

Memaknai “Fitrah” melalui Teori Cahaya dan Eksistensi dalam Pemikiran Al-Ghazali

Akhmad Rofii Damyati

STAI Al Mujtama Pamekasan

masdimyati@gmail.com

Abstract

This study explores the concept of *fitrah* in Al-Ghazali's thought by linking it to the theory of light (*nūr*) and existence. *Fitrah* is understood as an innate human potential originating from divine *nūr*, enabling humans to recognize God and attain truth. Within the framework of the theory of light, Al-Ghazali describes *nūr* as the highest manifestation of reality and truth, positioning *fitrah* as a spiritual element directly connected to God. This divine light guides humans toward perfection, but worldly influences often obscure it. The existential approach highlights that *fitrah* represents the core of human existence, enabling individuals to understand their purpose of creation. Al-Ghazali emphasizes the importance of spiritual efforts, such as worship, knowledge, and self-purification (*tazkiyah al-nafs*), to restore *fitrah* to its pure state. These efforts not only enhance the human relationship with God but also strengthen their existential dimension as purpose-driven beings. The findings reveal that Al-Ghazali perceives *fitrah* as a concept that is both theological and existential. This holistic approach provides profound insights into the essence of humanity within the context of Islamic spirituality. By integrating the theory of light and existence, this study affirms the relevance of Al-Ghazali's thought in understanding the relationship between humans, God, and the surrounding world.

Keywords: Fitrah, Al-Ghazali, theory of light, existence, *nūr*, *tazkiyah al-nafs*, Islamic spirituality.

Abstrak

Penelitian ini mengeksplorasi konsep *fitrah* dalam pemikiran Al-Ghazali dengan mengaitkannya pada teori cahaya (*nūr*) dan eksistensi. *Fitrah* dipahami sebagai potensi bawaan manusia yang berasal dari *nūr ilahi*, yang memungkinkan manusia mengenal Tuhan dan meraih kebenaran. Dalam kerangka teori cahaya, Al-Ghazali menggambarkan *nūr* sebagai manifestasi tertinggi realitas dan kebenaran, menjadikan *fitrah* sebagai elemen spiritual yang terhubung langsung dengan Tuhan. Cahaya ilahi ini dapat memandu manusia untuk mencapai kesempurnaan, tetapi pengaruh duniawi sering kali mengaburkan cahaya tersebut. Pendekatan eksistensi menyoroti bahwa *fitrah* adalah inti keberadaan manusia yang memungkinkannya memahami tujuan penciptaannya. Al-Ghazali menekankan pentingnya usaha spiritual, seperti ibadah, ilmu, dan penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), untuk mengembalikan *fitrah* ke dalam keadaan murninya. Usaha ini memperbaiki hubungan manusia dengan Tuhan, sekaligus memperkuat dimensi eksistensialnya sebagai makhluk yang bertujuan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali memandang *fitrah* sebagai konsep yang tidak hanya bersifat teologis tetapi juga eksistensial. Pendekatan holistik ini memberikan perspektif mendalam tentang esensi manusia dalam konteks spiritualitas Islam. Dengan mengintegrasikan teori cahaya dan eksistensi, penelitian ini menegaskan relevansi pemikiran Al-Ghazali dalam memahami hubungan manusia dengan Tuhan, dirinya sendiri, dan dunia di sekitarnya.

Kata Kunci: Fitrah, Al-Ghazali, teori cahaya, eksistensi, *nūr*, *tazkiyah al-nafs*, spiritualitas Islam.

Pendahuluan

Konsep “fitrah” memiliki kedudukan sangat sentral dalam diskursus pemikiran Islam, karena berkaitan dengan hakikat manusia, tujuan penciptaan, dan jalan kembali kepada Sang Pencipta, yaitu Allah SWT. Dalam fitrah sering disebut sebagai keadaan asal manusia yang diciptakan oleh Allah dalam kesucian, keteraturan, dan potensi untuk mengenal-Nya. Konsep ini menjadi dasar berbagai pembahasan dalam teologi, filsafat, dan tasawuf Islam, dan disiplin-disiplin ilmu lainnya dalam Islam.

Salah satu pemikir Muslim yang memberikan perhatian mendalam terhadap konsep fitrah ini adalah Abu Hamid Al-Ghazali (1058–1111). Sebagai seorang teolog, filsuf, dan sufi, Al-Ghazali berusaha menyinergikan berbagai pendekatan untuk memahami fitrah manusia. Melalui karya-karyanya seperti *Kimya’ al-Sa’adah*, *Misykat al-Anwar*, *Mizan al-Amal*, *Ihya’ Ulum al-Din* dan yang lainnya, Al-Ghazali menjelaskan bagaimana fitrah manusia dapat terganggu oleh pengaruh eksternal, tetapi pada saat yang sama memiliki potensi untuk kembali kepada jalan lurus melalui proses penyucian jiwa atau *tazkiyah al-nafs*. Namun, pemikiran Al-Ghazali mengenai fitrah tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga bersifat filosofis dan psikologis. Al-Ghazali membahas aspek-aspek mendalam dari fitrah manusia tersebut, seperti hubungan antara akal, hati, dan nafsu, serta bagaimana fitrah dapat menjadi dasar pengembangan moralitas individu dan masyarakat.

Kajian terhadap pemikiran Al-Ghazali tentang fitrah menjadi relevan dalam konteks kekinian, terutama dalam menghadapi krisis identitas, nilai, dan spiritualitas di era yang manusia kebanyakannya tergantung dengan hal-hal duniawi. Melalui penelusuran pemikirannya, kita dapat menemukan panduan untuk memahami fitrah sebagai landasan dalam membangun kepribadian yang utuh, baik secara individual maupun kolektif.

Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi makna “fitrah” dalam pemikiran Al-Ghazali, dengan fokus pada implikasi teologis, etis, dan spiritualnya. Dengan demikian, diharapkan kajian ini dapat memberikan kontribusi signifikan terhadap diskursus keislaman dan menjawab tantangan-tantangan yang dihadapi umat Muslim saat ini.

Makna “Fitrah”

Makna harfiah “fitrah” dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *فطر* (*faṭara*), yang secara bahasa berarti “menciptakan” atau “membelah” (membuka sesuatu dari awal). Secara terminologis, fitrah sering diartikan sebagai “keadaan asal” atau “bawaan yang diberikan oleh Allah kepada manusia sejak penciptaannya. Dalam konteks Islam, konsep fitrah mencerminkan sifat dasar manusia yang diciptakan dalam keadaan suci, lurus, dan memiliki kecenderungan alami untuk mengenal serta

menyembah Allah. Ibn Manzur dalam *Lisan al-Arab* menyatakan bahwa *fitrah* adalah *al-Ikhtira'* dan *al-ibtida'* yang merujuk pada ciptaan awal yang sempurna dan bebas dari cacat.¹ Al-Jurjani menyebutnya dengan watak bawaan yang disiapkan untuk menerima agama yang diistilahkan dengan *din* (*al-jibillah al-mutahayyi'ah liqabul al-din*).² Edward Lane dalam *Arabic Lexicon*-nya³ menurunkan sebuah penguhujung hadis yang dianggapnya relevan dengan konsep *fitrah* dalam Islam, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab sahihnya,⁴ yaitu yang berbunyi *فإن مات من ليلتك مت وأنت على الفطرة* (bila engkau mati pada malammu itu engkau mati dalam *fitrah*) di mana maksudnya adalah seseorang yang hendak menuju tempat tidurnya untuk beristirahat malam, lalu menyempatkan diri untuk berwudu, lalu dalam keadaan suci itu ia berdoa dengan doa berikut:

اللهم إني أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة إليك لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت

Ya, Allah, saya pasrahkan diri ini kepada-Mu, dan saya serahkan perkara saya kepada-Mu, dan saya berlindung diri kepada-Mu, baik dalam keadaan suka dan duka, di mana tiada tempat berlindung dan tempat selamat kecuali kepada-Mu. Saya beriman kepada kitab-Mu yang telah Engkau turunkan dan kepada nabi-Mu yang telah engkau utus.

maka jika orang itu meninggal pada tidurnya itu matinya adalah mati dalam keadaan “*fitrah*”. Nah di sinilah Edward Lane beralasan bahwa arti secara konseptual *fitrah* itu tidak lain adalah agama Islam itu sendiri.⁵

Sebab itu, dengan makna ini senada dengan yang difirmankan Allah SWT dalam Al-Quran Surah Ar-Rum ayat 30-31, yaitu:

¹ Ibn Mandzur, *Lisan Al-Arab* (Beyrut: Dar Sadr, 1994).

² Muhamad Syarif Al-Jurjani, *Al-Ta'rifat* (Beyrut: Maktabah Lubnan, 1985).

³ E W Lane and S Lane-Poole, *An Arabic-English Lexicon* (Cosimo, Incorporated, 2013), <https://books.google.co.id/books?id=YLjJlgEACAAJ>.

⁴ Abu Zakaria Yahya Ibn Sharaf al-Nawawī, *Syarh Sahih Muslim* (Beyrut: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 2017).

⁵ Lane and Lane-Poole, *An Arabic-English Lexicon*.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ
الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا
مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Hadapkanlah wajahmu) dalam keadaan kembali (bertobat) kepada-Nya. Bertakwalah kepada-Nya, laksanakanlah salat, dan janganlah kamu termasuk orang-orang musyrik!

Di mana ayat ini menjelaskan bahwa fitrah adalah ciptaan Allah yang merupakan bawaan dasar manusia, yaitu sifat asal manusia yang mengarah pada kebenaran dan mempunyai kecenderungan mengenal Tuhan. Selain itu fitrah ini terkait erat dengan *din al-qayyim*, yaitu agama yang benar yang semestinya menjadi pegangan manusia. Agama yang benar tidak lain adalah agama Islam itu sendiri. Imam Baydhawi dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan bahwa "Fitrah Allah" — yaitu ciptaan-Nya dasar di mana manusia diciptakan darinya— maksudnya adalah Allah menciptakan manusia dengan fitrah tersebut, yaitu kemampuan untuk menerima dan memahami kebenaran yang itu hanya kompatibel dengan agama Islam.⁶ Al-Baidhawi beralasan bahwa jika manusia dibiarkan dalam keadaan sebagaimana asal penciptaannya tanpa pengaruh eksternal, maka fitrah itu akan menuntun mereka kepada agama yang benar tersebut. Sebab itu, wajar apabila fitrah ini oleh kebanyakan mufassir sering dirujuk pada perjanjian abadi sebelum kejadian manusia (*primordial covenant*).⁷

Allah SWT juga menyatakan bahwa "Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah" yang maksudnya adalah tidak ada seorang pun yang

⁶ Nashiruddin Abu Said Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Baydhawi, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil* (Beyrut: Dar Ihya al-turats al-Araby, 1418 H), Vol. 4, 206.

⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001).

mampu mengubah fitrah ini, atau bahwa tidak sepantasnya fitrah ini diubah. Ini artinya bahwa fitrah bisa menjadi sandaran abadi. Dengan kata lain, jika suatu saat ada kejadian yang melenceng dari yang seharusnya, maka bisa kembali kepada fitrah untuk kembali me-refresh atau bahasa teknologinya me-reset, seperti pada komputer atau handphone ketika sudah terinfeksi virus, misalnya.

Selain itu, baginda Nabi Muhammad SAW juga menyampaikan dalam hadisnya yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, yaitu:

مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تَنْتَجِ
الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةِ جَمْعَاءَ هَلْ تَحْسُونُ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟

Tidak ada seorang pun yang dilahirkan melainkan dilahirkan di atas fitrah, kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi, sebagaimana hewan ternak melahirkan anaknya dalam keadaan utuh (tanpa cacat), apakah kalian menemukan di antaranya yang cacat hidung atau telinganya?

Abu Hurairah juga mengaitkan hadis ini dengan ayat tentang fitrah di atas. Sebab fitrah yang disebut oleh hadis tersebut bermakna bawaan dari penciptaannya. Sementara sebagai lawan fitrah disebutlah beberapa keyakinan lain selain Islam, yaitu Yahudi, Nasrani, Majudi. Itu artinya, fitrah di sini tidak lain adalah Islam itu sendiri, sebagaimana di ayat di atas disebut dengan agama yang lurus (*al-din al-qayyim*).

Menariknya, pada ayat tentang fitrah di atas, Allah mengaitkannya dengan konsep taubat. "Taubat" sendiri artinya kembali, yakni kembali kepada fitrah. Dengan kata lain, ketika dalam perjalanan manusia mengalami suatu ketergelinciran dari keislamannya, yaitu agama fitrahnya, maka ada cara jitu untuk selamat, yaitu segera kembali ke jalurnya semula, yaitu fitrah. Sebab itu, Allah SWT memerintahkan umat manusia agar betul-betul berislam secara totalitas dan harus berhati-hati jangan sampai terjebak dalam langkah-langkah setan, sebagaimana Allah SWT nyatakan dalam QS. Al-Baqarah: 210:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ۚ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ.

Wahai orang-orang yang beriman! Masuklah ke dalam Islam secara keseluruhan, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagimu. Tetapi jika kamu tergelincir setelah datang kepada kamu bukti-bukti yang jelas, maka ketahuilah bahwa Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana. Tidaklah mereka menunggu kecuali Allah datang kepada mereka dalam naungan awan, bersama para malaikat, dan segala urusan telah diputuskan. Dan hanya kepada Allah segala urusan dikembalikan.

Oleh karena itu, sangat wajar ketika Allah SWT mengaitkan keselamatan itu (*al-silm*) dengan konsep kembali keada-Nya, yaitu taubat dan kekembalian hakiki ini adalah keislaman seorang manusia. Sebab semuanya pasti kembali kepada Allah SWT baik dalam keadaan suka maupun duka (*turja' al-umur*). Kembalinya segala sesuatu, termasuk manusia, adalah garis yang sudah ditentukan oleh Allah SWT.

Fitrah dan Hakikat Wujud Manusia

Dalam konteks fitrah ini, Al-Ghazali sebagai seorang intelektual sufi mencoba mengelaborasi makna-maknanya dengan mengaitkannya dengan hakikat eksistensial manusia. Untuk itu Al-Ghazali mengangkat konsep wujud yang ia bagi menjadi wujud hakiki dan majazi. Caranya mengilustrasikan eksistensi itu dengan cahaya yang terdapat dalam dalam Al-Quran surat An-Nur ayat ke-35:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلَاكِ فِيهِمَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۚ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَبَضْرُبِ اللَّهِ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*Allah (pemberi) cahaya (pada) langit dan bumi.
Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah lubang (pada*

dinding) yang tidak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam tabung kaca (dan) tabung kaca itu bagaikan bintang (yang berkilauan seperti) mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Dalam karyanya *Misykat al-Anwar*, konsep wujud hakiki dan majazi ini betul-betul dijadikan pradigma dalam menafsirkan ayat ayat cahaya ini. Di dalam ayat tersebut, secara harfiah frasa “Allah adalah cahaya” ditafsirkan paling tidak dengan dua tafsiran. Pertama, “Allah pemberi cahaya langit dan bumi” (*munawwir al-samawat wa al-ardh*), sehingga sedikit menghindar dari makna literal ayat tersebut, seperti di Tafsir Jalalayn;⁸ kedua, Allah SWT itu memang cahaya itu sendiri, dan ini yang sepertinya dipilih Al-Ghazali di dalam kitab tersebut. Untuk tidak disalahartikan, Al-Ghazali mengelaborasi konsep cahaya ini dengan detail di dalam kitab tersebut.

Langkah pertama, Al-Ghazali menjelaskan makna cahaya sebelum kemudian menghubungkannya dengan konsep wujud. Cahaya baginya paling tidak dibagi menjadi dua, yaitu: (a) cahaya fisik, dan (b) cahaya non-fisik. Yang pertama adalah cahaya yang biasa dikenal oleh mata kepala dan yang kedua adalah cahaya yang dikenal oleh hati. Untuk cahaya mata, Al-Ghazali menyebutnya sebagai cahaya yang dipahami orang awam, di mana pemahaman orang awam cahaya adalah yang bisa dilihat oleh mata kepala. Dengan pemakaian ini, penglihatan cahaya diistilahkan dalam bahasa Arab dengan “bashar”. Sementara penglihatan yang melibatkan mata batin diistilahkan dengan “bashirah”. Al-Ghazali sangat menekankan perbedaan secara mendalam dari keduanya.

Dengan makna pertama, yaitu cahaya yang dilihat oleh mata kepala

⁸ Jalaluddin Muhammad bin Ahmad Al-Mahalli dan Jalaluddin Abdurrahman Al-Suyuti, *Tafsir Al-Jalalayn* (Kairo: Dar al-Hadis, n.d.).

manusia, “mata” di sini tidaklah satu-satunya alat untuk melihat cahaya tersebut, apabila cahaya dimaknai data yang didapat oleh indera. Sebab istilah mata hanyalah penyebutan salah satu instrumen inderawi pada manusia dan memang di antara yang paling kuat tarikannya bagi manusia, sebagaimana Al-Ghazali sampaikan, adalah mata. Jadi yang mempunyai daya tangkap bukan mata satu-satunya, hanya saja mata memang menangkap yang sangat spesifik pada bentuk dan warna, di mana warna adalah ejewantah dari cahaya. Sebab semua bentuk dan warna apabila tidak tercerahkan oleh cahaya, maka tentu saja yang ada hanya kegelapan. Namun demikian, jika cahaya yang berupa sinar tidak menyinari benda-benda fisik, maka masih ada indera lain yang bisa membantu memberikan informasi mengenai data fisik tersebut. Benda fisik apapun masih bisa dikenali melalui sentuhan, ciuman, perasa dan penciuman. Dengan kata lain, data-data yang didapat melalui indera-indera lain selain penglihatan sebenarnya tidak lain dan tidak bukan juga cahaya, alias cahaya ilmu. Walaupun demikian, secara spesifik tema cahaya di sini memang dikonsentrasikan kepada yang betul-betul cahaya menurut mata, apabila yang dimaksud cahaya di sini adalah cahaya lahiriyah.

Sifat kelahiriyahan cahaya jenis ini sangat membuat orang-orang awam terkesima dan bahkan tertipu oleh kilauannya. Karena keawamannya, orang-orang juga menjadikannya satu-satunya jalan hidup dan menutup makan cahaya lainnya, yaitu makna cahaya batin. Padahal, sebagaimana Al-Ghazali jelaskan, cahaya mata ini mempunyai banyak kelemahan. Al-Ghazali menyebut beberapa kelemahan cahaya yang ditangkap oleh mata ini dengan melihat kelemahan-kelemana pada mata itu sendiri, yaitu seperti berikut: Pertama, apabila cahaya itu bisa ditangkap oleh mata, maka mata yang menjadi alat penangkap cahaya tersebut hanya bisa melihat obyeknya, tetapi ia tidak bisa melihat dirinya; kedua, mata tidak bisa melihat yang jauh dan dekat secara ekstrem; ketiga, mata tidak bisa melihat sesuatu yang terhalang benda lainnya; keempat, mata hanya bisa melihat sesuatu di permukaannya, tidak di belakang permukaan; kelima, mata juga hanya melihat sebagian obyeknya, tidak bisa melihatnya secara total dalam waktu yang bersamaan; keenam, mata tidak bisa melihat sesuatu yang tiada batasnya, pasti melihat sesuatu yang ada batas akhirnya; dan ketujuh, mata juga

melihat sesuatu yang tidak sesuai dengan kenyataannya dalam banyak kasus seperti melihat matahari yang besarnya lebih besar dari bumi, namun bagi mata itu bisa saja sebesar piring, atau dalam penjelasan al-Ghazali itu sebesar koin menurut mata. Kelemahan-kelemahan yang terdapat pada mata menunjukkan keterbatasan dan keberhinggauan dalam setiap yang ditangkap oleh mata, termasuk cahaya lahiriyah. Itu juga menunjukkan tingkatannya yang rendah.

Jika dikaitkan dengan konsep wujud, yaitu eksistensi, maka yang eksis menurut mata hanyalah benda-benda fisik saja yang basisnya adalah inderawi. Orang yang berpegang teguh secara berlebihan, dalam artian membatasi diri dengan yang material sebagai satu-satunya yang eksis, itulah materialisme, atau paling tidak itulah naturalisme, atau itulah yang dikritik habermas dengan sebutan saintisme.⁹ Oleh karena itu, sependai apapun orangnya, jika membatasi diri dengan pemahaman eksistensi material belaka, maka bagi Al-Ghazali mereka itu masih tergolong orang awam yang berkutat di level terendah derajat manusia. Sebab itu mereka menjadikan yang bukan primer dalam konteks eksistensi, dengan kata lain sekunder, menjadi primer.

Tentu saja dalam konteks pemikiran Al-Ghazali, hal yang inderawi dan cahaya “bashar” adalah aspek yang bukan hakiki. Konsep eksistensi pada level terendah tersebut disebut sebagai eksistensi yang metaforis semata (*wujud majazi*), atau tidak wujud sebenarnya, karena kewujudannya bersandar kepada wujud yang lain. Berarti ada yang betul-betul eksis secara hakiki, yaitu selain yang fisik, di mana yang paling wujud itulah Allah SWT. Sebab itu, Al-Ghazali memaknai “nur” dalam ayat tentang cahaya di atas dengan pemaknaan yang literal “cahaya” dan

⁹ Habermas yang merupakan Mazhab Frankfurt mengkritik sains modern disebabkan sains terlalu berorientasi pada kepentingan teknis yang mengabaikan aspek humanistik. Baginya dengan paradigma sains modern para saintis cenderung menjadi saintisme yang terjebak pada, paling tidak, tiga persoalan krusial, yaitu (a) Kepentingan teknis (technical interests), (b) Kepentingan praktis (practical interests) dan (c) Kepentingan emansipatoris (emancipatory interests), di mana dengan tiga persoalan tersebut Habermas berkesimpulan bahwa ilmu pengetahuan modern tidak sepenuhnya netral atau bebas nilai. Selengkapnya lihat J Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Cambridge: Polity Press, 1991), <https://books.google.co.id/books?id=L5G6uQAACAAJ>.

Allah SWT adalah Maha Cahaya, dengan argumen kewujudan sejati, yaitu Allah sebagai Cahaya segala cahaya Nūr al-Anwār yang memberi cahaya sebenarnya bagi cahaya-cahaya lainnya tanpa bergantung kepada yang lainnya. Dengan demikian, Allah SWT juga wujud di atas segala wujud, sebagaimana Dia cahaya di atas cahaya.

Cahaya, Wujud dan Fitrah Manusia

Pendalaman Al-Ghazali terhadap cahaya yang disebutkan pada surat An-Nur ayat ke-35 di atas mengantarkan kepada kita suatu kesimpulan bahwa cahaya itu tidak sekedar berupa yang ditangkap oleh mata, tetapi ada cahaya yang lebih tinggi lagi yang ada pada diri manusia dan mengindikasikan adanya pembagian cahaya paling tidak menjadi dua bagian, yaitu (a) cahaya luar dan (b) cahaya dalam. Pembagian ini paralel dengan konsep wujud di dalam pemikiran Al-Ghazali di mana wujud juga terbagi paling tidak kepada dua bagian, yaitu entitas empiris (*wujud dzahir*) yang berupa benda-benda inderawi dan entitas non-empiris yang berupa eksistensi-eksistensi non-material.

Manusia juga semestinya dipahami sebagai entitas yang mempunyai dua hakekat sekaligus, sebagaimana ditegaskan juga oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas,¹⁰ bahwa ia adalah perwujudan dua hakekat, badan dan jiwa (*body and soul*). Dalam diskursus Al-Ghazali tentang teori cahaya ini badan itu diwakili oleh kata "bashar", yakni penglihatan mata, dan jiwa diwakili oleh "bashirah", yaitu penglihatan batin manusia. Penglihatan batin manusia terkadang digambarkan dengan akal, hati, dan ruh. Akal berfungsi sebagai pengolah ilmu pengetahuan dan hati sebagai pengolah ilmu pengenalan.¹¹ Sementara nafs, yang juga aspek internal manusia, adalah pengordinir seluruh indera manusia yang mempunyai dua instrumen penting, yaitu syahwat dan ghadhab.¹² "Syahwat" adalah segala keinginan indera luar manusia, sementara "ghadhab" adalah amarah yang merupakan energi manusia dalam menggerakkan keinginannya. Keduanya perlu pengaturan yang

¹⁰ Jennifer M Webb, ed., "The Dewesternization of Knowledge", *Powerful Ideas: Perspectives on The Good Society* (Victoria: Cralana Programme, 2002), Vol. 2, .

¹¹ Ibid.

¹² Al-Ghazālī, *Kīmīyā' Al-Sa'ādah*, ed. Najāh 'Iwād (Cairo: Dār al-Maqām, 2010).

matang dari jiwa manusia. Dengan kata lain, dilihat dari pengaturan diri manusia, maka inti diri manusia bukanlah pada badan, tetapi apa yang ada di balik badan, yaitu jiwa.

Oleh karenanya, dari dua hakekat diri manusia itu, yang paling esensial dari keduanya adalah jiwa, dalam hal ini adalah ruhnya. Al-Ghazali mengaitkan dengan konsep kewujudan karena eksistensi manusia pada dasarnya adalah eksistensi ketergantungan kepada esistensi sejati, yaitu Sang Pemberi Wujud sebenarnya, yaitu Allah SWT yang Maha Wujud. Manusia secara primordial mengakui kewujudan ini sebagai anugerah ilahi yang mengantarkannya kepada suatu perjanjian abadi yang dikenal dengan perjanjian “syahidna” pada surat Al-A’raf, 172, di mana Allah SWT menawarkan perjanjian kepada manusia bagi mereka yang menginginkan kewujudan supaya menandatangani perjanjian yang diikuti dengan kesepakatan antara diri manusia dengan Sang Pemberi kewujudan, yaitu Allah SWT.

Dari konsep perjanjian “syahidna” ini, atau istilah lainnya “primordial covenant” dalam istilah Al-Attas, bisa dipahami bahwa ada hakekat diri manusia yang telah bertemu dengan Sang Maha Wujud, yaitu ruh. Tentu saja ruh ini suci, karena sudah bisa berkomunikasi dengan yang Maha Suci. Sebab itu, hakikat penciptaan manusia pada tahap awal itulah yang sebenarnya fitrah, dengan makna “suci” dan “penciptaan”. “Ruh” adalah sebutan lain dari “qalb” yang mempunyai fungsi memahami spiritualitas sehubungan dengan pengabdian kepada Allah SWT. Terkadang hakikat penciptaan ini mempunyai istilah “aql” yang mempunyai fungsi perangkat keilmuan yang mengantarkan manusia kepada pembangunan kemanusiaan yang seutuhnya. Sebab itu, untuk menjadi manusia seutuhnya jalan satu-satunya adalah melalui pengaturan diri sebagaimana Al-Ghazali ilustrasikan sebagai kerajaan diri yang terorganisasi dengan baik. Dalam kerajaan diri itu, yang menjadi raja adalah ruhnya, dan akal adalah jenderal, sementara seluruh aspek fisiknya adalah masyarakat dan rakyatnya.¹³ Oleh karena itu, hakikat suatu kerajaan itu ada pada rajanya yang bisa mengatur seluruh komponen di bawahnya. Hakekat diri itulah sebetulnya yang diistilahkan lainnya dengan fitrah. Itulah hakekat wujud manusia.

¹³ Ibid.

Mengenal Diri dan Kebahagiaan

Dalam tradisi pemikiran Islam, mengatur diri menjadi tonggak awal demi tercapainya manusia seutuhnya. Sebab itu ada tiga tingkatan dalam pengembangan keilmuan, yaitu tingkatan manajemen pada diri manusia, yaitu, manajemen diri (*tadbir al-nafs*). Lalu diikuti oleh manajemen keluarga (*tadbir al-manzil*), dan pada tingkatan terakhir manajemen kota (*tadbir al-madinah*). Sebelum mengurus yang lain, manusia hendaknya sudah selesai mengurus dirinya. Sebab mengurus diri itu ibaratnya mengurus suatu kota dalam ukuran kecil. Diri manusia adalah miniatur dari manajemen yang akan dihadapi pada kota itu sendiri. sebab itu dalam banyak kesempatan, Al-Ghazali banyak menekankan untuk pembahasan pengaturan diri ini.

Untuk mencapai hasil yang maksimal dalam manajemen diri ini, tentu saja seseorang harus mengenal dirinya sebagai manusia. Sebab dengan mengenal dirinya akan mengenal hakekat penciptaannya. Dengan mengenal hakekat penciptaannya tersebut akan mengantarkan kepada pengenalan terhadap Penciptanya. Di sini Al-Ghazali berdalil dengan QS. Fussilat ayat 53, yaitu:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ ۖ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ آيَةٌ
عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?"

Di sini Allah SWT menyebut tanda-tanda kebesaran-Nya pada dua tempat, yaitu *afaq* dan *anfus*. Yang pertama alam semesta dan yang kedua jiwa-jiwa manusia. Pada jiwa manusia inilah Al-Ghazali menitikberatkan pembahasannya terutama berkaitan dengan tujuan hidup sebenarnya, di mana tujuan semua manusia adalah kebahagiaan. Sebab tiada manusia yang tidak bertujuan bahagia. Hanya saja perbedaan pemahaman tentang kebahagiaan itulah yang membedakan seseorang dengan yang lainnya.

Oleh karena itu, ada orang yang memahami dirinya sebatas "benda fisik" atau istilah Al-Ghazali adalah *al-jism al-dhahir*. Jika ini yang

dimaksud dengan diri itu maka tidak lain adalah tangan, kaki, kepala, dan lain sebagainya.¹⁴ Membatasi pemahaman tentang diri hanya kepada pemahaman fisik akan menyebabkan terbatasnya tujuan kebahagiaan baginya. Sehingga kebahagiaan yang ingin dicapainya adalah pasti juga terbatas kepada kebahagiaan fisik semata. Kebahagiaan seperti ini adalah wilayah "syahwat", yaitu segala macam keinginan badannya yang diwakili oleh panca inderanya. Dalam konteks konsep cahaya di atas, itu bersifat cahaya fisik dan itu terbatas oleh keterbatasan fisik yang dimiliki manusia.

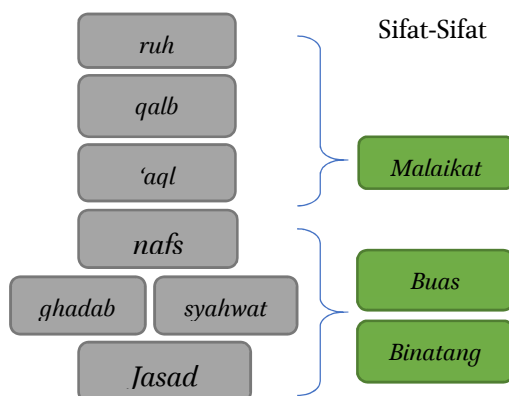
Jika sekedar berorientasi kepada yang fisik tersebut, maka itu artinya ia tidak mengenal diri secara utuh. Sebab rasa enak dan tidak enak bukan semata-mata ada di tahapan fisik. Justru Al-Ghazali menekankan, di belakang jasad yang bersifat eksternal itu ada dua kata kunci penting yang tidak bisa berupa fisik, yaitu amarah (*ghadab*) dan keinginan (*syahwat*). Dua instrumen ini adalah tidak bisa ditunjuk sebagai fisik, walaupun itu sangat dipengaruhi oleh kondisi fisik, seperti amarah terhadap musuh, keinginan mencari pasangan, nafsu makan, nafsu minum dan lain sebagainya, menurut Al-Ghazali bukanlah fisik, tapi ada di belakang fisik. Maka dalam konteks pengenalan manusia itu, tidak cukup berhenti di pengenalan fisiknya. Tetapi harus menelusuri apa saja yang ada di dalam dirinya, sehingga mengerti siapa sebenarnya dirinya itu, dari mana datangnya, dari apa diciptakan, lalu kebahagiaan yang sebenarnya bagaimana dan kesengsaraannya pun bagaimana?¹⁵

Untuk itu, seseorang harus tahu, bahwa di dalam dirinya *syahwat* dan *ghadab*-nya tersebut dikendalikan oleh instrumen non-fisik yang disebut *nafs*, yaitu aspek internal jiwa manusia. Di atahapam ini masih bersifat kebinatangan yang unsur-unsurnya tidaklah berbeda dengan binatang yang ada yang mempunyai keinginan-keinginan dan amarah-amarah yang sama dengan binatang. Maka sifat binatang dan kebuasan ada di bagian ini. Aspek ini yang perlu diperhatikan betul-betul sehingga mengerti secara mendalam dan bisa mengaturnya dengan baik. Inilah yang disebut manajemen diri. Dengan apa mengaturnya? Tentu saja dengan memahaminya bahwa jiwa yang disebut dengan *nafs* itu tidak

¹⁴ SH. Muhammad Ashraf, *Al-Ghazzali's Mishkat Al-Anwar (The Niche for Light)* (London: Royal Asiatic Society, 1924).

¹⁵ Ibid.

berdiri sendiri, melainkan bersama dengan instrumen penting lainnya, yaitu *'aql*, *qalb*, *ruh*. Instrumen-instrumen internal tersebut mempunyai sifat-sifat para malaikat yang tentu saja jauh dari sifat-sifat kebinatangan apalagi kebuasan.



Pada pemikiran Al-Ghazali, semua tingkatan instrumen diri manusia dalam konteks kebahagiaan tersebut masing-masing mempunyai fitrahnya, yakni jasad mempunyai kecenderungan sendiri, akal mempunyai kecenderungannya sendiri, hati mempunyai kecenderungannya sendiri dan begitu juga ruh. Namun yang pasti dalam konteks ruh, itulah asal muasal fitrah yang sebenarnya dan itu kesuciannya. Sehingga apabila seseorang memahami hirarkhi kewujudan dirinya seperti skema di atas akan mengantarkan dirinya bahwa dirinya itu seperti suatu kota kecil yang terstruktur. Al-Ghazali di sini mengilustrasikan seperti sebuah kerajaan yang ruh menjadi rajanya, akal menjadi palinglimanya dan seluruh badan adalah rakyatnya yang akan diatur. Maka secara struktural ada aturan-aturan yang akan diberlakukan oleh struktur yang lebih tinggi terhadap yang lebih rendah. Sehingga memahami komponen yang mana lebih rendah dan lebih tinggi di sini menjadi sangat penting. Tanpa memahaminya dengan baik kebahagiaan itu juga mustahil dicapai. Semisal orang yang hanya memahami dirinya sebatas badan belaka, maka kebahagiaan yang diinginkannya juga sebatas kenikamatan fisik yang sangat terbatas. Padahal ada kebahagiaan-kebahagiaan lain yang bisa dicapainya yang lebih tinggi yang pada tingkatan tertingginya adalah pengenalan diri kepada Sang Pencipta diri itu sendiri. Di sinilah menjadi alasan kaum sufi itu sangat familiar dengan

istilah yang disinyalir hadis dengan ungkapan:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

Barangsiapa yang mengenal dirinya maka ia mengenal
Tuhannya.

Kesimpulan

Memahami *fitrah* dalam pemikiran Al-Ghazali erat kaitannya dengan teori cahaya (*nūr*) dan eksistensi manusia. *Fitrah* dipandang sebagai potensi bawaan yang berasal dari cahaya ilahi, memungkinkan manusia mengenal Tuhan dan memahami kebenaran. Dalam teori cahaya, Al-Ghazali menjelaskan bahwa *nūr* merupakan manifestasi tertinggi dari realitas dan kebenaran, menjadikan *fitrah* sebagai elemen yang memiliki hubungan langsung dengan Tuhan. Manusia perlu menjaga kemurnian *fitrah* agar dapat menerima dan memantulkan cahaya ilahi tersebut secara sempurna. Melalui pendekatan eksistensi, *fitrah* diidentifikasi sebagai inti keberadaan manusia yang mengarahkan pada pencapaian kesempurnaan. Namun, godaan duniawi dapat mengaburkan cahaya *fitrah*, sehingga manusia perlu melakukan proses penyucian diri melalui ibadah, pendidikan, dan *tazkiyah al-nafs*. Upaya ini tidak hanya memulihkan kondisi *fitrah* tetapi juga menguatkan koneksi spiritual dengan Tuhan, sehingga manusia dapat menjalani hidup sesuai tujuan penciptaannya. Dengan pendekatan pengintegrasian teori cahaya dan eksistensi, pemikiran Al-Ghazali memberikan wawasan mendalam tentang esensi manusia. *Fitrah* tidak hanya dipahami sebagai konsep teologis, tetapi juga sebagai landasan eksistensial yang relevan dalam membangun hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan dirinya sendiri. ini juga berimplikasi terhadap makna kebahagiaan bagi orientasi hidup manusia yang tidak hanya kebahagiaan fisik namun juga kebahagiaan non-fisik. Pandangan ini menegaskan relevansi pemikiran Al-Ghazali dalam konteks spiritualitas Islam yang tetap relevan hingga saat ini.

Bibliografi

- Abu Zakaria Yahya Ibn Sharaf al-Nawawī. *Syarh Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 2017.
- Al-Ghazālī. *Kīmīyā' Al-Sa'ādah*. Edited by Najāḥ 'Iwāḍ. Cairo: Dār al-Maqṭam, 2010.
- Al-Jurjani, Muḥamad Syarif. *Al-Ta'rīfat*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1985.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Muḥammad bin Ahmad Al-Mahalli dan Jalaluddin Abdurrahman. *Tafsir Al-Jalalayn*. Kairo: Dar al-Hadis, n.d.
- Ashraf, SH. Muḥammad. *Al-Ghazzali's Mishkat Al-Anwar (The Niche for Light)*. London: Royal Asiatic Society, 1924.
- Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*. Cambridge: Polity Press, 1991. <https://books.google.co.id/books?id=L5G6uQAACAAJ>.
- Ibn Mandzur. *Lisan Al-Arab*. Beirut: Dar Sadr, 1994.
- Jennifer M Webb, ed. *Powerful Ideas: Perspectives on The Good Society*. Victoria: Cralana Programme, 2002.
- Lane, E W, and S Lane-Poole. *An Arabic-English Lexicon*. Arabic-English Lexicon - 8-Volume Series. Cosimo, Incorporated, 2013. <https://books.google.co.id/books?id=YLjJlgEACAAJ>.
- Nashiruddin Abu Said Abdullah bin Umar bin Muḥammad al-Baydhawi. *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-turats al-Araby, n.d.
- Syed Muḥammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.