

FENOMENOLOGI NIAT

Antara al-Ghazālī dan al-Sayūthī

Mujiburrahman

Abstract

The evolutionist and functionalist approaches to religion are generally considered less sympathetic if not antipathy to religious phenomena. This is why, some western scholars propose another approach to study religion called 'phenomenological' approach. There have been a number of phenomenological studies of religion, but mostly not of Islam. This article tries to fill in the gap by describing and analyzing the Islamic conception of intention (niyyah) developed by al-Sayūthī and al-Ghazālī. As a jurist, al-Sayūthī explores different formal rules on niyyah in Islamic jurisprudence, while al-Ghazālī as a Sufi, tries to deepen the meaning of niyyah in relation to one's sincerity to God. Apart from this difference, both conceptions of niyyah indicate that as believers, Muslims always attempt to live in the sacred space and time, and make their speech and deed sacred based on the niyyah. Thus, niyyah is the very basis of Muslim religious life.

Pendahuluan

Ketika kajian ilmiah terhadap agama mulai meningkat di Eropa abad ke-19 hingga awal abad ke-20, tampak sekali bahwa para ilmuwan sangat terpengaruh oleh epistemologi ilmu-ilmu alam yang positivistik dan empirik. Dalam usaha mereka menjelaskan fenomena keagamaan, ilmuwan sosial seperti J. G. Frazer (1854-1941) dan tokoh psikoanalisa Sigmund Freud (1856-1939) misalnya, kelihatan sekali terpengaruh dengan teori evolusi

Charles Darwin (1809-1882) di bidang ilmu biologi. Pendekatan evolusionis terhadap agama ini umumnya didasari suatu pandangan yang negatif pada agama di satu sisi, dan kekaguman yang berlebihan terhadap sains di sisi lain.¹

Ini tidak berarti bahwa semua ilmuwan Eropa pada waktu itu melihat agama sepenuhnya negatif.² Dalam batas tertentu, para perintis ilmu sosial seperti Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) dan Karl Marx (1818-1883) tampak masih memberikan apresiasi terhadap fungsi agama dalam kehidupan manusia. Durkheim melihat agama berfungsi sebagai perekat sosial, sedangkan Weber melihatnya sebagai sumber nilai yang mempengaruhi perilaku masyarakat, sementara Marx melihatnya sebagai tempat pelarian yang nyaman bagi orang-orang lemah dan tertindas.

Tetapi bagi kalangan yang memiliki pandangan simpatik pada agama, baik teori evolusionis ataupun fungsionalis di atas, sama-sama tidak memuaskan. Salah satu alasannya adalah karena teori-teori tersebut cenderung mereduksi agama kepada sesuatu yang berada di luar agama itu sendiri. Misalnya, Freud mereduksi fenomena keagamaan menjadi sekadar fakta psikologis, sedangkan Durkheim, Weber dan Marx hanya melihat agama sebagai fakta sosial belaka. Padahal, agama seharusnya (juga) dilihat dari sudut pandang agama itu sendiri, atau dari sudut pandang kesadaran penganut agama yang bersangkutan. Inilah yang kemudian dikenal dengan pendekatan fenomenologis.

Rodulf Otto (1869-1937) antara lain adalah salah seorang dari tokoh yang mencoba menjelaskan pengalaman keagamaan sebagai sesuatu yang harus dilihat dari sudut pandang agama itu sendiri. Dalam bukunya yang terkenal, *The Idea of the Holy* (1958), Otto mencoba menjelaskan bahwa pengalaman keagamaan pada dasarnya adalah pengalaman berjumpa dengan 'Yang Suci' yang di dalamnya terkandung misteri (*mysterium*), menimbulkan rasa takut (*tremendum*) sekaligus rasa terpesona (*fascinans*).

Sejalan dengan Otto, seorang ahli Perbandingan Agama, Nathan Söderblom (1866-1931) mengatakan bahwa 'kesucian' (*holiness*) adalah kata kunci yang paling penting dalam agama. Ada agama yang tidak punya konsep tentang Tuhan seperti Budhisme, kata Söderblom, tetapi tak ada agama yang tidak memiliki konsep tentang kesucian dan yang suci. Lebih

¹ Untuk telaah terhadap teori-teori evolusionis dalam kajian agama, lihat Sharpe (1975: 47-71).

² Untuk kajian mengenai sejumlah teori tentang agama di abad ke-19 hingga awal abad ke-20, lihat Pals (1996).

jauh ia mengatakan bahwa ide tentang Tuhan yang tidak disertai konsepsi tentang yang suci tidak bisa disebut agama (Söderblom 1913: 731).

Mircea Eliade (1907-1986) adalah sarjana yang kemudian mengembangkan pendekatan fenomenologis ini, khususnya teori tentang yang suci, yang disebutnya ‘Yang Sakral’ (*the sacred*) untuk membedakannya dengan ‘Yang Profan’ (*the profane*) (Eliade 1957). Dalam kerangka filsafat eksistensialisme, Eliade mencoba menjelaskan bahwa seorang yang beragama (*homo religiosus*) adalah orang yang kesadarannya selalu ingin berada dalam ruang, tempat, waktu, dan tindakan yang sakral. Untuk mencapai semua yang sakral itu, penganut agama biasanya melakukan ritual. Sebaliknya, manusia modern yang sekuler adalah manusia yang tercerabut dari kesadaran tentang yang sakral, sehingga kesadaran hidupnya menjadi tanpa arah dan kehilangan makna.

Sementara itu, di ranah kajian Islam, pendekatan fenomenologis belum dikenal di abad ke-19 Eropa.³ Masalahnya antara lain karena kajian Islam didominasi oleh para orientalis yang sangat dipengaruhi oleh kepentingan penjajahan dan sentimen Kristen yang anti-Islam. Pendekatan fenomenologis baru dirintis pada pertengahan abad ke-20 oleh sarjana asal Kanada, Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) yang mencoba mengawinkan tradisi Barat dan tradisi Islam dalam mengkaji Islam. Inilah yang kemudian mendorongnya mendirikan Institute of Islamic Studies, McGill University di tahun 1950-an. Ungkapan Smith yang cukup terkenal adalah: *no statement about religion is valid unless it can be acknowledged by that religion’s believers* (tak ada pernyataan tentang suatu agama yang absah kecuali pernyataan itu dapat diterima oleh pemeluk agama yang bersangkutan).

Tetapi Smith sebenarnya hanyalah perintis. Sarjana yang secara eksplisit dan lebih serius mencoba menerapkan pendekatan fenomenologis dalam kajian Islam adalah Annemarie Schimmel (1922-2003) dalam sebuah buku yang merupakan *Gifford Lecture*, diterbitkan tahun 1994 berjudul *Dechiphering the Signs of God: a phenomenological approach to Islam*. Dalam buku ini, Schimmel mencoba memaparkan secara fenomenologis hal-hal yang sakral dalam tradisi Islam berkenaan dengan alam, kebudayaan, ruang, waktu, tindakan, individu dan masyarakat.

Ketika memaparkan tentang tindakan yang sakral dalam Islam, Schimmel secara selintas menyinggung pentingnya masalah niat (Schimmel 1994: 102). Menurutnya, satu garis pemisah antara keadaan profan dan

³ Untuk pemaparan kronologis dan perdebatan mengenai pendekatan fenomenologis dalam kajian Islam, lihat artikel saya (2001).

ibadah yang sakral adalah niat. Dia kemudian menjelaskan bahwa niat dalam konteks ini bukanlah dalam arti spiritual belaka, melainkan suatu formula yang diungkapkan dalam hati seperti berniat untuk mengerjakan shalat tiga rakaat. Sayangnya, Schimmel tidak mengulas lebih jauh masalah niat ini. Ia seolah lupa bahwa niat begitu banyak dibahas bukan hanya dalam ilmu fiqh, melainkan juga dalam ilmu tasawuf (yang sebenarnya merupakan bidang keahlian Schimmel).

Dalam kesempatan ini, saya mencoba mengisi kekosongan yang ditinggalkan Schimmel tersebut. Dengan pendekatan fenomenologis, makalah ini mencoba memaparkan bagaimana masalah niat dibahas oleh dua orang ulama besar yang pengaruhnya masih sangat terasa hingga sekarang di dunia Islam, yaitu al-Ghazālī dan al-Sayūthī. Meskipun kedua-duanya dikenal sebagai ahli fiqh yang dalam kehidupan pribadinya menjalani hidup sebagai seorang sufi, dalam tulisan ini saya akan menelaah karya al-Ghazālī yang mewakili tasawuf saja, dan karya al-Sayūthī yang mewakili bidang fiqh. Kontras di antara kedua sudut pandang ini diharapkan akan memberikan nuansa yang luas mengenai fenomenologi niat dalam Islam.

Niat dalam Tradisi Fiqh: Pandangan al-Sayūthī

Meskipun secara historis, al-Sayūthī lahir empat abad kemudian setelah al-Ghazālī, di sini saya mendahulukannya dengan asumsi bahwa kita akan lebih mudah melihat aspek-aspek lahir dan formal yang dibahas dalam fiqh terlebih dahulu, baru kemudian menggali aspek-aspek batin yang lebih substansial dalam tasawuf. Selain itu, berbeda dengan kajian sejarah yang mencoba melihat perkembangan kronologis dalam kerangka pengaruh-memengaruhi serta masalah kesinambungan dan perubahan, pendekatan fenomenologis lebih menekankan pada pencarian variasi gagasan dalam satu rumpun tertentu tanpa mempersoalkan masalah-masalah yang menjadi perhatian sejarah.⁴

Sesuai dengan namanya, ‘al-Sayūthī’ atau ‘al-Suyūthī’, dia lahir di Asyuth, suatu daerah di Mesir pada 849 H./1445 M dan meninggal pada 911 H./1505 M.⁵ Dia dikenal terutama sebagai ahli hadis dan tafsir. Kitab-kitabnya dalam

⁴ Untuk analisis yang cukup tajam dan jelas dalam rangka membedakan kajian sejarah dan kajian fenomenologi agama, lihat Arvind Sharma (1975).

⁵ Untuk biografi al-Sayuthi, saya merujuk kepada al-Dzahabi (1976: 251-252), Mahmud (1978: 247-250) dan <http://en.wikipedia.org/wiki/Imam_al-Suyuti>

dua bidang ini yang hingga sekarang masih dipelajari orang antara lain *al-Jāmi' al-Kabir*, *al-Jāmi' al-Shagīr*, *Thabaqāt al-Huffāẓh*, *Tadrib al-Rāwī*, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, *al-Durr al-Mantsūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr* dan lain-lain. Selain ahli dalam kajian Qur'an dan Hadis, ia juga dikenal sebagai seorang sufi. Ketika usianya mencapai 40 tahun, dia meninggalkan kesibukan duniawi dan konsentrasi beribadah hingga wafatnya. Dalam bidang fiqh, al-Sayūthī menganut madzhab Syāfi'ī dan karyanya yang terkenal di bidang ini adalah *al-Ayṣbāh wa al-Naẓhā'ir*. Karya inilah yang akan dirujuk dalam makalah ini.

Kitab *al-Ayṣbāh wa al-Naẓhā'ir* adalah karya yang secara khusus membahas kaidah-kaidah fiqh (*legal maxims*) dengan contoh-contoh yang amat kaya dan beragam. Kaidah pertama yang dibahas adalah *al-umūr bi maqāshidihā* (segala perkara tergantung maksudnya).⁶ Kaidah ini adalah ungkapan lain dari hadis Nabi saw yang amat terkenal, diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim berbunyi: *innama al-a'māl bi al-niyyāt* (sesungguhnya perbuatan itu berdasarkan niat). Al-Sayūthī juga menyebutkan hadis-hadis lain, salah satunya adalah *niyyat al-mu'min kbairun min 'amalih* (niat seorang mukmin lebih baik daripada perbuatannya). Bagi al-Sayūthī, maksud hadis ini adalah, hidup seorang mukmin di dunia ini pendek, tetapi kelak ia akan kekal di surga karena ia berniat andai ia hidup kekal, ia akan tetap beriman pada Allah. Dengan ungkapan lain, niat seorang mukmin lebih baik dari perbuatannya karena ia berniat untuk taat pada Allah selamanya, sedangkan dalam kenyataan, ia hanya dapat melakukannya dalam waktu yang terbatas di dunia ini.

Al-Sayūthī dengan gamblang mengatakan bahwa pembahasan niat yang dilakukannya dalam kitab ini adalah dari sudut pandang fiqh. Dalam istilah syara', kata al-Sayuthi, niat adalah "*al-irādab al-mutamajjibab nahwa al-fi'il libtighā'i ridha Allābi tā'lā namitsāli bukmihi*" (keinginan yang ditujukan kepada suatu perbuatan dalam rangka memperoleh ridha Allah dan melaksanakan hukum-Nya) (al-Sayūthī 1995: 23). Masalah niat dalam fiqh, menurut al-Sayuthi, tidak sampai membahas masalah ikhlas. Menurutnya, ikhlas adalah sesuatu yang berbeda dari niat. Ikhlas tak mungkin dicapai tanpa niat, tetapi niat kadang bisa terwujud tanpa adanya ikhlas. Para fuqaha hanya membahas hukum-hukum niat, sedangkan masalah ikhlas diserahkan kepada Allah.⁷

⁶ Semua deskripsi tentang konsepsi niat al-Sayuthi di bawah ini merujuk kepada al-Sayuthi (1995: 7-38). Untuk kutipan-kutipan langsung, akan dirujuk secara khusus halamannya.

⁷ Teks aslinya berbunyi: *al-ikhlašhu amrun zāidun 'ala al-niyyah la yashbulu bidūnibā wa tabshulu bidūnibā. Wanaẓharu al-fuqabā' qāshirun 'ala al-niyyati, wa abkāmuhā innamā tajrī 'alaihā. Wa amma al-ikhlašhu fa amrubū ilallābi* (al-Sayūthī 1995: 16).

Al-Sayuthi menjelaskan bahwa dalam fiqh, niat diperlukan dalam rangka membedakan antara ibadah dan kebiasaan (*tamyīz al-‘ibādāt min al-‘ādāt*). Misalnya, niat akan dapat membedakan antara melaksanakan wudhu atau mandi junub, dengan sekadar mengguyur air pada tubuh untuk menyegarkan dan membersihkan badan. Niat juga membedakan antara duduk istirahat di masjid dengan duduk i’tikaf. Niat membedakan antara zakat, sedekah dan hadiah atau sogok. Sebaliknya, niat tidak diperlukan jika suatu ibadah tidak samar perbedaannya dengan kebiasaan lain. Misalnya, membaca Alqur’an dan berdzikir tetap sah tanpa didahului niat.

Apakah *ta’yīm*, yakni menentukan kekhususan suatu ibadah, hukumnya wajib dalam niat? Menurut al-Sayūthī, kadang *ta’yīm* wajib, kadang tidak, tergantung kepada jenis ibadahnya. Untuk kasus shalat, misalnya, *ta’yīm* dalam arti menentukan shalat apa yang akan dikerjakan, hukumnya wajib, karena shalat itu ada bermacam-macam. Namun untuk shalat sunnah tahiyat al-masjid, ulama membolehkan tanpa *ta’yīm*. Selain itu, *ta’yīm* yang rinci sekali tidak diperlukan. Misalnya dalam berniat shalat, orang tidak perlu menyebutkan secara khusus tempat, waktu, nama imamnya atau nama-nama ma’mumnya. *Ta’yīm* yang rinci bahkan dapat membuat shalat tidak sah. Misalnya si A berniat menjadi makmum si B, ternyata imamnya adalah C, maka shalat A tidak sah.

Demikianpula, dalam niat kadang diperlukan *ta’arrudh*, yakni menyebutkan fardhu/wajib atau sunnahnya suatu perbuatan. Karena shalat itu bermacam-macam, maka *ta’arrudh* dalam shalat hukumnya wajib. Tetapi tidak wajib menegaskan fardhu ‘ain (kewajiban pribadi) atau fardhu kifayah (kewajiban kolektif) dalam niat. Sedangkan wudhu tidak perlu *ta’arrudh* karena sudah jelas kedudukannya sebagai ibadah. Tetapi dalam hal mandi junub, *ta’arrudh* harus dilakukan untuk membedakannya dengan mandi biasa. Apakah shalat seorang anak kecil perlu *ta’arrudh* padahal dia belum wajib shalat? Jawabnya tidak perlu. Tetapi jika ia berniat dengan *ta’arrudh*, shalatnya tetap sah.

Apakah dalam niat diperlukan penegasan bahwa suatu ibadah dilaksanakan ‘tunai’ (*adā’an*) atau ‘bayar hutang’ (*qadhā’an*)? Menurut al-Sayūthī, dalam hal ini ada dua pendapat. Pertama, ada ulama yang mensyaratkan penegasan ‘tunai’ ataupun ‘bayar hutang’, seperti Imam al-Haramain (al-Juwainī). Pendapat kedua adalah penegasan hanya wajib untuk kasus ‘bayar hutang’ tidak untuk kasus ‘tunai’. Alasannya, yang tunai sudah jelas waktu pelaksanaannya, sedangkan yang ‘bayar hutang’ tidak ada ketentuan waktunya.

Sekarang, di manakah letak niat? Niat letaknya di dalam hati, bukan lisan. Dengan kata lain, apa yang dikatakan lidah tidak cukup kalau tidak ada keikutsertaan hati. Sebaliknya, apa yang dikatakan hati bisa absah tanpa diungkapkan dengan lisan. Jika seseorang berkata pada isterinya: “Kamu Cerai”, kemudian ia mengatakan bahwa ia hanya keseleo lidah karena nama isterinya adalah ‘Ceria’, maka tidak jatuh talak padanya. Jika terjadi pertentangan antara lidah dan hatinya, maka yang dianggap sah adalah hatinya. Misalnya, ia berniat ingin berwudhu, tetapi lidahnya mengatakan ingin menyegarkan muka, maka wudhunya tetap sah. Tetapi ada juga perkecualian. Misalnya seseorang berniat untuk bernadzar atau menceraikan isterinya, tetapi ia tidak melalafkannya, maka nadzar atau talak itu tidak jatuh.

Jika niat terletak di hati, lalu kapan niat itu dimunculkan. Pada prinsipnya, kata al-Sayūthī, niat harus dimunculkan di awal perbuatan. Perkecualian dalam hal ini adalah puasa karena sulitnya menentukan secara persis awal terbitnya fajar, dan kekhawatiran akan terlampaui. Apakah niat harus beriringan dengan perbuatan? Dalam hal ibadah seperti shalat, al-Sayūthī sebagai pengikut Syāfi’ī mensyaratkan keberiringan itu. Apakah beriringan ini maksudnya hanya sebagian dari perbuatan awal, atau seluruhnya? Misalnya, apakah niat shalat diwujudkan dalam hati sepanjang lafazh takbiratul ihram atau hanya sebagiannya? Jawabnya, ada dua pendapat.

Apa syarat-syarat sahnya niat? Al-Sayūthī menyebutkan ada empat syarat. Pertama, beragama Islam. Niat orang kafir tidak sah. Tetapi di sini ada perkecualian. Niat mandi junub seorang isteri kitabiyah yang kawin dengan pria Muslim dianggap sah. Kalau tidak sah, bagaimana mungkin suaminya dapat menggauli? Syarat kedua adalah *tamyiz*, yakni secara umum dapat membedakan antara yang baik dan buruk. Maka tidak sah niat bayi atau niat orang gila. Ketiga, mengerti dengan apa yang diniatkannya. Orang yang tidak tahu bahwa wudhu itu wajib, maka niat berwudhunya tidak sah. Keempat, tidak mendatangkan sesuatu yang berlawanan dengan niat. Misalnya, ketika tengah shalat, dia berniat berhenti, maka niat shalatnya batal.

Apakah niat itu termasuk rukun atau hanya syarat bagi suatu perbuatan? Menurut al-Sayūthī, kebanyakan ulama berpendapat niat termasuk rukun. Tetapi bagi Abu al-Thayyib dan Ibn al-Shabbāgh, niat termasuk syarat. Jika tidak, maka niat akan memerlukan niat lagi. Sebagai jalan tengah, al-Sayūthī mengatakan, jika keabsahan suatu perbuatan tergantung niat, maka kedudukan niat adalah rukun. Sedangkan jika suatu perbuatan tetap sah tanpa niat, tetapi akan berpahala jika disertai niat, maka dalam hal ini kedudukan niat adalah sebagai syarat.

Akhirnya, al-Sayūthī juga membahas mengenai dosa dan pahala dalam kaitannya dengan niat. Secara umum, niat yang jahat tidak akan dikenai dosa kecuali kalau dilaksanakan. Sedangkan niat baik akan mendapat pahala, meskipun tidak dilaksanakan. Selanjutnya, al-Sayūthī mengutip al-Subkī yang merinci suara batin manusia kepada lima: (1) *hājīs* atau bisikan; (2) *kebāthir*, perasaan yang melintas cepat; (3) *ḥadīts al-nafs*, pembicaraan jiwa; (4) *hamm* keinginan kuat; (5) *‘aẓam*, tekad. Untuk yang pertama hingga ketiga, niat tak menimbulkan pahala atau dosa. Untuk yang keempat, niat baik akan menghasilkan pahala, dan niat buruk tidak menghasilkan dosa. Sedang yang kelima, *‘aẓam* yang baik akan menghasilkan pahala, dan yang buruk akan menghasilkan dosa.

Niat dalam Tradisi Tasawuf: Pandangan al-Ghazālī

Kalau al-Sayūthī adalah orang Mesir, maka al-Ghazālī adalah orang Persia (Iran). Al-Ghazālī lahir di kota Thus pada 450 H/1059 M dan wafat pada 505 H/1111 M.⁸ Kebesaran namanya di dunia Islam, khususnya di kalangan Sunni, memang luar biasa. Ia seorang pemikir besar yang menguasai banyak bidang keilmuan Islam seperti fiqh dan ushul fiqh, ilmu kalam, filsafat dan tasawuf. Al-Ghazālī adalah cendekiawan yang tidak hanya menjadikan kerja keilmuan sebagai profesi, tetapi terutama sebagai pergumulan personal yang sangat mendalam. Seperti yang ia ceritakan sendiri dalam *al-Munqidz min al-Dhalāl*, ia sempat mengalami guncangan jiwa sampai akhirnya ia memutuskan untuk menjalani hidup sebagai seorang sufi. Ia tinggalkan jabatannya sebagai Guru Besar Madrasah Nizhamiyyah demi untuk mencari kebenaran sejati. Masa pengasingan diri ini dilaluinya hingga 11 tahun. Pada masa inilah ia menulis karya-karyanya di bidang tasawuf, termasuk *masterpiece*-nya, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Karya inilah yang menjadi rujukan pembahasan mengenai niat dalam tulisan ini.

Masalah niat dibicarakan panjang lebar pada jilid 4 *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* pada bab tentang niat, ikhlas dan jujur. Pembahasan akan kita fokuskan pada masalah niat dan ikhlas saja karena dua hal ini sangat berhubungan erat.⁹ Seperti halnya al-Sayūthī, al-Ghazālī juga mengutip hadis terkenal

⁸ Untuk biografi al-Ghazālī, dapat dilihat antara lain al-Fayyūmī (tth), Badawī (1961), Dunyā (1971) dan karya al-Ghazālī sendiri (1988).

⁹ Pembahasan di bawah ini diambil dari al-Ghazālī (tth: 350-374). Adapun kutipan langsung, akan disebutkan secara khusus.

tentang niat di atas, *innama al-a'māl bi al-niyyāt*. Selain itu, ia juga mengutip banyak hadis, pernyataan para sahabat dan ulama tentang keutamaan niat. Untuk hadis, *niyyat al-mu'min kbairun min 'amalib*, ia bahkan menulis satu bab khusus untuk menafsirkan maksudnya. Menurutnya, niat lebih utama daripada perbuatan karena ia adalah kerja batin, sedangkan batin lebih prinsipil daripada tindakan lahir. Perilaku lahiriah manusia, katanya, sangat dipengaruhi oleh kondisi batinnya. Meskipun perilaku lahir dapat pula membuat hati terbiasa dengan suatu perbuatan.

Al-Ghazālī tidak membedakan antara niat (*niyyah*), kehendak (*irādah*) dan maksud (*qashd*). Menurutnya, semua kata ini terkait dengan dua hal: pengetahuan (*'ilm*) dan tindakan (*'amal*). Kehendak akan muncul ketika ada pengetahuan terhadap sesuatu yang diinginkan. Ketika kehendak bangkit, maka ia bergerak menuju tindakan. Namun tindakan tidak akan bisa terwujud tanpa kekuatan (*qudrat*). Dengan demikian, niat berada di tengah-tengah antara pengetahuan dan kekuatan dalam mewujudkan suatu perbuatan yang dipilih manusia (*ikhtiyār*). Maka niat menurut al-Ghazālī adalah “kehendak dan bangkitnya jiwa karena keinginan dan kecenderungan pada sesuatu yang cocok dengan tujuan (yang ingin dicapai), baik duniawi atau ukhrawi” (tth.: 354).¹⁰

Al-Ghazālī kemudian membagi perbuatan manusia kepada tiga macam: taat, maksiat dan netral (*mubāh*). Pada prinsipnya, niat baik untuk suatu perbuatan maksiat tetaplah maksiat. Misalnya, membangun masjid dengan uang haram, tetaplah haram. Sedangkan ketaatan pada Tuhan dapat berubah menjadi maksiat karena niat yang tidak ikhlas. Adapun perbuatan yang netral, ia dapat berubah menjadi ketaatan atau kemaksiatan, tergantung pada niat seseorang. Lebih jauh, al-Ghazālī mengatakan bahwa semakin banyak niat yang baik pada suatu perbuatan, maka akan semakin banyak pahala yang didapatkan. Misalnya, orang yang masuk masjid dapat berniat menjadi tamu Allah, menunggu waktu shalat, menghindari maksiat, memusatkan perhatian pada Allah dan akhirat, berdzikir, mendapatkan sahabat *fillah*, dan mengajarkan ilmu.

Al-Ghazālī mengingatkan, orang yang mengatakan aku berniat makan karena Allah, tidur karena Allah dan seterusnya, belum tentu berniat dalam arti yang sesungguhnya. Sebab, niat adalah suatu kadaan bangkitnya kehendak karena ingin mencapai suatu tujuan. Bangkitnya kehendak itu disebabkan oleh berbagai pendorong. Menurutnya, ada empat kategori pendorong bagi

¹⁰ Bunyi teks aslinya: *hīya al-irādah wanbi'ats al-nafs bihukm al-ragbbah wa al-ma'il ilā mā huwa muwāfiqun li al-gbarah imma fi al-hāl wa imma fi al-ma'āl*.

perbuatan manusia. *Pertama*, pendorong hanya satu saja, tidak ada yang lain. Misalnya, seseorang lari menghindari ketika melihat binatang buas di hadapannya. *Kedua*, pendorong ada dua macam, tapi masing-masing dapat berdiri sendiri. Misalnya, orang bersedekah kepada kerabatnya yang fakir. Tapi ia juga mau bersedekah kepada orang fakir yang bukan kerabatnya, atau kepada kerabatnya yang tidak fakir. *Ketiga*, pendorong-pendorong itu tidak bisa berdiri sendiri, melainkan bergabung. Misalnya, orang tidak mau bersedekah kecuali pada kerabatnya yang fakir (tidak kepada kerabat yang tidak fakir, atau fakir tapi bukan kerabat). *Keempat*, satu pendorong cukup kuat berdiri sendiri, tetapi diperkuat oleh pendorong yang lemah. Misalnya, seseorang rajin membaca wirid meskipun tak ada orang lain yang melihatnya. Tetapi ketika banyak orang di sekitarnya, dia lebih bersemangat.

Dari keempat kategori itu, hanya kategori pertama yang tergolong ikhlas. Kata '*ikhlas*' menurutnya, berarti suci bersih dari segala yang mencemarakannya. Adapun tiga kategori yang lain, semua jelas tercemar oleh dorongan-dorongan lain. Maka seorang yang niatnya ikhlas adalah orang yang berbuat semata-mata karena Allah. Yang dimaksud dengan karena Allah bisa berarti (1) karena takut kepada-Nya, (2) karena mengharap ridha-Nya, atau (3) karena cinta kepada-Nya. Tingkatan yang terakhir inilah yang tertinggi. Ikhlas sejati, katanya lagi, tidak mungkin terwujud kecuali pada orang yang cinta dan mabuk pada Allah, tenggelam keinginannya pada akhirat dan sama sekali tidak ada lagi cinta pada dunia di hatinya.

Godaan setan yang dapat merusak keikhlasan itu, menurut al-Ghazālī, sangat berat dan beragam. Misalnya, orang didorong setan untuk pamer (*riyā'*). Bisa juga, orang dibisiki setan bahwa dia adalah seorang contoh teladan bagi masyarakat, karena itu ia harus menunjukkan perbuatan baiknya. Setan bisa pula mendorong orang untuk berbuat baik kala sendirian dengan tujuan agar nanti tidak akan merasa pamer kalau berbuat baik di hadapan khalayak. Inipun sebenarnya masih tergolong pamer. Alhasil, untuk menjadi ikhlas tidak mudah. Bahkan orang-orang yang terpedaya oleh setan ini, menurut al-Ghazālī, kebanyakan justru adalah ulama!

Akhirnya, bagaimanakah pahala untuk perbuatan-perbuatan baik yang didorong tidak semata-mata oleh karena Allah? Menurut al-Ghazālī, jika suatu perbuatan baik didorong semata-mata oleh pamer, maka yang didapatkan adalah dosa. Jika pendorong yang baik kuatnya seimbang dengan pendorong yang buruk, maka perbuatan itu nilainya nol, tidak berpahala, tidak pula berdosa. Jika pendorong yang baik lebih kuat daripada pendorong yang buruk, maka ia mendapatkan pahala sesuai dengan kadar

lebih pendorong yang baik itu. Sebaliknya, jika pendorong buruk lebih kuat dari yang baik, maka dia berdosa sesuai dengan kadar kelebihan yang buruk itu.

Demikianlah pembahasan al-Ghazālī tentang niat. Kalau kita bandingkan dengan pembahasan al-Sayūthī terdahulu, maka uraian al-Ghazālī mewakili dimensi batin (esoteris) sedangkan al-Sayūthī mewakili dimensi lahir (eksoteris). Kedua dimensi ini saling melengkapi dan tidak boleh diabaikan. Tasawuf dan fiqh sama-sama penting. Menurut satu riwayat, Imam Malik pernah berkata: “Siapa yang mengikuti fiqh tanpa bertasawuf, maka ia akan fasiq. Siapa yang bertasawuf tetapi tidak mengikuti fiqh, maka ia menjadi zindiq. Siapa yang menggabungkan keduanya, maka ia mencapai hakikat.”

Teori Fenomenologi dan Konsepsi Niat

Sekarang, jika kita melihat konsepsi niat yang begitu rinci dari dua ulama di atas dengan cara seolah-olah kita “berada di luar”, barangkali akan muncul suatu pandangan negatif bahwa ajaran Islam itu terkesan rumit bahkan mungkin mengada-ada. Apalagi jika kita hanya memerhatikan aturan-aturan formal tentang keabsahan niat dalam fiqh, dan kemudian menyaksikan tingkah laku sebagian orang yang terkesan aneh karena berusaha mengikuti aturan-aturan tersebut ketika memulai suatu ibadah.

Sebaliknya, kalau kita mencoba menyelami konsepsi niat tersebut dari sudut pandang fenomenologis, maka pandangan negatif tersebut dapat disingkirkan. Seperti telah disinggung, fenomenologi berusaha memahami dan mengapresiasi fenomena keagamaan dari sudut pandang agama itu sendiri dan/atau penganut agama yang bersangkutan. Dalam hal ini, teori tentang ‘yang suci’ atau ‘yang sakral’ versus ‘yang profan’ telah dipakai untuk menjelaskan berbagai fenomena keagamaan di dunia, termasuk Islam.

Konsepsi niat yang begitu rinci dan dalam, baik dalam tradisi fiqh ataupun tasawuf, merupakan suatu fenomena keagamaan yang sangat penting. Jika Otto mengatakan bahwa pengalaman keagamaan adalah suatu persentuhan dengan yang misterius, menakutkan sekaligus memesona, maka kita dapat melihat paralelnya pandangan ini dengan pandangan al-Ghazālī bahwa niat yang tulus ikhlas lahir dari rasa takut, harap atau cinta pada Tuhan. Jika Söderblom dan Eliade mengatakan bahwa konsep tentang ‘yang suci’ atau ‘yang sakral’ merupakan ciri universal dari agama-agama,

maka konsepsi niat dengan jelas menunjukkan bahwa untuk bisa memasuki kesucian itu, niat merupakan syarat utama. Jika Eliade mengatakan bahwa manusia religius selalu berusaha hidup dalam tempat, waktu dan tindakan yang sakral, maka niat adalah fondasi dari semua itu. Bagi seorang Muslim, bukan hanya perbuatan yang diwajibkan Allah yang dapat menjadi sakral, melainkan semua perbuatan netral (profan), dapat berubah menjadi sakral karena adanya niat yang suci. *Wallāhu a'lam.* ❖

Daftar Pustaka

- Al-Dzahabī, Muḥammad Husein. 1976. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 1. Kairo: ttp.
- Al-Fayyūmī, Muḥammad Ibrahim. 1976. *al-Imām al-Ghazālī wa 'Ulaqat al-Yaqin bi al-'Aql*. Kairo: al-Maktabah al-Mishriyyah.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. 1988. *Al-Munqizh Min al-Dhalal*. Disunting 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- , tth. *Ihyā' 'Ulum al-Dīn* Vol.4 Semarang: Maktabah Usaha Keluarga.
- Al-Sayūthī, 'Abd al-Rahmān bin Abī Bakr. 1995. *al-Asybah wa al-Nazhā'ir fi al-Furū'*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Badawī, 'Abd al-Rahmān. 1961. *Muallafāt al-Ghazālī*. Damaskus: Al-Majlis al-A'la Liri'āyat al-Funūn wa al-Adāb.
- Dunyā, Sulaimān. 1971. *al-Haqiqah fi Nazhā'ir al-Ghazālī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Mahmūd, Mānī 'Abd al-Ḥalīm. 1978. *Manābij al-Mufasssirin*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Mujiburrahman. 2001. "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: an overview of a western attempt to understand Islam" *The Muslim World* Vol. 91, 425-449.
- Otto, Rudolf. 1958. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.
- Pals, Daniel L. 1996. *Seven Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Schimmel, Annemarie. 1994. *Deciphering the Signs of God: a phenomenological approach to Islam*. New York: SUNY Press.
- Sharma, Arvind. 1975. "An Inquiry Into the Nature of the Distinction Between the History of Religion and the Phenomenology of Religion" *Numen* Vol. 22, 81-95.
- Sharpe, Eric J. 1975. *Comparative Religion: a history*. London: Duckworth.
- Söderblom, Nathan. 1913. "Holiness" (General and Primitive) in James Hastings. Ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics* Vol. 6, 731-741.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Imam_al-Suyuti>