin (*al-akhlāq al-bāṭiniyyah*). Fokus utamanya adalah pencapaian kebersihan hati (tahḏīb al-qalb), ketulusan ibadah (*tashfīḥ al-ikhlāṣ*), dan kedekatan eksistensial (al-qurb)

[114] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 123.

dengan Allah SWT. Hati ditempatkan sebagai episentrum atau poros kendali seluruh perilaku manusia. Ibn ‘AṭHā’illāh memandang bahwa distorsi perilaku lahiriah merupakan implikasi logis dari rusaknya orientasi batin. Oleh karena itu, kurikulum akhlak dalam *Al-Hikam* bekerja dengan metode penetrasi langsung ke dalam ruang kesadaran terdalam manusia, menghancurkan berhala-berhala ego (*an-nafs*), dan menanamkan makrifat yang murni.[115]

Struktur materi ini bergerak dari level pembersihan dari sifat-sifat tercela (*al-takhallī*) menuju penghiasan diri dengan sifat-sifat terpuji (*al-taḥallī*), hingga bermuara pada tersingkapnya hakikat ketuhanan (*al-tajallī*). Sifat teoretis-reflektif dari aforisma *Al-Ḥikam* menuntut peserta didik (*murīd*) untuk melakukan perenungan mendalam (*tafakkur*) dan introspeksi kontinu (*muḥāsabah*). Implikasi edukatif dari model kurikulum spiritual ini adalah lahirnya sebuah metodologi pembelajaran yang tidak doktriner, melainkan transformatif. Materi akhlak diinternalisasikan bukan sebagai hafalan kognitif, melainkan sebagai sebuah pengalaman eksistensial (*al-juhd*) yang mengubah orientasi hidup manusia secara total.[116]

b. Materi Akhlak kepada Allah SWT: Analisis Hermeneutik Matan

Materi fundamental dalam kurikulum spiritual *Al-Ḥikam* adalah pembentukan akhlak yang luhur kepada Allah SWT. Ibn ‘Aṭhā’illāh merumuskan konsep-konsep maqamat spiritual seperti ikhlas, tawakal, ridha, sabar, syukur, khauf (takut), *rajā’* (berharap), *maḥabbah* (cinta), *zuhud*, *wara’*, dan *ḥusnuẓ-ẓan*

[115] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 45.
[116] Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil*, Juz 1, h. 78.

tidak sebagai definisi konseptual-leksikal, melainkan sebagai fungsi-fungsi psikologis-spiritual yang dinamis dalam rangka mentransformasikan jiwa hamba. Materi Tawakal dalam Dialektika *Tajrīd* dan *Kasb* yang di mana salah satu materi krusial dalam pembentukan akhlak tawakal adalah penataan sikap mental ketika berhadapan dengan sebab-sebab kausalitas (*al-asbāb*). Ibn ‘Aṭhā’illāh menegaskan hal ini dalam matan berikut:

إِرَادَتُكَ التَّجْرِيدَ مَعَ إِقَامَةِ اللهِ إِيَّاكَ فِي الْأَسْبَابِ مِنَ الشَّهْوَةِ الْخَفِيَّةِ. وَإِرَادَتُكَ الْأَسْبَابَ مَعَ

إِقَامَةِ اللهِ إِيَّاكَ فِي التَّجْرِيدِ انْحِطَاطٌ عَنِ الْهِمَّةِ الْعَلِيَّةِ[117]

“Keinginanmu untuk tajrid (melepaskan diri dari sebab-sebab keduniawian) padahal Allah masih menempatkanmu pada maqam asbab (bekerja mencari nafkah) termasuk syahwat yang samar (tersembunyi). Dan keinginanmu pada asbab padahal Allah telah menempatkanmu pada maqam tajrid merupakan penurunan dari himmah (semangat spiritual) yang tinggi.”

Melalui bedah hermeneutik terhadap matan di atas, tampak jelas bahwa Ibn ‘Aṭhā’illāh sedang menyusun materi pendidikan tawakal yang sangat realistis namun berorientasi metafisik tinggi. Sang penulis mengkritik dualisme ekstrem dalam beragama yang sering kali terjebak pada formalitas lahiriah. *Tajrīd* (fokus total pada ibadah ritual tanpa mencari asbab keduniawian) dan *Kasb/Asbāb* (keterlibatan dalam aktivitas ekonomi) bukanlah dua kutub yang saling menegasikan, melainkan dua wilayah penugasan ilahi (*maqāmāt*) yang harus dijalani dengan adab batin yang tepat.[118]

[117] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 130.

[118] Ibnu ‘Abbād Al-Rundī, Ghayṯ Al-Mawāhib Al-‘Aliyyah Fī Syarḥ Al-Ḥikam Al-‘Aṭā’iyyah, (Kairo: Muṣṭafā Al-Bābī Al-Ḥalabī, 1970), Juz 1, h. 32.

Implikasi pedagogis dari konsep ini adalah penekanan pada aspek *murāqabah* (merasa diawasi Allah) dalam setiap profesi. Ketika seorang peserta didik memaksa diri masuk ke wilayah *tajrīd* demi mengejar label kesalehan sosial, padahal kapasitas ruhaninya belum mapan dan tanggungan sosialnya terbengkalai, ia justru sedang menuruti "syahwat tersembunyi" (*al-syahwah al-khafiyyah*) berupa cinta eksistensi (*hubb al-ẓuhūr*). Sebaliknya, berpaling dari *tajrīd* menuju *asbāb* karena didorong oleh kecemasan akan rezeki merupakan indikasi penurunan kualitas iman (*inḥiṭāṭ ‘an al-himmah al-‘aliyyah*). Materi pendidikan akhlak tawakal di sini mendidik jiwa agar ridha terhadap ketetapan aktual Allah dan mengikis kecenderungan mendahului kehendak-Nya melalui ambisi pribadi (*tad bīr*).[119]

c. Materi Ikhlas dan Kritik atas Pamrih Amal

Pembinaan keikhlasan dalam *Al-Ḥikam* diletakkan pada fondasi teosentrisme murni, di mana amal ibadah dibersihkan dari segala bentuk pamrih, baik pamrih duniawi maupun ukhrawi. Ibn ‘Aṭhā’illāh menyatakan:

{مَا نَفَعَ الْقَلْبَ مِثْلُ عُزْلَةٍ يَدْخُلُ بِهَا فِي مَيْدَانِ فِكْرَةٍ}[120]

“Tidak ada yang sangat bermanfaat bagi (kesembuhan) hati sebagaimana uzlah (mengasingkan diri) yang disertai dengan masuk ke dalam medan pemikiran (tafakkur).”

Lebih spesifik mengenai struktur amal dan keikhlasan, beliau mengemukakan:

[119] Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil*, Juz 1, h. 92.
[120] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 134.

{الْأَعْمَالُ صُوَرٌ قَائِمَةٌ، وَأَرْوَاحُهَا وُجُودُ سِرِّ الْإِخْلَاصِ فِيهَا}[121]

"Amal perbuatan adalah struktur lahiriah yang tegak, sedangkan ruhnya adalah adanya rahasia keikhlasan dalam amal tersebut".

Hubungan antara formalitas amal (*ṣuwarun qā'imah*) dan substansi spiritual (*sirr al-ikhlāṣ*) ini menunjukkan bahwa Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh sedang mendidik manusia untuk tidak tertipu oleh kuantitas performa lahiriah. Amal tanpa keikhlasan dinilai sebagai bangkai yang tidak memiliki daya hidup di hadapan Allah. Keikhlasan bukan sekadar niat di awal amal, melainkan sebuah proses pembersihan yang radikal (*tashfiyah*) dari kecenderungan melihat amal sebagai milik pribadi atau sarana untuk menuntut balasan.[122] Dalam konteks pembagian nafsu, materi keikhlasan ini bertujuan menundukkan *nafs al-ammārah bi al-sū'* (nafsu yang mendorong keburukan) dan *nafs al-lawwāmah* (nafsu yang mencela) agar meningkat menuju *nafs al-muṭma'innah* (nafsu yang tenang). Metode praktisnya adalah melalui *mujāhadah* (perjuangan melawan ego) dan *muḥāsabah* (introspeksi) yang ketat terhadap motif-motif batin yang menyelinap dalam aktivitas kesalehan.[123]

Materi Pendidikan Kesadaran Kehambaan *('Ubūdiyyah*) dan Kritik Ego Salah satu capaian tertinggi dari kurikulum makrifat dalam *Al-Ḥikam* adalah dekonstruksi ego manusia (*anāniyyah*) untuk menegakkan kesadaran kehambaan yang mutlak (*al-'ubūdiyyah*). Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh melancarkan kritik

[121] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 130.
[122] Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan Pustaka, 2006), H. 55.
[123] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 67.

epistemologis yang tajam terhadap kecenderungan manusia yang sering kali bersandar pada kekuatan dirinya, ilusi eksistensi makhluk, serta klaim kepemilikan atas amal saleh. Beliau merumuskan antitesis dari kesombongan eksistensial tersebut melalui kalimat hikmah berikut:

اِدْفِنْ وُجُودَكَ فِي أَرْضِ الْخُمُولِ، فَمَا نَبَتَ مِمَّا لَمْ يُدْفَنْ لَا يَتِمُّ نَتَائِجُهُ[124]

"Kuburlah eksistensimu di dalam bumi khumul (ketidakpopuleran/ketidakterkenalan), sebab sesuatu yang tumbuh namun tidak ditanam terlebih dahulu, maka buahnya tidak akan sempurna."

Matan ini merepresentasikan sebuah materi "Kurikulum Pendidikan Makrifat" yang secara radikal membalik logika umum pendidikan sekuler. Jika pendidikan modern menekankan *self-actualization* (aktualisasi diri) dan pencapaian reputasi sosial secara agresif, Ibn 'Aṭhā'illāh justru menawarkan metodologi *dafn al-wujūd* (mengubur eksistensi/keakuan). Konsep *khumūl* dalam perspektif hermeneutika tasawuf bukan berarti sikap pasif, fatalistik, atau pengasingan diri yang tidak produktif. *Khumūl* adalah sebuah strategi pedagogis untuk mematikan benih-benih *riya*, *sum'ah*, dan kesombongan ontologis sebelum seorang hamba tampil memikul tanggung jawab sosial di masyarakat.[125]

Secara epistemologis, kritik ego dalam *Al-Ḥikam* bertujuan membawa peserta didik pada maqam *fanā'* (hancurnya kesadaran akan eksistensi diri selain Allah) sehingga mereka dapat meraih *baqā'* (eksistensi yang langgeng bersama Allah).[126] Ketika keakuan manusia runtuh, yang tersisa adalah kesadaran akan

[124] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 108.

[125] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 1, h. 54.

[126] Ibnu Arabi, *Fushush Al-Hikam: Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*, Terj. Joko S. Kahhar Dan Nurjiati (Yogyakarta: Diva Press, t.t), h. 92.

kefakiran hakiki (*al-faqr al-ḥaqīqī*) dan kebutuhan mutlak (*al-iḍṭirār)* kepada rahmat Allah SWT. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh merangkum struktur kurikulum makrifat ini untuk mengikis watak *hubb al-dunyā* (cinta dunia) yang menjadi akar dari segala kerusakan moral. [Kritik Ego: *Dafn al-Wujūd*] ⟶ [Penghancuran *Anāniyyah*] ⟶ [Kesadaran Kefakiran (*al-Faqr*)] ⟶ [Makrifat & Ikhlas Murni]

Melalui skema spiritual tersebut, peserta didik dilatih untuk tidak bersandar pada kekuatan amal pribadinya, melainkan semata-mata bersandar pada karunia Allah (*faḍl Allāh*). Hal ini membebaskan manusia dari frustrasi spiritual ketika mengalami kegagalan dan mencegah mereka dari kesombongan spiritual (*al-‘ujb*) ketika meraih keberhasilan.[127]

Materi Pendidikan Adab (Lahir dan Batin) & Psikologi Pendidikan Islam dalam konseptualisasi Ibn ‘Aṭhā’illāh, adab tidak didefinisikan secara reduksionis sebagai sekadar formalitas etiket sosial atau konvensi perilaku eksoteris yang mekanis. Adab adalah manifestasi eksterior dari kondisi interior ruhani manusia; ia merupakan cerminan langsung dari kebersihan niat dan ketepatan posisi teologis seorang hamba di hadapan Allah. Oleh karena itu, *Al-Ḥikam* mengintegrasikan adab lahir (perilaku syariat) dan adab batin (kondisi hakikat) ke dalam satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Mengenai adab batin dalam berinteraksi dengan pemberian dan penolakan Allah, Ibn ‘Aṭhā’illāh menyatakan[128]:

[127] Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil*, Juz 2, h. 15–18.
[128] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 138.

مَتَى أَعْطَاكَ أَشْهَدَكَ بِرَّهُ، وَمَتَى مَنَعَكَ أَشْهَدَكَ قَهْرَهُ، فَهُوَ فِي كُلِّ ذَلِكَ مُتَعَرِّفٌ إِلَيْكَ وَمُقْبِلٌ

بِوُجُودِ لُطْفِهِ عَلَيْكَ.

"Ketika Allah memberi kepadamu, Dia sedang memperlihatkan kepadamu kebaikan-Nya. Dan ketika Dia menolak keinginanmu, Dia sedang memperlihatkan kepadamu kekuasaan-Nya. Allah dalam kedua kondisi tersebut sesungguhnya sedang memperkenalkan diri-Nya kepadamu dan menghampirimu dengan kelembutan-Nya."

Secara konseptual, teks hikmah ini memuat materi adab tingkat tinggi yang bersinggungan langsung dengan dimensi Psikologi Pendidikan Islam (*al-nafsiyyah al-tarbawiyyah*). Ibn 'Aṭhā'illāh memberikan resolusi kognitif dan rekonstruksi afektif bagi jiwa manusia ketika menghadapi fluktuasi kehidupan. Dalam psikologi sekuler, penolakan (*al-man'*) atau kegagalan sering kali memicu patologi mental seperti stres, kecemasan, dan depresi karena ego manusia merasa kehilangan kendali atas realitas. Namun, melalui pendekatan psikologi spiritual *Al-Ḥikam*, penolakan tersebut diubah maknanya (direframing) menjadi sebuah instrumen edukasi Ilahi.[129]

Adab kepada Allah ketika menerima pemberian (*al-'aṭā'*) adalah bersyukur dan tidak terhijab oleh nikmat tersebut dari Sang Pemberi (*al-Mu'ṭī*). Sementara adab ketika menghadapi penolakan (*al-man'*) adalah ridha dan meyakini bahwa penolakan itu sejatinya adalah pemberian yang terselubung (*al-man'u 'ain al-'aṭā'*), karena Allah sedang menyelamatkan hamba-Nya dari bahaya fitnah duniawi. Elaborasi psikologis ini menunjukkan bahwa adab lahir-batin dalam *Al-Ḥikam* berfungsi menjaga stabilitas ruhani (*al-tahāsub al-nafsī*) dan membangun

[129] Ibnu Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 2, h. 112.

ketahanan spiritual (*spiritual resilience*) yang kokoh pada diri peserta didik, sehingga mereka tidak goyah oleh pujian dan tidak putus asa oleh celaan makhluk.[130]

Relevansi Kontekstual dengan Pendidikan Islam Kontemporer Dunia pendidikan kontemporer saat ini tengah mengalami krisis eksistensial yang akut akibat cengkeraman paradigma materialistik, positivistik, dan utilitarianiasi kapitalistik. Institusi pendidikan modern sering kali mereduksi hakikat kemanusiaan dengan mengarahkan seluruh proses pedagogis semata-mata untuk memenuhi kebutuhan pasar kerja dan capaian kognitif-intelektual kuantitatif. Implikasi tragis dari reduksionisme ini adalah lahirnya krisis moral global, degradasi adab, disorientasi hidup, serta kekosongan spiritual (nihilisme eksistensial) di kalangan generasi muda. Pendidikan gagal melahirkan manusia yang berkarakter murni karena mengabaikan wilayah esensial manusia: hati (*qalb*).[131]

Di sinilah materi pendidikan akhlak dalam Kitab *Al-Ḥikam* menemukan relevansi kontekstualnya yang sangat mendesak. *Al-Ḥikam* hadir sebagai sebuah koreksi epistemologis dan metodologis terhadap penyimpangan arah pendidikan modern. Materi spiritual yang ditawarkan oleh Ibn ‘Aṭhā’illāh bukan sekadar pelengkap kurikulum, melainkan fondasi utama bagi rekonstruksi model pendidikan profetik-spiritual. Model ini menawarkan pendekatan holistik yang

[130] Ibnu Abbad, *Ghayts Al-Mawahib Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 2, h. 41.
[131] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), h. 123.

mengintegrasikan kecerdasan intelektual, emosional, dan spiritual secara terpadu.[132]

Relevansi konseptual adab teosentris dalam *Al-Ḥikam* menemukan momentum kritisnya ketika dihadapkan pada dikotomi mendasar antara dimensi model pendidikan modern yang cenderung reduksionistik-sekuler dan model pendidikan berbasis *Al-Ḥikam* yang bercorak profetik-spiritual. Dalam lanskap modernitas, poros utama pendidikan sering kali direduksi hanya pada pencapaian kognitif, penguasaan keterampilan pasar, dan penguatan watak ego-sentris yang bermuara pada orientasi aktualisasi diri (*self-actualization*) serta pemburuan reputasi sosial.

Sebaliknya, model pendidikan *Al-Ḥikam* menggeser episentrum tersebut menuju kebersihan hati (*tazkiyat al-qalb*), pencapaian makrifat, dan orientasi teosentris yang kokoh. Jika pendidikan modern melahirkan resiliensi koping psikologis yang bersifat sekuler sehingga peserta didik rentan mengalami frustrasi saat menghadapi kegagalan, maka *Al-Ḥikam* menawarkan ketahanan ruhani melalui konsep ridha atas segala kausalitas ilahi dalam dialektika *tajrīd* dan *asbāb*. Transformasi metodologis ini menuntut adanya *dafn al-wujūd* (penguburan eksistensi diri yang palsu) dan pemurnian ikhlas, sehingga output yang dihasilkan bukan lagi sekadar manusia pekerja yang pragmatis (*homo economicus*), melainkan manusia paripurna (*insān kāmil*). Oleh karena itu, penerapan konsep-konsep *Al-Ḥikam* seperti ikhlas, tawakal, dan kritik ego ke dalam sistem pendidikan Islam

[132] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, The Concept of Education in Islam, (Kuala Lumpur: Istac, 1991), h. 45

kontemporer secara radikal akan mengubah orientasi peserta didik; dari yang semula bermentalitas pemburu materi dan status sosial, menjadi pribadi yang berorientasi luhur pada pengabdian mutlak kepada Allah SWT dan kemaslahatan ke-*muhammadiyyah* kemanusiaan. Pendidikan tidak lagi memproduksi manusia yang egois, serakah, dan mengalami alienasi spiritual, melainkan melahirkan *insān kāmil* manusia yang matang secara moral, utuh kepribadiannya, dan makrifat ruhaninya.[133]

Kesimpulan Materi pendidikan akhlak dalam Kitab *Al-Ḥikam* karya Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī merupakan sebuah sistem pembinaan ruhani yang terpadu (*integrated spiritual development system*) yang berdiri di atas fondasi tasawuf amali dan falsafi yang kokoh. Sistem ini tidak bekerja secara parsial-mekanistik, melainkan secara organik-transformati dengan menjadikan hati (*qalb*) sebagai episentrum perubahan perilaku manusia. Melalui dialektika aforisma yang mendalam, materi akhlak diorientasikan secara radikal untuk melakukan pemurnian tauhid (*tashfīyat al-tauḥīd*) dari segala bentuk syirik khafi, meruntuhkan klaim egoisme makhluk melalui kritik keakuan (*anāniyyah*), serta menegakkan adab lahir dan batin secara seimbang. Pada akhirnya, kurikulum spiritual ini terbukti memiliki daya duga teoretis dan relevansi praktis yang sangat tinggi untuk menjawab patologi spiritual masyarakat modern. Dengan mentransformasikan orientasi pendidikan dari materialisme sekuler menuju spiritualisme profetik, konsep pendidikan *Al-Ḥikam* mampu mengantarkan peserta didik mencapai derajat

[133] Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil*, Juz 3, h. 201.

kesadaran kehambaan yang murni (*'ubūdiyyah*) dan bermuara pada pengenalan sejati kepada Sang Pencipta (*ma'rifatullāh*).

3. Metode Pendidikan Akhlak

a. Epistemologi dan Karakteristik Metode Pendidikan Ruhani dalam *Al-Ḥikam*

Epistemologi pendidikan akhlak yang dirancang oleh Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh al-Sakandarī dalam kitab *Al-Ḥikam* tidak dapat dipisahkan dari kerangka epistemologi tasawuf yang menempatkan intuisi spiritual (*kasyf*) dan rasa batin (*żawq*) pada hierarki tertinggi pencapaian kebenaran. Berbeda dengan pendekatan pedagogi konvensional yang dominan mengandalkan transfer pengetahuan secara kognitif (*transfer of knowledge*) melalui penalaran diskursif (*al-baḥṡ al-'aqlī*), Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh membangun sebuah metodologi transformasi batin yang bergerak melampaui batas-batas formalisme eksoteris. Pembentukan akhlak dalam pandangan sakandarian ini tidak diawali dari indoktrinasi perilaku luar, melainkan dari rekonstruksi radikal terhadap orientasi interior manusia. Landasan filosofis dari metode ini berakar pada kesadaran bahwa seluruh perilaku lahiriah (*al-asymāl al-ẓāhirah*) hanyalah refleksi dari kondisi spiritualitas yang bersemayam di dalam kalbu, sebagaimana pancaran cahaya yang keluar dari lentera batin.[134]

Instrumen utama yang digunakan Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh untuk mengoperasikannya adalah struktur retorika yang dikenal sebagai *khiṭāb isyārī* (ungkapan simbolik-spiritual). *Khiṭāb isyārī* bekerja bukan sebagai narasi instruktif

[134] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 116.

yang kaku, melainkan sebagai stimuli intelektual dan spiritual yang sarat dengan metafora *deep-psychology*, paradoks, dan aforisme tajam. Karakteristik metodologis ini sengaja dipilih untuk menembus dinding-dinding resistensi psikologis manusia yang sering kali diliputi oleh tirai kelalaian (*ḥijāb al-gaflah*) dan egoisme berselubung kesalehan formal.[135] Salah satu matan otoritatif yang menggambarkan bagaimana epistemologi ini bekerja dalam membongkar ilusi kesadaran manusia adalah:

مِنْ عَلَامَاتِ الِاعْتِمَادِ عَلَى الْعَمَلِ، نُقْصَانُ الرَّجَاءِ عِنْدَ وُجُودِ الزَّلَلِ[136]

"Di antara tanda-tanda bersandar pada amal perbuatan adalah berkurangnya rasa harap (al-rajā') kepada Allah ketika terjadi kekhilafan/dosa."

Secara hermeneutik, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menggunakan teknik negasi struktural untuk membongkar distorsi motivasi dalam berakhlak. Ketika seorang *salik* (murid yang menempuh jalan spiritual) merasa putus asa saat melakukan kesalahan, penalaran moral eksoteris menganggapnya sebagai tanda penyesalan yang baik. Namun, melalui pisau analisis *khiṭāb isyārī*, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menguak penyakit batin yang lebih dalam: adanya muatan takabur terselubung, di mana individu tersebut sebenarnya tidak bersandar pada karunia Allah, melainkan pada egoitas amalnya sendiri (*al-i'timād 'alā al-'amal*).[137] Pendekatan ini memicu apa yang dalam psikologi transformasi disebut sebagai *spiritual awakening* (gugahan kesadaran batin), sebuah momen di mana pembaca dipaksa melakukan dekonstruksi terhadap konsep kesalehan dirinya secara mandiri.

---

[135] Muhammad Anas, "Dekonstruksi Ego Dan Tirai Kelalaian: Strategi Pembentukan Karakter Spiritual Perspektif Kitab Al-Hikam," *Jurnal Teologia*, Vol. 32, No. 1 (2021), h. 45.

[136] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 119.

[137] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 33.

Karakteristik metode pendidikan dalam *Al-Ḥikam* juga sangat menekankan prinsip penahapan yang gradual (*al-tadarruj*). Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh sangat memahami bahwa dinamika jiwa manusia tidak dapat diubah secara revolusioner dalam satu waktu, melainkan harus melalui dialektika spiritual yang konsisten. Proses pembinaan moral ini bergerak dari wilayah esoteris (penataan tauhid dan pembersihan niat di dalam hati) menuju wilayah eksoteris (manifestasi adab dan perilaku sosial yang mulia). Keberhasilan transformasi lahiriah diposisikan sebagai konsekuensi logis dari keterpautan batin yang murni dengan Al-Haqq. Dengan demikian, metode edukasi *Al-Ḥikam* menolak keras pemisahan antara aspek teologis dan aspek moral; akhlak mulia adalah buah yang tumbuh secara organik dari akar tauhid yang telah menghunjam dalam ke dalam rasa terdalam manusia (*al-sirr*).[138]

b. Metode *Irsyād* Spiritual: Pendekatan Penyucian Jiwa (*Tazkiyat al-Nafs*)

Metode *irsyād* (bimbingan) spiritual yang dikembangkan oleh Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh dalam *Al-Ḥikam* dioperasionalkan secara metodologis melalui dua tahapan integral dalam tradisi tasawuf amali, yaitu *takhallī* (pemberihan diri dari sifat-sifat tercela) dan *taḥallī* (penghiasan diri dengan sifat-sifat terpuji). Dalam konseptualisasi sakandarian, *takhallī* difokuskan pada pengikisan ego sentralistik manusia atau *anāniyyah* yang menjadi akar dari segala bentuk patologi sosial dan spiritual. Jiwa manusia secara alamiah cenderung mencari dominasi, pengakuan, dan pemuasan hasrat egoistik (*al-hawa*). Selama kecenderungan *anāniyyah* ini

[138] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 145.

dominan, maka akhlak yang lahir hanyalah topeng kepalsuan (*riyā'*) yang bertujuan mencari eksistensi makhluk, bukan keridaan Khaliq.[139]

Untuk memotong urat nadi egoitas tersebut, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menawarkan metode radikal yang menyerang keinginan jiwa untuk selalu tampil dominan dan dihormati. Hal ini terangkum secara eksplisit dalam untaian hikmah berikut:

اِدْفُنْ وُجُودَكَ فِي أَرْضِ الْخُمُولِ، فَمَا نَبَتَ مِمَّا لَمْ يُدْفَنْ لَا يَتِمُّ نَتَاجُهُ[140]

"Kuburlah eksistensimu di dalam bumi ketidakterkenalan (arḍ al-khumūl), karena sesuatu yang tumbuh namun tidak ditanam/dikubur terlebih dahulu, buahnya tidak akan pernah matang dengan sempurna."

Melalui metafora agraris yang sangat kuat ini, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh meletakkan *al-khumūl* (menghindari popularitas dan ambisi kekuasaan) sebagai instrumen psikologis-sufistik yang esensial dalam fase *takhallī*. Mengubur eksistensi (*dafn al-wujūd*) bermakna mematikan keinginan nafsu untuk diakui, dipuji, dan ditinggikan oleh sesama manusia. Secara hermeneutik, penggunaan diksi "bumi ketidakterkenalan" berfungsi sebagai medium inkubasi spiritual; ego harus dihancurkan dan dilebur terlebih dahulu dalam kerendahan hati yang mutlak agar benih-benih akhlak yang tulus dapat tumbuh tanpa terkontaminasi oleh kepentingan-kepentingan profan. Tanpa adanya proses pembusukan ego di dalam "tanah *khumūl*" ini, segala bentuk amal kebajikan yang tampak di permukaan hanya akan menjadi pohon yang rapuh, yang sewaktu-waktu tumbang akibat penyakit riya, ujub, dan sumah.[141]

---

[139] Ibn Ajibah, Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam, Juz 1, h. 96.
[140] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 131.
[141] Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil*, Juz 1, h. 117.

Setelah fase *takhallī* berhasil menjinakkan keliaran hawa nafsu, metode irsyād bimbingan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh mengarahkan salik menuju fase *taḥallī*, yaitu menghiasi kalbu dengan poros akhlak mulia seperti ikhlas, tawakal, sabar, dan rida. Proses penanaman nilai-nilai luhur ini dilakukan dengan cara menghidupkan kembali fungsi inti kalbu (*laṭīfah rabbāniyyah*) sebagai pusat kendali kesadaran manusia. Dalam syarahnya terhadap *Al-Ḥikam*, Ibnu ‘Ajībah menegaskan bahwa penataan karakter tidak akan efektif jika organ spiritual manusia masih mati dan diselimuti oleh kecintaan pada dunia (*ḥubb al-dunyā*).[142]

Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menggunakan teks-teks hikmahnya untuk merestorasi kesadaran makrifat murid, sehingga orientasi ketakutan (*al-khawf*) dan pengharapan (*al-rajā’*) mereka terkalibrasi secara tepat hanya kepada Allah. Dari sinilah lahir keikhlasan yang murni, sebuah kondisi di mana seorang hamba berbuat kebajikan bukan lagi karena motif transaksional terhadap surga atau neraka, melainkan sebagai bentuk perwujudan adab ubudiyah yang hakiki.

c. Metode Reflektif-Kontemplatif: Aplikasi Praktis Muhasabah, Muraqabah, dan Mujahadah

Dimensi metodologis berikutnya yang sangat menonjol dalam bangunan pedagogi batin *Al-Ḥikam* adalah penekanan pada pendekatan reflektif-kontemplatif. Manusia, dalam analisis psikologi sufistik Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh, sering kali terjebak dalam delusi eksistensial yang menganggap dirinya memiliki daya independent (*ḥawl wa quwwah*) terpisah dari penciptanya. Untuk mematangkan kepribadian spiritual hamba, *Al-Ḥikam* menyediakan perangkat

[142] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 67.

metodologis berupa integrasi praktis antara tiga instrumen: *mujāhadah* (perjuangan sungguh-sungguh melawan kecenderungan rendah nafsu), *muḥāsabah* (introspeksi kritis terhadap motivasi internal), dan *murāqabah* (kesadaran batin yang konstan bahwa dirinya berada dalam pengawasan absolut Allah).

Metode penyadaran spiritual ini diaplikasikan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh dengan cara menyerang secara frontal ilusi-ilusi amal yang sering kali melenakan para ahli ibadah formal sekalipun. Salah satu teks hikmah yang paling representatif dalam membongkar kedangkalan orientasi ini berbunyi:

مَا أَرَادَتْ هِمَّةُ سَالِكٍ أَنْ تَقِفَ عِنْدَ مَا كُشِفَ لَهَا، إِلَّا وَنَادَتْهُ هَوَاتِفُ الْحَقِيقَةِ: الَّذِي تَطْلُبُ أَمَامَكَ،

وَلَا جَلَتْ بَوَادِئُ الظُّهُورِ سَرَائِرَ الْآثَارِ، إِلَّا وَقَالَتْ لَهُ حَقَائِقُهَا: إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ[143].

“Tidaklah tekad (himmah) seorang salik ingin berhenti pada apa-apa yang telah disingkapkan (mukashafah) kepadanya, melainkan suara gaib kebenaran (hawatif al-haqiqah) akan menyerunya: ‘Yang engkau cari (Allah) ada di depanmu!’ Dan tidaklah keindahan awal fenomena lahiriah menampakkan rahasia-rahasia ciptaan, melainkan hakikat ciptaan itu akan berkata kepadanya: 'Sesungguhnya kami hanyalah ujian (fitnah), maka janganlah engkau kufur.”

Secara metodologis, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh memosisikan *muḥāsabah* bukan sekadar aktivitas menghitung dosa-dosa lahiriah di penghujung hari, melainkan sebuah penyelidikan kritis yang tajam terhadap kualitas kesadaran batin saat berinteraksi dengan Tuhan. Melalui teknik narasi dialogis spiritual (*al-isyarah*) beliau memperingatkan bahaya kepuasan diri (*al-riḍā ‘an al-nafs*). Bagi Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh, kepuasan diri terhadap pencapaian moral atau spiritual tertentu adalah racun mematikan yang menghentikan evolusi kesadaran hamba. Setiap kali seorang

[143] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 122.

murid merasa telah mencapai tingkat kebaikan, keikhlasan, atau kedekatan tertentu dengan Tuhan, saat itulah ia harus melakukan *muḥāsabah* untuk menyadari bahwa persepsi tersebut merupakan bentuk tipu daya nafsu (*khud'ah al-nafs*) yang ingin membangun berhala baru bernama "kesalehan pribadi".[144]

Melalui implementasi metode *murāqabah* yang intensif, orientasi seorang murid dialihkan dari melihat kuantitas amal menuju pemaknaan esensi spiritual di balik amal tersebut. Ibnu 'Abbād al-Rundī dalam syarahnya menjelaskan bahwa fungsi utama *murāqabah* dalam *Al-Ḥikam* adalah melahirkan kejujuran bertindak (*al-ṣidq*).[145] Ketika seorang hamba menginternalisasi kesadaran secara mendalam bahwa Allah adalah *Al-Baṣīr* (Maha Melihat) dan *Al-Raqīb* (Maha Mengawasi), maka kontrol perilakunya bergeser dari pengawas eksternal (manusia, hukum formal, sanksi sosial) menjadi pengawas internal (kesadaran ilahi). Dari sinilah esensi *mujāhadah* menemukan bentuk praktisnya: bukan sekadar menahan lapar dan begadang di malam hari, melainkan perjuangan tanpa henti untuk menjaga kesucian lintasan pikiran (*khawāṭir*) dari selain Allah, sehingga melahirkan akhlak yang solid dan autentik yang tidak goyah oleh fluktuasi pujian maupun celaan makhluk.

d. Dimensi Psikologi Pendidikan Sufistik: Metode Pembiasaan Ruhani dan Penanaman Adab

Jika dianalisis dari perspektif psikologi pendidikan Islam kontemporer, *Al-Ḥikam* menawarkan sebuah model pengkondisian perilaku (*behavioral*

[144] Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil*, Juz 1, h. 101.
[145] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 2, h. 84.

conditioning) yang berbasis pada kestabilan mental-spiritual (*al-istiqāmah al-rūḥiyyah*). Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh memahami bahwa manusia hidup dalam ruang dialektika kehidupan yang dinamis, di mana kondisi eksternal mereka terus berubah di antara dua wilayah eksistensial: maqam *tajrīd* (kondisi di mana hamba difokuskan penuh pada ibadah murni tanpa disibukkan mencari nafkah) dan maqam *kasb* (kondisi di mana hamba diwajibkan terlibat aktif dalam aktivitas ekonomi dan sosial di dunia).[146] Ketidakmatangan psikologis dalam merespons kedua kondisi ini sering kali melahirkan kecemasan eksistensial, frustrasi, atau bahkan degradasi moral.

Oleh karena itu, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menyusun sebuah formulasi metodologis untuk melatih imunitas psikologis murid agar mereka mampu menampilkan respons perilaku (*adab*) yang tepat dalam setiap situasi. Beliau menegaskan hal ini dalam matan yang sangat fundamental:

إِرَادَتُكَ التَّجْرِيدَ مَعَ إِقَامَةِ اللَّهِ إِيَّاكَ فِي الْأَسْبَابِ مِنَ الشَّهْوَةِ الْخَفِيَّةِ، وَإِرَادَتُكَ الْأَسْبَابَ مَعَ إِقَامَةِ اللَّهِ إِيَّاكَ فِي التَّجْرِيدِ انْحِطَاطٌ عَنِ الْهِمَّةِ الْعَلِيَّةِ[147]

“Keinginanmu untuk masuk ke maqam tajrīd padahal Allah masih menempatkanmu pada maqam asbāb (kasb) termasuk syahwat yang samar (al-syahwah al-khafiyyah). Sebaliknya, keinginanmu untuk masuk ke maqam asbāb padahal Allah telah menempatkanmu pada maqam tajrīd merupakan penurunan dari cita-cita yang luhur (al-himmah al-‘aliyyah).”

Secara hermeneutik-psikologis, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menggunakan konsep *al-syahwah al-khafiyyah* (syahwat yang samar) untuk mengidentifikasi

[146] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 18.
[147] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 122.

bentuk-bentuk pelarian psikologis (*escapism*) yang dibungkus dengan alasan religius. Seseorang yang memaksakan diri meninggalkan tanggung jawab sosial-ekonominya demi alasan ingin fokus beribadah, sering kali bukan didorong oleh ketulusan spiritual, melainkan oleh keengganan menghadapi realitas tantangan hidup.[148] Melalui metode pembiasaan ruhani (*al-riyāḍah al-nafsiyyah*), *Al-Ḥikam* melatih murid untuk memiliki fleksibilitas mental yang tinggi: menerima dengan rida di mana pun otoritas ketetapan Allah (*al-iqāmah al-ilāhiyyah*) menempatkan mereka, baik sebagai profesional di pasar kerja (maqam *kasb*) maupun sebagai penuntut ilmu dan fungsionaris spiritual murni (maqam *tajrīd*).[149]

Konsep penanaman adab dalam *Al-Ḥikam* melampaui batas-batas etiket sosial universal. Adab batin kepada Allah diartikan sebagai ketundukan absolut, *husnuzan* (حسن الظن), dan penjagaan keseimbangan emosi saat menerima limpahan nikmat maupun saat diuji dengan kesempitan (*al-qabḍ wa al-basṭ*).[150]

Ketika nilai ini diintegrasikan ke dalam psikologi pendidikan modern, model sakandarian ini memberikan kontribusi penting berupa konsep *Spiritual Quotient* (SQ) yang mapan. Karakteristik manusia yang matang secara psikologis-sufistik tidak akan mengalami disorientasi kepribadian (*personality split*); ia tidak akan menjadi sombong dan koruptif saat berada di puncak kesuksesan finansial, dan tidak akan mengalami depresi atau anarki moral saat berada dalam

[148] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 19.
[149] Al-Buthi, *Al-Hikam Al-Atha'iyyah: Syarh Wa Tahlil*, Juz 1, h. 51.
[150] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 1, h. 62.

keterpurukan, sebab pusat gravitas kesadarannya terkunci rapat pada kesadaran tauhid.[151]

e. Relevansi Metodologis terhadap Krisis Pendidikan Islam Kontemporer

Kondisi objektif pendidikan Islam kontemporer saat ini tengah mengalami krisis eksistensial yang cukup akut. Adopsi yang tidak kritis terhadap paradigma pendidikan modern-sekuler-kapitalistik telah menggeser orientasi luhur *tarbiyah* Islamiah dari proses pembentukan manusia paripurna (*insān kāmil*) menuju industrialisasi manusia sebagai komoditas pasar kerja. Kurikulum pendidikan didominasi secara hegemonik oleh penguatan aspek kognitif-positivistik dan pragmatisme materialistik, sementara dimensi spiritualitas-afektif dikesampingkan sebagai wilayah sekunder yang tidak memiliki nilai ekonomis. Akibatnya terjadi fenomena degradasi moral yang masif, hilangnya integritas akademik, kekosongan spiritual di kalangan peserta didik, hingga lahirnya output pendidikan yang cerdas secara intelektual namun cacat secara karakter dan spiritual.[152]

Dalam konteks krisis epistemologis inilah metode pendidikan akhlak berbasis hati yang dirumuskan oleh Syekh Ibn ‘Aṭha’illāh dalam *Al-Ḥikam* menemukan relevansi kritisnya yang paling kontekstual. *Al-Ḥikam* hadir memberikan kritik tajam bahwa akumulasi pengetahuan kognitif yang mengabaikan transformasi batin hanya akan melahirkan kesombongan intelektual yang destruktif bagi kemanusiaan. Model pendidikan profetik-spiritual yang ditawarkan oleh *Al-Ḥikam* menuntut reposisi kalbu sebagai episentrum dari seluruh

[151] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 2, h. 104.

[152] Eko Suncaka, “Kapitalisme Pendidikan Di Indonesia: Sebuah Kritik Perspektif Ilmu Manajemen Pendidikan Islam,” *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 12, No. 1 (2023), h. 711–712.

aktivitas kependidikan. Sebagaimana diperingatkan oleh Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh dalam untaian hikmahnya:

كَيْفَ يُشْرِقُ قَلْبٌ صُوَرُ الْأَكْوَانِ مُنْطَبِعَةٌ فِي مِرْآتِهِ؟ أَمْ كَيْفَ يَرْحَلُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُكَبَّلٌ بِشَهْوَاتِهِ؟[153]

“Bagaimana mungkin sebuah kalbu dapat memancarkan cahaya makrifat, sementara bayangan-bayangan keindahan duniawi masih melekat erat pada cermin hatinya? Atau bagaimana mungkin ia dapat berjalan menuju Allah, sementara ia masih terbelenggu oleh rantai syahwatnya?”

Analisis hermeneutik terhadap teks di atas menegaskan bahwa kebersihan hati (*ṣafā’ al-qalb*) merupakan prasyarat mutlak bagi diperolehnya ilmu yang bermanfaat (*al-‘ilm al-nāfi‘*). Selama institusi pendidikan Islam hanya menyuapi akal peserta didik dengan data-data teoretis tanpa pernah membersihkan “cermin hati” mereka dari penyakit cinta dunia, keserakahan, dan ambisi egoistik, maka ilmu yang dihasilkan tidak akan pernah mampu memancarkan cahaya keberkahan sosial.[154] Rekonstruksi kurikulum pendidikan Islam kontemporer harus mulai mengadopsi model *riyāḍah* dan *muḥāsabah* sakandarian ke dalam struktur metodologi pembelajaran. Nilai-nilai spiritualitas tidak boleh lagi diajarkan sebatas sebagai materi hafalan dogmatis dalam mata pelajaran teologi, melainkan harus diinternalisasikan sebagai *hidden curriculum* yang menjiwai seluruh napas disiplin ilmu.[155]

---

[153] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 122.

[154] Rahmad Hidayat, “Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Yang Bermanfaat: Kritik Atas Pragmatisme Pendidikan Perspektif Kitab Al-Hikam,” *Jurnal Kajian Peradaban Islam*, Vol. 11, No. 2 (2023), h. 76.

[155] Iti Aminah, “Hidden Curriculum Berbasis Tasawuf: Rekonstruksi Metodologi Pembentukan Karakter Di Madrasah Kontemporer,” *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 12, No. 2 (2023), h. 145.

Mengadopsi pemikiran Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh berarti mendesain ulang orientasi keberhasilan pendidikan. Keberhasilan seorang peserta didik tidak lagi diukur secara reduksionis hanya melalui indeks prestasi kumulatif atau daya serap industri, melainkan melalui kematangan integritas moralnya, ketulusan pengabdiannya kepada masyarakat, serta kemampuannya untuk tetap terkoneksi secara spiritual dengan Tuhannya di tengah arus deras modernitas. Melalui sintesis harmonis antara ketajaman intelektual eksoteris dan kejernihan makrifat esoteris ini, pendidikan Islam akan mampu melahirkan kembali generasi Muslim yang berkarakter profetik manusia yang tidak hanya cakap mengelola urusan bumi, namun hatinya senantiasa bersujud di singgasana langit.

Metode pendidikan akhlak dalam *Al-Ḥikam* karya Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī merupakan sebuah kesatuan sistem pembinaan ruhani (*niẓām al-tarbiyah al-rūḥiyyah*) yang bersifat integral, radikal, dan transformatif. Sistem ini menolak segala bentuk formalisme moralitas yang dangkal, dan menetapkan bahwa pembentukan karakter yang autentik harus dimulai dari rekonstruksi epistemologis pada wilayah kalbu melalui instrumen *khiṭāb isyārī* dan penyadaran spiritual. Melalui dialektika metodologis yang gradual antara proses *takhallī* (pembersihan dari egoitas batin) dan *taḥallī* (penghiasan dengan kualitas makrifat), Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh berhasil merumuskan pendekatan psikologi sufistik yang melahirkan stabilitas mental hamba di tengah berbagai dinamika eksistensial, baik dalam maqam *tajrīd* maupun *kasb*.

Pada akhirnya, di tengah gempuran krisis moralitas dan spiritualitas yang melanda institusi pendidikan modern akibat hegemoni materialisme, model

pendidikan berbasis penyucian jiwa dalam *Al-Ḥikam* menawarkan peta jalan (*roadmap*) solutif bagi rekonstruksi masa depan pedagogi Islam. Dengan mensinergikan kecerdasan intelektual dan kejernihan spiritual, metode ini menjadi basis metodologis yang kokoh untuk melahirkan profil *insān kāmil*: pribadi bertauhid murni, bersih jiwanya, mulia adabnya, serta mampu mengejawantahkan kesalehan ruhaninya ke dalam bentuk tanggung jawab sosial-transformatif di tengah kehidupan duniawi.

4. Pendekatan Spiritual dalam Pembentukan Akhlak

   a. Dekonstruksi Ilusi Ke-diri-an dan Reposisi Paradigma Teosentris Akhlak

Pembentukan akhlak dalam diskursus Islam arus utama sering kali dipahami melalui pendekatan legalistik-formal (*eksoteris*) atau pendekatan rasional-filosofis. Namun, dalam mahakarya sufistik *Al-Ḥikam* karya Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī, pembentukan moralitas diletakkan pada fondasi paradigma teosentris yang murni dan pendekatan esoteris (*al-ittijāh al-bāthinī*). Ibn ‘Aṭhā’illāh memandang bahwa akhlak mulia bukanlah sekadar hasil dari mekanisasi perilaku lahiriah atau pembiasaan sosial (*social conditioning*), melainkan pancaran langsung (*al-fayḍ*) dari kedekatan spiritual hamba dengan Allah SWT. Nilai etis mutlak bersumber dari-Nya, dan manifestasi perilaku manusia merupakan indikator dari sejauh mana orientasi tauhid dan kejernihan batin seorang hamba telah tercapai. Dengan demikian, etika sufistik dalam *Al-Ḥikam* tidak bersifat antroposentris, melainkan berporos secara radikal pada dimensi ketuhanan.

Pendekatan esoteris ini secara diametral bertolak belakang dengan etika moralitas modern yang cenderung sekuler-humanistik. Dalam pandangan modernitas sekuler, sebagaimana yang diakarakan oleh pemikiran Immanuel Kant tentang otonomi moral atau utilitarianisme John Stuart Mill, moralitas dibangun di atas fondasi rasionalitas murni, kontrak sosial, atau kalkulasi kemaslahatan material semata. Manusia diposisikan sebagai agen otonom yang menentukan nilai baik dan buruk berdasarkan ruang kedirian yang terputus dari dimensi transendental. [156] Akibatnya, moralitas modern kehilangan jangkar metafisiknya, menjadi sangat relatif, pragmatis, dan rentan terhadap kompromi oportunistik. Sebaliknya, Ibn ‘Aṭhā’illāh menegaskan bahwa moralitas yang terputus dari Allah SWT adalah ilusi etis yang rapuh. Akhlak yang autentik hanya dapat tegak apabila kesadaran hamba telah melebur dalam pengakuan akan kemutlakan eksistensi dan kehendak-Nya.

Berdasarkan epistemologi yang terkandung dalam *Al-Ḥikam*, akar dari segala kerusakan akhlak lahiriah seperti kesombongan (*al-kibr*), pamer (*al-riyā’*), ketamakan (*al-ḥirṣ*), dan dengki (*al-ḥasad*) bukanlah sekadar kegagalan kognitif atau disfungsi sosial, melainkan akibat langsung dari patologi spiritual (*amrāḍ al-qulūb*) dan dominasi hawa nafsu. Ibn ‘Aṭhā’illāh mengidentifikasi bahwa sumber utama pembangkangan moral adalah ilusi kedirian atau egosentrisme (*al-anāniyyah*), di mana manusia menganggap dirinya memiliki daya, kekuatan, dan kepemilikan yang independen dari tuhan. Ketika batin manusia terhijab (*maḥjūb*) oleh dunia dan ego, maka orientasi hidupnya akan bergeser pada pemuasan syahwat

[156] Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad Terakhir: Pergumulan Etika Teologis Dan Etika Sekuler* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), . 45–48.

batiniah. Ketamakan lahir karena hilangnya keyakinan pada jaminan rezeki dari Allah SWT; kesombongan muncul karena klaim kepemilikan atas kesalehan atau ilmu yang sejatinya adalah anugerah-Nya.[157]

Untuk menguraikan paradigma ini secara hermeneutik, kita dapat menganalisis teks hikmah yang membongkar ironi psikologis manusia yang terjebak dalam delusi pelarian dari tuhan:

العَجَبُ كُلُّ العَجَبِ مِمَّنْ يَهْرُبُ مِمَّنْ لَا انْفِكَاكَ لَهُ عَنْهُ، وَيَطْلُبُ مَا لَا بَقَاءَ لَهُ مَعَهُ، فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ[158]

"Sungguh sangat mengherankan, orang yang lari dari Zat yang tidak mungkin ia dapat terpisah dari-Nya (Allah), dan ia malah mencari sesuatu yang tidak akan kekal bersamanya (dunia). 'Karena sesudah itu, bukanlah mata kepala yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada'."

Melalui pendekatan hermeneutika sufistik yang mengintegrasikan teks Qur'ani (QS. Al-Hajj: 46), Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh sedang melakukan diagnosis radikal terhadap kebutaan spiritual (*'amā al-qalbi*). Secara esoteris, teks ini meruntuhkan berhala kedirian (*anāniyyah*) dengan memperlihatkan betapa irasionalnya struktur moral manusia yang berpaling dari sang pencipta demi mengejar fatamorgana duniawi.

Kebutaan hati inilah yang menjadi hulu dari segala disfungsi etis. Ketika subjek kehilangan kesadaran akan kehadiran eksistensial Allah yang meliputi segala sesuatu, egonya akan memproyeksikan dunia sebagai tujuan akhir. Dari

[157] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 1, h. 42.

[158] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 120.

sinilah lahir watak tamak, kompetisi sosial yang destruktif, serta hilangnya rasa welas asih.[159] Pembentukan akhlak dalam paradigma teosentris ini dimulai dengan penyembuhan distorsi persepsi tersebut; manusia harus dipaksa menyadari bahwa stabilitas moral hanya tercapai ketika batin kembali berporos pada Zat Yang Maha Kekal, sehingga melahirkan watak qanaah, zuhud, dan ketenangan eksistensial yang luhur.

b. Hikmah *Al-Ḥikam* sebagai Instrumen Penyadaran Ruhani (*Spiritual Awakening*)

Teks-teks dalam *Al-Ḥikam* tidak bekerja seperti teks hukum fikih yang bersifat instruktif-normatif, juga tidak seperti diktat moralitas konvensional yang kaku. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menggunakan struktur bahasa yang profan namun mengandung kedalaman teofani yang suci, berfungsi sebagai stimulan spiritual (*al-muharrik al-rūḥī*) yang dirancang untuk memicu guncangan kesadaran batin melalui proses refleksi mendalam (*tafakkur*) dan pengingatan kembali akan hakikat eksistensi (*tadzakkur*). Setiap kalimat hikmah diformulasikan secara aforistik (padat, puitis, dan tajam) guna menembus dinding-dinding rasionalitas formal yang sering kali menjadi benteng pertahanan bagi keangkuhan ego manusia.[160]

Keindahan sastra (*al-balāghah*) dikombinasikan dengan kedalaman makrifat membuat *Al-Ḥikam* memiliki daya hantam psikologis yang kuat terhadap pembacanya. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh sering kali menggunakan teknik paradoks,

---

[159] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 1, h. 76.

[160] Penjelasan mengenai guncangan kesadaran batin melalui teks aforistik ini disintesis dari analisis Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 1, h. 66–69.

antitesis, dan personifikasi untuk membongkar kemunafikan terselubung dalam jiwa hamba. Ketika seorang hamba membaca *Al-Ḥikam*, ia tidak sedang sekadar membaca teori moral, melainkan sedang dihadapkan pada cermin spiritual yang memperlihatkan segala cacat batin, kepalsuan niat, dan penyakit-penyakit hati yang selama ini tersembunyi di balik jubah kesalehan formal. Proses ini sangat krusial dalam pembentukan akhlak, karena perbaikan moral tidak akan pernah efektif tanpa adanya fase penyadaran ruhani (*al-yaqẓah*) dan kehancuran ilusi kedirian

Sebagai bukti tekstual bagaimana instrumen penyadaran ruhani ini bekerja merestrukturisasi batin, perhatikan matan berikut:

إِدْفَنْ وُجُودَكَ فِي أَرْضِ الخُمُولِ، فَمَا نَبَتَ مِمَّا لَمْ يُدْفَنْ لَا يَتِمُّ نَتَائِجُهُ[161]

"Kuburlah eksistensimu di dalam bumi ketidakterkenalan (al-khumūl); sebab sesuatu yang tumbuh dari biji yang tidak dikubur, buahnya tidak akan pernah matang/sempurna."

Secara hermeneutik, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menggunakan metafora agraris yang sangat indah untuk menggambarkan proses *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa). Kata "kuburlah eksistensimu" (*idfan wujūdaka*) merupakan perintah radikal untuk mematikan syahwat kemasyhuran (*al-syuhrah*), gila hormat, dan ambisi untuk diakui oleh makhluk yang merupakan akar dari perilaku riya, sum'ah, dan kesombongan. Bumi ketidakterkenalan (*arḍ al-khumūl*) diposisikan sebagai rahim spiritual tempat karakter mulia ditempa secara sunyi.[162]

[161] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 131.
[162] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Juz 1, h. 24.

c. Paradigma Teosentris dan Pendekatan Esoteris Akhlak dalam *Al-Ḥikam*

Pembentukan akhlak dalam diskursus Islam arus utama sering kali dipahami melalui pendekatan legalistik-formal (eksoteris) atau pendekatan rasional-filosofis. Namun, dalam mahakarya sufistik *Al-Ḥikam* karya Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī, pembentukan moralitas diletakkan pada fondasi paradigma teosentris yang murni dan pendekatan esoteris (*al-ittijāh al-bāthinī*). Ibn ‘Aṭhā’illāh memandang bahwa akhlak mulia bukanlah sekadar hasil dari mekanisasi perilaku lahiriah atau pembiasaan sosial (*social conditioning*), melainkan pancaran langsung (*al-fayḍ*) dari kedekatan spiritual hamba dengan Allah SWT. Nilai etis mutlak bersumber dari-Nya, dan manifestasi perilaku manusia merupakan indikator dari sejauh mana orientasi tauhid dan kejernihan batin seorang hamba telah tercapai . Dengan demikian, etika sufistik dalam *Al-Ḥikam* tidak bersifat antroposentris, melainkan berporos secara radikal pada dimensi ketuhanan.

Metodologi esoterik ini berdiri secara diametral vis-à-vis dengan bangunan etika modern yang didominasi oleh corak antroposentris-profan. Pada lanskap moralitas sekuler yang menemukan pembenaran teoretisnya melalui imperatif kategoris etika deontologis ala pemikiran barat atau kalkulasi konsekuensialisme teleologis kebajikan didefinisikan sebagai produk konsensus rasional, regulasi sosial, atau maksimisasi utilitarian terhadap kepuasan materialwi. Subjek manusia diangkat sebagai poros otonom yang memegang otoritas absolut untuk memformulasikan distingsi nilai bajik dan fasik, sebuah ruang egoitas yang

sepenuhnya teralienasi dari intervensi transendensi ilahi.[163] Implikasi logis dari pengosongan jangkar metafisika ini adalah lahirnya perilaku etis yang bersifat situasional, rentan terhadap bias pragmatisme, serta mudah terombang-ambing oleh kepentingan oportunistik yang sempit. Sebaliknya, paradigma *Al-Ḥikam* menegaskan bahwa manifestasi kebajikan yang terputus dari poros teosentrisme merupakan fatamorgana moral yang rapuh dan semu. Keluhuran budi pekerti yang sejati hanya mungkin mewujud secara organik manakala kesadaran eksistensial seorang salik telah terlarut dalam ketundukan mutlak terhadap supremasi kehendak serta kehadiran Sang Khalik.

Berdasarkan tinjauan epistemologi sufistik Ibnu ‘Aṭhā’illāh, hulu ledak dari manifestasi deviasi perilaku lahiriah seperti arogansi batin, manipulasi motivasi ibadah, ambisi posesif terhadap keduniawian, serta resistensi terhadap distibusi nikmat sesame bukanlah sekadar problem miskalkulasi nalar atau anomali sosiologis, melainkan implikasi langsung dari akutnya pembusukan internal ranah kalbu dan hegemoni jiwa vegetatif. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh mengidentifikasi bahwa episentrum dari segala bentuk distorsi perilaku adalah berseminya delusi eksistensial berupa pengagungan identitas diri, di mana manusia mengklaim mempunyai kedaulatan daya, otoritas, dan kepemilikan yang terpisah dari intervensi Tuhan. Tatkala dinding batin seorang hamba mengalami opasitas ruhani akibat dominasi kabut materialisme dan ego, kiblat eksistensinya secara otomatis akan terdistorsi ke arah pemenuhan hasrat batiniah yang destruktif. Sifat korosif

[163] Kaelan, *Filsafat Analitis Menurut Ludwig Wittgenstein: Hubungan Bahasa, Logika, dan Etika* (Yogyakarta: Paradigma, 2004), h. 112.

ketamakan mengkristal akibat memudarnya keyakinan terhadap garansi kepastian rezeki ilahi; sementara rigiditas keangkuhan mencuat akibat delusi kepemilikan atas performa kesalehan ritual maupun kapasitas intelektual yang hakikatnya merupakan murni pancaran anugerah-Nya. Untuk mengurai dekonstruksi paradigma ini secara hermeneutik-tekstual, perhatian analitis kita harus diorientasikan pada diktum hikmah fundamental yang menjadi instrumen kritik tajam Ibn ‘Aṭā’illāh terhadap ilusi kemandirian amal serta kepalsuan eksistensi hamba berikut ini:

“Di antara tanda-tanda bersandar kepada amal perbuatan, adalah berkurangnya rasa harap (*al-rajā’*) kepada Allah ketika terjadi kesalahan atau dosa.”

Melalui pendekatan hermeneutika sufistik, teks ini membongkar restrukturisasi kesadaran batin yang sangat radikal. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh mengkritik secara halus perilaku orang yang merasa shalih namun fondasi ruhaninya rapuh. Ketika seseorang merasa putus asa atas rahmat Allah saat ia tergelincir dalam dosa, hal itu menunjukkan bahwa selama ini ia tidak bersandar pada kemurahan Allah (*faḍl Allah*), melainkan bersandar pada kehebatan dirinya dalam beramal. Ini adalah bentuk kesombongan halus (*al-kibr al-khafiyy*).

Secara esoteris, teks ini meruntuhkan berhala kedirian (anāniyyah) dengan menggeser fokus hamba dari egosentrisme amal menuju teosentrisme anugerah. Pembentukan akhlak dimulai dengan menyadari bahwa tidak ada daya untuk taat dan tidak ada kekuatan untuk menghindari maksiat kecuali dengan pertolongan Allah. Ketika ilusi kekuatan ego ini hancur, lahirlah sifat rendah hati yang tulus (*al-*

tawāḍu'), hilangnya sifat *riya*, dan munculnya kepasrahan yang total. Akhlak mulia tidak lagi dipaksakan sebagai beban kewajiban moral yang kaku, melainkan mengalir secara organik sebagai konsekuensi logis dari kesadaran kedekatan spiritual yang mendalam dengan sang pencipta.

d. Dialektika *Maqamāt* Spiritual dan Introspeksi Batin sebagai Anatomi Akhlak

Dalam *Al-Ḥikam*, pembentukan akhlak tidak dipahami sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan diintegrasikan ke dalam struktur *maqamāt* (tingkatan spiritual) tasawuf secara sistemik. Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menyusun sebuah arsitektur ruhani di mana proses pembersihan jiwa (*tazkiyatun nafs*), perjuangan batin (*mujāhadah*), pengawasan diri (*murāqabah*), dan evaluasi internal (*muḥāsabah*) menjadi pilar-pilar dinamis untuk mentransformasi tiga komponen utama psikologi Islam: qalb (hati/pusat kesadaran), nafs (jiwa/dorongan ego), dan *rūḥ* (esensi spiritual transendental). Karakter mulia (*al-akhlāq al-karīmah*) adalah buah organik yang tumbuh matang ketika komponen-komponen psikospiritual ini berhasil mendaki tangga *maqamāt* menuju puncaknya, yaitu *ma'rifatullāh* (mengenal Allah dengan sebenar-benarnya).

Sistemikisasi akhlak berbasis *maqamāt* ini menuntut hamba untuk tidak terjebak pada formalisme spiritual atau kepuasan semu dalam beribadah. Banyak manusia yang menempuh jalan kerohanian namun terjebak pada keinginan eksistensial untuk meraih karamah atau menyingkap tabir ghaib, sementara batin mereka masih dipenuhi penyakit moral.

Oleh karena itu, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menegaskan bahwa pencapaian karakter luhur harus ditegakkan di atas landasan *muḥāsabah* yang jujur terhadap cacat-cacat internal jiwa. Maqam seperti *khauf* (takut) dan *rajā’* (berharap) harus dimaknai secara aktif-transformatif, bukan pasif-angan-angan. *Rajā’* yang benar secara psikospiritual akan melahirkan energi *mujāhadah* untuk memperbaiki adab sosial dan kepatuhan hukum, sementara angan-angan kosong (*al-umniyyah*) hanya akan melahirkan kemalasan moral dan kesombongan spiritual.[164]

Keterkaitan epistemologis antara pembongkaran aib batin dengan pembentukan karakter esoteris ini dirumuskan secara tajam dalam matan *Al-Ḥikam* berikut:

تَشَوُّفُكَ إِلَى مَا بَطَنَ فِيكَ مِنَ الْعُيُوبِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ تَشَوُّفِكَ إِلَى مَا حُجِبَ عَنْكَ مِنَ الْغُيُوبِ[165]

“Keinginanmu untuk melihat aib-aib yang tersembunyi di dalam dirimu jauh lebih baik bagimu, daripada keinginanmu untuk menyingkap hal-hal ghaib yang bersembunyi dari pandanganmu.”

Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh sedang melakukan reposisi metodologis terhadap fokus prioritas seorang hamba. Kata *tasjawwufuka* (keinginan kuatmu) yang diarahkan pada penyingkapan hal ghaib dikritik sebagai bentuk penyimpangan orientasi spiritual. Sebaliknya, ia menetapkan bahwa kemajuan moralitas yang sejati diukur dari sejauh mana individu mampu melakukan penetrasi radikal ke dalam batinnya sendiri untuk mengenali *‘uyūb* (cacat-cacat karakter, riya tersembunyi, egoisme, dan kemunafikan).

---

[164] Nurmawati, dkk., “Konsep Khauf dan Raja’ Perspektif Psikologi Islam Bagi Kesehatan Mental,” *Sublimapsi: Jurnal Psikologi Kuliah*, Vol. 4, No. 2 (2023), h. 89–90.

[165] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 127.

Secara esoteris, teks ini mengajarkan bahwa maqam kebaikan moral tertinggi dicapai ketika seseorang berhenti menghakimi dunia luar atau mencari superioritas spiritual, dan beralih sepenuhnya untuk melakukan rekonstruksi internal. Upaya mengenali aib diri (*ma'rifat al-nafs*) merupakan kunci pembuka bagi runtuhnya sifat takabur dan ujub, yang digantikan oleh watak *tawāḍu'* (rendah hati) dan *tasāmuḥ* (toleran) terhadap kelemahan orang lain.

Kombinasi kesadaran ini, jika diintegrasikan dengan maqam harapan yang produktif sebagaimana ditegaskan beliau dalam kaidah lainnya:

الرَّجَاءُ مَا قَارَنَهُ عَمَلٌ، وَإِلَّا فَهُوَ أُمْنِيَّةٌ[166]

("Harapan yang benar adalah yang disertai amal nyata, jika tidak, ia hanyalah angan-angan") dan ini menghasilkan cetak biru karakter yang tangguh. Manusia tidak lagi menjadi spekulator moral yang pasif, melainkan agen etis yang aktif melakukan pembersihan diri (*tazkiyah*) secara berkelanjutan demi merefleksikan kesalehan sosial yang autentik.

e. Transformasi Batin (Esoteris) sebagai Penggerak Akhlak Sosial (Eksoteris)

Salah satu keunggulan konseptual yang paling distingtif dari pendekatan spiritual *Al-Ḥikam* adalah penolakannya terhadap dikotomi buatan antara kesalehan individual-batiniah (esoteris) dan kesalehan sosial-lahiriah (eksoteris). Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh tidak membangun suatu ajaran mistisisme yang asosial atau melarikan diri dari realitas (*escapism*). Sebaliknya, ia menetapkan bahwa transformasi batin

[166] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 128.

yang radikal merupakan prasyarat mutlak sekaligus penggerak utama bagi lahirnya akhlak sosial yang autentik dan unggul. Akhlak sosial yang tidak didorong oleh transformasi batin hanyalah kosmetik moral atau mekanisasi perilaku yang artifisial, yang sering kali didorong oleh motif-motif tersembunyi seperti pencitraan, kepatuhan buta pada norma, atau kalkulasi keuntungan oportunistik.

Dalam paradigma *Al-Ḥikam*, ketika hati seorang hamba telah jernih melalui proses penyucian dari berhala ego dan keterikatan dunia, ia akan memandang makhluk bukan lagi sebagai objek pemuas kepentingan pribadinya, melainkan melalui kacamata khalik (*bi 'ain al-khāliq*). Ia melihat sesama manusia sebagai manifestasi dari ciptaan dan takdir Allah SWT. Pandangan transendental ini secara otomatis memancarkan karakter sosial yang sangat luhur: pribadi yang rendah hati (*tawāḍu'*) karena melihat semua kebaikan berasal dari Allah, bukan dari dirinya; pribadi yang pemaaf dan penuh kasih sayang (*al-rahmah*) karena memahami kelemahan manusiawi; serta pribadi yang tulus dan altruistik dalam berkhidmat kepada masyarakat tanpa mengharapkan pamrih materi maupun pujian.

Hubungan kausalitas yang kokoh antara transformasi esoteris batin dengan pancaran etika eksoteris sosial ini dirangkum secara genius oleh Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh dalam kalimat hikmah berikut:

مَنْ أَشْرَقَتْ بِدَايَتُهُ، أَشْرَقَتْ نِهَايَتُهُ[167]

"Barangsiapa yang bersinar terang pada masa permulaannya (bidāyah-nya), maka akan bersinar terang pula pada masa puncaknya (nihāyah-nya)."

[167] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 122.

Secara hermeneutik-sufistik, kata *bidāyah* (permulaan) merujuk pada fase transformasi internal hamba: ketulusan niat, kesungguhan dalam *tazkiyatun nafs*, penghancuran ego, dan pembersihan hati dari motivasi selain Allah. Sedangkan kata *nihāyah* (puncak/akhir) merujuk pada fase manifestasi lahiriah: kematangan spiritual yang memancar dalam bentuk perilaku, adab, dan akhlak sosial yang agung di tengah-tengah makhluk.

Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menegaskan sebuah hukum kepastian spiritual (*sunnatullāh al-rūḥiyyah*): pancaran adab lahiriah yang gemilang (*isyraq al-nihāyah*) mustahil tercapai tanpa adanya pencerahan batin di awal (*isyraq al-bidāyah*). Seorang tokoh publik, pendidik, atau anggota masyarakat tidak akan mampu menampilkan integritas moral yang sejati, ketulusan sosial, dan keadilan yang objektif jika batinnya masih dikuasai oleh kegelapan syahwat kekuasaan, kesombongan, dan ketamakan harta.

Ketika batin bersinar dengan cahaya tauhid yang murni, maka seluruh anggota tubuh bergerak secara otomatis memancarkan kebaikan sosial. Ia menjadi pribadi yang tidak oportunis, stabil dalam prinsip moral, dan mampu memberikan kemaslahatan yang luas bagi kemanusiaan karena tindakannya digerakkan oleh motor spiritual yang suci.

f. Relevansi Pendekatan Spiritual *Al-Ḥikam* terhadap Krisis Pendidikan Kontemporer

Dunia pendidikan kontemporer di era globalisasi saat ini sedang mengalami krisis eksistensial yang sangat akut, yang diidentifikasi oleh para pemikir sebagai kekosongan spiritual (*spiritual void*) atau degradasi adab (*the loss*

of adab)[168]. Sistem pendidikan modern yang sangat dipengaruhi oleh paradigma positivisme-materialistik cenderung mendewakan aspek kognitif-intelektual serta capaian pragmatis-materialistik. Kurikulum didesain semata-mata untuk memproduksi tenaga kerja yang kompetitif secara ekonomi, namun abai terhadap pembinaan dimensi batiniah manusia. Manusia direduksi menjadi sekadar *homo economicus*. Akibat dari pengabaian hati (*the neglect of the heart*) ini adalah lahirnya krisis moral yang masif: merebaknya korupsi intelektual, ketiadaan integritas, kecemasan eksistensial, dan kehampaan makna hidup di tengah melimpahnya capaian material.

Dalam konteks krisis destruktif inilah, pendekatan spiritual dalam *Al-Ḥikam* menawarkan diri sebagai antitesis radikal sekaligus solusi metodologis yang integratif. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menawarkan model pendidikan ruhani (*al-tarbiyah al-rūḥiyyah*) yang menyeimbangkan kembali arsitektur kemanusiaan. *Al-Ḥikam* memberikan kritik tajam bahwa kecerdasan intelektual yang tidak dipandu oleh kejernihan spiritual hanya akan menjadi instrumen yang canggih bagi nafsu untuk melakukan kerusakan di muka bumi. Pendidikan tidak boleh berhenti pada transformasi kognitif (*transfer of knowledge*), melainkan harus bermuara pada transformasi eksistensial-ruhani (*transfer of light* dan *purification of the soul*).

Urgensi rekonstruksi model pendidikan ini terefleksi secara mendalam melalui pembacaan hermeneutik atas matan berikut:

---

[168] Hakim, L. N. (2025). *Pendidikan Karakter Dalam Pemikiran Kh. Bisri Syansuri: Implikasi Bagi Pendidikan Islam Kontemporer* (Doctoral Dissertation, Universitas Islam Sultan Agung Semarang).

لَا تَصْحَبْ مَنْ لَا يُنْهِضُكَ إِلَى اللهِ حَالُهُ، وَلَا يَدُلُّكَ عَلَى اللهِ مَقَالُهُ[169]

"Janganlah engkau bersahabat/berguru kepada seseorang yang perilakunya (ḥāl-nya) tidak membangkitkan semangatmu kepada Allah, dan ucapannya (maqāl-nya) tidak membimbingmu menuju Allah."

Teks hikmah ini merupakan pilar utama dalam metodologi *al-tarbiyah al-rūḥiyyah*. Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh meletakkan konsep keteladanan spiritual (*the power of spiritual presence*) sebagai inti dari proses pendidikan akhlak. Perubahan karakter tidak dapat dicapai hanya melalui transfer informasi moral atau hafalan teks-teks etika, melainkan melalui transmisi energi spiritual (*al-fayḍ al-rūḥī*) dari seorang pendidik yang memiliki keselarasan total antara ucapan (*maqāl*) dan kondisi batin/perilaku (*ḥāl*).

Kritik *Al-Ḥikam* terhadap pendidikan modern sangat jelas: institusi pendidikan saat ini kekurangan figur *murabbī* (pendidik ruhani) dan hanya dipenuhi oleh *mudarris* (pengajar formal). Pendidik modern sering kali hanya mampu berbicara tentang etika secara teoretis (*maqāl*), namun kondisi spiritualitas mereka (*ḥāl*) gersang dan berorientasi materialistis, sehingga gagal membangkitkan kesadaran ketuhanan dalam jiwa peserta didik.[170]

Dengan mengadopsi pendekatan esoteris *Al-Ḥikam*, rekonstruksi pendidikan kontemporer harus mengintegrasikan kembali dimensi *tazkiyatun nafs* ke dalam inti kurikulum. Proses pembelajaran harus dirancang agar mampu mengasah kepekaan hati hamba melalui *murāqabah* dan kontemplasi, serta

[169] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 130.

[170] Ramadha Lianda dan M. Haikal Qadri, "Studi Nilai Pendidikan dalam Kitab Al-Hikam Dan Relevansinya Di Era Pendidikan 4.0," *Fitra: Journal of Islamic Education*, Vol. 7, No. 1 (Januari–Juni 2025), h. 68.

menempatkan nilai tauhid murni sebagai supremasi tertinggi ilmu pengetahuan.[171] Hanya melalui model pendidikan ruhani yang holistik ini, dunia modern dapat melahirkan generasi insan kamil yaitu manusia yang tidak hanya cerdas secara intelektual dan unggul secara sains, namun juga matang secara spiritual, bersih jiwanya, dan memiliki keluhuran akhlak yang kokoh di tengah badai krisis zaman.

Berdasarkan pembahasan ilmiah, mendalam, dan analitis yang telah diuraikan pada sub-bab sebelumnya, dapat ditarik sebuah kesimpulan sintetis yang mengonfirmasi bahwa pendekatan spiritual dalam pembentukan akhlak menurut *Al-Ḥikam* karya Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī merupakan sebuah sistem pendidikan ruhani (*al-tarbiyah al-rūḥiyyah*) yang utuh, radikal, dan transformatif. Pendekatan ini tidak menempatkan akhlak sebagai etika moralitas yang otonom, melainkan menjangkarkannya secara kokoh pada paradigma teosentrisme murni, di mana setiap manifestasi perilaku lahiriah diposisikan sebagai pancaran tak terpisahkan dari kualitas kedekatan esoteris hamba dengan Allah SWT.

Sistemikisasi etika sufistik dalam *Al-Ḥikam* bekerja melalui tiga tahapan interkoneksi yang dinamis:

1) Destruksi Ilusi Ego: Menggunakan teks-teks aforistik puitis sebagai instrumen guncangan psikospiritual untuk meruntuhkan berhala kedirian (*anāniyyah*) dan patologi hati (*amrāḍ al-qulūb*).

[171] Tijan Purnomo, “Pendidikan Karakter Berbasis Tazkiyatun Nafs (Studi Situs di Sekolah Dasar Islam Terpadu Ar-Risalah Surakarta),” Naskah Publikasi Tesis (Surakarta: Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2013), h. 34.

2) Rekonstruksi Psikospiritual: Mengintegrasikan nilai-nilai *maqamāt* (seperti ikhlas, tawakal, sabar, dan rida) untuk membersihkan dan menyelaraskan komponen *qalb*, *nafs*, dan *rūḥ* menuju pencapaian *ma'rifatullāh*.[172]

3) Manifestasi Eksoteris: Mentransformasikan kejernihan batin menjadi penggerak organik bagi lahirnya akhlak sosial yang autentik, inklusif, dan bebas dari pretensi oportunistik di tengah masyarakat.[173]

Pada akhirnya, di tengah gempuran krisis moral, degradasi adab, dan kekosongan spiritual yang melanda dunia modern akibat dominasi paradigma pendidikan kontemporer yang reduksionis-materialistik, pendekatan esoteris *Al-Ḥikam* menawarkan jalan keluar yang mendesak untuk diadopsi. Model pendidikan ini mampu menjadi solusi integratif untuk melahirkan sosok manusia ideal (*insan kamil*): pribadi yang bertauhid murni, bersih jiwanya dari penyakit egoisme, senantiasa terkoneksi dengan tuhannya melalui pancaran keteladanan yang hidup, serta merealisasikan keseimbangan mutlak antara kedalaman dimensi spiritual individu, integritas moralitas personal, dan tanggung jawab sosial kemanusiaan.

5. Konsep Adab kepada Allah

Konsep adab kepada Allah SWT dalam kitab *Al-Ḥikam* karya Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh al-Sakandarī meniscayakan sebuah pemahaman epistemologis yang integratif, di mana adab tidak lagi dipandang sekadar sebagai formalitas ritualistik-

---

[172] Ahmad Amirul Wildan, *Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak dalam Kitab Al-Ḥikam Dan Relevansinya Dengan Era Pendidikan 4.0*, Skripsi (Yogyakarta: Prodi Pendidikan Agama Islam, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), h. 51-52.

[173] Mohamad Thoyyib Madani, "Konsep Tazkiyat Al-Nafs dalam Pendidikan Islam Perspektif Syaikh Ibnu 'Athă Illah Al-Sakandari dalam Kitab Al-Hikam", Dosen IAI Nazhatut Thullab Sampang, dalam *Konsep Tazkiyat Al-Nafs Dalam Pendidikan Islam*, Garuda Kemdikbud, 2024.

lahiriah, melainkan sebagai manifestasi kesadaran eksistensial yang mempertautkan antara dimensi syariat (*adab al-syarī'ah*) dan dimensi hakikat (*adab al-ḥaqīqah*). Dalam lanskap pemikiran Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh, adab merupakan fondasi paling fundamental dalam seluruh struktur suluk spiritual menuju Allah SWT.

Adab lahiriah yang tercermin dalam ketundukan penuh terhadap hukum-hukum syariat tidak akan memiliki bobot spiritual yang substansial jika tidak diiringi oleh adab batiniah, yaitu kejernihan orientasi tauhid, ketulusan niat, dan kesadaran mutlak akan kefanaan diri (*faṇā'*) di hadapan keabadian Sang Al-Haqq. Integrasi kedua dimensi adab ini menjadi prasyarat mutlak bagi keberhasilan proses penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) dari pelbagai penyakit hati (*amrāḍ al-qulūb*) seperti riya, ujub, takabur, dan ketergantungan pada sebab-sebab sekunder (*al-asbāb*). Tanpa adanya keselarasan antara gerak lahiriah tubuh dan getaran batiniah ruh, seorang hamba akan terjebak dalam formalitas kering yang menjauhkannya dari esensi kehambaan (*'ubūdiyyah*).[174] Oleh karena itu, adab dalam perspektif *Al-Ḥikam* dikonseptualisasikan sebagai jembatan epistemologis yang menghubungkan antara disiplin fikih yang mengatur raga dan kedalaman tasawuf yang menata jiwa, membentuk satu kesatuan karakter teosentris yang kokoh.

Kedalaman ontologis dari konsep adab ini mengakar pada pemahaman Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh mengenai hakikat penciptaan manusia, di mana eksistensi sejati seorang hamba hanyalah pantulan dari kehendak dan kekuasaan mutlak Allah

[174] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 1, h. 23.

SWT. Ketidakpatuhan atau ketiadaan adab batiniah bersumber dari kegagalan manusia dalam mengenali posisinya yang fakir dan lemah, serta kegagalan dalam mengikis egoitas (*al-nafs*) yang selalu menuntut pengakuan kemandirian eksistensial. Melalui untaian hikmahnya, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menegaskan bahwa proses pembersihan jiwa dari noda-noda duniawi harus dimulai dengan menata ulang adab batin dalam memandang hubungan antara *Khalik* dan makhluk. Adab ruhani ini menuntut seorang salik untuk melepaskan segala klaim kepemilikan, daya, dan upaya, lalu mengembalikannya secara mutlak kepada Allah SWT. Ketika *adab al-syarī‘ah* dipraktikkan sebagai bentuk kepatuhan terhadap perintah-Nya, dan *adab al-ḥaqīqah* dihayati sebagai penyaksian bahwa segala sesuatu terjadi hanya karena anugerah-Nya, maka terjadilah transformasi spiritual yang esensial. Jiwa manusia terbebas dari belenggu keduniawian dan melangkah menuju maqam kedekatan (*al-qurb*) dengan ketenangan batin yang paripurna, sebuah kondisi psiko-spiritual di mana hamba senantiasa merasa diawasi (*muraqabah*) dan tunduk dalam keagungan-Nya.[175]

Untuk membedah kedalaman adab ini, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh sejak awal mengklasifikasikan kedudukan manusia dalam peta iradah ilahi agar seorang hamba mampu menempatkan adabnya secara proporsional sesuai dengan kedudukan eksistensialnya. Hal ini terekam secara hermeneutik dalam matan kalimat hikmah berikut:

[175] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, Juz 1, h. 44.

قَوْمٌ أَقَامَهُمُ الْحَقُّ لِخِدْمَتِهِ، وَقَوْمٌ اخْتَصَّهُمْ بِمَحَبَّتِهِ، كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ

وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا[176]

"Ada sekelompok manusia yang ditempatkan oleh Allah Al-Haqq untuk mengabdi (beramal lahiriah) kepada-Nya, dan ada sekelompok manusia yang dikhususkan-Nya untuk mencintai-Nya (fokus pada batin). Kepada masing-masing golongan baik golongan ini maupun golongan itu Kami berikan bantuan dari kemurahan Tuhanmu. Dan kemurahan Tuhanmu tidak dapat dihalangi."

Teks otoritatif ini membongkar muatan adab spiritual dalam memandang perbedaan *maqām* di antara sesama salik. Adab seorang hamba menuntutnya untuk rida terhadap posisinya saat ini, baik ia ditempatkan pada *maqam asbab* (pelayanan lahiriah/syariat) maupun *maqam tajrid* (kemurnian batin/hakikat). Sikap merendahkan amalan orang lain atau memaksakan diri keluar dari wilayah yang telah ditetapkan Allah tanpa taufik-Nya merupakan bentuk kelancangan adab (*sū' al-adab*) terhadap pembagian *iradah*-Nya Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh mendidik psikologis hamba agar memahami bahwa semua bentuk pengabdian, sejauh itu bersumber dari anugerah ilahi (*'aṭā' ربّك*), memiliki kemuliaan tersendiri, sehingga

seorang salik dapat mengikis penyakit ujub dan hasad dari dalam jiwanya.

Selanjutnya, keluhuran adab seorang hamba juga diuji melalui cara pandangnya terhadap imbalan dan balasan atas amal perbuatan yang dilakukannya. Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menegaskan kemahadermawanan Allah yang melampaui hitung-hitungan matematis manusia melalui untaian hikmahnya:

[176] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 125.

جَلَّ رَبُّنَا أَنْ يُعَامِلَهُ الْعَبْدُ نَقْدًا، فَيُجَازِيَهُ نَسِيئَةً[177]

"Maha Suci Tuhan kita dari memperlakukan hamba-Nya yang beramal secara kontan (tunai di dunia), lalu Dia memberikan balasannya secara utang (ditunda di akhirat saja)."

Secara hermeneutik, teks ini membongkar kepicikan pandangan hamba yang sering kali mengira bahwa balasan atas ketaatan lahiriahnya hanya akan diperoleh kelak di akhirat dalam bentuk pahala abstrak. Adab teosentris yang diajarkan di sini adalah kesadaran bahwa Allah SWT senantiasa membalas setiap ketulusan hamba secara langsung (*naqdan*) di dunia ini berupa kelapangan dada, kemanisan iman, ketenangan batin (*tathma'inn al-qulūb*), dan keintiman bermunajat (*al-uns billāh*). Sangat tidak beradab jika seorang hamba beribadah dengan mentalitas pedagang yang menuntut keuntungan masa depan, sementara ia buta terhadap hamparan nikmat makrifat yang telah dicurahkan Allah di dalam hatinya saat ini juga sebagai balasan kontan atas amalnya.[178]

Ujian terberat dalam bangunan adab spiritual seorang *salik* sering kali termanifestasi ketika ia berhadapan dengan takdir penolakan (*al-man'*) atau doa-doa yang tidak kunjung dikabulkan secara kasat mata. Untuk mengobati kerapuhan psikologis hamba dalam situasi ini, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh memberikan penawar makrifat melalui matan berikut:

إِنَّمَا يُؤْلِمُكَ الْمَنْعُ لِعَدَمِ فَهْمِكَ عَنِ اللهِ فِيهِ[179]

[177] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 124.
[178] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, h. 145.
[179] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 126.

"Sesungguhnya penolakan (tidak dikabulkannya keinginanmu) itu terasa menyakitkan bagimu hanya karena kamu tidak memahami hikmah Allah di dalam penolakan tersebut."

Teks hikmah ini membedah akar penderitaan batin hamba yang bersumber dari kebodohan eksistensial (*al-jahl*). Penolakan dari Allah terasa perih karena hamba memandangnya dengan kacamata nafsu yang pendek dan menganggap penolakan tersebut sebagai bentuk pengabaian atau kemurkaan ilahi. Padahal, dari sudut pandang adab spiritual, penolakan dari Dzat Yang Maha Pengasih pada hakikatnya adalah puncak pemberian yang sesungguhnya (*al-man'u 'ain al-'aṭā'*), sebab Allah sedang menghindarkan hamba-Nya dari sesuatu yang dapat merusak agamanya. Ketika pemahaman (*al-fahm*) tentang hikmah Allah telah terbuka, rasa sakit itu akan sirna berganti menjadi keridaan yang utuh dan pengagungan atas kasih sayang-Nya yang berlapis.

Untuk memperkuat fondasi psikologis hamba dalam menghadapi gelombang ujian, Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh melanjutkan rekonstruksi adab batinnya melalui untaian hikmah yang mendalam:

لِيُخَفِّفْ أَلَمَ الْبَلَاءِ عَنْكَ، عِلْمُكَ بِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ هُوَ الْمُبْلِي لَكَ، فَالَّذِي وَاجَهَتْكَ مِنْهُ الْأَقْدَارُ،

هُوَ الَّذِي عَوَّدَكَ حُسْنَ الِاخْتِيَارِ[180]

"Agar rasa sakit dari musibah yang menimpamu terasa ringan, ketahuilah bahwa Dialah Subḥānahu Yang Mengujimu. Maka, Dzat yang mendatangkan berbagai takdir kepadamu itu adalah Dzat yang selalu membiasakanmu menerima kebaikan dari pilihan-Nya."

[180] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 129.

Teks ini memperlihatkan bagaimana Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh mengalihkan perhatian seorang salik dari beratnya penderitaan (*al-balā’*) menuju keagungan Dzat Yang Memberi Ujian (*al-Mublī*). Adab ruhani menuntut hamba untuk mengingat kembali rekam jejak kebaikan Allah yang tanpa batas di masa lalu. Dzat yang hari ini mendatangkan takdir yang pahit adalah Dzat yang sama yang sepanjang hidup sang hamba selalu mencurahkan nikmat dan pilihan-pilihan terbaik. Melalui kesadaran teosentris ini, beban psikologis musibah akan tereduksi secara drastis, karena hamba meyakini secara mutlak bahwa di balik tirai takdir yang berat, Allah sedang mempersiapkan sebuah skenario pengangkatan derajat ruhani yang agung.[181]

Oleh karena itu, ketika seorang hamba merasakan adanya hambatan dalam pencapaian spiritual atau penundaan terkabulnya hajat, adab yang benar tidak membolehkannya mengarahkan telunjuk protes kepada Allah. Ibn ‘Aṭhā’illāh menegaskan koreksi metodologis ini dalam matan berikut:

لَا تُطَالِبْ رَبَّكَ بِتَأَخُّرِ مَطْلَبِكَ، وَلَكِنْ طَالِبْ نَفْسَكَ بِتَأَخُّرِ أَدَبِكَ[182]

“Janganlah kamu menuntut Tuhanmu karena terlambatnya apa yang kamu minta, tetapi tuntutlah dirimu sendiri karena terlambatnya adabmu (di hadapan-Nya).”

Secara argumentatif, hikmah ini membalikkan arah evaluasi dari luar ke dalam. Alih-alih mempertanyakan mengapa Allah menunda pemberian-Nya, seorang hamba yang beradab wajib melakukan introspeksi radikal (*muḥāsabah*) terhadap cacat-cacat batiniahnya sendiri. Penundaan ijabah doa atau keterlambatan

[181] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, h. 184.
[182] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 129.

pencapaian spiritual merupakan cerminan dari belum matangnya adab batin hamba, seperti masih adanya sisa-sisa kesombongan, ketidakikhlasan, atau keraguan di dalam hati. Meminta dipenuhi keinginan tanpa memperbaiki adab adalah bentuk kelancangan spiritual yang nyata.

Penekanan akan urgensi adab di atas pemenuhan formalitas permohonan dipertegas kembali oleh Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh dalam untaian kalimat hikmah berikutnya:

مَا الشَّأْنُ وُجُودُ الطَّلَبِ، إِنَّمَا الشَّأْنُ أَنْ تُرْزَقَ حُسْنَ الْأَدَبِ[183]

“Persoalan utamanya bukanlah keberadaan permohonan (terkabulnya apa yang kamu minta), melainkan persoalan sejati adalah bagaimana kamu dianugerahi keluhuran adab (saat meminta dan menerima).”

Teks ini menegaskan orientasi esensial dari seluruh aktivitas suluk. Terkabulnya sebuah permintaan materi atau kedudukan spiritual di dunia bukanlah parameter kesuksesan seorang hamba di mata Allah. Keberhasilan sejati (*al-sya’n*) adalah ketika hamba tersebut dianugerahi rezeki berupa keluhuran adab (*ḥusn al-adab*) yaitu rasa fakir yang mendalam, ketundukan mutlak, dan keridaan yang tulus terhadap apa pun keputusan Khalik. Adab adalah esensi, sedangkan objek permohonan hanyalah hiasan sekunder yang fana.[184]

Dalam interaksi sosial, adab teosentris ini juga merekonstruksi cara hamba memandang pujian dan penghormatan dari sesama manusia. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh membongkar ilusi sosial ini melalui matan berikut:

---

[183] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 125.
[184] Ibn Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, h. 242.

مَنْ أَكْرَمَكَ فَإِنَّمَا أَكْرَمَ فِيكَ جَمِيلَ سِتْرِهِ، فَالْحَمْدُ لِمَنْ سَتَرَكَ، لَيْسَ الْحَمْدُ لِمَنْ أَكْرَمَكَ وَشَكَرَكَ[185]

"Barang siapa yang memuliakanmu, sesungguhnya ia hanyalah memuliakan keindahan tirai penutup (aib) Allah yang ada pada dirimu. Maka, segala pujian hanyalah milik Allah Yang Telah Menutupimu, bukan milik orang yang memuliakan dan berterima kasih kepadamu."

Melalui analisis hermeneutik, teks ini menghancurkan akar penyakit ujub, riya, dan kesombongan sosial. Adab seorang *salik* di hadapan Allah menuntutnya untuk sadar sesadar-sadarnya bahwa jika manusia mengetahui kebusukan batin dan tumpukan dosanya, niscaya tidak akan ada satu pun makhluk yang sudi mendekatinya. Penghormatan yang diterima hamba dari masyarakat bukanlah karena kehebatan dirinya, melainkan karena kemurahan Allah Yang Maha Menutup aib (*Al-Sattār*). Oleh karena itu, adab batin mengarahkan segala rasa syukur dan pujian (*al-ḥamd*) kembali secara vertikal kepada Allah, bukannya terbuai oleh sanjungan horizontal manusia yang semu.

Kesadaran akan penerimaan Allah yang mutlak terhadap hamba yang penuh dengan cela ini membawa salik pada pemahaman tentang hakikat persahabatan yang sejati, sebagaimana dirumuskan oleh Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh dalam hikmahnya:

مَا صَحِبَكَ وَهُوَ بِعَيْبِكَ عَلِيمٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا مَوْلَاكَ الْكَرِيمُ، خَيْرُ مَنْ تَصْحَبُ مَنْ يَطْلُبُكَ لَا لِشَيْءٍ يَعُودُ مِنْهُ إِلَيْكَ[186]

"Tidak ada yang menemanimu padahal Dia mengetahui segala aibmu secara pasti, dan tidak ada yang melakukan hal itu kecuali Pemimpinmu Yang Maha Mulia (Allah). Sebaik-baik zat yang kamu temani adalah Dia yang mencarimu bukan karena mengharapkan sesuatu yang kembali dari dirimu kepada-Nya."

[185] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 128.
[186] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 128.

Teks ini menjadi puncak refleksi mengenai keintiman hubungan (*al-uns*) antara hamba dan Pencipta berdasarkan adab makrifat. Manusia biasanya hanya mau menemani atau bersahabat jika melihat keuntungan atau jika aib-aib kita tersembunyi dari mereka. Namun, Allah SWT tetap menemani, memberi rezeki, dan membimbing hamba-Nya dengan penuh kasih sayang, padahal Dia Maha Mengetahui segala kebusukan batin dan maksiat yang disembunyikan hamba tersebut. Lebih dari itu, Allah meminta hamba untuk mendekat bukan karena Dia membutuhkan sesuatu dari hamba, melainkan murni demi kemaslahatan dan kebahagiaan hamba itu sendiri. Memahami hikmah ini melahirkan puncak adab ruhani dalam bentuk rasa malu (*al-ḥayā'*) yang teramat dalam kepada Allah, yang kemudian mentransformasikan seluruh komponen *qalbu*, *nafs*, dan *ruh* menuju puncak cinta ilahi (*mahabbah*) yang murni dan otentik.[187]

Manifestasi adab ruhani ini diaktualisasikan secara sistematis melalui penjelajahan dan pemantapan *maqamāt* (stasiun-stasiun spiritual) tasawuf yang saling bertautan sebagai satu kesatuan instrumen penyucian jiwa. Setiap maqam, mulai dari tobat, ikhlas, tawakal, ridha, sabar, syukur, zuhud, wara', muraqabah, muhasabah, dzikir, tafakkur, hingga *mahabbah* (cinta ilahi), sejatinya merupakan artikulasi spesifik dari adab hamba kepada Allah dalam kondisi spiritual tertentu. Maqam ikhlas, misalnya, ditransformasikan dari sekadar pemurnian amal dari riya menjadi kepasrahan total di mana hamba tidak lagi melihat amalnya sendiri. Maqam tawakal dan ridha bekerja sebagai penyeimbang psikologis yang radikal, di mana qalbu hamba tetap tenang dan kokoh di tengah badai fluktuasi kehidupan

[187] Ibn 'Abbad, *Ghayth al-Mawahib al-Aliyyah fi Syarh al-Hikam al-Atha'iyyah*, h. 287.

karena ia meyakini kebaikan mutlak dari keputusan ilahi. Sabar dan syukur menjadi sepasang sayap adab; sabar menahan nafsu dari keluhan saat ditimpa kesempitan, sementara syukur mengarahkan seluruh potensi diri untuk mengabdi kepada-Nya saat dianugerahi kelapangan. Proses ini melibatkan konvergensi dinamis antara komponen *qalbu* (jantung spiritual) sebagai pusat pencerahan, *nafs* (jiwa rendah) yang harus ditundukkan, dan *ruh* yang senantiasa rindu akan keintiman ilahi, mengantarkan hamba menuju pintu gerbang *ma'rifatullah*.

Dalam dialektika spiritual *Al-Ḥikam*, seluruh instalasi *maqamāt* ini tidak diposisikan sebagai capaian linier yang mekanistik, melainkan sebagai kualitas batin yang organik dan holistik. *Muraqabah* (kesadaran akan pengawasan Allah) dan *muhasabah* (introspeksi diri) menjadi instrumen kontrol yang menjaga jalannya adab batin agar tidak menyimpang. Ketika *muraqabah* telah menghujam dalam sanubari, aktivitas dzikir dan *tafakkur* (merenungkan ayat-ayat-Nya) tidak lagi menjadi beban formalitas ritual, melainkan kebutuhan eksistensial yang memperbarui energi ruhani secara terus-menerus. Puncak dari seluruh rangkaian adab ruhani ini adalah aktualisasi maqam *mahabbah*, di mana cinta kepada Allah telah mendominasi seluruh relung jiwa, sehingga hamba beribadah bukan lagi karena didorong oleh ketakutan akan neraka atau ketamakan akan surga, melainkan karena rasa rindu dan pengagungan atas keindahan (*jamāl*) dan keagungan (*jalāl*) Allah semata. Pada titik tertinggi inilah adab mencapai kesempurnaannya, di mana kehendak pribadi hamba telah lebur (*faṇā'*) ke dalam kehendak ilahi, melahirkan ketenangan jiwa yang hakiki dan kepribadian yang rabbani.

Menariknya, konsep adab yang sangat teosentris dan berorientasi ruhani dalam *Al-Ḥikam* ini tidak lantas membuat seorang hamba terisolasi dari realitas sosial. Sebaliknya, adab kepada Allah SWT merupakan episentrum dan fondasi autentik bagi pembentukan akhlak sosial terhadap sesama makhluk. Perspektif Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh secara radikal menggeser orientasi moralitas dari sekadar perubahan perilaku lahiriah yang kosmetik atau pragmatis, menjadi sebuah transformação spiritual yang mendalam.

Akhlak mulia kepada manusia tidak akan pernah mencapai derajat keikhlasan yang sejati jika tidak bersumber dari adab yang benar kepada Sang Khalik. Ketika seorang hamba telah menata adab batinnya kepada Allah dengan melihat bahwa segala kebaikan yang mengalir melalui dirinya adalah milik Allah, pujian manusia hanyalah tirai penutup-Nya, dan setiap manusia yang dihadapinya adalah manifestasi dari takdir dan ciptaan Allah maka interaksi sosialnya akan dibersihkan dari pamrih, kesombongan, dan kedengkian. Ia memperlakukan makhluk dengan kasih sayang, keadilan, dan keluhuran budi semata-mata sebagai bentuk pengejawantahan rasa cintanya kepada Pencipta makhluk tersebut. Moralitas sosial dengan demikian bertransformasi menjadi ibadah spiritual yang transenden, bukan sekadar etika humanisme sekuler yang rapuh dan situasional.

Hubungan kausalitas-spiritual antara adab teosentris dan akhlak sosial ini memberikan landasan teoretis bahwa kesalehan individual berbanding lurus dengan kesalehan sosial. Seorang *salik* yang memiliki adab batin yang matang tidak akan menyakiti sesama, karena ia sadar bahwa menyakiti makhluk sama saja dengan melanggar adab terhadap *Khaliq* yang menghidupkannya. Sikap pemaaf,

dermawan, rendah hati (*tawāḍu'*), dan toleran lahir secara organik sebagai pancaran kedamaian batin yang telah mereguk manisnya kedekatan dengan Allah. Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh mengajarkan bahwa hamba yang benar-benar beradab di hadapan Allah akan memandang dirinya paling penuh dengan cela di hadapan kemuliaan-Nya, sehingga hilanglah akar dari segala konflik sosial, yaitu keangkuhan ego (*anāniyyah*). Transformasi watak ini membuktikan bahwa tasawuf *Al-Ḥikam* bukanlah sebuah pelarian asketis dari tanggung jawab duniawi, melainkan sebuah metode rekonstruksi karakter dari dalam jiwa yang dampaknya mendisrupsi secara positif tatanan kehidupan sosial, menghadirkan kedamaian dan harmoni di tengah masyarakat melalui individu-individu yang ruhaninya telah tercerahkan.

Pada konteks kontemporer, rekonstruksi konseptual mengenai adab teosentris dalam *Al-Ḥikam* memiliki relevansi kritis yang sangat tinggi dalam menjawab krisis multidimensional masyarakat modern. Manusia era modern, di tengah pesatnya lompatan sains dan teknologi, kerap terjebak dalam krisis moralitas, degradasi adab, dan kekosongan spiritual (*spiritual void*) yang akut akibat cara pandang dunia yang terlalu materialistik, sekularistik, dan antroposentris.[188] Pemikiran Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh menawarkan resolusi eksistensial dengan mengembalikan orientasi hidup manusia pada poros ketuhanan. Dalam ranah pendidikan Islam kontemporer, konsep adab teosentris ini dapat diadopsi dan diintegrasikan sebagai model kurikulum pendidikan ruhani (*al-tarbiyah al-rūḥiyyah*). Pendidikan tidak boleh lagi direduksi hanya sebatas transfer

[188] Siti Zein, "Rekonstruksi Adab: dari Antroposentris Menuju Teosentris Dalam Paradigma Pendidikan Islam", dalam *Al-Hikmah | Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam*, UIN Sumatera Utara, 2024.

pengetahuan intelektual (*transfer of knowledge*) atau pelatihan keterampilan vokasional semata, melainkan harus dikembalikan pada khittah-nya sebagai proses penyucian jiwa dan pembentukan adab batin anak didik di hadapan Allah SWT. Dengan menanamkan adab teosentris sejak dini, lembaga pendidikan Islam akan mampu melahirkan generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual dan unggul secara kompetitif, tetapi juga memiliki ketenangan jiwa, kematangan moral, kesalehan sosial yang otentik, serta kesadaran spiritual yang kokoh untuk menghadapi disrupsi zaman.

Sebagai kesimpulan sintetis, konsepsi adab kepada Allah dalam *Al-Ḥikam* merupakan sebuah mahakarya spiritual yang menempatkan ketundukan batiniah, keridaan atas penolakan takdir, dan pengakuan atas kemutlakan perlindungan Allah sebagai inti dari seluruh laku kehidupan hamba. Adab teosentris ini mengintegrasikan aspek eksoterik syariat dan esoterik hakikat, membimbing jiwa melalui anak tangga *maqamāt* tasawuf demi mengikis habis penyakit-penyakit egoitas yang mendistorsi kemurnian tauhid. Kesempurnaan adab batin kepada Sang Pencipta, yang menyadari bahwa pujian makhluk hanyalah tirai keindahan-Nya dan bahwa permohonan sejati adalah rezeki keluhuran perilaku batin, pada akhirnya memancar keluar menjadi akhlak sosial yang tulus, transformatif, dan kokoh di ranah kemakhlukan. Di era kontemporer yang sarat akan disorientasi spiritual, pemikiran Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī mengenai adab tidak sekadar menjadi artefak sejarah mistisisme Islam, melainkan menjelma sebagai paradigma pendidikan ruhani yang sangat vital dan aplikatif untuk merekonstruksi karakter

manusia modern, mengentaskan mereka dari kekosongan jiwa, serta menuntun raga dan ruh kembali ke hadirat Allah SWT dalam keadaan rida dan diridhai.

C. Analisis Perbandingan Pendidikan Akhlak

Penelitian terhadap bangunan pemikiran eto-spiritual Islam meniscayakan adanya eksplorasi kritis terhadap genealogi, struktur epistemologis, serta manifestasi metodologis dari konsepsi pendidikan akhlak yang dirumuskan oleh para otoritas sufi. Dalam konteks analisis temuan ini, dialektika pemikiran antara Abu Ḥāmid Imam al-Ghazali melalui karya monumentalnya *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* (yang ditopang secara teoretis-konseptual oleh *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*) dan Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh al-Sakandarī dalam *Al-Ḥikam* menunjukkan sebuah konvergensi epistemologis yang sangat kokoh sekaligus memuat divergensi metodologis yang kaya akan nuansa pedagogis.

Kedua pemikir ini menempatkan tasawuf dan pendidikan batin sebagai episentrum mutlak dalam pembentukan akhlak mulia (*al-akhlāq al-karīmah*), secara radikal menolak simplifikasi etika yang hanya berbasis pada mekanisasi perilaku lahiriah atau formalisme eksoteris semata. Imam al-Ghazālī dan Syekh Ibn 'Aṭhā'illāh sepakat secara fundamental bahwa akhlak bukanlah sekadar rangkaian tindakan artifisial yang dipaksakan, melainkan merupakan pancaran spontan dari kondisi distingtif jiwa (*hai'ah rasikhah fī al-nafs*). Bagi keduanya, akar dari segala bentuk pembusukan moral dan degradasi karakter manusia modern maupun klasik bersumber dari patologi spiritual yang akut (*amrāḍ al-qulūb*), dominasi destruktif dari hawa nafsu yang mengajak pada keburukan (*al-nafs al-ammārah bi al-sū'*), serta keterikatan yang membutakan terhadap dimensi profan duniawi (*al-shafghah*

bi al-dunyā). Oleh karena itu, proses penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) diposisikan sebagai gerbang transendental yang mutlak dilalui untuk mentransformasikan potensi insani menuju derajat insan kamil. Imam al-Ghazālī memandang jiwa sebagai cermin yang tertutup karat keduniawian, sedangkan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh melihatnya sebagai ruang yang terhalang oleh ilusi-ilusi eksistensial, namun keduanya bermuara pada kesimpulan bahwa perbaikan akhlak tanpa adanya rekonstruksi spiritualitas batin adalah sebuah kemustahilan epistemologis.[189]

Meskipun berbagi fondasi epistemologis yang sama mengenai urgensi tazkiyat al-nafs, kedua tokoh ini memperlihatkan divergensi metodologis yang sangat kontras dalam merumuskan manhaj (metode) pembinaan adab dan karakter tersebut. Imam al-Ghazālī dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* menawarkan pendekatan yang sangat terstruktur, sistematis, bertahap (*al-tadarruj*), dan sarat dengan dimensi filosofis-pedagogis. *Manhaj ‘Amalī* yang diusung Imam al-Ghazālī menekankan pada pentingnya riyāḍah al-nafs (latihan jiwa) yang terukur, mujāhadah fisik, serta habituasi moral yang ketat melalui analisis psikologis yang mendalam terhadap anatomi jiwa manusia. Imam al-Ghazālī menyusun tahapan-tahapan yang jelas, mulai dari pengenalan diri (ma'rifat al-nafs), pengenalan Tuhan (ma'rifat Allah), pengenalan hakikat dunia, hingga hakikat akhirat, yang semuanya harus ditempuh melalui disiplin syariat dan kontrol ketat terhadap dorongan syahwat dan amarah.[190] Sebaliknya, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī dalam Al-Ḥikam melompati sekat-

[189] Agus Salim Lubis, “Konsep Akhlak Dalam Pemikiran Al-Ghazali,” *Repositori UIN Syekh Ali Hasan Ahmad Addary Padangsidimpuan* (2024).

[190] Abu Amar Bustomi Dan Muhammad Umar, "Pengamalan Pendidikan Ilmu Tasawuf dalam Kitab Al-Hikam Syekh Ibnu’atha’illah As-Sakandari," *Al-Ifkar: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. Xvi, No. 02 (September 2021), h. 51.

sekat formalitas kurikulum moral yang mekanistik tersebut dengan menghadirkan Manhaj *Dzauqī* yang bersifat intuitif, kontemplatif, dan reflektif. Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh tidak disibukkan dengan taksonomi penyakit hati secara detail seperti Imam al-Ghazali, melainkan langsung menghantam akar dari segala hijab spiritual manusia, yaitu kesadaran ego (*al-anāniyyah*) dan ketergantungan pada amal perbuatan sendiri. Pendekatan *dzauqī* ini mengondisikan seorang murid untuk tidak melihat proses *riyāḍah* sebagai usaha mandiri yang menghasilkan akhlak, melainkan sebagai bentuk penyerahan diri total di mana akhlak mulia muncul sebagai anugerah (*fayḍ*) ilahi setelah ego manusia dihancurkan (*fanā’*).

Untuk membedah secara hermeneutik bagaimana perbedaan manhaj ini beroperasi dalam teks, kita dapat menganalisis salah satu untaian kalimat hikmah yang sangat otoritatif dari Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh mengenai kritik terhadap sandaran amal, keikhlasan, dan keridhaan. Dalam *Al-Ḥikam*, beliau menegaskan:

مِنْ عَلَامَاتِ الِاعْتِمَادِ عَلَى الْعَمَلِ، نُقْصَانُ الرَّجَاءِ عِنْدَ وُجُودِ الزَّلَلِ[191]

“Di antara tanda-tanda seseorang bersandar pada amal perbuatannya, adalah berkurangnya rasa harap (al-rajā’) kepada Allah ketika terjadi kesalahan atau dosa.”

Melalui teks ini, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh melakukan dekonstruksi radikal terhadap motivasi psikologis seorang hamba dalam berakhlak. Jika Imam al-Ghazālī dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* dan *Iḥyā’* mendefinisikan ikhlas dan tawakal secara diskursif-akademik dengan menguraikan definisi, tingkatan-tingkatan ikhlas, serta cara mendeteksinya melalui timbangan syariat dan akal maka Syekh

[191] Al-Sakandari, *Kitab Al-Hikam*, h. 124.

Ibn ‘Aṭhā’illāh mendidik karakter lewat untaian hikmah estetis yang langsung menghentak ego terdalam manusia. Imam al-Ghazālī secara panjang lebar menguji keabsahan ikhlas melalui pembongkaran logika amal, di mana beliau menyatakan bahwa ikhlas adalah membersihkan perbuatan dari segala campuran pamrih makhluk, yang harus dilatih melalui perjuangan melawan riya dan ujub langkah demi langkah.[192] Namun, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menyederhanakan sekaligus memperdalam analisis tersebut dengan memberikan indikator psikologis instan: jika seseorang merasa putus asa saat tergelincir dalam dosa, itu bukti bahwa selama ini ia tidak mengandalkan rahmat Allah, melainkan mengandalkan kesucian amalnya sendiri. Di sini terlihat bahwa Imam al-Ghazālī mendidik karakter manusia melalui penalaran logis-sufistik yang membimbing akal untuk tunduk pada kebersihan batin, sementara Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh mentransformasi kesadaran spiritual melalui dekonstruksi psikologis yang menyingkap kepalsuan di balik topeng kesalehan lahiriah.

Perbedaan metodologis ini pada gilirannya melahirkan dialektika gaya penyampaian (retorika ilmiah) dan orientasi spiritual akhlak yang berbeda secara signifikan antara kedua ulama besar ini. Imam al-Ghazali menggunakan gaya narasi yang deskriptif, logis, argumentatif, dan sangat kaya akan klasifikasi psikologis jiwa, seolah-olah beliau adalah seorang dokter spiritual yang sedang membedah anatomi penyakit batin satu per satu dan meresepkan dosis obat yang tepat untuk setiap fasenya. Pendekatan ini mencerminkan orientasi spiritual Imam al-Ghazālī

[192] Zulfian dan Happy Saputra, “Mengenal Konsep Tawakal Ibnu ‘Athaillah Al-Sakandari,” *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1 (Januari–Juni 2021), h. 74.

sebagai seorang pendidik umat (*mubaddid al-ẓulumāt*) yang memiliki tanggung jawab sosial-pedagogis untuk membimbing murid dari anak tangga terbawah secara rasional-sufistik agar selamat dari jebakan syahwat. Di sisi lain, Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menggunakan gaya *khhiṭāb isyārī*, sebuah ungkapan simbolik yang sangat padat, singkat, puitis, namun memiliki multi-dimensi makna yang luas. Karakteristik teks *Al-Ḥikam* tidak dimaksudkan untuk dibaca sebagai diktat panduan langkah demi langkah, melainkan sebagai percikan-percikan kesadaran yang menuntut kontemplasi mendalam. Hal ini mencerminkan orientasi Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh sebagai seorang *mursyid* spiritual tingkat tinggi dalam tarekat Syadziliyah, yang tidak lagi mengajak murid berdiskusi tentang bagaimana cara berjalan, melainkan langsung menarik kesadaran sang murid menuju puncak makrifatullah dan kesadaran kehambaan (*‘ubūdiyyah*) yang mutlak.[193] Imam al-Ghazālī membersihkan jalan, sedangkan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menyingkap tirai tujuan.

Apabila kedua pemikiran eto-spiritual yang distingtif ini disintesiskan secara kritis, maka pertemuan antara *Manhaj ‘Amalī* al-Ghazālī dan *Manhaj Dzauqī* Ibn ‘Aṭā’illāh akan menghasilkan sebuah resolusi teoretis yang sangat relevan dalam mengintervensi krisis pendidikan Islam kontemporer. Dunia pendidikan modern saat ini tengah didera oleh sekularisasi yang positivistik serta pragmatisme-materialistik yang akut, yang berimplikasi pada lahirnya *spiritual void* (kekosongan ruhani) dan degradasi adab yang parah di kalangan peserta didik. Pendidikan karakter kontemporer sering kali terjebak dalam formalisme kurikulum yang

[193] Bustomi dan Umar, "Pengamalan Pendidikan Ilmu Tasawuf," h. 78.

kering, hanya menyentuh aspek kognitif dan perilaku luar yang artifisial tanpa mampu mentransformasi kesadaran batin. Dalam konteks ini, penggabungan model Imam al-Ghazālī dan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh menawarkan rekonstruksi kurikulum berbasis profetik-spiritual yang utuh. Metode sistematis Imam al-Ghazālī dapat diadopsi untuk penataan regulasi institusi, perancangan tahapan kurikulum karakter yang bertahap, serta pembiasaan moral lahiriah (*riyāḍah*) yang disiplin. Sementara itu, metode reflektif-kontemplatif Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh digunakan sebagai ruh internal yang mengisi kekosongan jiwa tersebut, memastikan bahwa setiap disiplin moral dan amal yang dilakukan tidak berujung pada keangkuhan intelektual atau kesalehan formalistik, melainkan melahirkan ketundukan, keikhlasan murni, dan kesadaran eksistensial sebagai hamba.[194] Integrasi ini memadukan antara eksoterisme pendidikan karakter yang teratur dengan esoterisme spiritualitas yang hidup.

Sebagai penegasan kesimpulan komparatif yang mengunci seluruh jalinan analisis ini, dapat dirumuskan secara teoretis bahwa pemikiran Imam al-Ghazālī dalam *Kīmiyāʾ al-Saʿādah* dan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh al-Sakandarī dalam *Al-Ḥikam* bukanlah dua konsepsi yang saling menegasikan, melainkan merupakan dua *manhaj* (jalan) komplementer yang bergerak dialektis menuju satu titik muara yang sama (*ghāyah*). Imam al-Ghazālī memulai perjalanannya dari bawah, menata puing-puing perilaku manusia melalui sistematika latihan jiwa dan penalaran logis demi mencapai puncak kesucian akhlak. Sedangkan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh

[194] Ahmad Nafiuddin, “Komunikasi Dakwah Sayyid Abdullah bin Alawi bin Muhammad Al-Haddad dalam Karyanya Kitab Al-Hikam” (Skripsi, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2024), h. 45.

menetapkan pandangan langsung pada puncak transendensi, menghancurkan ilusi-ilusi ego kemanusiaan agar cahaya akhlak ilahi dapat memancar tanpa penghalang. Perbedaan di antara keduanya hanyalah terletak pada artikulasi metodologis dan strategi retoris: Imam al-Ghazālī bertindak sebagai arsitek kurikulum spiritual yang mendetail, sedangkan Syekh Ibn ‘Aṭhā’illāh bertindak sebagai penyingkap esensi batin dari kurikulum tersebut. Pada akhirnya, kedua orientasi sufistik ini bertemu dalam sebuah tujuan purna, yaitu mengantarkan manusia modern kembali pada fitrah kemurnian tauhid, membersihkan jiwa dari belenggu keduniawian, dan mentransformasikan karakter insani menjadi hamba yang memiliki ketundukan mutlak (*‘ubūdiyyah*) serta keagungan akhlak yang bersumber dari kedalaman makrifatullah.