RIZQUNA

Model Tazkiyat Al-Nafs
DALAM TRADISI SUFI

Dr. Suwito, M. Ag.

Model Tazkiyat Al-Nafs
DALAM TRADISI SUFI

Dr. Suwito, M. Ag.

RIZQUNA

Model Tazkiyat Al Nafs Dalam Tradisi Sufi
Penulis
Dr. Suwito, M.Ag.

Copyright © Rizquna 2019
ISBN: 9 786237 678847
Editor: Mawi Khusni Albar
Perancang Sampul: Tim Rizquna
Layout: Faishol

Penerbit Rizquna
Anggota IKAPI
Banyumas, Jawa Tengah
Email: cv.rizqunaa@gmail.com
Layanan SMS: 085257288761
Cetakan I, September 2020

Penerbit dan Agency
CV. Rizquna
Hak cipta dilindungi undang-undang
Diterbitkan pertama kali oleh

CV. RIZQUNA
Banyumas – Jawa Tengah
Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Right Reserved
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis
dari Penerbit Rizquna

Kata Pengantar

Puji syukur, *alhamdulillah*, kami panjatkan bahwa, nikmat Allah amat banyak dilimpahkan kepada saya, sehingga penyusunan buku ini yang tipis ini dapat diselesaikan. *Allahumma shalli 'ala sayyidina Muhammad, shalawat* dan *salam* semoga terlimpahkan ke hamba Allah terbaik. Semoga kebaikannya meluber pada hamba-hamba Allah yang lain, termasuk penulis buku ini, keluarga, seluruh *dzurriyah*, mahasiswa-mahasiswi, serta seluruh jamaah pengajian penulis.

Buku berjudul, "Model *Tazkiyat al-Nafs* dalam Tradisi Sufi" merupakan buku yang ditulis dari salah satu *output* penelitian pada yang dibiayayi oleh LPPM IAIN Purwokerto. Riset ini tergolong dalam bentuk atau jenis riset literer (pustaka) dengan fokus mengkaji konsep-konsep, pemikiran, dan *best paractice* dari pengamalan kegiatan melakukan *tazkiyat nafsu* (pembersihan jiwa) pada pengamal Sufime/Tasawuf, khususnya Sufi Nusantara.

Penulisan buku ini dari awal hingga akhir berhutan budi pada para pihak, di antaranya Rektor IAIN Purwokerto, Ketua LPM IAIN Purwokerto, para informan kami, serta para kolega. Mereka telah memberikan ide-ide segar untuk mempertajam tulisan baik pada aspek *display* data maupun pada analisis datanya.

Kepada informan kami, baik dari Jamaah Aolia dan Mbah Benu (KH. Ibnu Hajar), dan narasumber lainnya yang

mendukung kelancaran penggalian data pada penyusunan buku ini.

Akhirnya, saya sebagai penulis, ucapan terima kasi saya sampaikan kepada para pihak yang telah bersedia memberikan dukungan moril maupun materiil atas terselesaikannya penulisan buku yang sederhana ini. Demikian juga, jika terdapat kurang sempurna tulisan ini, penulis siap menerima masukan dan saran untuk perbaikan.

Purwokerto, 10 September 2020
Penulis,

Dr. Suwito, M. Ag.

Daftar Isi

Kata Pengantar **iii**
Daftar Isi **v**
Bab 1 Pendahuluan **1**
A. Konteks Masalah 1
B. Operasionalisasi Konsep 9
C. Telaah Pustaka 10
D. Sistematika 17

Bab 2 Sufi: Perlawanan Terhadap Moral Decadent **19**
A. Sufi dan Tasawuf 19
B. *Ahl al-Suffah: Silent Movement* pada Masa Awal Islam 26
C. *Spiritual Eqilibirium: Double Resistance Theory* Al-Ghazâlî dalam *Tazkiyat al-Nafs* ***27***
D. *Sufim in Action* dan Transformasi Sosial 30

Bab 3 Profil Kh. Muhammad Zuhri, Kh. Miftahul Muhammad Luthfi, Dan Kh. Ibnu Hajar **37**
A. KH. Muhammad Zuhri 37
B. KH. Miftahul Luthfi Muhammad 40
C. KH. Ibnu Hajar Yogyakarta 45

Bab 4 Model Tazkiyyat Al-Nafs Sufi Nusantara **51**
A. *Tazkiyyah al-Nafs* Muhammad Zuhri 51
1. Model Tazkiyat Nafs Muhammad Zuhri 51
a. Pemahaman Konsep tentang Manusia 51
b. Pemahaman Kesadaran Diri dan Tragedinya 53
c. Terapi Profetik 54
2. *Maqamat* dalam *Tazkiyat Nafs* ***56***
1. Kesadaran Diri dan Kosmik 65
2. Komunikasi Inten dengan Allah 67
B. Model Tazkiyat al-Nafs Gus Luthfi 68
1. *Character Learning* (Pembelajaran Sifat) 68
2. Behavior Transformation (Betra) 79
3. Quantum Believing 82
C. Model *Tazkiyat nafs* KH. Ibnu Hajar 82
1. Shalat: Sokoguru Agama 82
2. Tadabbur Alam sebagai Jembatan Emas 85
3. Dzikir *Mujahādah bi al-Awrād* (Kerja Keras melalui Wirid) 87
D. Diskusi 91

Bab 5 Kesimpulan **95**
Daftar Pustaka **97**
Biodata Penulis **109**

Bab 1
Pendahuluan

A. Konteks Masalah

Dari jaman ke jaman, dekadensi moral mengalami kenaikan dan perubahan bentuk (modus).[1] Data kriminalitas sepuluh tahun terakhir trennya selalu naik. Dekadensi dari yang paling konvensional sampai yang canggih. Islam datang untuk mengatasi masalah dekadensi moral dalam berbagai bentuknya.[2] Sebagaimana telah masyhur ditegaskan dalam hadits, bahwa Rasul diutus untuk memperbaiki dan meningkatkan kualitas moral masyarakat.

---

[1] Edo Dwi Cahyo, "Pendidikan Karakter Guna Menanggulangi Dekadensi Moral Yang Terjadi Pada Siswa Sekolah Dasar," *EduHumaniora| Jurnal Pendidikan Dasar Kampus Cibiru 9*, no. 1 (2017): 16–26; Mochamad Iskarim, "Dekadensi Moral Di Kalangan Pelajar (Revitalisasi Strategi PAI Dalam Menumbuhkan Moralitas Generasi Bangsa)," *Edukasia Islamika* (2017): 1–20; Imam Taulabi and Bustomi Mustofa, "Dekadensi Moral Siswa Dan Penanggulangan Melalui Pendidikan Karakter," *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman 30*, no. 1 (2019): 28–46; Sofa Muthohar, "Antisipasi Degradasi Moral Di Era Global," *Nadwa 7*, no. 2 (2016): 321–334.

[2] Qosim Nursheha Dzulhadi, "Islam Sebagai Agama Dan Peradaban," *TSAQAFAH* 11, no. 1 (2015): 151–168; Agus Hermanto, "Islam, Poligami Dan Perlindungan Kaum Perempuan," *KALAM* 9, no. 1 (2015): 165–186; Ridhoul Wahidi, "Budaya Dan Agama Sebagai Identitas Islam Nusantara; Kajian Atas Tradisi Marhaba'an/Maulid Nabi Di Tanah Sunda," *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman 5*, no. 2 (2018): 200–218; Siti Halimah, "Tasawuf Untuk Masyarakat Modern," *Jurnal Al-Makrifat Vol 2*, no. 1 (2017); Mukran H Usman and Akhmad Hanafi Dain Yunta, "Koreksi Hukum Islam Terhadap Hukum Jahiliah," *Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam 1,* no. 1 (2020): 1–15.

Islam membawa beberapa *tools* dalam perbaikan akhlak, di antaranya dapat lewat tasawuf. Walaupun disebut dengan jalur tasawuf, tetapi sebenarnya tidak menafikan aspek lain dari Islam, seperti aspek *fiqh*. Hal itu disebabkan masing-masing di antara keduanya saling berintegrasi, berkelindan, saling support, antar satu sama lain. Tasawuf merupakan dimensi mistik dalam Islam.[3] Dengan bertasawuf, sesorang dapat memperbaiki akhlak. Bertasawuf merupakan salah satu cara untuk memperbaiki aspek batin (*interior*/aspek dalam manusia). Aspek batin akan memancar pada aspek lahir, *wadag* atau badan yang tampak. Dari batin tersebut akan muncul tampilan-tampilan lahir yang yang bersumber dari aspek batin.

Diskursus tasawuf dan aplikasi ajarannya semakin hari semakin menarik perhatian, termasuk para pakar. Hal ini karena *power* tasawuf ternyata sangat luar biasa dalam konteks untuk memecahkan masalah. Dalam beberapa penelitian, tasawuf efektif untuk kesembuhan fisik,[4] harmoni sosial,[5] *confict reso-*

---

[3] Maisyaroh Maisyaroh, "Tasawuf Sebagai Dimensi Batin Ajaran Islam," *At-Tafkir 12*, no. 2 (2019): 141–151; Sugeng Wanto, "Pendekatan Tasawuf Dalam Studi Islam Dan Aplikasinya Di Era Modern," *At-Tafkir 7*, no. 1 (2014): 131–144; Zaki Hidayatulloh, "Pemahaman Islam Melalui Pendekatan Tasawuf," *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah 2*, no. 1 (2014): 65–81; Muhammad Muntahibun Nafis and Muhammad Ainun Najib, "Pemikiran Sufistik Dan Toleransi Beragama KH. Sholeh Bahruddin Di Pesantren Ngalah Pasuruan," *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam 7*, no. 2 (2017): 330–352.

[4] Noveri Aisyaroh, Sarjuni Sarjuni, and Sri Wahyuni, "Metode Tasawuf Meningkatkan Status Kesehatan Reproduksi Remaja Melalui Peer Educator Siswa SMP," *Aksiologiya: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat 3*, no. 2 (2019): 157–168.

[5] M Agus Wahyudi, Taufik Kasturi, and Eny Purwandari, "Kesejahteraan Psikologis Pelaku Tasawuf" (Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2020).

lution, penguasaan bahasa melalui tasawuf,[6] pembentukan karakter,[7] cinta tanah air,[8] problem lingkungan (*eco-sufism*), [9]pemberdayaan kinerja birokrasi,[10] manajerial,[11] dan sebagainya.

Sejak awal diskursusnya terus berkembang hingga kini, baik yang setuju akan eksistensinya atau penolaknya. Kajian dan penelitian terus dilakukan baik oleh intelektual muslim maupun orientalis untuk mencari jawaban sisi kontroversial tasawuf dan mendapatkan dasar orisinalitasnya.[12]

---

[6] Mazaya Conita Widaputri Suwito, Ah. Zakki Fuad, Arif Hidayat, Ida Novianti, Muflihah, "Language Acquisition Through Sufism (A Case Study of Sufism Concept and Implementation of Learning English through Subconscious-Installing Method [LET-IM] in Kuanta Indonesia)," *Asian EFL 23*, no. 3.2 (2019): 143--158.

[7] Agus Iswanto, "Aplikasi Etika Tasawuf Al-Ghazâlî Dalam Mewujudkan Good Governance Di Indonesia," *Millah: Jurnal Studi Agama 7*, no. 1 (2007): 125–140.

[8] Ibnu Cahyani, "Kebangsaan Pemuda Tarekat: Konstruksi Nasionalisme Mahasiswa Ahlith Thoriqah Al Mu'tabarah An Nahdhiyah" (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

[9] N S Suwito, "Eko-Sufisme Studi Tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri Dan Jama'ah Aoliya'Jogjakarta," *Disertasi di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta* (2010).

[10] Fatmawati Fatmawati, "Fungsi Tasawuf terhadap Pembentukan Akhlak (Etika) Kerja: Studi Pada Murid Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Di Kota Pontianak Kalimantan Barat," *Jurnal THEOLOGIA 24, no. 2* (2013): 115–138.

[11] Anas Amin Alamsyah, "Pola Pemahaman Agama Islam Dan Pengembangan Kependidikan-Kontribusi Rasyid Ridha," *Ta'dibia: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam 6,* no. 2 (2016): 133–138; Wahyu Lenggono, "Lembaga Pendidikan Muhammadiyah (Telaah Pemikiran KH Ahmad Dahlan Tentang Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia)," *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam 19*, no. 1 (2018): 43–62.

[12] Valerie J Hoffman, "Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice," *International Journal of Middle East Studies 31,* no. 3 (1999): 351–369; Alexander Knysh, "Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World, by Elizabeth Sir-

Al-Sarraj (w. 899 M) dalam *al-Luma'* misalnya melakukan klarifikasi amalan tasawuf dan kotroversialnya.[13] Demikian juga Baldick yang mencoba mencari jawaban dugaan tasawuf yang dibangun berdasar pondasi kolaborasi dan kontribusi ajaran agama sebelumnya, yakni Kristen dan Yahudi.

Inti tasawuf, sudah barang tentu merujuk pada sumber utamanya, yakni Al-Quran dan Al-Sunnah. Sumber utama Tasawuf secara tegas menampik asketisme ekstrim, sebagaimana dilarang oleh Rasul.[14] Ibadah yang dalam wujud formal tampak seperti asketisme, seperti puasa, *qiyam al-lail*, dan ibadah lainnya merupakan wujud kepedulian diri maupun sosial (*social caring*). Hal ini karena Islam dan tasawuf memiliki misi yang terkait dengan perbaikan diri (individu), sosial (masyarakat), serta lingkungan (ekologi). Kegiatan *uzlah* (mengasingkan diri pada masyarakat) yang dilakukan secara *daim* (terus menerus), merupakan kegiatan yang tidak direkomendasikan pada Muslim.[15]

Memang, ada referensi perilaku *zuhud* dan *uzlah* dilakukan oleh Nabi Muhammad jauh sebelum diangkat sebagai Nabi. Kebiasaan mengasingkan diri oleh Nabi Muhammad pra kenabian dapat dipandang sebagai: 1) wujud kepedulian secara

---

riyeh (Book Review)," *Middle East Journal 54*, no. 2 (2000): 322; Marcia Hermansen, "Hybrid Identity Formations in Muslim America," *Muslim World 90*, no. 1 (2000): 158–198; Alexander Knysh, "Philsophy, Religion, and Science: Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Re-Thinking and Rejection of Sufism in the Modern World," *The Middle East Journal 54,* no. 2 (2000): 322.

[13] Abu Nahsr al-Sarraj, *al-Luma`* (Kairo: Maktabat al-Tsaqâfat, TT).

[14] Asketisme yang dimaksudkan adalah penarikan diri dari masyarakat.

[15] Michael A. Sell, *Terbakar Cinta Tuhan*. Terj. Alfatri (Bandung: Mizan, 2004), hal. 41-46.

spiritual dan sosial terkait dengan keadaan masyarakat pada saat itu. Di samping itu, juga dapat dipandang 2) sebagai bentuk "*silent protes*" pada pemegang otoritas masyarakat Mekah pada saat itu. Rasul dalam konteks ini juga dapat dipandang sebagai kegiatan untuk 3) memisahkan diri dari kemungkaran yang secara kasat mata terjadi di lingkungan masyarakat. Dengan kata lain, masyarakat Arab (Mekah khususnya) yang secara *mainsteam* telah melenceng dari kebenaran dimintakan kesembuhannya oleh Rasul di gua *Hira*'.[16]

Hal menarik yang dapat dipotret dari sejarah Islam awal. Pada jaman Nabi, terdapat prilaku bertawasuf yang ditampakkan pada Rasul sendiri sebagai pemegang otoritas Islam. Rasul, dalam beberapa periwayatan hadits memiliki kebiasaan hidup sederhana (meskipun sebenarnya beliau kaya), hidup sebagaimana pada shahabat, bahkan kesederhanaannya jelas melebihi mereka. Sifat hidup sederhana ini salah satu sifat mulia dalam Sufisme yang telah ada pada diri Rasulullah. Aspek lain dari kehidupan "Sufi Rasul" adalah dalam beribadah dan *taqarrub ila Allah* yang diriwayatkan hingga bengkak kakinya.[17] Tradisi kesederhanaan dan ibadah Rasul sebagian diwarisi oleh sahabat baik yang ada pada *alh al-suffah* maupun yang non *ahl al-suffah*. "Normal asketis" sebagai pengejawantahan agama dilakukan oleh Rasul dan Shahabat pada awal Islam. Menjadi sebuah fakta yang berbeda dengan model asketis pada agama Kristen misalnya yang modelnya sangat berbeda.

---

[16] Michael A. Sell, *Terbakar*, hal. 42. Bandingkan dengan Zulkifli, Sufism in Java; *The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002), hal. 3-4.

[17] Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan, 2006), hal. 34.

Dalam catatan Suwito, dalam perjalanan sejarah umat Islam, tasawuf menjadi hal unik dan distingtif pada umat Islam terkait amalam ibadah dan ritualnya yang sangat melekat. Ada beberapa dimensi pada tasawuf di antaranya bahwa tasawuf merupakan: 1) sistem etik/*morality, 2) methodology,* 3) estetika Islam, *4) identity.*

Kajian dan praktik tasawuf baik dalam tarekat maupun non tarekat hampir semua membicarakan konsep dan pengalamalan etika yang mulia dalam Islam (termasuk di dalamnya terkait dengan *tazkiyat al-nafs*), cara (metode) menggapainya. Di samping itu, tasawuf seringkali membahasa hal-hal terkait dengan keindahan-keindahan (seni) yang muncul dari umat Islam.

Banyak riset tentang sufism terkait dengan konsep dan pengamalan etika Islam seperti dilakukan oleh Syukur, Schimmel, Sodiq, Kertanegara, Muttaqin, Suwito, dan lain-lain masih banyak lagi. Kosep etik yang lebih spesifik terkait kehidupan sosial politik juga dilakukan oleh Ernst,[18] Kartodi-harjo, Sirriyeh,[19] Djamil,[20] dan masih banyak lagi.

Tasawuf juga dapat mengarah pada terbentuknya komunitas sebagaimana ada pada tarekat. Naqsabandiah misalnya dengan pakaian khas "*udeng-udeng*" dan tongkatnya menjadikan mereka diketahui identitas tarekatnya sebagai

---

[18] Carl W. Ersnt, *Ajaran dan Amalan Tasawuf* (Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003), hal. 259-285.

[19] Elizabeth Sirriyeh, *Sufis dan Anti-Sufis* (England: Curzon Press, 1999), hal. xv-xvi. Menurutnya ada empat kategori atribut sufi dan anti sufi, 1) sufi dan anti-sufi pada sufi, 2) sufi dan anti-sufi negara, 3) sufi dan anti-sufi kelompok Salafiyah, 4) sufi dan anti-sufi Eropa.

[20] Abdul Djamil, *Perlawanan Kyai Desa* (Jogjakarta: LKiS, 2001), hal. xxiii, xxv, 9, 11, 246-249.

kelompok Tarekat Naqsabandiyah. Selain itu, tarekat lainnya, misal Syadziliyyah yang secara silsilah memiliki doa yang khas. Sebagian dari mereka akan tampak "*identitynya*" pada doa dan wiridnya saat dibaca secara *jahr* (keras) di hadapan orang lain. Sesama penganut Tarekat Syadziliyyah akan segera mengenali bahwa pembaca doa berkemungkinan besar sebagai penganut/pengamal tarekat Syadziliyyah.

Dalam konteks Indonesia, seiring dengan lajunya modernisasi di berbagai bidang berdampak pada pola kehidupan masyarakat yang serba materi. Dampak selanjutnya mengakibatkan dekadensi moral yang parah akibat pola hidup yang demikian. Budaya korup, kerusakan lingkungan, kenakalan remaja, tawuran antar mahasiswa, narkoba adalah dampak buruk dari pola kehidupan materialistik.[21] Dampak buruk tersebut segera perlu pengendalian, bahkan upaya penghentian dengan pola penyadaran pada masyarakat. Di antara metode yang efektif digunakan untuk keperluan itu dapat dilakukan melalui tradisi sufisme. Pada Sufisme atau tasawuf di dalamnya menawarkan *tazkiyah al-nafs*.

Namun, teknik *tazkiyah al-Nafs* yang telah didesain sufi terdahulu (klasik) jaman pertengahan Islam terasa amat jauh bagi masyarakat modern saat ini, sehingga perlu reinterpretasi konsep-konsep tersebut agar kompetible dan lebih dekat dengan masyarakat saat ini yang mengahadapi problem sosial dan modernitas yang spesifik, misalnya berkaitan dengan kerusakan lingkungan (ekologi), masalah plagiasi, transportasi, dan problem lainya.

---

[21] *Kompas*, 28 Maret 2010.

Adapun inti dari tasawuf terdiri dari tiga kegiatan, yakni KIM (Kuras, Isi dan, Mancu/ar) atau dalam istilah tasawuf dikenal dengan *takhallî* (proses pengosongan/ kuras dari sifat buru, *tahallî* (pengisian sifat baik), dan *tajallî* (proses pengejawantahan). Dalam konteks KIM, para sufi terdahulu telah memberikan panduan yang variatif.

Dalam kehidupan modern saat ini ini, di saat tantangan kehidupan semakin nyata dan banyak, beberapa tokoh mencoba memahami proses *maqâmat* dan KIM secara spesifik sesuai dengan konsennya. KH. Luthfi Muhammad misalnya memiliki gagasan C-lear 21 dan *Betra* yang secara spesifik menawarkan konsep kuras sesuai dengan kekhasan pemikiran dan pengalamannya. Demikian juga, KH. Muhammad Zuhri juga memberikan gambaran KIM yang unik dalam *sufi-healingnya*. Sementara itu, KH. Ibnu Hajar memberikan teknik *tazkiyah al-nafs* dan proses KIM dalam konsep *eco-sufism.* Ketiga pemikiran menarik diteliti sebagai alternatif teknik *tazkiyat al-nafs.* Demikian juga KH. Ibnu Hajar Panggang, Yogyakarta memiliki konsep *eco-sufism* dengan perpaduan antara pengamalan praktik tarekat dengan amalan yang diformat oleh kyai dengan model yang berbeda secara formal pengamal tarekat.

Adapun masalah yang akan dijawab dari buku ini adalah terkait bagaimana model *tazkiyat al-nafs* dari ketiga Sufi Modern (KH. Muhammad Zuhri, KH. Luthfi Muhammad, dan KH. Ibnu Hajar) dalam *stage maqamat* Sufi tersebut.

Tulisan disusun ini di antaranya bertujuan untuk mendeskripsikan, menggali, serta menganalisis model *tazkiyat nafs* KH. Muhammad Zuhri, KH. Luthfi Muhammad, dan KH. Ibnu Hajar.

Adapun manfaat dari penulisan buku ini memberikan alternatif model *tazkiyat nafs* dari Sufi Modern dari Nusantara di era 2020.

B. Operasionalisasi Konsep

Ada beberapa konsep yang perlu dioperasionalkan dan dijelaskan di sini agar menjadi lebih jelas. Konsep-konsep tersebut di antaranya adalah:

1. *Tazkiyah al-Nafs* yang dimaksud pada penelitian ini adalah proses "kuras" kotoran dalam diri. Proses "kuras" merupakan rangkaian dari dua proses lainnya yakni proses "isi" dan mancu/ar (dengan a atau u). Proses ini disederhanakan penulis dengan isitilah KIM (Kuras, Isi, Mancu/ar). Dalam konteks tasawuf istilah klasik KIM adalah proses *takhalli* (pengosongan/kuras), *tahalli* (pengisian), *tajalli* (pengejawantahan).
2. *Maqâmât* yang dimaksud dalam penelitian ini adalah tingkatan (*station*) spiritual. Sementara *ahwâl* adalah keadaan jiwa (*state of soul*) yang terasakan dan dirasakan oleh sufi.
3. *Modern sufi* dalam penelitian ini dimaksudkan adalah tokoh atau kelompok sufi yang melalui basic spiritualitas sufismenya melakukan elaborasi konsep Sufi kemudian dikontekskan dengan problem tantangan modernitas. Konsep *Modern Sufi* bertolak belakang dengan *Classic Sufi* yang hanya intens menjadi hubungan dengan Tuhan. *Modern Sufi* mencoba memahami sufi dan ritual sufisme untuk mendorong terjadinya transformasi sosial. Dalam konteks ini *modern sufi* mencoba mengaitkan sufi sebagai problem kenegaraan sebagaimana digagas oleh KH. Muhammad

Luthfi (Surabaya), sufi dan kesehatan yang digagas oleh Muhammad Zuhri (Pati, Jawa Tengah), serta sufi dan lingkungan yang dipraktikkan oleh KH. Ibnu Hajar (Yogyakarta). Di samping itu, dalam penyampaian konsep mereka menggunakan media baik elektronik baik internet, grup telegram, maupun majalah.

C. Telaah Pustaka

Telah banyak kajian Sufi terkini, di antaranya Karamatilloevich, dkk yang menulis, "The Spiritual Connection of Sufism and Tolerance in the Works of Jami",[22] Artikel ini mengupas terkait koneksi sufism and toleransi pada masyarakat. Sufi dinyatakan sebagai aspek potensial untuk pengembangan masyarakat yang toleran dan harmonis. Demikian juga tulisan Corbett,[23] menguatkan Karamatilloevich.

Lain halnya dengan Di Puppo dan Jesko Schmoller yang menulis eksistensi tarekat Naqsabandiyah di Rusia dengan pelaksanaan ritual sufistiknya. Bagi masyarakat Rusia yang atheis, ritual tarekat Naqsabandiah menjadi "asing" bagi masyarakat Rusia yang sebagian besar memiliki perbedaan keyakinan. Namun, seiring berjalannya waktu ritual yang dilakukan menjadi hal yang biasa bagi masyarakat setempat.[24]

Selanjutnya Dickson dalam bukunya menulis praktik Sufi

---

[22] Akhatov Lutfillo Karamatilloevich, Madalimov Timur Abduvaliyevich, and Xaytmetov Raimberdi Kudratullayevich, "The Spiritual Connection of Sufism and Tolerance in the Works of Jami," *International Journal of Multidisciplinary Research and Publications (IJMRAP) 2*, no. 11 (2020): 1–4

[23] Rosemary R Corbett, *Making Moderate Islam: Sufism, Service, and the" Ground Zero Mosque" Controversy* (Stanford University Press, 2016).

[24] Lili Di Puppo and Jesko Schmoller, "Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia's Volga-Ural Region," *Contemporary Islam 14*, no. 2 (2020): 135–156.

di Amerika Utara dengan tinjauan tradisi dan modernitas. Sufi dalam kehidupannya dapat menjalankan praktik yang sangat tradisional seperti pelaksanaan ritual seperti dzikir terbimbing dengan jumlah tertentu, taat pada mursyid, namun di satu sisi mereka menerima perubahan sesuai konteks jaman. Penggunaan alat komunikasi, transportasi, dan kemajuan lainnya diterima oleh Sufi tanpa mempertentangkan antara aspek tradisionalitas dan transformasi modernitas.[25]

Shahi, dalam artikelnya, "Introducing Sufism to International Relations Theory: A Preliminary inquiry into epistemological, ontological, and methodological pathways." *European Journal of International Relations 25.1* menulis terkait antara teori dalam sufisme dan kemungkinan yang sangat niscaya assimilasi antara teori dalam sufi dengan teori-teori keilmuan lainnya.[26]

Selanjutnya Wahyudi menulis artikel yang berjudul, "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Conceling." *Jurnal Konseling Religi* 11.01. Dalam penelitiannya, pendekatan sufistik secara signifikan untuk terapi penyakit psikis.[27]

Tulisan lain, dari Scott Kugle dalam *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam* menfokuskan kajian tentang "*body*" dalam konteks mistik

---

[25] William Rory Dickson, *Living Sufism in North America: Between Tradition and Transformation* (SUNY Press, 2015).

[26] Deepshikha Shahi, "Introducing Sufism to International Relations Theory: A Preliminary Inquiry into Epistemological, Ontological, and Methodological Pathways," *European Journal of International Relations 25,* no. 1 (2019): 250–275.

[27] M Agus Wahyudi, "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Conceling," *Jurnal Konseling Religi 11,* no. 01 (2020): 145–159.

Islam. Kugle meneliti perkembangan fenomena pengajaran sufi dan praktik-praktiknya di Afrika Utara dan Asia Selatan. Dalam pembahasannya, Kugle menggunakan kajian biografi tokoh sufi, pemikiran-pemirannya yang tertuang dalam sajak/puisi sufistik dan prosanya.[28]

Laury Silver-Alario,[29] dalam tulisannya, "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meiers's Definition of the *Shaykh al-Tarbiya* and *Shaykh al-Ta'lim"* dalam *The Muslim World* menulis tentang peran Shaykh al-Tarbiya and Shaykh al-Ta'lim dalam proses *tazkiyah al-nafs* dalam tradisi sufi. Ada beberapa perbedaan peran dari dua konsep tersebut. Konsep *tarbiyah* lebih luas dibanding konsep *al-ta'lim.* Dari konsep ini, kemudian menjadikan peran *syaikh* menjadi berbeda.

Valerie J. Hoffman, dalam bukunya yang berjudul *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt* yang *direview* dalam *The Muslim World,*[30] mendeskripsikan secara komprehensif sufi di Mesir saat ini. Hoffman menggali data lapangan dari pelaku kunci sufi abad ke 12. Dalam tulisannya, Hoffman menemukan bahwa sufi tidak hanya *Islamic spirituality to its Quranic origin*, tetapi sufi adalah sebagai sebuah fenomena spiritual dan

---

[28] Lihat Scott Kugle, *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corpore- ality, and Sacred Power in Islam* (California: The University of North California, 2007). Lihat juga dalam *Journal of the American Academy of Religion* (2007), hal. 514.

[29] Laury Silver-Alario (2003) dalam tulisannya "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meiers's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and Shaykh al-Ta'lim" dalam *The Muslim World,* 93. (1), hal. 69.

[30] Valerie J. Hoffman, "Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt", dalam *The Muslim World*, 88 (2), 1998, hal. 205.

sosio-religius (*as a spiritual and socio-religius phenomenon*). Di samping itu, sufisme telah menjadi sain Islam yang sistematik dan metode (teknik) latihan (*method of training*) untuk mencapai tahapan (*maqâm*) tertentu dalam Islam. Gerakan sufi dalam *frame* tarikat dapat menggerakkan sosial melalui *method of training* secara masif. Sufisme, bahkan dapat memobilisasi militer sebagaimana dalam terjadi di Turki Usmani.

Jean-Louis Michon and Roger Gaetani (Ed.), *Sufism: Love & Wisdom.* Dalam penelitian ini, sufisme kadang disebut dengan *the mystical aspect in Islam* (dimensi mistik dalam Islam) atau terkadang disebut dengan *the interior experience of all religion*. Buku ini menulis temuan-temuan berkaitan dengan proses *ascendance ways* (menyusuri jalan menanjak) dengan kegiatan *mujâhadah* dengan cara *step by step. Maqâmat* dan *ahwâl* dalam konteks ini menjadi bagian yang didiskusikan dalam buku ini.[31]

Sementara itu, Julia Day Howell dalam "Sufism and Indonesian Islamic Revival" sebagaimana dalam *The Journal of Asian Studies*, 6, (3) menulis fenomena kebang-kitan sufisme di Indonesia. Baginya, sufisme adalah dimensi batin (*inner*) dalam Islam. Namun, bagian *inner* ini menjadi penggerak dimensi lahir (*outer*). Basis moral yang *inner* ini dapat menjadi pendorong lahirnya gerakan transformasi sosial di Indonesia. Fenomena *kerudung, jilbab*, hingga implementasi syariat Islam adalah aspek yang tampak (lahir/*outer*). Dalam kacamata Howell, aspek inner secara signifikan menggerakkan terjadinya perubahan pada tataran *outer*.[32]

---

[31] Jean-Louis Michon and Roger Gaetani (Ed.), "Sufism: Love & Wisdom" dalam *Library Journal*, 1, 2006, hal. 96.

[32] Julia Day Howell dalam "Sufism and Indonesian Islamic Revival" sebagaimana dalam *The Journal of Asian Studies,* 60, (3) (2001), hal. 701-729.

Selanjutnya, Oskar Verkaaik menulis *Revorming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectual in Pakistan* yang berisi kebangkitan sufi dan mistisisme Shindi di Pakistan. Verkaaik menemukan peran kelompok intelektual muda yang berlatar belakang desa dan pesisir. Penelitian ini difokuskan pada dua tokoh Nasionalisme Sindhi dan tokoh kebangkitan sufi, yakni G.M. Syed dan Ibrahim Joyo. Dipengaruhi ajaran Gandi dan Marxis sebagai basis reformasi sosial dan identitas nasional, kedua tokoh ini merayakan tradisi *urs* tahunan untuk memperingati pejuang Shind. Penelitian ini menggali hubungan antara dua tokoh tersebut juga ketokohan mereka sebagai pimpinan politik, reformer pendidikan, dan sebagai pendidik.[33]

Disertasi Muhammad Mujib yang berjudul *Telaah atas Ajaran Tasawuf Syaikh `Abd al-Qâdir al-Jilanî.* Disertasi ini menemukan bahwa dalam pandangan Syaikh `Abd al-Qâdir al-Jîlanî seluruh makhluk tercipta dari *Nûr Muhammad* atau *haqîqah muhammadiyah*. Dari fase ini kemudian mengalami proses *descendent way* hingga pada level jasmaniah (lahiriyah). Untuk dapat mencapai posisi semua, seseorang harus melalukan *riyadhah* melalui *step by step* yang dikenal dengan *maqâmât*. Ada beberapa *maqâmât* yang harus dilalui *sâlik*, yakni *taubat, zuhd, tawakkal, syukur, ridha, shidq*. Sedangkan *ahwâl* adalah *khauf, raja, mahabbah, al-qurbah, al-kasyaf, musyâhadah,* dan *ma'rifah.* Penelitian ini mendukung temuan Nasich, Qahthani, dan Dahri.[34]

Lain halnya dengan Yedi Purwanto yang menulis disertasi

---

[33] Oskar Verkaaik, "Revorming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectual in Pakistan", *IRSH 49* (2004), hal. 65-86.

[34] Muhammad Mujib yang berjudul T*elaah atas Ajaran Tasawuf Syaikh `Abd al-Qâdir al-Jilanî* (Disertasi) (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2009).

Konsep *`Aqabah dalam Tasawuf al-Ghazâlî: Telaah atas Kitab Minhâj al-`Abidîn* menemukan bahwa kesempurnaan ibadah dapat dicapai melalui tujuh tahap *`aqabah*, yakni 1) *`aqabah* ilmu dan makrifah, 2) *`aqabah* taubat, 3) mengetahui *`aqabah* godaan-godaan ibadah, 4) *`aqabah* penghalang- penghalang ibadah, 5) *`aqabah* pendorong-pendorong ibadah, 6) *`aqabah* perusak ibadah, 7) pujian dan syukur.[35]

Sumanta dalam disertasinya yang berjudul *Al-Insan al-Kamil dalam Perspektif Tawasuf: Studi Komparasi antara Tasawuf al-Ghazâlî dan al-Ghazâlî* menemukan bahwa al-Jîlî menjadikan *haqîqat muhammadiyat* adalah cikal bakal kehidupan. *Insân al-Kâmil* adalah "copy" atau cermin Tuhan untuk melihat diriNya. Konsep ini disebut oleh al-Ghazâlî dengan *al-Muthâ`*. Al-Jîlî menyebut beberapa maqâmât untuk sampai pada final *station*, yakni *1) islâm, 2) îmân, 3) ihsân, 4) syahâdat, 5) shiddiqiyyat, 6) qurbat*. Sementara itu, al-Ghazâlî sebagaimana disebut Mujib mengidetifikasi *maqâmât* untuk sampai pada *muthâ`* adalah sebagai berikut: yakni *taubat, zuhd, tawakkal, syukur, ridha, shidq.* Sedangkan *ahwâl* adalah *khauf, raja, mahabbah, al-qurbah, al-kasyaf, musyâhadah,* dan *ma'rifah*.[36]

Senada dengan Sumanta dan Salahuddin dalam disertasinya yang berjudul *Miskât al-Anwâr fî Tauhid al-Jabbâr: Telaah Kritis Tasawwuf al-Ghazâlî.* Dalam disertasi ini Salahuddin menemukan bahwa yang berhak menyandang nama cahaya

---

[35] Yedi Purwanto, *Konsep `Aqabah dalam Tasawuf al-Ghazâlî: Telaah atas Kitab Minhâj al-`Abidîn* (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2006).

[36] Sumanta, *Al-Insan al-Kamil dalam Perspektif Tawasuf: Studi Komparasi antara Tasawuf al-Ghazâlî dan al-Ghazâlî* (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2009).

hanyalah Allah. Eksistensi cahaya yang ada hanyalah pinjaman dari Tuhan. Cahaya identik dengan *wujûd*, sementara kegelapan identik dengan *'adam*. Hubungan antara Tuhan dengan alam semesta adalah bahwa adam adalah citra *al-Rahmân*.[37]

Metafisika Sufi (disertasi) sebagaimana ditulis oleh Imam Khanafi menemukan bahwa terdapat perbedaan kualitas realitas wujud pada dimensi metafisik sufi. Perbedaan disebabkan oleh kuat lemahnya cahaya yang dimiliki, jauh dekatnya wujud dengan sumber cahaya, aktif pasifnya dalam sistem kebercahayaan kosmis, serta tinggi rendahnya posisi eksistensial. Hanafi lebih memfokuskan kajiannya pada tradisi teosofi Suhrawardi al-Maqtûl. Temuan ini memperkuat tesis Murata, Drajat, dan Umar.[38]

Disertasi lain sebagaimana ditulis oleh Dimyati yang berjudul *Pembelaan Abû Nashr al-Sarrâj terhadap Tasawuf dan Kaum Sufi dalam Kitab al-Lumâ* menemukan bahwa penggunaan ilmu zhahir sebagaimana yang digunakan oleh Ibn Sirrîn, Ibn Hanbal, `Abd Allâh ibn `Abd al-Hakam, Ghulâm al-Khalîl, Abû `Umar dan Ibn Dawûd dalam melihat realitas sufi sebagaimana Hasan al-Bashrî, al-Muhâsibî, Dzû al-Nûn al-Mishrî, al-Nûrî, al-Bisthâmî, al-Hallâj, al-Syibî dan seterusnya bukan saja tidak tepat, tetapi menyebabkan sejarah tasawuf senantiasa diwarnai kontroversi dan ketegangan secara terus menerus. Disertasi lebih mengeksplorasi pendapat al-Sarrâj berkaitan dengan kritik

---

[37] Salahuddin, *Miskât al-Anwâr fî Tauhid al-Jabbâr: Telaah Kritis Tasawwuf al-Ghazâlî* (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2005).

[38] Imam Khanafi, *Metafisika Sufi dan Relasi Gender: Sebuah Studi atas Pemikiran Suhrawardi Syaikhul al-Maqtûl* (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2008).

pada ulama yang kurang sepaham dengan paradigma sufi.[39]

Ahmad Sodiq dalam disertasinya yang berjudul *Transformasi Ruhani dalam Perspektif al-Ghazâlî* menemukan tiga tingkat proses transformasi ruhani menuju *ruhânî rabbânî* yang harus ditempuh secara herarkhis, yakni 1) *mubtadi`* (pemula), 2) *mutawassith (intermediete)*, 3) *muntahî* (lanjut). Bagi al-Ghazâlî, pada level pertama seseorang harus melakukan *mujâhadah* dan *riyâdhah*. Sedangkan pada level *mutawassith*, *sâlik* harus *uzlah*, *khalwah*, dan dzikir. Sementara itu, level *muntahî* seorang *sâlik* menurut al-Ghazâlî sufi tenggelam dalam ketunggalan murni (*al-fardaniyyah al-mahdhah*), fase ini disebut dengan tingkatan *wuhûl*.[40]

D. Sistematika

Buku ini disusun dalam 5 bab. Bab pertama berisi tentang pendahuluan. Dalam pendahuluan berisi konteks masalah, rumusan masalah, konseptual, dan metode pengum- pulan data, tinjauan pustaka, dan selanjutnya sistematika penulisan.

Selanjutnya pada bab dua berisi tentang teori. Pada buku ini ditampilkan perpaduan teori Sosio-Sufi, yakni perpaduan antara teori sosiologi dan Sufi. Teori sosial yang digunakan pada kajian ini adalah teori *type ideal* dari Weber, dan teori *Tazkiyat Nafs* dalam konteks al-Ghazali. *Type ideal* secara sosiologis dapat menggerakkan perubahan sosial. Dalam konteks ini, teori Ali Syari'ati dan Greene menjadi pilihan dalam analisisnya.

Sementara itu pada bab tiga, ditampilkan beiografi KH. Muhammad Zuhri (Pak Muh), KH. Miftahul Luthfi Muhammad

---

[39] Dimyati, *Pembelaan Abû Nashr al-Sarrâj terhadap Tasawuf dan Kaum Sufi dalam Kitab al-Lumâ* (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2008).

[40] Ahmad Sodiq, *Transformasi Ruhani dalam Perspektif al-Ghazâlî* (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2009).

(Gus Luthfi), dan KH. Ibnu Hajar (Mbah Benu). Selanjutnya, pada bab empat ditampailkan model *tazkiyat al-nafs* dari ketiga tokoh Sufi yang diangkat dalam tulisan ini Pada akhir bab empat dielaborasi terkait dengan pemikiran dan praktik sufi mereka dengan cermin teori yang dipilih. Bab terakhir kesimpulan.

--oOOo--

Bab 2
Sufi: Perlawanan Terhadap Moral *Decadent*

A. Sufi dan Tasawuf

Pada bagian ini akan dipaparkan terkait dengan, a) sejarah singkat istilah dan asal-usulnya, dan b) inti tasawuf. Seringkali kita mendengar atau menemukan istilah tasawuf, Sufi, Sufisme, mistik atau mistisisme. Beberapa istilah di atas secara bahasa memang sering digunakan di masyarakat yang terkadang tercampur aduk dan berkelindan.

Tasawuf, sering juga disebut dengan *Sufism* merupakan konsep yang belum dikenal pada zaman Nabi Muhammad.[1] Namun, praktik dan substansi konsep tersebut, yakni *taqarrub ila Allah,* akhlak mulia, dan kegiatan *tazkiyat al-nafs* (pembersihan jiwa) jelas-jelas telah dilakukan Rasulullah dan para shahabat. Banyak riwayat secara *fi'ly* (perbuatan) dan *qauly* (ucapan) yang dapat didasarkan sebagai argumentasi.

---

[1] Aly Mashar, "TASAWUF: Sejarah, Madzhab, Dan Inti Ajarannya," Al-A'raf: *Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat 12*, no. 1 (2015): 97–117; Didin Komarudin, "Konsep Tasawuf Modern Dalam Pemikiran Nasaruddin Umar," *Syifa Al-Qulub 3,* no. 2 (2019): 96–111; Khusnul Khotimah, "Interkoneksitas Dalam Ajaran Sosial Tasawuf Sunni Dan Falsafi," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi 9*, no. 1 (2015): 36–59; Ning Ratna Sinta Dewi, "Tasawuf Dan Perubahan Sosial: Kajian Tokoh Umar Bin Abdul Aziz," *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam 1*, no. 1 (2020): 61–70; Ahmad Hanani and Nur Hamidi, "Tasawuf Pendidikan: Dari Spiritualitas Manusia Menuju Insan Kamil," *Jurnal Pendidikan Agama Islam 16,* no. 1 (2019): 35–62.

Bagi Abdullah Anshari (d.1089M) yang kemudian disadur oleh Ernst mengatakan bahwa kata Sufi, dulunya kata yang digunakan untuk julukan seorang yang bernama Abu Hasyim al-Sufi (d.767M), baru setelahnya sekitar 2 abad selanjutnya Abdul Rahman al-Sulami (d.1021M) merumuskannya menjadi satu konsep ilmiah. Dengan demikian, kalau boleh dikatakan dengan bahasa lain, bahwa Bapak Ilmu Tasawuf adalah al-Sulami, yakni sebagai konseptor istilah Sufi yang pernah digunakan sebagai julukan atau *laqab* oleh Abu Hasyim.

Sell mengatakan bahwa, konsep tentang tasawuf diderivasi dan didasarkan dari ajaran Al-Quran dan Sunnah serta jauh dari asketisme,[2] yang mana hidup yang terkunkung dalam kebiaraan sebagaimana tradisi Kristen dilarang orang Islam. Tasawuf menekankan penyucian jiwa dengan jalan hidup dengan model jalan tengah (*i'tidal*). Sufi dianjurkan puasa juga berbuka. Sufi juga dianjurkan menikah jika sudah sampai pada kebutuhan dan kemampuan. Sufi juga harus peduli pada masyarakat sekitar, tidak dianjurkan selalu *khalwat* (mengasingkan diri) untuk mendekatkan diri pada Allah.[3]

Sufi yang dikenal saat ini adalah pelaku tasawuf atau Sufism. Sedangkan tasawuf adalah konsep yang secara bahasa berasal dari kata *shuff* memiliki arti wol. Pendapat lain, asal kata tasawwuf adalah *shafâ*, memiliki arti bersih/bening. Kata

---

[2] Moh Iding Burhanudin, "Tasawuf Akhlaqi Menurut Al-Qur'an (Pendekatan Tafsir Sufistik Menuju Akhlak Mulia)," *I'TIBAR* 5, no. 9 (2018): 115–129; Suryan A Jamrah, "Kesalehan Sosial Dalam Tasawuf Prespektif Alquran," *Sosial Budaya 12*, no. 2 (2016): 177–190; Syamsul Rijal and Umiarso Umiarso, "SYARI'AH DAN TASAWUF: Pergulatan Integratif Kebenaran Dalam Mencapai Tuhan," *Jurnal Ushuluddin 25,* no. 2 (2017): 124–136.

[3] Michael A. Sell, *Terbakar Cinta Tuhan.* Terj. Alfatri (Bandung: Mizan, 2004), hal. 41-46.

pertama merujuk pada *ahl al-suffah* (kelompok orang yang memakai wol) pada jaman Nabi.[4] Mereka ini orang-orang yang memilih jalan hidup sederhana dengan baju wol kasar sebagai penutup badan mereka. Mereka hidup di *emper* (teras) rumah Nabi. Sementara itu, kata ke dua, merujuk pada kebiasaan-kebiasaan *ahl al-suffah* yang senantiasa menghabiskan waktu-waktu mereka untuk bermunajat dan mendekatkan diri pada Allah.[5]

Secara istilah, menurut al-Asbahânî dalam *Hilyat al-Auliyâ*'[6] tasawuf adalah: التصوف هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله العزوف عن الدنيا، كما قال حارثة: عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري (Tasawuf adalah kejernihan bermuamalah/berhubungan dengan Allah. Ini berarti menahan diri/menghindari secara

---

[4] Dede Aji Mardani, "Spritual Entepreneurship Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat: Studi Terhadap Tarekat Idrisiyah Pageningan Tasikmalaya," *Al-Afkar, Journal for Islamic Studies 2,* no. 2, July (2019): 194–206; Ahmad Badwi, "METODE DALAM MENCAPAI KESUFIAN (Perkembagan Tasawuf Dan Maqamat Dalam Ilmu Tasawuf)," *Ash-Shahabah 3*, no. 1 (2017): 101–106; Siti Maryam Munjiat, "PERAN TASAWUF DALAM PENDIDIKAN KARAKTER," *Al-Tarbawi Al-Haditsah: Jurnal Pendidikan Islam 3*, no. 2 (2018); Dimyati Sajari, "Keotentikan Ajaran Tasawuf," *Dialog 38*, no. 2 (2015): 145–156; M Ihsan Dacholfany, "Pendidikan Tasawuf Di Pondok Modern Darussalam Gontor," *Nizham Journal of Islamic Studies 3*, no. 2 (2015): 27–42.

[5] Tarikh Al Hafizh Hasibuan, "AL-Suffah Sebagai Embrio Lembaga Pendidikan Islam," *Bahsun Ilmi 1,* no. 1 (2020): 63–72; Moh Masduki Moh Masduki, "Pendidikan Berbasis Masyarakat Dalam Pendidikan Islam," *QA-LAMUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Agama 11*, no. 2 (2019): 251–263; Tengku Ahmad Hazri, "Islam, Democracy and the Middle Class," I*slam and Civilisational Renewal 274*, no. 6071 (2018): 1–3; Fachri Aidulsyah, "The Paradigm of Al-Quran As The Main Element of Islamic Civilization," *TSAQAFAH 16,* no. 1 (2020): 127–146; Baedhowi Baedhowi, "Memaknai Kembali Spiritualitas Islam Dalam Peradaban Kontemporer," *Millah: Jurnal Studi Agama 3,* no. 2 (2016): 221–234.

[6] Abû Nu'aim al-Asbahânî, Hilyat al-Auliyâ' Juz 4, hal. 386 dalam *Maktabah Syâmilah (CD)*, Mauiq al-Qaraq. Diakses, 13 Agustus 2010.

berlebih-lebihan berkaitan dengan urusan dunia, sebagaimana yang dikatakan oleh Hâritsah, "Saya menahan diri saya berkaitan dengan dunia, oleh karena itu saya dapat melek pada malam-malam ku dan tentram pada siang-siangku).

Sementara itu, dalam *Syarah Hikam Athâ`iyyah* bahwa tasawuf الباحث عن تهذيب النفس وتصفيتها من الصفات المذمومة والتنبيه على ما يعرض للعبادات والمعاملات من الآفات المهلكة كالكِبْر والرياء والعجب وتعريف الطرق المخلصة

Tasawuf adalah ilmu yang membahas tentang pembinaan jiwa dan cara penyuciannya dari sifat-sifat tercela dan *warning* atas bahaya yang dapat merusak ibadah dan muamalah seperti kesombongan, *riya', ujub,* serta pengetahuan tentang cara-cara mengapai kemurnian berkaitan tentang ibadah dan muamalah.

Abdullah al-Anshârî al-Harawî dalam *Manâzil al-Sâirîn* mengatakan bahwa tasawuf adalah berhubungan dengan penyatuan antara perangai/perilaku dan ucapan. Artinya, antara perangai dan ucapan tidak ada paradoks.[7]

Menurut al-Ghazâlî, tasawuf adalah proses perubahan perpindahan /transformasi kualitas ruhani dengan melalui tiga jenjang, yaitu 1) ilmu, 2) amal, dan 3) *mauhibah* (pemberian). Dalam istilah lain tasawuf adalah permulaannya adalah ilmu, pertengahannya adalah perbuatan, dan akhirnya adalah anugerah.[8]

Transformasi ruhani dalam pandangan al-Ghazâlî dimulai dari penyucian diri (*tazkiyat al-nafs*) dari segala segala sesuatu selain Allah melalui *mujâhadah* dan *riyâdah*. Kegiatan *mujahadah*

---

[7] Abdullah al-Anshârî al-Harawî, *Manâzil al-Sâirîn. Juz I*, (Bairut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988), hal. 59.

[8] Lihat Ahmad Sodiq, *Transformasi Ruhani Menurut al-Ghazâlî* (Disertasi) (Jakarta: UIN Jakarta, 2008), hal. 133.

dan *riyadhan* ini digunakan oleh murid untuk menundukkan *syahwat* dan *ghadhab* pada batas proporsi syariat.

Islam sebagai agama yang menekankan keseimbangan pada aspek kehidupan. Materil-spiritual, dunia-akhirat, dan seterusnya. Sufisme atau tasawuf yang merupakan bagian atau dimensi Islam memberikan jalan bagi beningnya spiritual dengan melalui proses *takhalli* atau proses menguras kotoran-kotoran atau kerak-kerak spiritual.

Proses kuras (*takhalli*) dengan demikian merupakan proses membuang sampah-sampah spiritual, atau proses menyikat lumut-lumut hati, atau proses mendelete virus-virus kalbu, atau proses membasmi cacing-cacing atau "*uget-uge*t" dan penyakit hati. Cara yang biasanya dilakukan oleh pelaku Sufi adalah dengan taubat melalui *istighfar*. Inti taubat adalah 1) mengakui kesalahan yang pernah diperbuat, 2) berkomitmen tidak akan mengulangi kesalahan tersebut, 3) mengganti kesalahan/keburukan dengan kebaikan.

Dalam konteks tasawuf, seorang Sufi biasanya memulai perjalanan spiritual dengan melakukan pembersihan kalbu dari sifat-sifat buruk seperti: riya', sombong, arogan, nyinyir, jahil, intoleran, diskriminatif, *galak*, dan seterusnya. Sifat-sifat ini pada fase takhalli harus dikenali dan secara berangsur-angsur harus dibuang, di*delete*, disikat yang keadaannya bagaikan lumut atau kerak-kerak lumut dalam kalbu.

Proses selanjutnya, atau bersamaan dnegan kegiatan pertama tadi (kuras), seorang Sufi selanjutnya melakukan proses *tahalli* (mengisi, mengisntall, atau proses memenuhi, atau pengondisian jiwa). Dengan demikian, *tahalli* dapat dapat dipahami sebagai proses memasukkan, mengentri, menginstall kebaikan-kebaikan, kemuliaan-kemuliaan, sifat-sifat baik

lainnya pada kalbu. Cara memasukkan kebaikan-kebaikan dapat dilakukan dengan cara istalling program kebaikan melalui pembacaan *shalawat*, *manaqib* (biografi ulama), dan membaca wirid-wirid lainnya yang tujuannya memasukkan kebaikan dan kemuliaan. Dalam pembacaan *wirid* yang konsisten seringkali sesorang akan memperoleh *warid*, yakni lintasan cahaya ilahiyah bersifat inspirasi atau ilham untuk memunculkan dorongan berbuat kebaikan.

Membaca *shalawat* selain bertujuan untuk memenuhi perintah Allah, juga digunakan untuk *self-installing* kebaikan sebagiamana yang dilakukan oleh, Rasulullah sebagai *top figur* kehidupan. Dengan membaca shalawat seseorang harusnya konek dengan nama-nama indah Rasulullah. Inilah proses mengisi yang initinya seseorang pada tahap ini telah sampai pada *programming* dan *driving*, atau telah sampai pada niat dan '*azam* yang kuat untuk berbuat kebaikan dan meninggalkan keburukan.

Sifat-sifat buruk yang ada dalam kalbu telah discanning melalui proses *takhalli* dengan kesadaran tinggi bahwa perbuatan buruk itu akan membuat jiwa tidak aman dan menjadi bencana di akhir kehidupan, sehingga harus di*delete* dan diganti dengan sifat-sifat mulia. Sifat-sifat mulia yang dicontohkan Rasul adalah selalu mengingat Allah (*dzakiran*), pengingat manusia (*mudzakkiran*), tokoh masyarakat, *nabiyyan* (pemberi khabar tentang keghaiban) '*adlan* (adil), *jawadan* (penyayang), *muraqqiban* (dekat dengan Allah), dan seterusnya.

Adapun proses selanjutnya sesorang Sufi berkomitmen untuk merealisasikan instalasi yang sudah built in pada jiwa

Sufi tersebut.[9] Proses tersebut dirumuskan oleh Suwito dengan istilah KIM (Kuras, Isi, Mancar/Mancur). Jika dianalogikan dengan proses perawatan (*maintenance*) komputer maka hal yang dilakukan adalah, *a) scanning and deleting viruses, b) installing program, c) running* atau *implementing*. Dalam dunia komputer ada aspek "ruhani" atau kualitas, spek. Termasuk bagian dalam komputer yang terdiri dari program, atau *software*. Ada juga aspek luar, perangkat keras, yang terdiri dari monitor, *keyboard*, CPU, dan seterusnya. Sebagus apapun bentuk luarnya, kalau aspek dalamnya kedil maka akan membuat kualitas tampilan yang luar biasa tersebut kerdil. Karena itu, aspek dalam komputer harus bagus yang kemudian akan ditunjang dengan performa aspek luarnya.

Tahap *tajalli* (implementasi, *running*) merupakan tahapan menjalankan program yang telah terinstall pada aspek interior (kalbu) manusia. Tahapan ini tahapan eksekusi dari tahap akhir upaya untuk *runningisasi* atau ejawantah dari dua proses sebelumnya.

Dalam al-Ghazali, bahwa aspek batin (*interior*, bagian dalam) manusia akan menentukan aspek lahirnya (eksterior, aspek luarnya). Jika spek di dalam bagus, maka kualitas spek di dalam tersebut akan muncul di aspek luarnya. Jika keadaan jiwa seorang manusia baik, maka tangan, mata, kaki, dan semua fisiknya akan terkendali menjadi baik. Demikian juga sebaliknya. Jika aspek batinnya buruk, maka akan tercermin pada tangan yang jahil, kaki yang suka melangkah pada keburukan,

---

[9] Lihat temuan Ahmad Shodiq yang mengkaji transformasi ruhani al-Ghazâlî (w.1111) dalam *Transformasi Ruhani Perspektif al-Ghazâlî* (Desertasi) (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2008), hal. ii.

mulut yang suka nyinyir, dan sifat-sifat buruk lainnya akan lahir dari anggota badannya.

B. *Ahl al-Suffah: Silent Movement* pada Masa Awal Islam

Ahl al-Shuffah disinyalir oleh pada para pakar sejarah tasawuf sebagai bagian dari sikap zuhud pada Shahabat. Bahkan ada pakar, seperti Sell yang mengatakan bahwa keberadaan mereka juga merupakan *"silent protes"*.

Pernyataan yang kedua ini, penulis tidak sepenuhnya setuju. Karena saat itu mereka bersama Rasul. Pimpinan mereka adalah Rasul. Kalau benar sebagai "*silent protes*" berarti ada pihak atau objek yang terkena protes. Mereka sangat tidak mungkin untuk memprotes Rasul. Karena mereka hidup bersama dan ditanggung Rasul. Kalaupun ada unsur "*silent protest*" diyakini mereka protes pada keadaan masyarakat yang telah jauh dari ajaran Allah dan Rasul.

Gaya pakaian dengan *shuff* menyebabkan mereka disebut dengan *ahl al-shuffah* yakni kelompok atau orang yang memakai baju kasar-tebal (wol kualitas rendah). Mereka hidup diteras rumah Rasul atau masjid Nabawi. Logistik mereka ditanggung oleh Rasul. Mereka makan saat Nabi makan. Kehidupan mereka bisa jadi karena "dipaksa" keadaan sehingga mereka menjadi *zuhhad* (para pelaku *zuhud*).[10]

Pada sejarah awal Islam, dalam literatur-literatur sejarah ditunjukkan bahwa terdapat komunitas masyarakat Islam yang memakai baju (*shuff*) kain kasar yang tebal (semacam wol kualitas rendah) mereka ini hidup di teras rumah Rasulullah. Kehidupan mereka ini bergantung pada Rasulullah. Dalam

[10] Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan, 2006), hal. 34.

konteks ini, secara historis mereka dipandang oleh para pakar sebagai bagian dari cikal bakal munculnya kehidupan dan tradisi tasawuf. Sell justru mengatakan mereka ini semacam "*silent opposition*" atau semacam "protes halus" pada sebagian masyarakat yang saat itu hidup bermewah-mewahan. Tentunya, ini bukan "*silent protes*" pada Rasul dan Shahabat lainnya, tetapi protes pada keadaan *mainsteam* masyarakat saat itu yang memiliki tradisi hidup *glamour*. Bagi penulis, tradisi memakai baju berbahan *shuff* (kain kasar tebal) merupakan kondisi terpaksa yang dialami oleh sebagaian Shahabat, karena situasi dan kondisinya pasca hijrah. Kalaupun ada "*silent protes*" hanya aspek kecil saja. Namun, yang perlu dicatat adalah tradisi zuhud mereka yang menjadi bagian dari sejarah tasawuf selanjutnya.[11]

Pengalaman di Indonesia, tasawuf di tangan Kyai Rifa'i dapat menjadi gerakan sosial yang massif dalam menentang penjajah Belanda di Batang dan Pekalongan (Jawa Tengah). Berawal dari kegiatan bersufi selanjutnya secara sosial melakukan perlawanan kultur dan struktur politik.

C. *Spiritual Eqilibirium: Double Resistance Theory* Al-Ghazâlî dalam *Tazkiyat al-Nafs*

Dalam tradisi sunni, praktik sufi dilakukan oleh generasi *tabi'in* (pengikut) sahabat dan *tabi' tabi'in*. Hingga era al-Ghazâlî , di mana praktik sufi mendapatkan hujjah kuat secara keilmuan (akademik). Karena argumennya yang lugas terkait dengan Islam (termasuk tasawuf), Al-Ghazâlî disebut sebagai *hujjat al-Islam*.

---

[11] Michael A. Sell, *Terbakar,* hal. 42. Bandingkan dengan Zulkifli, *Sufism in Java; The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002), hal. 3-4.

Dalam kitabnya, *Ihya' Ulum al-Din*, al-Ghazâlî mengemukakan teori *I'tidal* (Keseimbangan/eqilibirium). Teori ini meniscayakan adanya dua ekstrim yakni ekstrim kanan dan ekstrim kiri. Atau juga bisa disebut ekstrim atas, dan ekstrim bawah. Ekstrim kanan/atas disebut sebut al-Ghazâlî sebagai *tafrith* atau *over* (berlebihan) dan *ifrath* atau *lower* (kekurangan). Dua hal ini menurut al-Ghazâlî sama-sama tidak baik.

Al-Ghazâlî memulai dari penjelasan sifat-sifat yang *dibuilt* in oleh Allah. Allah telah menyematkan secara *built-in* pada manusia 4 hal: 1) *quwwah al-'ilm* (kemampuan mengetahui/daya memahami), 2) *quwwah al-ghadhab* (kemampuan menolak bahaya), 3) *quwwah al-syahwah* (daya berkeinginan), 4) *quwwah al-'adl* (daya berbuat adil). Keempat ini merupakan arkan al-akhlak (pokok-pokok dalam pembentukan akhlak)

Untuk menjaga kelangsungan hidup manusia, Allah memberi *syahwah* (rasa ingin). Di antara keinginan manusia ada keinginan a) makan minum (*al-akl wa al-syarab*), b) seksual (*wiqa*'), c) tidur (*al-naum*), d) ibadah (*al-ibadah*), memberi (*al-jud*), bermasyarakat (*al-mu'asyarah bi al-nas*). Termasuk keinginan-keinginan yang muncul belakangan disebut dengan keingan *shopping, travelling, chatting,* dan seterusnya. Keinginan seperti makan dan minum, seksual, dan tidur merupakan "alat" yang diberikan Allah agar manusia dapat *survive* (bertahan hidup). Jika tidak, maka tidak tidak dapat mengembangkan potensi puncaknya yang bernama *al-qalb* (kalbu).

Demikian juga agar bisa menolak ancaman manusia diberikan perlindungan dengan *quwwah al-ghadhab* (kemampuan bertahan dengan marah). *Quwwah al-ghadhab* bagi al-Ghazâlî merupakan anugerah yang dapat digunakan

untuk pertahanan diri agar manusia selamat dari gangguan/ ancaman dari luar.

Dalam konteks *quwwah al-syahwah,* manusia diberikan keinginan untuk makan jika lapar, dan keinginan minum jika haus. Allah membolehkan makan dan minum dengan beberapa catatan. Bagi al-Ghazâlî, selain norma halal dan haram yang telah ditetapkan, ada konsep *i'tidal* dalam makan dan minum. Tidak boleh *ifrath* atau ekstrim kanan/atas (kebanyakan) dan juga tidak boleh *tafrith* (terlalu sedikit atau *ngirit*) dalam urusan makan. Konsep Rasulullah terkait dengan makan adalah makan saat lapar dan menyudahi makan sebelum kenyang.

Demikian juga pada keinginan-keinginan lainnya. Termasuk *syahwah al-jud* (memberi) akan baik jika *i'tidal*. Memberi terlalu banyak (*ifrath*) akan jatuh pada akhlak boros, sehingga akhirnya menyulitkan diri sendiri bagi al-Ghazâlî itu tidak baik. Juga sebaliknya, terlalu sedikit akan menjatuhkan seseorang pada *ifrath* yakni pelit (*bakhil*) dalam memberi juga tidak baik. Bagi al-Ghazâlî yang baik adalah *i'tidal* yakni sifat tengah-tengah di antara ekstrim kanan/atas dan ekstrim kiri atau bawah.

Dalam konteks ini, al-Ghazâlî memberikan contoh bahwa Allah memberikan daya *"quwwah al-ghadhab"*. Namun jika realisasi berani tersebut over maka yang terjadi adalah *tahawur* (*ngawur*), sebaliknya jika sifat berani tersebut tidak ada pada diri seseorang juga sangat buruk nantinya bagi orang tersebut karena akan menjadikan orang tersebut masuk wilayah *jubun* (penakut, pengecut).

Dalam konteks ini, teori *i'tidal* atau keseimbangan bagi al-Ghazâlî merupakan *double opposition* pada dua ujung ekstrim harus dilakukan seseorang jika ingin melakukan

tazkiyat al-nafs. Nafsu bagi al-Ghazâlî dapat terjadi secara *tafrith* (*over*) dan juga bisa *ifrath* (*lower*). Ego yang mendorong keinginan-keinginan manusia bisa jatuh pada sifat berlebihan dan kekurangan. Kedua ekstrimitas (baik *ifrath*/ekstrim *over* maupun *tafrith*/ekstrim *lower*) merupakan sifat yang tercela. Bagi al-Ghazâlî ini merupakan tugas manusia untuk memenej syahwah dan ghadhabnya.

Al-Ghazâlî juga menjelaskan tahapan penyeimbangan dalam proses *spiritual double oppsition*, yakni dengan cara pengendalian secara bertingkat. Dia menganalogikan syahwat seperti kuda liar yang berada di depan pintu. Saat itu dia punya hasrat yang sangat tinggi untuk masuk. Cara terbaiknya adalah dengan memegang kendali kuda tersebut. Ini jika syahwah pada level rendah atau level 1. Pada level 2, bagi syahwah yang sudah liar, pengendalian harus dilakukan dengan usaha yang keras. Kuda harus dikontrol dengan kekuatan yang lebih, karena dia telah liar. Ibarat menghentikan kuda liar ini seperti menarik ekor binatang tersebut sehingga perlu usaha yang hati-hati dan terencana.

Level 3, level syahwah sudah sangat liar dan telah mengakar pada diri sesorang, level ini harus dilakukan dengan usaha sangat ektra, ibarat kuda sudah tidak terkendali. Dengan cara didik bahkan dihukum jika melawan. Al-Ghazâlî menyebut level 3 ini karena sudah terlanjut mengakar sangat kuat, bahwa usahanya penyeimbangnya seperti mencabut nyawa "keinginan" seseorang.

D. *Sufim in Action* dan Transformasi Sosial

Bagi Syari'ati transformasi sosial muncul dari kesadaran diri. Hal ini selaras dengan al-Ghazâlî yang memandang kalbu (*al-qalb*) sebagai pusat kehidupan manusia. Kalbu lah

yang mendapat taklif (*mukallaf*), di beri ganjaran dan diberi *punishment (mu'atab*) oleh Allah. Kesadaran tertinggi manusia menurut Syari'ati adalah kesadaran *connect* dengan Pencipta, yakni Allah Swt. Dalam kaitan ini, Syari'ati menamakan manusia sebagai *insan*, tidak hanya sebatas *basyar*.

Manusia yang memiliki kualitas *insan* memiliki kesadaran tentang relasi dirinya dengan Allah dan manusia lainnya. Gerakan kesadaran dalam dirinya (kalbunya) akan memancarkan kepedulian sosial. Gerakan revolusi mental akan melahirkan revolusi sosial, politik, dan ekonomi. Revolusi mental yang dipantik dari kegiatan Sufisme akan melahirkan revolusi pada aspek kehidupan. Resolusi jihad Kyai Hasyim dalam konteks Indonesia dengan melakukan induksi kesadaran berbasis spiritual kebangsaan terjadilah gerakan perlawanan penjajahan dengan *ending* berkobarnya perang yang dikenal 10 Nopember. Hari pahlawan yang dikenal masyarakat Indonesia merupakan bentuk dari pancaran energi kesadaran spiritual yang dipanting dari munculnya kesadaran mental.

Revolusi Iran 1979 yang dimotori Imam Khomaini dan Syari'ati juga merupakan wujud dari munculnya kesadaran akan *type ideal* sebagaimana yang disebut oleh Weber. Tipe ideal ketuhanan yang terkoneksi dengan kesadaran sosial di Iran saat itu merupakan objek perlawanan rakyat Iran yang dipantik secara spiritual. Induksi "revolusi spiritual" yang berdampak pada revolusi sosial dan politik digaungkan hampir 4 tahun. Syari'ati menciptakan kurikulum Madrasah Mashad.

Mashad menjadi *center of social and polical change* melalui induksi perubahan kesadaran. Kedasaran dipantik dari ceramah-ceramah keagamaan dengan pendekatan spiritual. Term-term *tazkiyat al-nafs* digunakan Syari'ati untuk memantik

kesadaran baru dengan tasawuf sosial Syari'ati. Islam dipahami oleh Syari'ati sebagai agama protes yang melahirkan revolusi sosial dan politik. Islam mengajarkan perubahan radikal terkait dengan diri dan lingkungan, baik sosial, politik, dan ekonomi.

Baginya, tasawuf yang ideal adalah sosok Abu Dzar al-Ghiffari, sahabat Nabi yang dikenal zahid dan memiliki kepekaan sosial dengan caranya sendiri yang unik. Model "tasawuf sosial" ini kemudian diadopsi oleh Syari'ati sebagai ideolog dan arsitek lahirnya revolusi Iran 1979. Saat itu pula, Iran menjadi negara yang bebas dari bayang-bayang kekuasaan Amerika, bahkan hingga saat ini, revolusi spiritual menyimpan daya ledak yang ampuh untuk selalu beroposisi dengan Amerika.

Pelajaran menarik dari revolusi Iran yang dipantik dari revolusi spiritual masyarakat Iran. Hal ini mirip dengan resolusi jihad KH Hasyim yang mana induksi kesadaran mental menjadi pemantik terjadinya perubahan sosial yang dahsyat. Ada beberapa faktor efektivitas keberhasilan dari induksi revolusi mental yakni, a) faktor aktor yang legitimate dan memiliki kharisma dengan pengaruh luas, b) tipe masakat masih *patron klien*. Di Iran, kolaborasi antara Imam Khomaini dan Syari'ati menjadi luar biasa. Sedangkan di Indonesia tahun 1949, motor gerakan di bawah komando Sang Kyai yang memiliki pengaruh luas di masyarakat di Jawa, khususnya di Jawa Timur. Jaringan kyai saat itu telah terjalin baik. Kyai dan pesantren menjadi semacam "*tower*" penyambung pesan untuk memviralkan ke santri. Jaringan kyai di Jawa saat itu memiliki kekuatan yang solid. Pesan disampaikan dengan menggunakan bahasa Arab dan Jawa yang barangkali sulit dipahami oleh lawan.

Pesan-pesan spiritual dan Sufisme disambungkan kyai dalam pesantren dari komando tingkat pusat. Pesan tersebut

diterima oleh masyarakat yang sebagian besar santri yang keadaannya saat itu memang butuh untuk berubah dan bertransformasi.

Dalam hal ini kyai memiliki otoritas keilmuan dan spiritual untuk transformasi sosial. Teori Weber tentang otoritas dapat digunakan untuk alat analisis peran Kyai sebagai *mursyid* dan *murid*. Dengan modal yang dimiliki kyai, baik *academic capital, spiritual capital, sosial capital, cultural capital,* serta *economic capital*, seorang mursyid dapat mengajak santrinya untuk melakukan perubahan sosial.

Modal yang dimiliki kyai sangat cukup untuk perubahan sosial. Lebih-lebih kyai yang sekaligus sebagai *mursyid* tarekat/ sufi. Kyai ini dipandang *khash* (memiliki derajat khusus) di mata pengikutnya. Lebih-lebih jika kyai tersebut diyakini memiliki *karamah* akan menambah santri menjadi lebih "taat" dan loyal. Ini merupakan modal sosial yang baik dalam perubahan masyarakat.

Meminjam istilah dari Deleuze dan Guttari, bahwa Kyai yang sekaligus *mursyid* tarekat secara khusus seringkali memiliki jaringan (*ryzhoma*). Tidak hanya sekedar ryzhoma biasa, tetapi menurut Suwito, kyai memiliki meta rizoma (*meta ryzhoma*). Jaringan meta (ghaib) dari aktivitas bertasawuf dapat menambah kuatnya otoritas seorang kyai. Hanya saja, walaupun kyai memiliki segudang *meta ryzhome*, kyai dengan basis *spiritual capital*, kyai tetap menjadi agen perubahan yang natural.[12]

Tentang munculnya *power* sebagai akibat dari otoritas dari sesorang dibahas secara mendalam oleh Milner. Dia

[12] Mary Bryden (Ed.), Deleuze and Religion (New York: Routledge, 2001), hal. 201

menjelaskan sejarah muncul *power*, dan aspek-aspek yang memunculkan otoritas. Demikian juga Bourdieu menelisik modal atau *capital* yang akan menjadikan seseorang memiliki otoritas serta kemampuan untuk "bertarung" di sebuah arena.[13] Arena bagi Bourdeue sebuah medan pertarungan ide, konsep, dan tentunya otoritas. Seseorang dinyatakan otoritatif jika memiliki modal di medan atau kancah pertarungan.

Pembahasan ini juga menarik jika dikaitkan dengan jenis otoritas yang dirumuskan Weber dengan adanya otoritas yang bersumber dari a) tradisional, b) kharisma, c) rasio. Dalam konteks mursyid, paling tidak ada 2 sumber otoritas yang dimiliki yakni dua yang pertama yakni tradisional dan kharisma.

Tipe ideal dari tasawuf akan aspek batin (aspek dalam, *interior*) murid. Dengan aspek dalam yang telah terisi penuh, kemudian akan *embodied*, melekat erat pada aspek jasad, sehingga dapat menggerakkan seluruh anggota badan. Aktivitas badan menjadi ringan. Hujan tidak menjadi halangan, panas terik matahari tidak menjadi rintangan. Inilah kekuatan aspek batin. Pelajaran yang sangat baik dijadikan referensi pada konteks ini adalah kisah Layla Ma'jun.

Tipe ideal, dalam diskursus sosiologis sebagaimana dikatakan Weber dapat menjadi penggerak terjadinya perubahan sosial. Dalam hal ini, tipe ideal dalam tasawuf adalah kedekatan diri pada Pencipta. Kedekatan diri ini akan tampak dan menjelma dalam bentuk pelaksanaan ibadah dan ritual serta perbuatan yang sesuai dan rekomendasi dari Pencipta,

---

[13] Menurut Bourdieu capital adalah berbagai sumber (*resource*) efektif yang ada pada kancah social yang memungkinkan seseorang mendapatkan nilai tambah dari suatu kegiatan. Lihat Loïc Wacquant, Pierre Bourdieu (Paper) (Berkeley: University of California-Berkeley, 2006), hal. 10-11.

yakni Allah. Tipe ideal dala tasawuf akan melahirkan tingkah laku individu atau bahkan kelompok.

Tipe ideal tersebut menemukan momentumnya jika diorganisir oleh pemilik otoritas. Kasus ini dapat dilihat dari kolaborasi Muhammad ibn Abdul Wahhab yang memiliki "tipe idel" versi dia di Jazirah Arab berpadu dengan otoritas penguasa yakni Ibn Sa'ud. Kolaborasi ini menjadi mesin yang luar biasa dalam penguasaan Hijaz (Jazirah Arab). Organisasi otoritas memiliki organ kaki tangan yang memiliki job masing-masing yang dikendalikan secara organisatoris. Inilah penting nya *nidzan* (sistem atau aturan) dan organisasi. Demikian juga terkait dengan "tipe ideal" dalam tasawuf akan sulit *landing* jika lemah secara organisasi.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa spirit akan membangkitkan etos, sedangkan etos akan membangkitkan gerak fisik, gerakan fisik secara massif akan melahirkan perubahan struktur. Rentetan ini sangat penting untuk memahami mata rantai dari transformasi sosial. Demikian juga, ideologi tertentu yang dianggap sebagai tipe ideal akan diperjuangkan oleh pengikutnya sebagai bagain kehidupan mereka. Komunis sebagai ideologi diperjuangkan pengikutnya dari mereka memandang bahwa komunis merupakan tipe ideal mereka. Demikian juga "politheisme" bagi masyarakat Arab opra Islam merasa bahwa politheisme merupakan "tipe ideal" yang harus dipertahankan dengan rela mengorbankan jiwa dan raga di kancah dan medan perang melawan "tipe ideal tauhid" yang dipimpin oleh Rasulullah saat melawang "tipe ideal polytheisme" di Badr, Uhud dan tempat-tempat perang lainnya.

Telah jelas dan banyak referensi yang mendukung bahwa ajaran Sufi memberikan *power* yang otoritatif dan legi- timatif

dan hebat dalam rangka melaksanakan tugas. Dengan demikian, dalam agama memiliki peran sebagai legitimator dan pencegah perbuatan pemeluknya.[14] Agama dalam konteks kehidupan sosial juga menjadi pengabsah atau pembatal suatu perbuatan. Sufisme yang merupakan dimensi spiritual Islam juga memiliki kekuatan pengabdah dan pembatal dalam kaitannya dengan perbuatan pengikutnya. Bahkan dorongan spiritual menjadi sangat powerful jika terdapat "*spiritual legitimation*".[15]

--oOOo--

[14] Lihat Irwan Abdullah, *Ibid*, hal. 261.

[15] Peter L. Berger, *Langit Suci* (Jakarta: LP3ES, 1991), hal. 41, 51; Lihat juga Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural* (Jogjakarta: Pustaka Eureka, 2004), hal. 13.

Bab 3
Profil Kh. Muhammad Zuhri, Kh. Miftahul Muhammad Luthfi, Dan Kh. Ibnu Hajar

A. KH. Muhammad Zuhri

Dikenal dengan panggilan Pak Muh oleh para santri dan muridnya, Kyai ini sebenarnya menolak dengan panggilan kyai. Bermukim di Pati, Jawa Tengah, tepatnya di Desa Sekarjalak, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati. Beliau merupakan guru Sufi yang tidak ada keinginan dan rencana mendirikan aliran tarekat baru. Hal ini sering dikatakan pada pengajian-pengajiannya di Pati maupun di Yogyakarta.

Terlahir di kota Kretek, Kudus, Jawa Tengah, tepatnya pada bulan Desember 1939. Dia ke Pati oleh orang tuanya yang hijrah ke kota sebelah timur Kudus, yakni Kabupaten Pati. Terlahir dari keluarga pendidik, Pak Muh juga melanjutkan tradisi orang tuanya yang guru, dia menempuh pendidikan dan tamat dari Sekolah Guru Bantu (SGB) pada tahun 1964, selanjutnya dia menjadi guru SD.

Saat itu, dia mulai mengikuti kegiatan Ormas Islam Muhammadiyah, dan saat itu pula dia memutuskan untuk *resign* dari guru SD dan menekuni bakat yang dia miliki yakni sebagai pelukis dan perupa. Saat menjadi pelukis dia melanglang buana. Pernah singgah di Semarang dan akhirnya menuju

Jakarta. Saat di Jakarta, dia bergaul dengan nenek penyihir, yang akhirnya justru akan mencelakakannya.

Dengan bekal doa warisan Sufi, yang dia panjatkan, akhirnya atas ijabah Allah, dia terbebas dari sihir yang dibuat oleh nenek tersebut. Ini pengalaman mistik pertamanya dengan secara spiritual, donya dapat mengalahkan sihir.

Selanjunya perjalanan sufi terus berlanjut, kemudian pada saatnya dia bertemunya dengan guru Sufi, yakni Mbak KH. Hamid Pasuruan, seorang sufi sekaligus wali pada zamannya. Mbah Hamid saat itu membaiat Pak Muh sebagai Guru Sufi.

Tahun 1961 dia menikah. Dari pernikahannya tersebut dia diamanahi 5 anak (2 diantaranya putra, dan 3 putri). Dari kelima putrinya tersebut, saat tulisan ini dirilis dia memiliki sebelas cucu. Di desanya, dia membangun keluarga besarnya sembari menghidupkan *halaqah* tasawuf yang membincang terkait dengan *tazkiyat nafs* dan tasawuf. Dia membuat Pesantren Budaya yang dinamai Barzakh dengan aktivitas pengajian dua minggu-an (pengajian yang dilakukan setiap dua pekan di hari minggu).

Home visit secara rutin dilakukan Pak Muh pada murid-muridnya di Jakarta, Bandung, Yogyakarta, dan tempat lainnya. Untuk menghidupkan kegiatan di bawah asuhan Pak Muh, murid-muridnya yang domisili di Jakarta dan sekitarnya membuat Yayasan Sosial Barzakh. Sedangkan murid-muridnya yang tinggal di Bandung juga tidak mau kalah. Mereka mendirikan Forum Kesenian Islam Keluarga Budaya Barzakh.

Pak Muh mengkalim bahwa tasawufnya merupakan turunan derivasi dari ajaran Rasulullah, yang menurutnya, ajaran Rasulullah Muhammad merupakan ajaran paling sempurna. Ajaran Rasulullah merupakan perpaduan (sintesis)

antara ajaran Nabi Isa dan Nabi Musa, bahkan sintesis atau perpaduan dari ajaran nabi-nabi terdahulu.

Ajaran Islam menekankan keimanan dan *amal shalih*. Amal shalih bagi Pak Muh adalah aktualisasi iman atau keyakinan akan Allah. Kreasi positif merupakan bentuk dari amal shalih. Amal shalih bagi Pak Muh merupakan bentuk *liqa*' (pertemuan) antara Pencipta dengan makhluk. Karena itu, dalam amal shalih terdapat "*spiritual trancendency"* bagi umat Islam yang merupakan umat Nabi Muhammad.

Kegiatan hariannya di antaranya adalah melayani tamu yang berkunjung di rumahnya. Banyak tamu yang datang dari luar kota untuk menimba ilmu, berdialog, hingga yang minta obat dan nasehat terkait dengan berbagai masalahnya.

Dengan *husn al-dzan*, dia memuliakan tamu. Baginya tamu adalah "utusan" Allah yang diminta untuk datang kepadanya. Tamu adalah hadiah "kiriman" Allah, yang mana wujud Allah bisa jadi hadir bersama mereka. Karena itu, semua tamu diterimanya, dengan alasan spiritual dan ibadah bahwa bahwa pada ikram (menghormati) tamu tersebut, sama halnya menyambut kehadiran "utusan-utusan"Allah dan kehadiran Allah bersamanya.

Dalam konteks menerima tamu. Suatu saat Pak Muh menerima tamu perempuan, ternyata PSK. Dia minta agar "usahanya" laris. Karena komitmen awal Pak Muh semua tamu harus dimulyakan, maka saat itu pula dia mulai mengajak mereka bicara tentang pekerjaannya. Yang akhirnya, mbak-mbak PSK tersebut mengaku ingin kembali ke jalan yang benar dan bertaubat serta ingin menjadi perempuan normal seperti yang lain. Mbak-mbak PSK tersebut akhirnya diberi potongan kertas berisi doa agar cepat dipersunting pria baik-baik dan

segera dapat mengentaskan dirinya dari jalan dosa. Strategi kebudayaan dilakukan oleh Pak Muh dalam menghadapi problem murid dan tamunya.

Pak Muh tidak menolak siapapun yang datang kepadanya. Dengan baik dia diterima dan dilayani kebutuhannya. Pak Muh juga berusaha membimbing mereka jika dibutuhkan. Banyak perempuan yang sebelumnya PSK kemudian berhentik karena sadar dan dipersunting pria baik-baik. Bagi Pak Muh, pendekatan spiritual (Sufi/Tasawuf) merupakan pendekatan yang luwes namun memiliki tingkat efektifitas yang tinggi.

Di antara karya Pak Muh yang ditulis dalam bentuk buku adalah Qashidah Cinta Tasawuf (1993), Langit-langit (Kumpulan Cerita Hikmat). Adapun tulisan pendek dalam bentuk artikel atau esai lepas yang dimuat dalam berapa koran atau majalah di antaranya: "Tanggung Jawab Kreator", "Secawan Anggur Cinta", "Jalan Sufi di Zaman Globalisasi". Adapun tulisan dalam bentuk naskah ceramah diantaranya, "Peta Rububiyah", "Paradigma Islam", "Struktur Shalat", "Puasa", Sikap Globalis Akurat".

B. KH. Miftahul Luthfi Muhammad

KH. Miftahul Luthfi Muhammad bin Zaenuddin Ali Basyah dikenal juga dengan panggilan akrab Gus Luthfi atau *Abuya* Luthfi lahir pada 29 September 1969 di Jember, Jawa Timur, selanjutnya disebut Gus Luthfi. Gus Luthfi merupakan anak pertama dari Mbah KH. Zainuddin Ali Basyah dan Nyai Hj. Muslihah ini sejak kecil memang dikenal memiliki kepandaian dan kecerdasan. Kehidupan beragama yang kental sudah melingkupinya sedari Gus Luthfi masih kecil. Ayah beliau, KH. Zainuddin Ali Basyah, adalah cucu dari Mbah Kyai Ali

Basyah yang merupakan masih trah *dzurriyah* (keturunan) dari Pangeran Diponegoro Sentot Ali Basyah.[1]

Hj. Ummu Mahfiyah yang hingga saat ini mejadi istrinya, dinikahi pada usia 24 tahun. Ummu merupakan putri Kyai Maftuhin dari Desa Kedung Jambe, Singgahan, Tuban, Jawa Timur.

Acara pernikahannya dilangsungkan di daerah Kragan, Rembang yang saat itu dihadiri oleh kyainya yakni Mbak Maimun Zubair dan Gus Mus (KH. Mustofa Bisri) yang saat itu diminta menjadi saksi.

Dari pernikahannya dengan Hj. Ummu, dia dikarunai dua putra, yakni Bi Khafiyyi Luthfillah Muhammad atau yang dikenal dengan Gus Bibli, dan yang kedua diberi nama Bi Hauqiyyi Luthfillah Muhammad yang dikenal dengan nama Gus Billah.

Gus Luthfi mendermakan waktunya untuk khidmah ummat dengan mendirikan Pesantren *Tee Bee* sebagai kependekan nama TB dari inisial dari sebuah nama daerah yakni Tambak Bening, Surabaya. Nama Pesantrennya tergolong unik. Diambil dari inisial sebuah nama tempat tinggalnya. Di samping itu, nama daerah (Tambak Bening) yang dia tempati juga cocok dengan misi yang dia emban, yakni melakukan "pembeningan" jiwa dalam kerangkan tasawuf.[2]

Gus Luthfi memulai pendidikan formalnya, dimulai dari Taman Kanak-kanak (TK), Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama, semuanya di Kragran, Rembang, Jawa

---

[1] Ulwiyatul Unza, "Metode Dakwah tentang Lingkungan Hidup KH. Miftahul Luthfi Muhammad" dalam *skripsi*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014), hlm. 62.

[2] Ulwiyatul Unza, "Metode Dakwah ..., hlm. 62.

Tengah. Sembari menimba ilmu di sekolah formal, saat di bangku SMP Gus Luthfi juga belajar dari para ulama-ulama yang ada di Jawa Tengah. Di antara salah satu kyai sekaligus guru yang menjadi pembimbing spiritual dan intelektualnya adalah Mbak Moen, yakni Mbah KH. Maimoen Zubair, pengasuh utama Pondok Al-Anwar Sarang, Rembang. Gus Luthfi adalah sosok yang dermawan sejak dari kecil, dia sering membantu temannya yang tidak bisa membayar biaya pendidikan dengan hasil keringatnya sendiri.[3]

Setelah SMP, dia melanjutkan di SMA 2 Rembang. Sambil sekolah dia bekerja untuk mendapatkan uang. Uang hasil bekerjanya digunakan untuk biaya pendidikannya. Salah satu pekerjaan yang dilakukannya saat SMA adalah menjadi kurir bahan makanan. Dari pekerjaannya itu membawanya untuk bertemu dengan Gus Mus (KH. Mustofa Bisri) pada suatu hari. Dari pertemuan tersebut KH. Mustofa Bisri tahu bahwa Gus Luthfi adalah orang yang cinta ilmu, terlebih ilmu agama. Oleh itu, Gus Luthfi diminta Mbah KH. Mustofa Bisri agar mau mukim di rumahnya sebagai santri *abdi dalem* (santri bagian dalam rumah kyai) yang memiliki tugas untuk melayani kyai dan keluarganya.[4]

Dari KH. Mustofa Bisri, Gus Luthfi memperoleh banyak ilmu. Salah satu caranya memperoleh ilmu adalah dengan ditunjuk untuk mengedit tulisan Gus Mus untuk pengajian dan tulisan-tulisan yang akan dikirimkan ke majalah atau

---

[3] https://text-id.123dok.com/document/4zp1x340z-biografi-miftahul-luthfi-muhammad.html diakses pada 16 September 2020, 15.08.

[4] Ahmad Rahmatullah, "Analisis Nilai-nilai Pendidikan Aqidah dan Akhlak Menurut Miftahul Luthfi Muhammad dalam Buku Filsafat Manusia" dalam *Skripsi*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017), hlm. 50.

surat kabar. Saat proses editing itulah, dia sambil belajar. Gus Luthfi kuliah di IAIN Walisongo Semarang. Dia adalah aktivis mahasiswa sekaligus sebagai kuli tinta yang intent menggali berita pada sebuah perusahaan media massa, yakni Koran Sore "*Wawasan*" yang berkantor di Semarang.[5]

Awal mula perjuangan dakwahnya dimulai pada tahun 1994, dalam kegiatan *cangkru'an* rutin yang dilaksanakan sebulan sekali. Kegiatan tersebut beralih fungsi menjadi majelis keliling. Pada tahun 1996, Gus Luthfi mulai melakukan kegiatan dakwah melalui ajakan dan di Mushalla "Al-Muslimun" di bilangan Tambak Bening Surabaya. Para pendengarnya merasa cocok dan nyaman dengan gaya penyampaian materi dan dakwah Gus Luthfi, akhirnya pengurus mushalla "Al-Muslimun" sepakat untuk melakukan kegiatan rutinan yang dipimpin Gus Luthfi dengan materi "*Tafsir al-Ibriz*" Kitab Tafsir yang disusun oleh Mbah Bisri Musthofa (Abahnya Gus Mus). Mbak Kyai Bisri secara silisilah dengan Gus Luthfi sebagai Mbah Guru. Dari pengajian tersebut akhirnya jumlah jamaah semakin hari makin bertambah banyak hingga sekarang.[6]

Pesantren atau *Ma'had Tee Bee* menurut Mbah Kyai Adhim Dimyati Jombang harus didirikan di Tambank Bening. Saran tersebut berdasar *istikharahnya*. Demikian juga logo pesantrennya adalah huruf 'Ain. Logo tersebut bukan untuk *gaya-gayaan* dan meniru para *habaib* yang datang dari Yaman. Namun, logo tersebut merupakan inisial dari kata "'*Ibad al-Rahman*" (hamba Allah, Dzat Yang Maha Kasih Sayang)

---

[5] Ahmad Rahmatullah, "Analisis Nilai-nilai", hlm. 50.

[6] Ulwiyatul Unza, "Metode Dakwah", hlm. 66.

Filosofi "Ain" dalam kacamata Gus Mus, bahwa kalau ingin selamat dan menjadi orang baik maka hendaklah menjadi '*Ibad al-Rahman*" sebagaimana dalam Surat al-Furqan yang memiliki sifat mulia, di antaranya: a) tidak berbuat sombong, 2) ketika disapa orang bodoh, mereka mengatakan *qalu salama,* 3) tidak dusta, 4) tidak melakukan perbuatan keji seperti zina, membunuh dan seterusnya. '*Ain* merupakan filosofi yang maknanya dalam. '*Ain* adalah misi besar seorang hamba Allah. Huruf '*Ain* akan selalu mengingatkan kita selalu sinkron dengan keinginan dan kehendak Allah. Hal ini karena manusia adalah hambaNya yang sepantasnya selalu mengabdi sesuai dengan keinginan Dzat yang diabdi.[7]

Di pondok pesantrennya, ada kegiatan *Healing Hailalah* yang dimulai jam 16.30-Maghrib. Kegiatan tersebut dihadiri lebih dari 150 jamaah yang berasal dari *intern* pondok maupun dari *ekstern* pondok daro berbagai daerah di Indonesia. Simbol pondok pesantrennya menggunakan huruf '*ain*.[8] Pesantren Ma'had Tee Bee Indonesia merupakan pesantren yang didirikan untuk pengembangan wawasan keilmuan dengan mengembangkan dengan misi '*ain* ('*ibad al-Rahman*) dengan segala keunikannya.

Di antara karya Gus Luthfi adalah 1) *Oase Pencerahan, 2) Pintu-pintu Kelembutan, 3) Pesona Ibadurrahman, 4) Ein-Q (Emotional and Instutional Quotient, 5) Focus Power, 6) Be Come Winner, 7) Cahaya Kalbu, 8) Human Elyon, 9) Big Spot.*

---

[7] Ahmad Rahmatullah, "Analisis Nilai-nilai ..., hlm. 54.

[8] Ulwiyatul Unza, "Metode Dakwah ..., hlm. 69.

C. KH. Ibnu Hajar Yogyakarta

Dikenal dengan Mbah Benu, KH. Ibnu Hajar Sholeh Prenolo terlahir di daerah Pantura, tepatnya di Kota Pekalongan, Sabtu Pon tanggal 28 Desember 1948. Mbah Benu lahir dari pasangan ayah bernama Mbah Soleh bin Kyai Abdul Ghoni bin Yunus. Sejak kecil, dia mengaji Al-Quran dengan ayahnya sendiri. Ibunya adalah juga seorang *nyai*, Roro Shofiah putri dari Kyai Ibnu Sabar Pekalongan.

Di penghujungan namanya seringkali dinisbatkan kata Prenolo atau Pranolo karena nenek moyangnya diantaranya adalah Gagak Prenolo I, II, dan III yang makamnya dapat diziarahi di daerah Cangkrep, Purworejo, Jawa Tengah.[9]

Mbah Benu merupakan pendiri masjid Aolia' Panggang. Sejak tahun 1980an, saat awal *babat alas* di daerah Panggang, dia bergumul dengan masyarakat "*abangan*" Gunungkidul Yogyakarta. Pandangan kejawen yang sangat kuat menjadikan dia tertantang untuk melakukan dakwah.

Dia pernah kuliah di Fakultas Kedokteran (FK) UGM sampai sekitar semester 7 yang akhirnya dia *dropout*. Alasan keluar dari FK UGM sebagaimana dituturkannya, bahwa dia tidak mau makan dari duwitnya orang yang susah. Baginya, orang sakit biasanya menjadi orang yang susah. Dia tidak mau makan dari uangnya orang yang lagi susah.

Untuk melakukan dakwah, Mbah Benu mersa perlu wadah dan tempat. Bersama jamaahnya yang masih sedikit, dia dibantu jamaah mendirikan masjid. Masjid ini selanjutnya disebut dengan Masjid Aolia' Panggang. Masjid Aolia resmi digunakan pada 14 Dzulqa'dah 1404 H atau tanggal 12 Agustus

[9] Suwito NS, Eko-Sufisme: Konsep, Strategi dan Dampak, (Purwokerto: STAIN Press, 2011), hlm. 68

1984 M. Mbah Benu juga mendirikan *jam'iyyah* (organisasi) yang dikenal dengan Jama'ah Masjid Aolia' Panggang. Aktivitas pokok seperti manaqib sewelasan dilakukan di masjid ini, selain ibadah rutin shalat *maktubah* limawaktu dan shalat Jum'at.

Seiring perkembangan jaman, jamaah Aolia' semakin banyak dan berkembang menyebar ke hampir semua wilayah Gunungkidul dan Yogyakarta. Jamaahnya juga berkembang di Jakarta, Bekasi, Bandung, Purwokerto, Surakarta, Salatiga, dan daerah lainnya.

Sewelasan (kegiatan malam tanggal 11 setiap bulan hijriyah) merupakan kegiatan rutin besar yang diselenggarakan di Masjid Aolia'. Acara inti *sewelasan* adalah bacaan *manaqib* (biografi) Syeikh Abdul Qadir al-Jilani yang merupakan guru ayahnya. Walaupun dia sendiri bukanlah penganut Tarekat Qadiriyah. Secara silsilah tarekat dia penganut Tarekat Syaththariyah.[10]

Memang, rincian jumlah jamaah *by name* tidak ditemukan. Namun, identifikasi dapat dilakukan saat *manaqib* baik *kubra* (besar) maupun *sughra* (kecil). Manaqib kubra dilakukan saat sewelasan, sementara manaqib sughra dilakukan pada saat pengajian rutin mingguan yang diadakan di mushalla atau di rumah jamaah.

Anggota pengajian jamaah Masjid Aolia' secara lengkap tidak ditemukan. Menurut perkiraan anggota jamaah, jamaah terbanyak berasal dari Giriharjo, selebihnya tersebar di daerah-daerah lain. Kebanyakan jamaah yang berdomisili di Panggang,

---

[10] Dyah Ayu Fitriyani, "Dimensi Eksoterik Jamaah Dzikir Manaqib (Studi Terhadap Anggota Jamaah Dzikir Manaqib Masjid Aolia Kecamatan Panggang Kabupaten Gunungkidul)" dalam *skripsi*, (Surakarta: IAIN Surakarta, 2018), hlm. 27.

Gunung Kidul Yogyakarta dan sekitarnya dan bekerja sebagai petani dan sebagian buruh, dan pegawai.[11]

Masjid Aolia' Panggang merupakan pusat aktivitas Jamaah. Mbah Benu tinggal di rumahnya sebelah utara masjid sekitar 50 meter. Rumah yang sederhana ditinggali bersama istri-istrinya dan anak cucunya. Baginya, rumah tidak boleh megah dibanding masjid. Belum lama Mbah Benu mengganti lantai tegelnya dengan keramik, karena masjid semua sudah berkeramik semua. Sebelumnya, masih ada bagian lantai masjid yang tegel, saat itu juga Mbah Benu bertahan lantai rumahnya tidak diganti keramik.

Masjid Aolia' sebagai tempat kumpulnya jamaah tepat berdiri di pertigaan desa Giriharjo, Panggang. Ornamen masjid dihiasi kaligrafi tulisan Mbah Benu. Tulisan ini terlihat klasik, kuno, seperti masjid yang didirikan pada tahun 1880an. Kubahnya juga unik, berbentuk seperti *kuali* (priuk) terbalik yang menghiasi puncaknya terlihat sangat khas. Terdapat kaligrafi bermotif kuning dan hijau di sebagian besar jendela membuat grafis yang terlihat kontras. Terdapat juga tulisan *La ilaha illa Allah* gaya Panggang di serambi dan dalam masjid. Di sebelah barat bilik pengimaman, KH Ibnu Hajar membuat replika nisan bertuliskan *The Memory of Death* sebagai pengingat kematian.

Masjid Aolia' dibangun oleh KH. Ibnu Hajar bersama jamaahnya di atas tanah wakaf dari Warjo Wiyono sebagai *waqifnya*. Dalam pembangunan masjid, KH. Ibnu Hajar mengajarkan kepada jama'ah untuk berpegang teguh pada prinsip tidak meminta sumbangan pada siapa dan pihak manapun selain Allah. Bukan berarti Kyai dan jamaah memiliki cadangan

[11] Dyah Ayu Fitriyani, "Dimensi Eksoterik ..., hlm. 25.

keuangan yang melimpah, akan tetapi mereka berprinsip *la tanshuru ila ghairillah* (jangan sekali-kali meminta pertolongan kepada selain Allah). Proses pembangunan masjid ini mengandalkan etos kerja yang tinggi dan motivasi karena Allah dan keikhlasan (bantuan suka rela) jama'ah. Jamaah saling bahu membahu, totong menolong atas komando kyai. Pembangunan masjid Aolia' membutuhkan waktu 2 tahun tepat dan selesai pada tanggal 12 Agustus 1986.

KH. Ibnu Hajar menggelar acara peresmian Masjid Aolia' dilakukan dengan cara yang unik dan *nyentrik*. Rangkaian acara diadakan dengan meriah dan aneh serta tidak lazim tiga hari lamanya secara *marathon*. Acara peresmian dibuka pada hari pertama dengan pentas OM Musik Dangdut Rakonsa dari Yogyakarta. Panggung dangdut ini dapat menjadi magnet masyarakat sekitar. Adapun hari kedua, masyarakat disuguhi pentas tari dari Hotel Ambarukmo. Sedangkan hari terakhir peresmian ditampilkan Pentas Wayang Kulit Semalam suntuk dengan Ki Tukiran sebagai dalangnya. Selanjutnya acara dilanjutkan dengan pentas pencak silat berikut atraksinya. Pentas pencak silat diperankan oleh Mbah Benu dengan istrinya yakni Nyai Wartini. Acara peresmian ditutup dengan pengajian umum dengan pemberi *mau'idzah hasanah* oleh KH. Abu Tauhid MS yakni kyai dan pengasuh Pesantren Minhajul Muslimin Sapen, Yogyakarya).

Ada beberapa alasan penting peresmian masjid dilakukan dengan aneh. Yakni alasan acara pembukaan Masjid. Acara peresmian dijalankan dengan aneh. Mbah Benu menggunakan pendekatan budaya agar masjid menjadi bagian kehidupan dari masyarakat memang memiliki budaya seperti itu. Di samping itu, dengan acara dan pendekatan budaya ternyata dapat

mendatangkan banyak orang untuk *launching* masjid. Acara-acara yang dicreate Mbah Benu saat pembukaan dan peresmian merupakan acara-acara yang dapat memanggil dan mengundang banyak orang ke lokasi masjid. Baginya, ini adalah modal sosial untuk pengembangan masyarakat ke depan. Budaya baginya merupakan salah satu aspek untuk dijadikan sebagai bagian untuk mendekatkan kepada Allah. Karena sebagian besar suka dangdut, maka pendekatan dengan dangdut, wayang, dan pentas-pentas yang mereka senangi. Setelah itu, dilakukan pengisian dan penyelarasan atau sinkronisisasi terkait dengan budaya di masyarakat.

Telah tercatat menjadi saksi sejarah pada saat *launching* dan peresmian, Bupati Gunungkidul (Bapak Subekti), Camat Panggang (Winarno Dewabrata), Danramil Panggang (Lettu. Inf. ZA. Slamet), Kapolsek Panggang (Lettu Pol. Suprapto), dan Kepala Desa Giriharji (Suparman). Mereka diundang untuk sebagai *historical withness,* bahwa keterlibatan mereka juga bentuk dari keterlibatan benih-benih dalam penyemaian amal shalih di daerah ini. Dalam hal ini, Mbah Benu secara spiritual berbagi kebaikan pada para tokoh untuk untuk berpartisasi dalam kegiatan Jamaah Masjid Aolia'.[12]

Hingga saat ini KH. Ibnu Hajar memiliki kegiatan rutinan di antaranya *Sewelasan* yang dilakukan pada malam tanggal 11 hijriyah setiap bulan. Jamaah Masjid Aolia datang dari berbagai daerah untuk mengikuti acara pengajian ini. Pengajian ini di samping sebagai kegiatan *tazkiyat nafs* juga ajang *silah* (menyambung) spiritual antara murid dengan kyainya.

--oOOo--

[12] Dyah Ayu Fitriyani, "Dimensi Eksoterik ..., hlm. 28.

Bab 4
Model Tazkiyyat Al-Nafs Sufi Nusantara

A. *Tazkiyyah al-Nafs* Muhammad Zuhri

1. Model Tazkiyat Nafs Muhammad Zuhri

a. Pemahaman Konsep tentang Manusia

Bagi KH. Muhammad Zuhri (selanjuntnya disebut Pak Muh), bahwa proses hidup manusia dianalogikan sebagai panggung kehidupan yang disorot cahaya terang benderang, yang di sekitarnya gelap gulita. Kanan kirinya gelap. Yang terang hanya lokasi panggung. Sebelah kirinya adalah masa lalu, sebelak kanannya adalah masa kini.

Saat itu juga, harusnya manusia segera sadar bahwa saatnya dia berperan. Bahkan menjadi pemeran utama. Dia sudah disorot lampu bahkan kamera. Dia harus segera *action*. Ini panggungmu segeralah bermain. Bermainlah yang bagus, sebaik mungkin.

Manusia perlu sadar bahwa keberadaannya di panggung pentas ini hanya sebentar, waktunya sangat terbatas. Pentas direkam bahkan disiarkan langsung. Kesalahan akan bisa menjadi *viral*.[1] Inilah pesan kesadaran diri yang disampaikan Pak Muh melalui bahasanya yang filosofis.

Pementasan peran pada "panggung" tersebut diperoleh dari upaya dia (manusia) saat berlatih *behind of the scene*. Kualitas

[1] Muhammad Zuhri, "Sebuah Alternatif", dalam http://www.pak-muh.com/pakmuh/muhzuh-i.htm (Diakses, 15 Agustus 2020).

pentas sang aktor seringkali merupakan hasil akumulasi dari latihan, pengalaman, dan belajar mereka. Karena itu demikian juga manusia dalam memerankan diri sangat dipengaruhi oleh input berupa ilmu pengetahuan dan pengalamannya dalam menjalankan kehidupan. Aktris yang baru pertama pentas di panggung bisa jadi memiliki kualitas pentas yang berbeda. Dalam konteks ini Pak Muh menjelaskan bahwa pengejawantahan diri manusia setingkali dipengaruhi bahkan terjebak pada ilmu pengetahuannya. Ilmu pengetahuan kadang menjadi *mental block*.

Mental block mejadi aspek yang seringkali menjadi faktor kegagalan manusia dalam peningkatan kualitas diri. Dengan adanya pegangan ilmu pengetahuan, ideologi, dan pengalaman diri yang diyakini kadang kala akan menjadikan manusia "*ogah*" dalam melakukan perbaikan. Mereka telah merasa menemukan kebaikan. Padahal ada kebaikan yang lain yang bisa jadi dapat mendorong menjadi lebih cepat untuk sampai pada kebaikan.

Mental block akan menghambat laju percepatan peningkatan kualitas seseorang. Contoh ini diberikan penulis untuk memudahkan pemahaman. Jika sesorang terdapat mental block pada dirinya tidak suka Bahasa Inggris, maka peningkatan kualitas dia pada bahasa Inggris akan sangat sulit bahkan tidak bisa. Demikian juga, ketika seseorang sudah memblok Tasawuf sebagai sarana *tazkiyat nafs*, maka biasanya orang tersebut tidak akan mendapatkan manisnya melakukan *tazkiyat nafs* melalui tasawuf.

Pada uraian ini, Pak Muh, menurut pemahaman penulis ingin mengajak manusia untuk sadar bahwa, semua kita berada pada tahap yang urgen yakni "Panggung Kehidupan" yang siap

action, the best action. Beraksilah yang terbaik. Inilah amal shalih.

b. Pemahaman Kesadaran Diri dan Tragedinya

Menurut Pak Muh, kesadaran *action* di panggung merupakan hal penting yang harus ada manusia. Sadar aksi di panggung kemudian melahirkan *the best action* sebagaimana diuraikan Pak Muh merupakan nikmat/anugerah Allah yang luar biasa. Bagi Pak Muh, kesadaran ini harus dimanej (dikelola) agar tidak terjerembab pada sebuah tragedi.

Menjadi sebuah tragedi jika manusia yang tekah sadar di panggung tersebut menjadi *over acting*, terlalui percaya diri dan berkeyakinan ini semua dapat dilakukan karena memang kemampuan *action* yang bagus, terlatih, dan pengalaman. Unsur Allah menjadi hilang. Merasa paling bagus serta menafikan orang lain yang kualitasnya di bawah dia.

Kalau sudah seperti itu, seseorang mulai mengalami sakit terkait dengan kesadarannya. Over acting, terlalu percaya diri, hingga menyalakan ego menjadi *egois* dan arogan menjadi bagian penting untuk disadari oleh manusia. Karena itu manusia harus mengenal dirinya secara total, terutama egonya yang bisa tersulut karena kesadarannya.

Kesadaran diri menjadi aspek pokok dan sangat penting untuk dimanej dalam *tazkiyat nafs*. Dalam konteks *tazkiyat nafs*, kesadaran diri harus dibuka melalui *dzikir* dan *tafakkur*, sehingga kesadaran ini dapat ditemukan. Namun perlu waspada dan hati-hati karena ada tipuan yang sangat halus.

Bagi Pak Muh, ada dua tragedi kesadaran, yakni: 1) tragedi kesadaran optimal lalu membuahkan kesombongan, dan 2) tragedi egoisme. Menurut Pak Muh, kesadaran diri manusia

dianalogikan sebagai cahaya bulan atau matahari. Cahaya bulan itu akan dapat memendar terang dan mencapai titik optimalnya, sesuai siklusnya. Tanggal 15, setiap bulan akan mengalami purnama. Nah, pada saat titik puncak (purnama) itulah iblis mulai masuk mempengaruhi ego manusia yang tampak sempurna. Iblis kemudian memasukkan sifat-sifat superioritas dan arogansi yang biasanya dimulai dari bangga terhadap diri karena telah sampai pada titik optimal.

Peran di panggung bisa peran ibadah "vertikal" dan "horisontal". Keduanya dapat terjerembab pada jebakan iblis. Ada orang yang ujub atau sombong karena shalatnya, puasanya, hajinya dan seterusnya. Ada juga orang yang terjebak pada kesombongan karena kedermawanannya, partisipasinya pada masyarakat dan lain-lain.[2]

Tragedi tersebut menjadikan pintu keburukan menjadi bermetamorfosis. Karena egois dan arogan budaya bersaing secara *fair* kemudian menjadi lenyap. Keadilan menjadi sirna dan akan menjadikan tirani jika pemegang otoritas ikut bermain pada ranah kemungkaran ini.

c. Terapi Profetik

Diketahui visi profetik para Nabi memiliki jangkauan yang tidak dimiliki manusia. Sekilas memang seperti aneh. Misal dalam QS. 2: 73-74 bahwa investigasi kasus pembunuhan yang tidak diketahui pelakunya, Nabi Musa justru memberikan solusi profetik dengan acara menyembelih sapi, yang *endingnya* agar dapat menemukan umat nabi Musa diminta untuk memotong

---

[2] Muhammad Zuhri, "Sebuah Alternatif", (Diakses, 15 Agustus 2010).

sebagian dari sapi yang sudah disembelih untuk dipukulkan ke korban. Korban kemudian hidup dan bercerita tentang pembunuhnya. Demikian juga Rasullullah Muhammad, yang memiliki visi kenabian yang visi tersebut tentunya tidak dimiliki oleh orang awam.

Dalam Islam, telah dimaklumi dan hampir Muslim bahkan non Muslim juga tahu bahwa kunci surga telah diberikan dan tidak dirahasikan, yakni, "*La ilaha illa Allah, Muhammad al-Rasulullah*". Kalimat ini menjadi asal muasal segala sesuatu. Ini "*kalimat haq*" (kalimat yang benar), keyakinan yang lain selain itu "*bathil*" (tidak benar). Karena itu, meski seseorang melakukan pelanggaran termasuk zina dan mencuri, selagi seseorang mati membawa tauhid *la ilaha illa Allah* maka dia masuk surga. Hal ini dipertehas oleh para shahabat terkait dengan kebenaran dari "*kalimatun haqqun*" ini. Surga dan neraka diciptakan sebagai konsekwensi kalimat ini.

Dalam pembahasan ini, Pak Muh menjelaskan adanya 4 ketegangan dan kurang sinkron dalam dialog, yakni: 1) antara roh dengan Allah, 2) antara kalbu dan nafsu, 3) antara akal dengan masyarakat, 4) pikiran dengan alam.

Dalam konteks ketegangan dan kekurang-sinkronan tersebut kemudian diatasi dengan logika profetik, yakni : 1) shalat adalah cara sinkronisasi antara roh dengan Allah, 2) zakat merupakan bentuk sintesis antara kalbu dengan *amr Allah*, 3) *Shaum* atau puasa merupakan bentuk sinkronisasi atau sintesis antara *qudrat* Allah dengan akal, 4) sedangkan haji merupakan sinkronisasi atau sintesa antara *khalqullah* dengan pikiran.

Hidup dalam konteks pemikiran Pak Muh pada dasarnya adalah upaya sinkronisasi, yakni usaha penyelarasan antara keinginan Allah yang sifatnya tetap (tidak berubah-rubah)

dengan keinginan *nafs* manusia yang sifatnya fluktuatif, naik turun, dan labil.

2. *Maqamat* dalam *Tazkiyat Nafs*

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa, *tazkiyat al-nafs* Pak Muh dimulai dari ibadah shalat. Ibadah yang dilakukan secara rutin oleh seorang muslim. Karakteristik ibadah ini: a) dilakukan dalam keadaan apapun (keadaan normal dan *upnormal*), b) dilakukan secara kontinyu (shalat wajib *maktubah* sebanyak 5 x sehari semalam), c) semakin konek dengan Allah semakin baik kulaitas shalat, d) cara pentaklifan (perintah), Rasulullah diundang langsung oleh Allah dengan kegiatan *mi'raj*, e) merupakan ibadah yang memjadi pembeda antara muslim dan non muslim.

Terkait dengan *tazkiyat nafs*, Pak Muh menjelaskan bahwa dengan menyitir hadits, "*al-Shalat mi'raj al-mu'min*", yang dipahami bahwa *mi'raj* nya orang mukmin adalah dengan pelaksanaan ibadah shalat. *Mi'raj* merupakan lambang koneksitas manusia dengan Penciptanya. *Mi'raj* merupakan "transendensi" tingkat tinggi bagi mukmin. Ada 3 bentuk transendensi pada mukmin dalam *mi'rajnya*, yakni: 1) *mi'raj nafs* (transendensi peran nafs) yang dinyatakan dengan pernyata, "KepadaMu aku menyembah", pada lafadz, "*Iyyaka na'budu*". Ini adalah wujud koneksitas antara jiwa manusia dengan penciptanya. Jiwa secara nyata dan tegas rela tunduk mengakui adanya Dzat yang disembah dan diminta pertolongan; 2) *mi'raj qurdah insani*, yakni transendensi sifat kemanusiaan yang lemah dan serba kurang. Karena sifat lemah dan kurang ini maka konsekwensinya manusia harus dan patut meminta. Allah adalah *al-Qadir* (Dzat Yang Maha Kuasa), *Qadirun ala kulli syai'* (Kuasa atas

segala sesuatu), pernyataan yang keluar dari manusia saat *mi'raj insani* (transendensi kemanusiaan) adalah, *"Iyyaka nasta'in"* (kepadaMu aku minta pertolongan), 3) *mi'raj* kemauan insani. Artinya, manusia memiliki keinginan. Keinginannya adalah terkait dengan ditunjukkan Allah pada jalan lurus (*al-shirath al-mustaqim*).

Proses *mi'raj* menjadikan manusia berada pada posisi "*majdzub*" (ketarik magnet Allah) hingga seseorang "mati". Dalam konsep Jawa ada istilah "*mati sakjeroning urip*" yakni mengalami kondisi mati dalam kehidupan. Dia akan bangkit hidup lagi, karena kematiannya tersebut bukan mati karena pisahnya ruh sebagaimana layaknya orang-orang yang mati. Dia akan kembali lahir dengan segudang kebijaksaan atas pengalaman transendensi dan *mi'raj*nya bertemu (*liqa'*) dengan Allah Sang Pemilik *Kanz al-Hikmah* (gudang hikmah). Dia akan bangkit lagi hidup dengan derajat, predikat, kemampuan, keinginan baru yang selalu konek (shilah) dengan Allah.

Mi'raj merupakan puncak kenikmatan mukmin. Hal ini juga menjadi kenikmatan yang luar biasa yang pernah diterima Rasulullah saat *mi'raj*. Karena situasi itu liqa' dengan Allah, bersama Allah, jiwanya lebur kembali ke Allah. Bagi mereka yang pragmatis, kenikmatan telah ditemukan. Bagi kaum pragmatisisme, karena kenikmatan itu telah dicapai, maka bisa jadi dia tidak kembali turun bersama masyarakat yang seringkali menyebalkan, ruwet, penuh problem dan seterusnya. Namun spirit kesadaran *mi'raj* yang benar adalah kembali ke kondisi insaniah yang membutuhkan perbaikan (*repair*), bangkit untuk pemberdayaan masyarakat, bukan justru berasyik-asyik dan berlama-lama dalam transendensi.

Dari proses *mi'raj*, mukmin seterusnya "turun" dari liqa' ma'a Allah atau turun dari medan *khadhirat* Allah menuju manusia. Segera setelah itu kemudian melakukan kegiatan dan aktivitas kemanusiaan sebagai hamba Allah yang diamanahi sebagai *khalifatullah*. Dengan bekal liqa' dengan Allah, sesorang akan menempuh hidup baru dengan bekal hikmat yang di dapat saat hadir dengan Allah di saat *mi'raj* (transendensi). Dengan demikian, shalat adalah kunci emanensi. Berawal dari *mi'raj* yang menjadi basis transendensinya mukmin, maka shalat juga merupakan dasar emanensi, keduniannya dunia.

Pak Muh juga membahas eksistensi dan keberadaan shalat *wustha*. Shalat tersebut berada pada posisi aktual manusia. Saat manusia sibuk mengerjakan pekerjaannya manusia. Dengan demikian, karena cinta Allah pada manusia, diperlukan adanya jenis shalat *wustha* untuk mentransen- densikan pekerjaan manusia. Shalat *wustha* diberikan Allah berfungsi untuk transformasi kesadaran di saat manusia berada pada jam-jam sibuk. Kesibukan duniawi perlu ditransformasikan ke arah transenden sehingga fungsi ke khalifahan manusia menjadi lebih sempurna.

Ada 3 jenis transformasi pada shalat *wustha*, sebagaimana dijelaskan oleh Pak Muh: 1) perubahan/transformasi dari "fenomena" berubah menjadi "ilmu". Dengan ilmu yang dapat digunakan untuk membangun kesadaran adanya nikmat dan rahmat-islam-alami, 2) transformasi "sumber daya" menjadi "nilai ma'rifat" yang melahirkan kesadaran akan amr-iman-manusiawi, 3) perubahan bentuk (transformasi) keharusan menjadi "hikmah" yang mana hikmah ini akan menghasilkan kesadaran terkait dengan proses ilahi.

Pada fase transendensi, "*iradatullah*" turun pada wilayah kesadaran diri manusia, dan sebaliknya kehendak dan keinginan

manusia akan masuk di wilayah ridha Allah. Inilah yang disebut dengan *shilah*, hubungan yang nyambung. Pada kondisi *mi'raj*, esensi manusia naik ke khadirat Allah.

Jika *input* seseorang dalam transendensi (*mi'raj*) secara benar, maka kembalinya akan ada output hamba Allah yang progresif dan peduli pada kondisi kemanusiaan orang lain (masyarakat), yang akhirnya semangat menjalankan shalat yang benar dan shalat *daim* menjadi nyata terlaksana dengan baik. Dia akan melakukan shalat kapanpun dan dimanapun, walau keadaan sangat sulit akan tetap dilakukan.[3]

Secara filosofis, Pak Muh juga menjelaskan jenis qiblat. Ada tiga jenis qiblat dalam pelaksanaan ibadah shalat yakni: a) vertikal, horizontal, dan kulturan.[4] Sahalat secara fiqih wajib menhadap qiblat.

Telah dapat ditebak, bahwa qiblat vertikal terkait dengan fokus ibadah hanya untuk Allah. Menghadap Dzat Yang Maha Kuasa, Maha Mutlak, dan Maha Mengatur alam semesta. Hamba Allah yang sedang menghadap qiblat vertikal harus *khusyu'*, ibadahnya hanya untuk Allah. Jalur vertikal ini dimaksudkan sebagai jalur langsung pada Tuhan. Hubungan vertikal ini merupakan salah satu fungsi ibadah, yakni konnek dengan Pencipta, Yakni Allah swt.

Adapun *qiblat* horizontal menghadap pada penguasa alam semesta. Ibadah secara horizontal dapat aktivitas yang endingnya dapat membantu pada sesama makhluk. Rukun

---

[3] Muhammad Zuhri, "Sebuah Alternatif", dalam http://www.pakmuh.com/pakmuh/muhzuh-i.htm (Diakses, 15 Agustus 2020).

[4] Muhammad Zuhri, "Sidratul Muntaha", dalam http://www.pakmuh.com/pakmuh/muhzuh-i.htm (Diakses, 15 Agustus 2020).

salam dalam shalat merupakan wujud yang jelas dan tegas bahwa qiblat horizontal ini sangat penting dalam ibadah shalat.

Takbirat al-Ihram merupakan pembuka yang itu dimasukkan pada qiblat vertikal, sedangkan salam sebagai penutup shalat merupakan bentuk ketegasa dari ajaran Islam terkait dengan pelaksanaan kegiatan yang bernuansa sosial.

Selain dua qiblat baik vertikal maupu horizontal, masih ada satu lagi qiblat, yakni kultural. Ini qiblat yang secara fiqih dibahas, yakni menghadapkan diri (shadr dan wajah) ke Ka'bah. Ka'bah merupakan warisan kultural Nabi Adam, kemudian dibangun oleh Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail sebagai kiblat muslim pada saat itu. Kiblat kultural yang dimaksud adalah berikut aspek keyakinan, ritual ibadah, serta artefak (benda) yang memiliki nilai historis keagamaan yang sakral dan suci.

Dalam Islam, terutama dalam tinjauan fiqih, sesorang dalam menjalankan ibadah shalat wajib menghadap qiblat (kultural) ini. Jika tidak, shalatnya akan tidak sah, kecuali dalam keadaan darurat (dalam perjalanan, saat berkecamuk perang, dan seterusnnya).

Yang juga penting untuk dicermati adalah, pada kiblat kultural tersebut mengingatkan kita pada pesan humanis Tuhan, yakni larangan menyakiti, membunuh, bertengkar, bicara jorok, porno aksi, yang semua mengingatkan pada pelaku shalat untuk menjauhi sifat-sifat jahat tersebut.

Menurut Pak Muh, shalat dengan *qiblat* kultural disamping memenuhi perintah Allah dan Rasul juga memunculkan kesadaran pada budaya semesta yang terstruktur pada masjid sebagai rumah Allah dan manusia, yang hakikatnya bahwa alam semesta ini rumah yang boleh digunakan untuk sujud pada

Allah. Masjid adalah bagian kecil dari hamparan luas masjid semesta.

Di samping itu, Islam mengatur hidup seimbang alam baik pada mikro kosmos dan makro kosmos. Ekstrim kanan atau sebaliknya suatu sikap hidup yang berlebihan. Salah satu kutub di antara dua kutub merupakan pilihan ekstrim. Jalan terbaik menurut Pak Muh adalah menempuh jalan sintesis antara 2 jalan yang ekstrim. Hal ini senada dengan para Sufi terdahulu, khususnya al-Ghazali yang menekankan sikap hidup dengan jalan *i'tidal* atau pola hidup *wasathiyyah*.

Pak Muh dalam hal ini memilih dan menawarkan jalan hidup yang fitrah yakni memenuhi kriteria *"al-shirath al-mustaqim"* sebagai metode untuk menjalani hidup. Agar dapat konsisten pada *al-shirath al-mustaqim* maka perlu melakukan manajemen diri tahapan sadar bahwa diri makhluk terbatas, hingga akhirnya menjadi makhluk sejarah yang akan memberikan manfaat pada orang lain dan kemajuan bangsa.[5]

Dalam budaya Jawa, terdapat pelajaran menarik terkait bunyi nada dasar *gendhing*. Secara musikal, nada gendhing Jawa di antaranya, *1) neng, 2) ning, 3) nung, 4) nang*. Secara filosofis bunyi dasar neng berasal dari kata *jumeneng* berarti berdiri. Dalam konteks ini, semua muslim, secara individu harus *jumeneng* atau berdiri sendiri (mandiri). Paling tidak seseorang dalam konteks memiliki kemampuan untuk mengatur dirinya sendiri.

---

[5] Muhammad Zuhri, "Metodologi Proses", dalam Ceramah ini disampaikan dalam acara Studi Tasawuf yang diselenggarakan Yayasan Barzakh di Wisma PKBI Jakarta Selatan pada tanggal 18 Februari 2020). Lihat http://www.pakmuh.com/pakmuh/muhzuh-i.htm (Diakses 15 Agustus 2020).

Selanjutnya, ada nada dasar berbunyi *ning*. Nada ini berasal dari *wening*, artinya jernih atau bening. Dalam konteks tasawuf, muslim diharapkan memiliki kejernihan dan kebeningan baik kalbu, pikiran, perasaan, serta niat. Dengan kalbu yang jernih dan pikiran yang terang maka akan menambah datangnya pencerahan berikutnya.

Adapun nada dasar *nung* berasal dari *kasinungan* berarti kekuatan dan kemampuan yang bersumber dari Allah. Kata *nung* dalam tradisi Jawa sebenarnya secara makna dapat mempresentasikan dzikir "*la haula wala quwwata illa billah*" (tidak ada daya dan kekuatan kecuali dengan pertolongan Allah). Dalam konteks kehidupan di dunia, persoalan yang ditanggung manusia akan selesai jika Allah memberikan *kasinungan* atau kekuatan untuk menanggung.

Ada lagi yang terakhir, bunyi dasar *gendhing* Jawa yang berbunyi *nang*. Bunyi ini berasal dari kata kewenangan berarti *kewenangan* atau otoritas. Otoritas biasanya terkait dengan *power* atau kekuasaan. Kekuasaan manusia sangat kecil dan terbatas. Hal itu harus disadarinya. Namun, kekuasaan Allah sangat besar dan tidak terbatas.[6]

Jalan Lapar: Transformasi Ruhani Insani ke Rabbani

Menurut Pak Muh, puasa atau *shauwm* merupakan teknik yang efektif untuk meredam segala bentuk gejolaknya nafsu. Demikian pula, dengan jalan lapar krisis spiritual dan kristis ikutannya dapat dimitigasi. Hampir semua agama besar dunia memiliki ritual ini.

---

[6] Muhammad Zuhri, "Mencari Tuhan Lewat Seni", dalam http://www.pakmuh.com/pakmuh/ muhzuh-i.htm, diakses 15 Agustus 2020).

Tujuan puasa di antaranya agar muslim menjadi bertaqwa yakni memiliki kepribadian dan keseimbangan hidup, sehat lahir batin, sehat secara individu dan sosial. Dia merujuk pada teks hadits yang mengatakan bahwa jalan lapar akan dapat menghambat "laju" iblis dalam diri manusia yang berjalan melalui jalan darah (*majr al-dam*). Penghambatnya adalah lapar. Jalan lapar yang hakiki juga secara signifikan dapat menghemat sumberdaya alam.[7]

Jalan lapar dengan puasa ini dalam sejarah tidak diketahu tokoh pencetusnya untuk pertama kali. Namun, diyakini bahwa pembawa adalah para utusan Tuhan (rasul) atau Nabi yang secara spiritual memiliki visi profetik dan pandangan jauh ke depan.

Ada dua hal penting terkait dengan puasa, yakni: 1) pemahaman dan kesadaran akan keterbatasan alam, 2) pemahaman dan kesadaran kolektif kebersamaan dalam kehidupan. Dari dua hal ini puasa sangat logis menjadi bagian dari spirit agama-agama untuk mengatur penghematan dan kebersamaan antar individu manusia dalam menjalani kehidupan.

Pak Muh meyakini Tuhan tidak terbatas kekuasaannya, Namun, secara hukum makhluk alam ini ada umurnya yang tekah diatur secara *sunnatullah*. Karena itu, manusia diminta untuk menghemat ketersediaan agar dapat lebih awet untuk dapat digunakan untuk generasi yang akan datang.[8]

---

[7] Muhammad Zuhri, "Puasa, Sikap Globalis yang Akurat", dalam http://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i.htm (Download, 24 Juni 2020).

[8] Muhammad Zuhri, "Puasa", hal. 1-3.

Puasa mendorong transformasi *insaniyah* menuju *rabbaniyah*. Dalam konteks ini keinginan-keinginan yang bersifat manusiawi *an sich* berproses menuju pada pada transformasi yang lebih tinggi yakni pada *iradah rabbaniyah*. Konsep tersebut sebagaimana yang disebut oleh hadits dengan *takhallaq bi akhlaqillah* (berakhak dengan akhlak Allah).[9]

Puasa bertujuan mengabdi pada Allah bukan pada nafsu atau keinginan. Pengabdian dan perjuangan manusia seringkali labil, tidak kontinyu, dan terkadang pasang surut. Puasa menjadikan manusia menjadi lebih konsisten. Dengan jalan lapar manusia secara naluriyah teringat kelemahannya saat lapar karena berpuasa. Dengan berlapar karena berpuasa manusia akan lebih dekat pada konsistensi dan kebenaran.[10]

Jalan untuk sampai pada Tuhan bagi Pak Muh jauh dan berliku. Pernyataan Pak Muh ini sangat relatif. Namun, Pak Muh berkeyakinan begitu. Memang perlu perjuangan untuk kembali ke Allah. Perjalanan tersebut dilakukan dengan penyucian jiwa. Agar perjalanan tersebut efektif dan efisien diperlukan lompatan perjalanan agar sampai lebih cepat sebelum umur habis. Percepatan dan lompatan perjalanan dapat ditempuh dengan upaya transendensi atau *mi'raj*.

Dalam konteks ini, pekerjaan, benda, dan pengalaman-pengalaman yang sifatnya lahiriyah dapat ditarik ke wilayah transenden. Hal itu akan menjadikan percepatan perjalanan dari yang imanen ke wilayah transenden. Secara teoritik, apapu yang imanen dapat ditarik ke wilayah transenden. Proses penarikan

---

[9] Muhammad Zuhri, "Puasa", hal. 1-3.

[10] Muhammad Zuhri, Puasa Miniatur Perjalanan Muslim dalam ttp://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i.htm (Download 22 Juni 2009).

hal duniawiyah ke wilayah transenden dalam perjalanan menuju Allah akan mempercepat proses dan langkah perjalanan menuju Tuhan.

Ibadah puasa menurut Pak Muh memberikan fasiltas yang demikian, jika dimaksimalkan. Bahwa kejadian, peristiwa, pengalaman, bahkan benda yang sifatnya duniawi dan material dapat ditarik ke wilayah transenden. Hasil transendensi tersebut akan melahirkan kesadaran baik individu, sosial, dan peningkatan kualitas orang tersebut.

Dari kesadaran yang dipantik melalui puasa, seseorang akan berkelimpahan hikmah yang semakin banyak. Hikmah akan menuntut seseorang menjadi lebih arif dan bijaksana dalam menjalankan tugas kehidupan. Karena itu, puasa dapat meningkatkan 1) *self and cosmic conciousness* (kesadaran diri dan kosmik), 2) suasana komunikasi yang lebih baik dengan Allah.

1. Kesadaran Diri dan Kosmik

Puasa secara spiritual dan fisik berusaha menjauhi tuntutan keinginan nafsu atau ego. Dalam rumus, seseorang tidak bisa mendapat kesadaran dan penilaian objektif jika tidak "memisahkan" terhadap sesuatu. Misal, seseorang tidak bisa objektif menilai keluarganya sendiri (anak, istri, dan anggota keluarga) lainnya. Seseorang tidak dapat menilai secara objektif terhadap keluarga, apalagi terhadap diri sendiri. Dalam pandangan diri sendiri keluarga (anak, istri) pasti baik. Apa lagi diri kita sendiri.

Agar dapat menilai diri secara objektif yang hasil akhirnya adalah kesadaran dan paham akan keadaan dan realitas diri, maka orang tersebut harus memisahkan dirinya dan semestanya. Caranya adalah dengan berpuasa. Puasa membuat diri *suwung*. Kegiatan berpuasa adalah aktivitas menyapih keinginan dan

nafsu agar nafsu berada pada kesadaran. Kesadaran dibutuhkan untuk ketakwaan.[11]

Puasa adalah *distancing process* antara keinginan ego dan proses mendekat pada Pencipta, Allah Swt. Dengan puasa, keinginan nafsu yang bersifat duniawi yang dekstruktif disapih, didisiplinkan dan ajak bertransformasi menuju derajat yang lebih tinggi dan baik baik.

Hal ini, karena manusia memiliki sifat superior karena efek teologis penciptaan. Manusia memahami secara *over estimate* dalam membaca dan menafsikan ayat dalam kitab suci tentang dirinya. Hal itu menyebabkan tragedi sebagaimana tekah disebut di atas. Kekeliruan dalam membaca dan menafsirkan kitab suci menjadi problem sendiri dalam kehidupan manusia. Walau demikian, sebagai Dzat Pengatur semesta ini, Allah mengetahui gelagat manusia dengan mengantisipasinya dengan ibadah puasa.

Over estimate pada dirinya menyebabkan *over action* pada diri manusia. Bahkan kemudian muncul pemikiran dan filsafat yang *human-centris* dengan selanjunta menjadikan manusia seperti monster yang siap meremuk dan menelan apa apa saja. Keserakahannya menimbulkan problem sosial, lingkungan, dan tentu problem spiritual.

Human centris sebagai akibat aliran filsafat tentang penciptaan manusia menyebabkan *lack spirituality* dan akhirnya menimbulkan kerusakan alam semesta. Banjir, tanah longsor, mencairnya es akibat *global warming*, perubahan musim yang ektrim, La Nina, La Nino, dan seterusnya merupakan dampat

[11] Muhammad Zuhri, *Miniatur*, hal. 1-2.

baik langsung maupun tidak langsung terkait dengan pola pikir *human* sentris tersebut.

Manusia memiliki derajat yang tinggi di saat dia secara tegas memiliki keyakinan dan ketundukan pada "iradat Allah" yang menjadikannya manusia sebagai *khalifatullah fi al-ardh*.

Dengan demikian, manusia secara naluriyah membutuhkan jalan lapar untuk menemukan kesadarannya dan menemukan jati dirinya yang potensial dekat dengan Allah.

2. Komunikasi Inten dengan Allah

Di saat puasa yang secara spiritual melakukan *distancing* dengan egonya sendiri dan ajakan-ajakan egonya pada hal-hal yang bersifat non ilahiyat menjadikan manusia memiliki waktu yang banyak untuk mendekat (*taqarrub*) dan inten berkomunikasi dengan Allah, Sang pencipta.

Sebuah terapi yang memungkinkan penyapihan ego di satu sisi dan pendekatan pada Allah di sisi lain. Dua hal tersebut harus dipilih salah satu. Jika dua hal tersebut berjalan secara berbarengan biasanya sangat sulit dilakukan bagi orang awam, juga *khawas* sekalipun.[12]

Transendensi melalui dzikir dan tafakkur dapat mempercepat proses terjadinya komunikasi seorang hamba dengan Allah. Proses *mi'raj* dalam pelaksanaan ibadah menjadikan manusia dapat mendapatkan lompatan (*quantum*) dalam proses transformasi spiritual.

Dialog intensif ini diharapkan Tuhan terjadi pada manusia. Sarananya telah diberikan, baik ibadah *mahdah* termasuk shalat dan puasa maupun transensdensi-transendensi. Namun, kesem-

[12] Muhammad Zuhri, *Menggapai*, hal. 5.

patan tersebut seringkali belum secara maksimal dilakukan oleh manusia.

Dengan demikian, dapat dibuat kesimpulan sementara bahwa model *tazkiyat al-nafs* model Pak Muh. Berawal dari memunculkan kesadaran akan diri manusia. Kesadaran tersebut juga harus sampai pada tipuan-tipuan halus terkait dengan pelaksanaan peran (melaksanakan perbuat) yang bisa jadi akan menjadi tumpangan iblis). Dari kesadaran itu kemudian perlunya transformasi diri melalui proses transendensi. Dengan transendensi jiwa akan diisi dengan nilai-nilai *ilahiyah* dari hal-hal yang bersifat non ilahiyah. Salah satu cara yang paling efektif untuk kegiatan transendensi adalah dengan jalan lapar. Menurutnya, jalan lapar merupakan cara pemberian Tuhan yang tergolong efektif untuk menemukan kesadaran diri dan cara yang efektif untuk inten komunikasi dengan Tuhan.

B. Model Tazkiyat al-Nafs Gus Luthfi

Pada prinsipnya, Gus Luthfi memberikan tiga langkah dalam proses *tazkiyat al-nafs* yang dikenal dengan *Learning 21*, yakni 1) *Character Learning*, 2) *Behavior Transformation* (*Betra*), 3) *Quantum Believing*.

1. *Character Learning* (Pembelajaran Sifat)

Character Learning (pembelajaran karakter) dimaksudkan untuk menyelami dan mengetahui secara mendalam berkaitan dengan karakter yang dimaksudkan. Dalam bahasa al-Ghazâlî, proses ini adalah proses ilmu. Seluk beluk tentang karakter dieksplorasi baik dari segi dalil (dasar hukum), rincian-rincian-nya berkaitan dengan kekuatan (segi positif) dan kekurangan (kendala yang menghadang). Dengan pemahaman yang detail tentang suatu hal, maka seseorang dapat secara *clear* (jelas) dan

bening dalam melihat sesuatu.

Dalam konteks ini, Muhammad Luthfi mengeksplorasi hidup bersih. Dasar tentang hidup bersih ditampilkan sebagaimana pada QS. 2: 222,[13] QS. 56: 79,[14] QS. 87: 14.[15] Ayat-ayat di atas menjelaskan bahwa Islam adalah agama bersih. Ayat-ayat yang menjadi dalil tersebut dieksplorasi makna baik secara bahasa maupun secara istilah.

Muhammad Luthfi menegaskan bahwa Islam adalah agama yang selalu memberikan penyadaran bahwa kebersihan adalah hal yang sangat penting. Bersih yang dikehendaki Islam adalah *zhahiran wa bathinan* (secara secara lahir fisik maupun batin/ruhani). Bagi Muhammad Luthfi, hanya dengan hidup bersih, seseorang dapat menemukan fithah kejadiannya, yang kemudian seseorang dapat *liqâ*' menemui Tuhannya. Rusaknya dunia salah satunya karenanya manusia tidak memiliki *commitment and consintent* (niat dan istiqamah) dalam hal hidup bersih. Hidup justru lebih bergelimang dengan najis dan maksiat. Lingkungan di sekitar kita yang rusak parah, serta moral yang dekaden.

Dalam proses *Character Learning*, Muhammad Luthfi

---

[13] وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِۗ قُلْ هُوَ اَذًىۙ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاۤءَ فِى الْمَحِيْضِۙ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَۚ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri".

[14] لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَۗ

[15] Muhammad Luthfi, "Hidup Bersih", dalam *Mayara*, Edisi 94.Th. VIII (Juni 2010), hal. 4-5.

mencoba memberikan pemahaman tentang tema yang dibahas secara mendalam dan tuntas sebagaimana contoh di atas. Dalam *Mayara*, Edisi 94, Tahun VIII/Juni 2010, Muhammad Luthfi membahas fenomena sosial tentang keruwetan, kemacetan, dan kekumuhan Jalan Tambak Raga Surabaya. Fenomena ini diangkat sebagai pintu masuk dalam proses *character learning* atau disebut dengan *C-lear* yang merupakan singkatan dari *Character Learning*. Dalam edisi 94, Muhammad Luthfi menjelaskan juga tentang hal-hal seperti 1) bersih sebagai pangkal iman, 2) bersih menjadi prasyarat sehat, 3) bersih berbeda dengan jorok, 4) bersih melahirkan ketenangan. Pada tahap maqam *C-lear* ini, seseorang mulai diajak untuk membangun sebuah *habit* (kebiasaan baru) berbasis pengetahuan yang telah dibahas.

Contoh lain dalam *Mayara* Edisi 84 Tahun VIII/Agustus 2009, Muhammad Luthfi membahas tema tentang syukur. Sebagaimana pola yang dikembangkan Muhammad Luthfi, dia memulai menampilkan ayat sebagai basis syar'i sebagai dasar bertindak. QS. 14: 17 ditampilkan sebagai dalil qur'anik untuk membuka pembahasan tentang syukur.

Pembahasan tentang syukur dielaborasi setelah dalil qur'anik di tampilkan, seperti pembahasan yang enteng diucapkan tetapi belum sampai pada kehadiran hati yang sesungguhnya. Fenomena di lapangan ditampilkan pada sesi awal *C-lear*. Pada tahap *C-lear*, Muhammad Luthfi membahas hal-hal yang berkaitan dengan syukur di antaranya adalah 1) syukur adalah tahu diri, 2) syukur adalah tidak iri hati, 3) Sasaran syukur: Allah, manusia, alam semesta. Pada tahap akhir, Muhammad Luthfi mengajak pada pembaca untuk menciptakan *habit* dngan cara membangun *mindset* yang berkaitan

dengan rasa syukur.[16]

Lain halnya pada pembahasan tentang *Tawadhu*' sebagaimana diurai Muhammad Luthfi pada *Mayara*, Edisi 86 Tahun VIII/September 2009. Pada tahap *C-lear*, Muhammad Luthfi mengawali pembahasan dengan menampilkan dalil-dalil dari al-Quran tentang sikap tawadhu' seperti dalam QS. 27: 40, QS. 17: 37, QS. 28: 83.

Pada sesi *C-lear*, Muhammad Luthfi menjelaskan arti tawadhu' baik secara bahasa maupun secara istilah, serta dampaknya pada diri pelakunya. Dalam hal ini tawadhu' adalah prilaku yang menjadikan pelakunya dihormati manusia dan mendapatkan kemuliaan dari Allah. Orang yang tawadhu akan selalu tahu diri (*syukur*), berpengendalian diri (*shabr*), dan terus menerus memurnikan ketaatan pada Allah (*ikhlâs*).[17]

Fenomena sosial dikemukakan pada sesi *C-lear* untuk memperjelas tema yang dibahas. Kali ini adalah orang yang merasa tersaingi oleh orang lain yang menyebabkan orang tersebut iri hati dan muncul kesombongan atau kecong-kakan. Pada pembahasa *C-lear*, Muhammad Luthfi, "Syukur", membahas tentang 1) Rendah hati: siapa takut ?, 2) Ukuran keberhasilan: *tawadhu*' saat di puncak karir, 3) Bunuh kesom-bongan, 4) Memanusiakan manusia, 5) Mengalamkan alam, 6) Hidup sehat dengan tawadhu'.

Sementara itu, pada *Mayara* Edisi 87, Tahun VIII/ November 2009, Muhammad Luthfi membahas tentang *haya*' (malu). Pada *Learning 21*, Muhammad Luthfi sebagaimana

---

[16] Lihat Muhammad Luthfi, "Syukur", *Mayara*, Edisi 84, Tahun VIII (Agustus 2009), hal. 4-5.

[17] Muhammad Luthfi, "*Syukur*", hal. 4-5.

polanya menampilkan dalil-dalil tentang malu. Ada tiga dalil hadis yang diusung untuk dasar pembahasan ini. Hadits yang dikemukakan berdasarkan *muttafaq 'alaih,* yakni hadis yang terdapat pada Shahih Bukhari dan Shahih Muslim.[18]

Dalam *C-lear*, menjelaskan tentang makna *haya*' yakni salah satu cabang iman yang sekaligus salah satu wujud akhlak Islam yang sangat baik untuk dimiliki. Fenomena sosial yang ditampilkan pada sesi *C-lear* adalah "pemberontakan" orang yang menurut Gus Luthfi tidak memiliki rasa malu, yaitu dengan dalih logika yang dijadikan alasan seseorang memprovokasi orang lain untuk tidak berkerudung dengan alasan belum dapat berislam dengan benar.[19]

Muhammad Luthfi melakukan eksplorasi manfaat dan segi positif malu dengan pembahasan, 1) malu mengantarkan kesuksesan, 2) antara malu dan iman, 3) Malu: seluruhnya baik, 4) Berpikir positif, 5) Akibat hilangnya rasa malu, 6) Agar sehat, miliki rasa malu.[20]

Senada dengan teknik implementasi sifat dan sikap dalam versi *on-line* yang ditampilkan oleh Muhammad Luhfi. Pola yang digunakan tetap konsisten pada *Character Learning, Behavior Transformation,* dan *Quantum Believing.* Hanya saja pada versi *on-linenya*, Muhammad Luthfi lebih merinci secara seksama

---

18 حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا أبو عامر العقدي قال حدثنا سليمان بن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه و سلم قال (الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان) :
Lihat pada al-Bukhari, Shahih Bukhârî dalam *Maktabah Syâmilah* (CD), diakses 14 Agustus 2010.

19 Muhammad Luthfi, "Haya'", *Mayara*, Edisi 87, Tahun VIII, (November 2009), hal. 4-5.

20 Muhammad Luthfi, "*Haya*'", hal. 4-5.

pengertian secara dan memberi kata kunci (*miftah al-kalimah*) atau *key word*.

Hal ini sebagaimana tampak pada pembahasan tentang hal ini, sebagaimana diriwayatkan dari Abu Hamzah, bahwa Anas bin Malik mengatakan bahwa Rasullullah bersabda, "Tidak dikatakan beriman di antara kalian sehingga dia telah menyintai saudaranya seperti menyintai diri sendiri".[21]

Makna bahasa (*lughawiyah*) yang ditampilkan oleh Muhammad Luthfi adalah bahwa kata menyintai memiliki konsekswensi yang panjang. Secara umum, kata ini memiliki makna lain seperti menyayangi, peduli (*care*), membantu urusan, termasuk memuliakan. Islam memiliki prinsip dan ajaran kasih sayang yang luar biasa. Tidak hanya pada sesama muslim, tetapi juga kepada non muslim, bahkan pada alam semesta sekalipun. Semua adalah makhluk (ciptaan) Allah. Terlebih manusia yang secara genetik memiliki "trah" yang sama dari kakek dan nenek yang sama, yakni Nabi Adam.

Jika makna cinta dan sayang dialamatkan pada sesama muslim, Islam memberikan gambaran yang luar biasa terkait dengan ini. Rasulullah memberi gambara bahwa mukmin satu dengan mukmin lainnya itu seperti bangunan (*ka al-bunyan*) yang keberadaannya saling menguatkan satu sama lainnya (*yasyuddu ba'dhuhun ba'dhan*). Secara struktur, dalam ilmu bangunan terdapat pasir, batu, bata, semen, besi, dan komponen lainnya. Mereka beda-beda tetapi memiliki peran yang sama yakni peran sebagai penguat bangunan. Kalau satu absen dan

---

[21] حدثنا مسدد قال حدثنا يحي عن شعبة عن قتادة عن أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه و سلم وعن حسين المعلم قال عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)

Bukhari, "*Shahih Bukhari*", dalam Maktabah Syamilah. Juz I, hadist No. 13.

menghilang, maka bangunan tersebut akan kurang material yang menyebabkan lemah dan ambruk.

Gambaran mental yang disuguhkan Rasulullah terkait dengan keberadaan mukmin/muslim yang realitasnya berbeda-beda ini mengisyaratkan perlu kerja sama dan saling membutuhkan satu sama lainnya dalam rangka kemajuan umat.

Pada versi *on-line*, Muhammad Luthfi juga melengkapi dalilnya dengan posisi atau peta tentang dalil. Sebagai contoh, kedudukan hadis yang dijadikan sebagai dasar/dalil tentang cinta sebagaimana dibahas di atas. Hadis ini dinukil dan ditransmisikan dalam kitab-kitab hadits, seperti pada hadis no. 13 dari Imam Bukhari, hadis no. 45 dalam Imam Muslim. Sedangkan pada Imam Ahmad ada pada shahifah 176; 251; 272; dan 289. Sedangan dalam Musnad Turmudzi terdapat pada hadits no. 5215, juga Nasa'i dan Ibnu Hibban.

Rasulullah menjelaskan secara gamblang bahwa iman merupakan modal dasar mukmin. Modal ini menjadi pra syarat sesorang akan mendapatkan kebaikan abadi. Namun, iman saja belum cukup dan belum sempurna. Iman ibarat *setrum* pada listrik. Dari adanya *setrum* tersebut dapat digunakan untuk menggerakkan dan menfungsikan alat-alat elektronik. Setrum dapat menggerakan kipas angin, memaskan dispencer, memanaskan seterika, dan dapat digunakan untuk menggerakkan motor mesin cuci.

Dalam hidup ini, setrum saja tidak cukup. Iman saja tidak cukup. Setrum tersebut seharusnya dapat digunakan untuk menggerakan alat-alat elektronik lainnya. Iman juga demikian. Iman diharapkan dapat digunakan untuk menggerakan amal shalih. Iman seharusnya dapat menggerakan tangan menjadi

dermawan, menggerakkan kaki untuk melangkah pada berbagai aktivitas yang baik, dan seterusnya.[22]

Sebagaimana tidak ditemukan pada versi *off-line* pada Majalah *Mayara*, pada versi *on-line*, Muhammad Luthfi memberikan penjelasan yang lebih gamblang dalam rubrik sub judul "Kata Kunci" atau Miftahul Kalam, bahwa kata, "Sehingga dia menyintai saudara sebagaimana menyintai dirinya sendiri" merupakan kadar ukuran yang sangat penting dalam mengimplementasikan hadis ini. Kalau seseorang menyukai uang 100 ribu rupiah, maka dia belum melakukan hadits tersebut jika belum bisa memberi 100 ribu, sementar dia memiliki uang tersebut. Dalam hadits tersebut terdapat ukuran, yang ukurannya ada pada orang itu sendiri.

Hadits ini sangat humanis dan partisipatif. Hal ini karena mengukur orang lain dengan ukuran kita sendiri. Jika seseorang tidak suka sesuatu (benda atau makanan) misalnya, berarti jangan sampai sesuatu yang tidak disukai itu diberikan dan diperuntukkan pada orang lain. Islam megajarkan humanis berdasar perintah Allah (humanis relijius) dan juga partisipatif transenden.

Hal senada juga disebutkan dalam Al-Quran, QS,3:92, yang menjelaskan bahwa, seseorang tidak akan sampai pada kebaikan yang hakiki dan sempurna sebelum orang tersebut memberikan hartanya yang dicintai".

Salah satu term dan kata kunci dalam QS.3: 92 adalah cinta dan harta. Ayat tersebut membolehkan seseorang untuk menyintai pemberian Allah berupa harta benda. Hanya saja

---

[22] HR Bukhari dan Muslim; dari Qatadah, dari sahabat Anas bin Malik r.hu. Lafadz sebagiamana pada hadis Imam Muslim r.hu).

kecintaannya menyebabkan harta tersebut dilekatkan pada hatinya. Namun, harta tersebut sebaiknya hanya diletakkan pada tangannya, sehingga mudah untuk melepas. Jika berada di hati, hingga melekat dan kalau suatu saat lepas, maka hati tersebut terasa sakit. Dengan kata lain, menyintai harta benda dengan sekedar menyintai sangat dibolehkan dengan catatam tidak mengganggu hubungan baik dengan Allah dan manusia lainnya.

Pada tahap *C-lear* atau Pembelajaran Karakter, Muhammad Luthfi juga menjelaskan pemahamannya pada audiens/ pembaca. Misalnya pada pembahasan tentang hadis cinta, Gus Luthfi memahaminya sebagai berikut:

1. Iman & Cinta pada Sesama

Dalam konteks ini, Gus Luthfi mengatakan bahwa cinta dan iman jenis pertama ini adalah, "*Al-tamam imanun, 'ala hubb li a-akhih*", (sempurnanya iman diukur dari cinta seseorang pada saudaranya). Saudara (*akhih*) yang dimaksud Gus Luthfi adalah saudara se-iman dan se-akidah. Pemahaman ini telah lazim dimiliki oleh kebanyakan orang. Bahwa iman sesorang akan menjadi sempurna, jika orang tersebut dapat menyintai orang lain.

2. Menyintai Kebaikan untuk Sesama

"*Hubb al-khair li al-muslim.*" Kebaikan tidak hanya untuk diri sendiri, namun kebaikan seharusnya dibagi sesama muslim. Dalam konteks ini, apapun kebaikan seyogyanya dishare. Jangan justru meng*share* keburukan. Umumnya di masyarakat sesorang suka membicarakan aib orang lain, yang itu bertentangan dengan konsep di atas.

Doa selamat dunia akhirat termasuk kebaikan. Kebaikan ini selayaknya dibagi. Muslim adalah yang dapat menjadikan

orang lain selamat baik dari lisannya maupun perbuatannya. Dari lisannya akan memunculkan kebaikan. Contonya adalah berbagi dengan saling mendoakan. Menjadi muslim yang baik, seyogyanya mulai melatih diri dapat menyintai saudaranya walaupun saudaranya memiliki perbedaan pandangan.

3. Tidak Suka Keburukan Menimpa Muslim

(Raghiba 'an al-Syarr 'ala al-Muslim)

Salah satu bentuk dan tanda kewalian di antaranya adalah tidak menyukai keburukan menimpa umat Nabi Muhammad, walaupun mereka itu berbeda pendapat.Kenyataannya memiliki muslim mazhab yang berbeda-beda. Perbedaan ini seringkali meyebabkan kebencian, *takfir* (pengkafiran), bahkan pertikaian. Namun, sifat dan kasih sayang yang ada pada diri seseorang justru lebih dominan dalam bentuk saling membantu, peduli, dan menolong. Dengan sifat ini, peperangan antar umat Islam dapat dicegah, keterbelakangan ekonomi dapat dieliminir, keterbelakangan pendidikan dapat dikurangi. Sesama muslim saling membantu. Baik dalam skup kecil individu atau kelompom kecil masyarakat, bahkan antar negara di dunia.

4. Mahabbad Diniyyah

Konsep ini sebenarnya hampir sama dengan konsep-konsep di atas, namun lebih menekankan pada basis *syari'at*. *Mahabbah* (menyintai) atas dasar *syariat*.

Menurut Muhammad Luthfi, seorang muslim seharusnya selalu konsisten dalam kebersamaan menjaga akidah yang telah dianugerahkan Allah. Seperti yang dipesankan dalam surat al-Ashr 1-3. Pada surat tersebut Allah memberikan perintah agar orang-orang yang berima selalu bermahabbah dengan berwashiyat dalam hal kebenaran dan kesabaran. Karena

washiyat atau memberi peringatan dapat menyejukkan kalbu dan dapat menghidupkan hati sesama muslim.

5. *Mahabbah Basyariyyah*

Cinta terhadap semua manusia. Islam sebagaimana diajarkan Rasulullah menyintai, menghormati, dan melindungi semua manusia. Dalam al-Quran juga dijelaskan bahwa membunuh satu orang disamakan dengan membunuh seluruh manusia. Islam tidak membeda-bedakan atas dasar suku, golongan, warna kulit dan rambut. Ornag terbaik di sisi Allah karena kualitas ketakwaannya.

6. Mendoakan Orang Lain

Kebaikan pada orang lain jika diidentifikasi jumlahnya sangat banyak, bahkan tidak terhitung. Kebiatan mendoakan orang lain adalah kebiasaan yang baik. Karena itu menjadi *habitus* muslim yang baik adalah mendoakan saudaranya agar mendapat kebaikan dan hidayah. Dalam pandangan Gus Luthfi, mendoakan orang kafir agar mendapat hidayah merupakan perbuatan yang dianjurkan (sunnah).[23]

Pada prinsipnya, baik secara *on-line* maupun *off-line*, yakni sebagaimana dalam Majalah *Mayara* yang menjadi corong dakwah Muhammad Luthfi, dia memiliki pola yang sama walaupun secara sekuens dan tingkat kedalaman yang berbeda. Pada tahap pemahaman pengetahuan, tema-tema yang dibahas di berikan rujukannya sebagaimana disitir al-Quran atau al-Hadits. Ini menjadikan pembaca atau salik menjadi lebih mantap mengamalkan karena memiliki dasar yang meyakinkan dan kuat.

---

[23] Musthafa al-Bugha dan Muhyiddin Mistu, *Kitâbul Wafî* (TTP: Darul Katsir, Cet.VII, th.1413/1993).

Fenomena-fenomena kasuistik tidak tampak pada versi *on-line*, tetapi hampir selalu ada pada versi *off-line*. Fenomena sosial yang merupakan potret masyarakat menjadi sisipan segar karena tema yang dibahas menjadi membumi dan realistik. Pemahaman yang cukup tentang tema-tema yang dibahas ini kemudian dicoba untuk diaplikasikan atau diisikan pada salik.

2. Behavior Transformation (Betra)

Betra adalah singkatan *behavior transformasion* atau perubahan prilaku. Sebagaimana dibahas di awal bahwa tasawuf pada dasarnya membahas perubahan perangai secara mendasar dengan proses pengosongan (kuras/*takhalli*), isi (*tahallî*), dan mancur (*tajallî*). Dalam konteks Imam al-Ghazâlî, istilah ilmu relatif mirip dengan proses *C-lear* dan pada tahap amal senada dan relatif mirip dengan konsepsi Muhammad Luthfi dengan istilah *Betra*.

Betra akan efektif jika didasari *C-lear* oleh karena itu, bagi Muhammad Luthfi *C-lear* merupakan prasyarat melakukan *Betra*. Ada beberapa contoh *Betra* sebagaimana dalam pembahasan yang terdahulu. Misalkan dari tema tentang "Hidup Bersih", aplikasi *Betra* adalah: a) memiliki *mindset* hidup bersih, b) biasakan melakukan tindakan bersih dan kebersihan, c) menjaga kebersihan lingkungan, d) tinggalkan perbuatan jorok, e) menanamkan mulai sedini mungkin kebiasaan hidup bersih, f) kommitmen dan konsisten berfikir sebagainama langkah-langkah di atas, sehingga akan tercipta *habit* hidup bersih.[24]

Demikian juga pada tema tentang syukur, *Betra* yang diberikan oleh Muhammad Luthfi adalah sebagai berikut: a)

[24] Muhammad Luthfi, "Hidup Bersih", hal. 28.

miliki *mindset* syukur, b) memberdayakan alam bawah sadar dan akal budi, sehingga seseorang memiki kekuatan hikmah dalam setiap kebenaran yang datang dari sisiNya yang merupakan akibat dari *commitment* dan *consistent* (CC) dari mental dan sikap rasa syukur, c) melatih diri dengan mengoptimalisasi syukur, d) berusaha memiliki kualitas hidup, meng-Allah-kan Allah, memanusiakan manusia, dan mengalamkan alam, e) melatih diri agar terbiasa hidup seimbang, f) berkomitmen dan konsisten dengan cara di atas, yakni tidak bersikap mental kufur nikmat.[25]

Adapun *Betra* cara hidup sehat sebagaimana dalam *Mayara* Edisi 96, Tahun IX/Agustus 2010 tercatat sebagai berikut: a) miliki *mindset* hidup sehat, b) komitmen meninggalkan perbuatan maksiat, c) menmamkan sedini mungkin cara hidup sehat, d) berkomitmen dan konsisten dengan cara di atas.

Adapun *Betra* yang ditulis secara *on-line* oleh Muhammad Luthfi tentang cinta pada saudara adalah sebagai berikut: a) menjalin secara kuat pertemanan dan persaudaran dengan saudara seiman, sehingga lenyap sifat egoisme, hilang sifat sektarian, hilang arogansi, dan sebaliknya perbedaan dipahami sesuatu yang wajar dan fitrah, b) mengutamakan dan menjadi Allah nomor satu. Dalam perjuangan selalu mengingat dan menjadikan Allah sebagai sumber isnpirasi dan semua *li Allah* (untuk Allah) dan berniat segala sesuatu hanya untuk memperoleh ridhaNya, c) berkomitmen untuk berkontribusi yang terbaik bagi manusia terutama pada kaum muslimin, berniat untuk mendapatkan kesempurnaan iman, d) fastabiq al-khairat

---

[25] Muhammad Luthfi, "Sukur", hal. 28.

(berlomba dalam kebaikan) dan rela mengorbankan yang terbaik pada kemaslahatan, walaupun nyawa taruhannya.

Inilah contoh kasus cara Gus Luthfi dalam melakukan proses pemahaman dan *installing* nilai-nilai yang harusnya dilakukan terkait dengan *tazkiyat an-nafs*. Jika itu objeknya kebersihan dapat dilakukan dengan langkah *C-lear*, *Betra* untuk sampai pada praktik amal yang menjadi *habitus* dan *embodied* pada sesorang.

Proses aktivasi pengetahuan menjadi amal disebut oleh Gus Luthfi dengan *Betra*. Secara umum *Betra* seringkali dimulai dengan kepemiliki akan *mindset*, yakni cara/pola berfikir yang mengarah pada prilaku yang diinginkan sesuai dengan pengetahuannya. Dalam konteks ini Muhammad Luthfi dapat dikelompokkan pada zona Weberian dalam melakukan transformasi sosial.

Teknik *tazkiyah al-nafs* didasarkan pada pengetahuan tentang jenis perbuatan dan sifat. Sifat-sifat dan akhlak tersbut kemudian diisntalasikan melalui proses *C-lear* atau *character learning* dan secara gradual masuk pada tahap *Betra*. *Betra* dimaksudkan oleh Muhammad Luthfi sebagai langkah praksis atas pengetahuan dan teori tentang sifat-sifat ideal. Hanya saja, beberapa sifat ideal tersebut kadang terlihat terlalu global yang terkadang masih sulit diaplikasikan walaupun sebagian besar telah dirinci secara parktis.

Mindset menjadi *starting point* dalam melakukan perubahan sikap/*Betra*. Hal ini menjadi hal penting dalam tradisi Weberian dalam proses transformasi sosial. Transformasi sosial tidak akan terjadi tanpa adanya perubahan akan kesadaran yang itu ditandai dengan perubahan *mindset*. Gagasan tentang tipe

ideal atau tahap *C-lear* menjadi urgen disampaikan sebelumnya sebelum *Betra*. Hal ini karena dalam *C-lear* mencoba

3. Quantum Believing

Pada tahapan ini seseorang mendapatkan pencerahan sebagai akibat kelanjutan dari amaliyah yang didasarkan ilmu. Petunjuk Allah akan mengalir laksana air yang sangat deras. Hanya saja, pada fase ini Muhammad Luthfi tidak secara detai menjelaskan. Hal ini karena merupakan sebuah *hal* sekaligus *maqamat* yang secara individual salik merasakan spritual excercices dan *experiences*nya.

Dalam konteks Al-Ghazali ini merupakan pancerahan ilhami yang bersumber aktivitas kalbu yang terkoneksi dengan *kanz al-'ilm*. Pintu kalbu yang mengarah pada lauh mahfudz terbuka dan dapat mengakses sebagian ilmu dari sumbernya. Seseorang akan menjadi lebih mantap keyakinannya karena telah mengalami sendiri secara spiritual. Ilmu ini akan lebih memantapkan keyakinan dari seseorang yang telah mengalami pengalaman spiritual model ini.

C. Model *Tazkiyat nafs* KH. Ibnu Hajar

1. Shalat: Sokoguru Agama

Bagi KH. Ibnu Hajar, proses *tazkiyat nafs* baginya adalah proses secara lahiriyah selanjutnya kemudian memasuki aspek batiniyah. Yang dimaksud memulai dari aspek lahiriyah adalah melaksanakan aspek ibadah formal yang ritual yang diwajibkan, selagi mampu. Setelah berkomitmen dalam syahadat, ibadah *mahdhah* berikutnya yang tertera pada rukun Islam yang lima merupakan hal pokok. Inilah yang disebut dengan aspek lahiriyah ibadah.

Dalam *tazkiyat nafs*, sesorang diwajibkan melaksanakan ritual formal dalam bentuk ibadah. Walaupun sejatinya orang tersebut belum mendapatkan makna atau esensi dari pelaksanaan ibadah tersebut. Melakukan secara terus menerus sembari mencari makna di balik ibadah tersebut akan mengantarkan *maqam* seseorang sampai pada titik esensi dan substansi ibadah. Karena itu, seseorang harus tetap menjalankan walaupun dengan pelaksanaan secara formalitas. Kualitas formalitas akan sampai pada yang esensial dan subtansial jika dibarengi kepatuhan dan ketundukan dalam menjalankan ibadah ritual formal tersebut. Dalam konteks ini KH. Ibnu Hajar menggunakan dalil, *"fa ittaqullah mastatha'tum"* (bertaqwalah semampumu).

Dalam prosesnya, semua muslim yang baru sadar pelaksanaan ibadah dapat melakukan dengan meniru muslim lain yang sedang shalat. Dalam konteks ini sering disebut dengan *"rubuh-rubuh gedhan"* (ikut niru orang sebisanya). Pelaksanaan yang *rubuh-rubuh gedang* (meniru apa adanya) ini merupakan proses kemajuan yang proses *tazkiyat nafs* yang luar biasa dari yang semula seseorang belum melaksanakan. Sama halnya pada proses spiritual anak. Semula anak diajak, terkadang dengan sedikit paksaan untuk melaksanakan ibadah termasuk shalat dan puasa. Proses anak melaksanakan shalat, dia akan meniru orang di sekitarnya dengan *ruku*' saat orang ruku', sujud saat melihat sekitarnya sujud, dan seterusnya termasuk saat mengacungkan telunjuk di saat orang lain mengacungkan telunjuk. Inilah proses lahiriyah.

Selanjutnya, setelah fase ini lahiriyah tentunya harus diupgrade sampai pada wilayah bathiniyah. Inilah aspek yang menjadikan ibadah seseorang terasa manis. Di saat ibadah dilakukan secara formalitas karena paksaan sebuah kewajiban,

maka ibadah yang dirasa akan terasa "menjemukan", tidak manis. Dalam konteks al-Ghazâlî ini belum menjadi akhlak.

Bagi KH. Ibnu Hajar sebagaimana ditulis di almari depan di kamar tamu, beliau menulis terkait dengan pelaksanaan shalat. Pelaksanaan shalat baginya adalah hal yang tidak bisa ditawar-tawar. Shalat merupakan pembeda antar muslim dan kafir. KH. Ibnu Hajar dalam praktiknya memberikan contoh pelaksanaan shalat di awal waktu berjamaah selagi tidak ada *udzur syar'i* (halangan yang mendesak) dan dilaksanakan dimasjid.

Namun, bagi KH. Ibnu Hajar, model *tazkiyat nafs* bergerak lahir ke batin tidak menjadi sebuah rumus yang pasti, namun relatif. Memang ada yang berberak dari lahir ada yang justru dari batin. Karena, menurut KH. Ibnu Hajar urusan *tazkiyat al-nafs* sebetulnya terkait masalah hidayah yang itu merupakan urusan Allah. Dalam konteks ini, KH. Ibnu Hajar mengatakan,

> "Atau...dari batin ke lahir...itu benar...*nggak* ada yang sama...tetap punya kans yang sama di hadapan Allah swt...hamba nggak bisa milih...tapi Allah yang memilihkan.....pasti benar dan tepat...Juga hamba cuma diam... nunggu ...kapan diberi hidayah dan dicomot oleh Nya...*wahdaina...wajtabaina*...dan hamba nggak ikut-ikut...sudah dalam kawasan *Rabbaniyah*... Ni disusul... lagi..kamu mahluq...berpikir..bergerak...semampumu makhluq... Aku al-Kholiq.. ya semauKu... kau bebas tetapi terbatas.. Sedang Aku bebas tak terbatas... Apa.. kamu ada? Ada kan Aku yg mengadakan...sedang Aku Maha Ada... He kamu mau sambil merokok...ya merokoklah...tapi tetap ingat Aku yaa... Tadi kamu ngadep Aku...mata hatimu malah melihat rokok...he..he..

jangan tanya *why…when…where*….Aku yang bertanya…
bukan kamu yg bertanya…"

Ini fleksibilitas jalan yang digunakan oleh KH. Ibnu Hajar terkait dengan proses awal *tazkiyat al-nafs*. Baginya, jalan bisa start dari lahir ke batin, bisa juga poles batin untuk memperbaiki aspek lahir.

2. Tadabbur Alam sebagai Jembatan Emas

Tadabbur alam (berfikir tantang alam) sebagai ciptaan Allah merupakan cara yang baik untuk meningkatkan kualitas kesadaran manusia sebagai hamba Allah. Alam diciptakan untuk manusia. Bukan untuk diekspoitasi sampai rusak, tetapi digunakan untuk fasilitas kehidupan manusia, terutama terkait dengan pengembangan potensi kalbunya.

Alam, bagi KH. Ibnu Hajar merupakan jembatan emas untuk sampai pada ma'rifah. Atas bantuan Allah, melalui akal, kalbu, dan nafsu (keinginan-tahu) manusia potensial dapat sampai pada level *ma'rifatullah*. Karena itu, alam adalah buku besar yang dapat dipelajari manusia agar sampai pada jalan lurus Allah dan mencapai derajat mulia sebagai ulama' yang dekat dengan Allah.

Bagi KH. Ibnu Hajar alam tidak hanya yang tampak ini. Ada alam yang paralel dengan alam yang kasat mata ini. Kategorinya masih alam dunia. Alam paralel ini ada di "samping" alam kasat mata ini. Itulah alam jin dan malakut yang tidak kasat mata. Keberadaanya juga paralel dengan alam manusia yang empirik ini.

Semua alam yang ada itu jika dipahami (*tafakkur*) dan ditadabburi akan menghasilkan pencerahan yang luar biasa dalam rangka *tazkiyat al-nafs* dan dalam rangka mendekatkan diri pada Allah. Hal ini, bagi KH. Ibnu Hajar, alam menyimpan

rahasia ilmu Allah yang menakjubkan. Daun yang mampu menjadi "dapur" tempak masak dan cadangan logistik sebuah pohon. Daun melakukan fotosintesis yang rumit dalam rangka menyediakan logistik agar bertahan hidup. Dia menyimpan stok bahan pangan yang diperoleh akar. Daun juga memasak makanannya dengan bantuan carbon dioksida yang "kotor" bagi manusia dan hewan. Daun sebagai dapur pohon justru membuang limbah yang manfaat bagi manusia yakni oksigen bersih yang cocok untuk manusia. Aktivitas foto sintesis sebuah pohon yang demikian rumit di alam dapat mengantarkan manusia untuk segera sujud kepada Allah pemiliknya. Hal itu, karena kecilnya manusia yang tidak bakal mampu membuat tiruan satu daun di alam semesta ini. Demikian akar, ranting, dan la in-lain yang masih syarat ilmu untuk pencerahan bagi kalbu manusia. Dengan kata lain, alam semesta keberadaannya, bagi KH. Ibnu Hajar sebagai jembatan emas alam untuk *tazkiyat al-nafs*.

KH. Ibnu Hajar juga mengingatkan keberadaan alam paralel yang terkadang memperdaya manusia. Yakni, keberadaan jin di alam paralel sebelah alam manusia. Baginya, jin adalah makhluk Allah yang kualitasnya lebih rendah dibanding manusia. Buktinya, tidak ada rasul yang diutus dari jin. Manusia seharusnya lebih baik dari pada jin. Namun, kadang terbalik, malah ada manusia yang meminta bantuan kepada jin. KH. Ibnu Hajar seringkali mengatakan bahwa, "Kualitas manusia ibarat emas 24 karat, sedangkan jin hanya sekarat (1 karat), kalau manusia minta bantuan pada jin berarti manusia yang sekarat, yakni merendahkan dirinya yang semula 24 karat menjadi sekarat (1 karat)". Dengan pemahaman yang benar pada eksistensi dan

esensi alam semesta manusia menjadi lebih potensial untuk memperoleh pencerahan jiwanya

3. Dzikir *Mujahādah bi al-Awrād* (Kerja Keras melalui Wirid)

Mujahadah di Masjid Aolia' dilakukan *rutinan* pada malam tanggal 11 setiap bulan hijriyah. Kegiatan ini mujahadah komunial atau massal. Jamaah yang hadir memenuhi masjid dan jalan di lingkungan masjid. Wirid dibaca oleh KH. Ibnu Hajar bersama jamaah.

Dzikir dimulai dengan pembacaan surat al-Fatihah. Ada sekitar 12 bacaan Fatihah yang dihadiahkan pada para wali dan leluhur. Jamaah mengikuti dengan urutan yang dibacakan kyai. Urutan bacannya, biasanya dimulai dari shalawat *Muhammad Rasulullah* yang dinyakan sebagai shalawatnya Allah pada Rasulullah. Ada 45 nama indah Rasulullah yang disebut pada shalawat tersebut. Shawalat ini dibaca dengan lagu khas Jamaah Masjid Aolia'.

Selanjutnya kyai memimpin dzikir tahlil lengkap, mulai dari membaca surat al-Ikhlas, *mu'awwidzatain*, fatihah dan rangkaian sampai tahlil. Dzikir dilanjutkan dengan pembacaan *manaqib* (biografi) Syaikh Abd al-Qadir al-Jilani. Jamaah membaca doa untuk syaikh, diakhir dengan do'a dan uraian penjelasan dan ceramah singkat. Acara *sewelasan* ini sangat dinanti-nanti jamaah sebagai sarana *shilah* antara murid dengan kyainya.

Itu jenis kegiatan yang dilakukan secara jama'i (jamaah). Kebanyak kegiatan jamaah dilakukan dengan *dzikir* bersama yang dipimpin Mbah Benu. Waktu pelaksanaan sering-kali dilakukan sekitar jam 21.30 hingga jam 24.00 atau lebih.

Terkadang selesai hingga jam 01.00. Jamaah mengikuti dengan seksama dzikir bersama tersebut hingga akhir acara.

Adapu dzikir yang dilakukan secara pribadi biasanya dzikir *ijazah* (pemberian secara individual) dengan maksud dan tujuan yang khusus. Dzikir individual dilakukan secara individual dengan bacaan tertentu dengan jumlah tertentu.[26]

Namun, pada prinsipnya adalah *muqarabah* (proses mendekatkan diri) kepada Allah dan dalam rangka penyucian diri. Namun, biasanya jamaah awam yang datang juga minta agar hajatnya dikabulkan oleh Allah. Jenis hajat yang disebut sangat beragam mulai dari sembuh dari sakit, gangguan makhluk halus (jin), masalah pekerjaan, relasi kerja, sampai urusan jabatan. Sebagai guru Sufi, Mbah Benu mirip seperti Pak Muh, banyak juga muridnya yang menyebut "Bapak". Mbah Benu secara *gampang* dikunjungi dan menerima semua orang dan berbagai latar belakang.

Tamu baginya adalah "utusan" Allah. Namun, bukan sederajat dengan rasul atau nabi. Tamu adalah "suruhan" Allah agar datang kepada sesorang. Dengan kata lain, tamu datang karena perintah Allah, hanya saja tamu tidak merasa jika dia digerakkan Allah.

---

[26] Pada saat penelitian, peneliti mendapati sekitar 7 orang pengembara spiritual. Beberapa orang tidak pernah menyebut namanya. Di antara pengembara tersebut adalah bernama Slamet (57 tahun). Telah hampir enam bulan belum diberi *amalan* oleh Pak Kyai. Menurutnya, dia memang belum layak mendapat *amalan-amalan* karena menurut evaluasi dirinya, dia belum dapat *istiqamah* menjalankan amalan. Wawancara dengan Slamet (pengembara spiritual), 25 Agustus 2009. Tetapi ada orang baru (beberapa hari datang) terus kemudian diberikan amalan dan disuruh Pak Kyai untuk *berkhalwah* di dalam *pengimaman*. Wawancara dengan Purwanto, 26 Agustus 2009. Abdul Hamid mendapatkan amalan *hizb al-bahr* yang diperoleh pada bulan *al-Shura* beberapa saat yang lalu. Wawancara dengan Abdul Hamid, 28 Agustus 2009.

Tamu harus dihormati apapun dan dari latar belakang manapun. Menghormati mereka sama dengan menghormati yang menyuruhnya, yakni Allah. Sebaliknya, menyepelekan mereka sama dengan menyepelekan yang menyurunya, yakni Allah. Karena itu, baginya "*ikram al-dhuyuf*" merupakan hal yang wajib dan termasuk dalam kegiatan bermuamalah karena Allah.

Sangat mudah dijumpai pada sore (setelah shalat Ashar) beberapa pemuda yang berumur berkisar 27 – 35 tahun duduk dengan *khusyû*' (tenang) sembari memutar *tasbih* di tangannya. Mereka biasanya mengambil tempat di sekitar tiang utama masjid yang berjumlah empat buah. Selain sore hari, aktivitas mereka smudah dijumpai pada paruh kedua malam, tepatnya pada jam 03.00 pagi. Setelah shalat malam *tahajjud* mereka melafazhkan bacaan *wirid* pemberian kyai.

Tamu atau murid yang datang biasanya tidak tentu waktunya. Kalau jamaah Masjid Aolia, mereka paham kebiasaan Mbah Benu. Mereka jarang datang pagi sebelum shalat dhuhur kecuali darurat dan mendesak. Paling mudah ketemu Mbah Benu adalah saat-saat menjelang shalat dan saat shalat di masjid. Mbah Benu selalu mengimami shalat *maktubah* 5 waktu di masjid Aolia di sekitar rumahnya.

Ijazah yang sering diberikan Mbah Benu pada murid-muridnya saat diperlukan adalah *Pedang Tauhid, hizb, dan shalawat, juga asma' al-husna,* dan bacaan *Surat Yasin Fadhilah* sesuai dengan kadar keperluan jamaah dan tamunya. Di antara bacaan *hizb* adalah *nashar, bahr, dan luthfi. Hizb* tersebut memiliki fadhilah-fadhilah masing masing sesuai karakteristiknya.[27]

---

[27] Wawancara dengan Sabar, 27 Agustus 2009.

Ijazah doa untuk keperluan *tazkiyat nafs* pada murid-murid Jamaah Masjid Aolia' dan tamu yang hadir merupakan prerogatif kyai. Hal tersebut lazim dimana saja di kalangan kyai maupu mursyid tarekat. Pemberian ijazah, bagi Mbah Benu seperti layaknya buah. Buah kalau sudah waktunya matang akan jatuh dengan sendirinya. Demikian juga ijazah. Kalau sudah waktunya akan diberikan dan "jatuh" sendiri pada orang tersebut.

Namun, jika belum waktunya jatuh dan buah tersebut belum tua, biasanya buah tersebut kurang enak atau bahkan tidak enak dimakan. Mbah Benu menjelaskan, misalnya buah mangga. Kalau mangga tersebut belum matang, dan dipaksa "jatuh" dengan cara dilempar atau dipetik. Mangga yang masih muda tadi akan terasa kecut. Rasa yang harusnya manis, karena belum waktunya menjadi kecut. Rasa kecut mangga ini wujud kurang sempurnanya rasa mangga yang sebenarnya, yakni manis.

Demikian juga jambu. Jambu muda yang dipaksa "jatuh" atau dipetik akan tidak sempurna rasanya aslinya. Karena dipaksa jatuh maka rasanya menjadi "*sepet*". Hal ini sama halnya dengan ijazah. Ijazah yang belum masanya akan terasa memberatkan bagi penerimanya.[28]

Bagi Mbah Benu, kegiatan dzikir merupakan pembuka hidayah. Hidayah merupakan hak prerogratif Allah. Tugas manusia bagi Mbah Benu adalah menjemput hidayah. Baginya hidayah seperti sinyal HP. Sinyal itu sudah ada dan berada di mana-mana. Hanya saja, pemancar seseorang itu aktif atau tidak. Ketidakaktifan "*device*" milik manusia berupa akal, kalbu, nafs,

[28] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

dan *al-khawas al-khams* (panca indera yang lima) itu menjadi problem dalam menangkap sinyal *hidayah*. Kembali hak prerogratif Allah. Allah berhak memfungsikan dan memalfungsikan "*device*" yang ada pada manusia sehingga dia menadapatkan hidayah.

Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa model *tazkiyat nafs* KH. Ibnu Hajar diawali dengan 1) pelaksanaan ibadah *mahdhah* yang wajib dilakukan muslim, 2) berusaha membuka kesadaran dengan *tafakkur* dan *tadabbur* alam yang ada di sekitarnya, 3) memperkuat dengan *dzikir (bi al-du'a)* dan *wirid* baik secara komunal maupun individual.

D. Diskusi

Dari uraian di atasm baik dari Pak Muh, Gus Luthfi, dan KH. Ibnu Hajar ada titik keasamaan jika disorot dengan teori *spiritual equilibirium dan double oppostion al-Ghazâlî* . Uraian Pak Muh terkait dengan kesadaran dapat dibaca dengan adanya warning Pak Muh terkait dengan posisi sadar. Sadar yang belebihan dengan mengatakan saya lebih sadar dibanding orang lain merupakan jebakan *ifrath* (over) atas over kesadaran yang itu merupakan jebakan iblis yang sangat halus. Merasa dirinya sadah lebih dari orang lain adalah bentuk dari kesombongan, yang itu merupakan sifat laten iblis.

Pak Muh juga memberikan *guidence* terkait pencapaian *spiritual equilibirium* dengan cara memahami makna kesadaran melalui induksi pemahaman tentang ibadah shalat. Ibadah ini dinyatakan oleh Pak Muh sebagai pemantik muncul keseimbangan spiritual hamba sebagai *abdullah*. Konsep kiblat vertikal dan horizontal juga meniscakan munculnya keseimbangan spiritual baik yang yang berifat transendensi ibadah shalat dan

ibadah lainnya. Jika dikaitkan dengan konsep sufisme dan transformasi sosial, sebetulnya sufisme dan *tazkiyat an-nafs* dapat mendorong lahirnya aksi sosial berbasis kesadaran spiritual.

Demikian juga, sifat *excessive* berlebihan sebagaimana disampaikan oleh Gus Luthfi merupakan jebakan iblis. Seringkali hal tersebut tidak disadari oleh pelaku Sufi yang masih belum berpengelaman. Akan tetapi, *over confidence* terkait dengan capaian spiritual akan menjadi batu sandungan pada spiritual equilibirium yang hakiki.

Gus Luthfi memberikan langkah-langkah yang relatif baku terkait dengan model *tazkiyat nafs* untuk sampai pada *spiritual equilibirium* sebagai mana disebut al-Ghazâlî sebagai kondisi *i'tidal* (seimbang). Step by step langkah yang diberikan dapat menjadi semacam rumus yang bisa digunakan untuk mengupgrade sifat dan akhlak apapun bentuknya. Mulai dari perubahan *mind set*, *Betra*, dan langkah berikutnya itu adalah langkah dan kondisi-kondisi yang dibutuhkan untuk mencapai spiritual eqilibirium sebagimana al-Ghazâlî .

Sedangkan wujud transformasinya merupakan *output tazkiyat nafs*. Mulai dari perubahan mind set, komitmet untuk melakukan merupakan bentuk dari oppsite dari kondisi sebelumnya, baik yang menanjak atau menurut menuju ke titik seimbang antara *ifrath* (over) dan *tafrith* (lower) dari ego (nafs) manusia. Pencapaian pada titik keseimbangan spiritual ini butuh mujahadah dan konsistensi.

KH. Ibnu Hajar memiliki langkah *tazkiyat al-nafs* yang eklektik. Artinya, seseorang bisa melakukan dari yang lahiriyah terlebih dahulu juga bisa dibalik. Umumnya memang lahiriyah dulu, yang nanti akan bersiklus ke batiniyah dan kembali ke lahiriyah. Namun itu tidak satu-satunya. Dalam konteks

spiritual equilibirium, dapat diperoleh melalui perbaikan aspek ibadah lahiriyah yang selanjutnya diisi dengan ilmu. Sifat ilmu biasanya menerangi dan dapat membuka dan mencerahkan. Jiwa yang semua gelap diterangi ilmu. Ilmu dapat diperoleh melalui perenungan (tafakkur) dan tadabbur (menggali makna) alam semesta.

Spiritual equilibirium dalam kacamata KH. Ibnu Hajar dapat diperoleh melalui ketaatan ibadah ritual dengan memasukkan ilmu yang bersumber dari apapun termasuk dari alam semesta di sekitar kita. Perjuangan dobel manusia adalah perjuangannya untuk menaikkan level kualitas spiritualnya hingga sampai keseimbangan spiritual yang hakiki, serta menundukkan dan menurunkan level superioritas ego (nafsu) manusia.

Pemberdayaan nafsu yang masih pada level lemah karena masih suka dengan kenikmatan dunia yang sekarang menjadi pekerjaan rumah pada pejalan (*salik*) awam. Sembari menurunkan level superioritas nafsunya. *Spritual equilibirium* dapat terjadi dengan mujahadah melalui dzikir baik personal maupun komunal, *mujalasah* (*ngaji* bareng) ulama, serta *riyadhah* dengan menutup jalan masuk superioritas iblis pada kalbu manusia.

Transformasi sosial yang muncul dari aktivitas sufisme pada Jamaah Masjid Aolia adalah munculnya kesadaran dan aksi yang dipelopori kyai terkait dengan eco-healing. Puluhan hektar lahan kars (gamping) dihijaukan jamaah atas pantingan tasawuf dengan kegiatan dan aktivitas yang terorganisir di bawah bimbingan kyai.

--oOOo--

Bab 5
Kesimpulan

Model *tazkiyat al-nafs* Muhammad Zuhri di mulai dari upaya *tahsin* dalam ritual ibadah. Shalat, zakat, *shaum*, dan haji dijadikan sebagai sarana transendensi dan transformasi. Transendensi adalah proses menyantolkan/menggantungkan seluruh amalan dan orientasi sebagaimana ditunjuk oleh pesan ritual pada Dzat al-Awwal. Sementara proses transformasi adalah proses menggapai *ridwanullah*.

Tahapan atau maqamat menurut Muhammad Zuhri yang dilalui oleh salik agar menjadi sempurna adalah tahap sebagaimana rukun iman, yakni upaya pencapaian: 1) mahluk terbatas (primordial) yang secara berbeda mengucapkan syahadat, 2) makhluk ruhani, 3) makhluk individual, 4) makhluk budaya, 5) makhluk al-abrar/kosmos (kamil).

Sedangkan proses tazkiyah dan transformasi prilaku menurut Muhammad Luthfi adalah, 1) *C-lear*, yakni *character learning*, 2) *Betra* (*Behavior Transformation*), dan 3) *Quantum Believing.* Proses ini ada kemiripan tahapan yang berikan al-Ghazâlî pada usaha penyucian diri, yakni tahu (ilmu), akhlak, dan mauhibah atau dengan kata lain dalam konsepsi peneliti dikenal tahu, laku, anugrah.

Hal yang sama pada KH. Ibnu Hajar, namun dia lebih elektik. *Tazkiyat nafs* dapat dimulai dari aspek luar ke dalam. Shalat merupakan aspek ritual yang bisa menjadi pemantik seseorang untuk melakukan *tazkiyat nafs*. Dari situ, *salik*

kemudian mengupgrade dirinya dengan melakukan proses pencerahan diri melalui pendekatan tafakkur, tadabbur, dan zikir pada Allah.

Kontekstualisasi *maqamat* dan *ahwal* sebagaimana dilakukan oleh KH. Muhammad Zuhri melalui pemaknaan ritual dan mujahadah (rukun Islam) dengan dua sisi penting yakni transendensi dan transformasi. Sementara kontekstualisasi yang dilakukan oleh Muhammad Luthfi mencoba mentransformasikan mulai dari tahap ilmu (*taarif* dan *ta'rif*) dalam bahasa Imam Ghazali sampai pada perubahan prilaku dengan cara memberikan tip-tip yang harus dilakukan oleh salik. Tip-tip pada *Betra* ini dapat menjadi panduan dalam proses perubahan prilaku sebagaimana tema yang saat itu dikemukakan. Muhammad Luthfi tidak merinci urutan perbuatan yang mana yang secara tegas akan mengantarkan pada *quantum believing*, tetapi setiap perbuatan baik (makruf) akan mengantarkan pelakukan menjadi *ma'rifah*.

Sedangkan kontekstualisasi ajaran sufis yang dilakukan KH. Ibnu Hajar memunculkan aksi penyelamatan lingkungan di sekitar Masjid Aolia Panggang Yogyakarta. Puluhan hektar lahan berbatu karang gamping dihijaukan oleh kyai dan jamaah atas pantikan kesadaran bertasawuf.

--oOOo--

Daftar Pustaka

Aidulsyah, Fachri. "The Paradigm of Al-Quran As The Main Element of Islamic Civilization." *TSAQAFAH 16*, no. 1 (2020): 127–146.

Aisyaroh, Noveri, Sarjuni Sarjuni, and Sri Wahyuni. "Metode Tasawuf Meningkatkan Status Kesehatan Reproduksi Remaja Melalui Peer Educator Siswa SMP." *Aksiologiya: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat 3*, no. 2 (2019): 157–168.

Alamsyah, Anas Amin. "Pola Pemahaman Agama Islam Dan Pengembangan Kependidikan-Kontribusi Rasyid Ridha." *Ta'dibia: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam 6*, no. 2 (2016): 133–138.

Alario, Laury Silver. 2003."*The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meiers's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and Shaykh al-Ta'lim"* dalam The Muslim World, 93. (1).

al-Ashbahânî, Abû Na`îm. TT. Hilyat al-Auliyâ'. TTP: TP, Juz IV.

Al-Ghasni, `Abd Allâh ibn Shâlih ibn `Abd al-Azîz. TT. "*Da`âwâ al-Munâwiin li Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*". Juz I, dalam Maktabah Syâmilah (CD Software).

al-Ghazâlî. TT. *Ihyâ' Ulûm al-Dîn,* Juz IV. TTP: Maktabah Dâr Ihyâ' al-Kutub al-`Arabiyyah.

al-Jîlanî, `Abd al-Qâdir. TT. *al-Ghunyah li Thâlibi Tharîq al-Haqq.* Mesir: Maktabah Sa'biyyah, Juz. II.

al-Muhâsibî. TT. *al-Ri'âyah Lihuqûq Allâh, Tahqîq: `Abd al-Qâdir Ahmad `Athâ.* Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.

al-Qusyairî. TT. *al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî `Ilm Tashawwuf.* TTP: al-Maktabah al-Taufiqiyyah.

al-Razzâq, Mahmûd ibn `Abd. TT "*Mafhûm al-Qadr wa Hurriyah `inda Awâil al-Shûfiyyah",* Juz I, dalam Maktabah Syâmilah (CD Software).

al-Taftazanî, Abû al-Wafâ. 1979. *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî.* Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li Thibâ`ah wa al-Nasyr.

Anshârî, `Abd Allâh. 1983. *Thabaqât al-Shûfiyyah.* Teheran: Intisyârât-i Furugî.

Azra, Azyumardi (Ed.). 2008. *Ensiklopedi Tasawuf,* Jilid III. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah

Badwi, Ahmad. "Metode Dalam Mencapai Kesufian (Perkembagan Tasawuf Dan Maqamat Dalam Ilmu Tasawuf)." *Ash-Shahabah 3*, no. 1 (2017): 101–106.

Baedhowi, Baedhowi. "Memaknai Kembali Spiritualitas Islam Dalam Peradaban Kontemporer." *Millah: Jurnal Studi Agama 3,* no. 2 (2016): 221–234.

Baldick, Julian. 1988. *Mystical Isla:; An Introduction to Sufism.* New York: New York University Press.

Burhanudin, Moh Iding. "Tasawuf Akhlaqi Menurut Al-Qur'an (Pendekatan Tafsir Sufistik Menuju Akhlak Mulia)." *I'TIBAR* 5, no. 9 (2018): 115–129.

Cahyani, Ibnu. *"Kebangsaan Pemuda Tarekat: Konstruksi Nasionalisme Mahasiswa Ahlith Thoriqah Al Mu'tabarah An Nahdhiyah."* UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.

Cahyo, Edo Dwi. "Pendidikan Karakter Guna Menanggulangi Dekadensi Moral Yang Terjadi Pada Siswa Sekolah Dasar." *EduHumaniora| Jurnal Pendidikan Dasar*

Kampus Cibiru 9, no. 1 (2017): 16–26.

Corbett, Rosemary R. *Making Moderate Islam: Sufism, Service, and the "Ground Zero Mosque" Controversy*. Stanford University Press, 2016.

Dacholfany, M Ihsan. "Pendidikan Tasawuf Di Pondok Modern Darussalam Gontor." *Nizham Journal of Islamic Studies 3*, no. 2 (2015): 27–42.

Dewi, Ning Ratna Sinta. "Tasawuf Dan Perubahan Sosial: Kajian Tokoh Umar Bin Abdul Aziz." *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam 1,* no. 1 (2020): 61–70.

Di Puppo, Lili, and Jesko Schmoller. "Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia's Volga-Ural Region." *Contemporary Islam 14*, no. 2 (2020): 135–156.

Dickson, William Rory. *Living Sufism in North America: Between Tradition and Transformation.* SUNY Press, 2015.

Dimyati. 2008. *Pembelaan Abû Nashr al-Sarrâj terhadap Tasawuf dan Kaum Sufi dalam Kitab al-Lumâ.* Jakarta: PPs UIN Jakarta.

Djamil, Abdul. 1996. *Perlawanan Kyai Desa.* Jogjakarta: LKiS.

Dzulhadi, Qosim Nursheha. "Islam Sebagai Agama Dan Peradaban." *TSAQAFAH 11,* no. 1 (2015): 151–168.

Eliade, Mircea. 1987. *The Encyclopedia of Religion.* New York: Macmillan Publishing Company.

Ersnt, Carl W. 1997. *The Shamhala Guide to Sufism.* Massachusetts: Shamhala Publications Inc.

Ersnt, Carl W. 2003. *Ajaran dan Amaliyah Tasawuf.* Terj. Arif Anwar. Jogjakarta: Pustaka Sufi.

Fanani, Ahmad. 1996. "Arsitektur Masjid: Perkembangan Pemahaman Islam", dalam *Aswab Mahasin* (et.al), Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Konsep Estetika. Jakarta:

Yayasan Festival Istiqlal, Bina Rena Pariwara.

Fatmawati, Fatmawati. "Fungsi Tasawuf Terhadap Pembentukan Akhlak (Etika) Kerja: Studi Pada Murid Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Di Kota Pontianak Kalimantan Barat." Jurnal THEOLOGIA 24, no. 2 (2013): 115–138.

Friedlander, Seems. 1992. The Whirling Dervishes: Being an Account of the Sufi Order Known as the Mevlevis and its Founder the Poet and Mystic Mevlana Jalâluddîn Rûmî. Albany: State University of New York.

Galib. 1969. Poem. Transl. Aijas Ahmed (et.al). New York: Hudson Review.

Halimah, Siti. "Tasawuf Untuk Masyarakat Modern." Jurnal Al-Makrifat Vol 2, no. 1 (2017).

Hanani, Ahmad, and Nur Hamidi. "Tasawuf Pendidikan: Dari Spiritualitas Manusia Menuju Insan Kamil." Jurnal Pendidikan Agama Islam 16, no. 1 (2019): 35–62.

Hasanuddin. 1996. "Pengaruh Islam pada Ragam Hias Batik Pesisir Utara Jawa", dalam dalam Aswab Mahasin (et. al), Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Konsep Estetika (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, Bina Rena Pariwara.

Hasibuan, Tarikh Al Hafizh. "AL-Suffah Sebagai Embrio Lembaga Pendidikan Islam." Bahsun Ilmi 1, no. 1 (2020): 63–72.

Hazri, Tengku Ahmad. "Islam, Democracy and the Middle Class." Islam and Civilisational Renewal 274, no. 6071 (2018): 1–3.

Hermansen, Marcia. "Hybrid Identity Formations in Muslim America." Muslim World 90, no. 1 (2000): 158–198.

Hermanto, Agus. "Islam, Poligami Dan Perlindungan Kaum

Perempuan." KALAM 9, no. 1 (2015): 165–186.
Hidayatulloh, Zaki. "Pemahaman Islam Melalui Pendekatan Tasawuf." At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah 2, no. 1 (2014): 65–81.
Hoffman, Valerie J. "Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice." International Journal of Middle East Studies 31, no. 3 (1999): 351–369.
Hoffman, Valerie J. 1998. "Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt", dalam The Muslim World, 88 (2).
Homerin, Th. Emil. 1994. From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn Farîd, his Verse, and his Shine. Columbia: University of South California Press.
Howell, Julia Day. 2001. "Sufism and Indonesian Islamic Revival" sebagaimana dalam The Journal of Asian Studies, 60, (3), hal. 701-729.
Huda, Sokhi. 2008. Tasawuf Kultural, Fenomena Shalawat Wakhidiyah. Yogyakarta: LKiS.
Iskarim, Mochamad. "Dekadensi Moral Di Kalangan Pelajar (Revitalisasi Strategi PAI Dalam Menumbuhkan Moralitas Generasi Bangsa)." Edukasia Islamika (2017): 1–20.
Isma'oen, Banis. 1980. Konsep Triloka dalam Bangunan Tradisional Jawa. (Makalah dalam Seminar yang diselenggarakan oleh Bappeda Yogyakarta), Maret.
Iswanto, Agus. "Aplikasi Etika Tasawuf Al-Ghazâlî Dalam Mewujudkan Good Governance Di Indonesia." Millah: Jurnal Studi Agama 7, no. 1 (2007): 125–140.
Jamrah, Suryan A. "Kesalehan Sosial Dalam Tasawuf Prespektif Alquran." Sosial Budaya 12, no. 2 (2016): 177–190.
Karamatilloevich, Akhatov Lutfillo, Madalimov Timur Abdu-

valiyevich, and Xaytmetov Raimberdi Kudratullayevich. "The Spiritual Connection of Sufism and Tolerance in the Works of Jami." International Journal of Multidisciplinary Research and Publications (IJMRAP) 2, no. 11 (2020): 1–4.

Keshaverz, Fatemeh. 1992. Reading Mystical Poetry: The Case of Jalâl al-Dîn Rûmî. Columbia: University of South California Press.

Khanafi, Imam. Metafisika Sufi dan Relasi Gender: Sebuah Studi atas Pemikiran Suhrawardi Syaikhul al-Maqtûl. Jakarta: PPs UIN Jakarta.

Khotimah, Khusnul. "Interkoneksitas Dalam Ajaran Sosial Tasawuf Sunni Dan Falsafi." KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi 9, no. 1 (2015): 36–59.

Knysh, Alexander. "Philsophy, Religion, and Science: Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Re-Thinking and Rejection of Sufism in the Modern World." The Middle East Journal 54, no. 2 (2000): 322.

Knysh, Alexander. "Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World, by Elizabeth Sirriyeh (Book Review)." Middle East Journal 54, no. 2 (2000): 322.

Komarudin, Didin. "Konsep Tasawuf Modern Dalam Pemikiran Nasaruddin Umar." Syifa Al-Qulub 3, no. 2 (2019): 96–111.

Kugle, Scott. 2007. Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam. California: The University of North California.

Lenggono, Wahyu. "Lembaga Pendidikan Muhammadiyah (Telaah Pemikiran KH Ahmad Dahlan Tentang Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia)." Islama-

dina: Jurnal Pemikiran Islam 19, no. 1 (2018): 43–62.
Maesami, Julie. 1987. Medievel Persian Court Poetry. Princeton: Princeton University Press.
Mahmûd, `Abd al-Qâdir. TT. al-Falsafat al-Shûfiyyat fî al-Islâm, Mashâdirihâ wa Nazhariyâtihâ wa Makânihâ min al-Dîn wa al-Hayat. TTP: Dâr al-Fikr al-Arâbî.
Mahmûd, 'Abd al-Halîm. TT. Qadhîyah fî al-Tashawwuf. Kairo: Maktabah al-Qâhirah.
Maisyaroh, Maisyaroh. "Tasawuf Sebagai Dimensi Batin Ajaran Islam." At-Tafkir 12, no. 2 (2019): 141–151.
Mardani, Dede Aji. "Spritual Entepreneurship Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat: Studi Terhadap Tarekat Idrisiyah Pageningan Tasikmalaya." Al-Afkar, Journal for Islamic Studies 2, no. 2, July (2019): 194–206.
Masduki, Moh Masduki Moh. "Pendidikan Berbasis Masyarakat Dalam Pendidikan Islam." QALAMUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Agama 11, no. 2 (2019): 251–263.
Mashar, Aly. "Tasawuf: Sejarah, Madzhab, Dan Inti Ajarannya." Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat 12, no. 1 (2015): 97–117.
Michael A. Sell. 2004. Terbakar Cinta Tuhan. Terj. Alfatri. Bandung: Mizan.
Michon, Jean-Louis and Roger Gaetani (Ed.). 2006. "Sufism: Love & Wisdom" dalam Library Journal, 1.
Muhadjir, Noeng. 2000. Metodologi Penelitian Kualitatif. Jogjakarta: Rake Sarasin.
Mujib, Muhammad. 2009. Telaah atas Ajaran Tasawuf Syaikh `Abd al-Qâdir al-Jilanî (Disertasi). Jakarta: PPs UIN Jakarta.
Mulyati, Sri (Ed.). 2005. Mengenali dan Memahami Tarekat-Ter-

ekat Muktabarah di Indonesia. Jakarta: Prenada Media.
Munjiat, Siti Maryam. "PERAN TASAWUF DALAM PENDIDIKAN KARAKTER." Al-Tarbawi Al-Haditsah: Jurnal Pendidikan Islam 3, no. 2 (2018).
Muthohar, Sofa. "Antisipasi Degradasi Moral Di Era Global." Nadwa 7, no. 2 (2016): 321–334.
Nafis, Muhammad Muntahibun, and Muhammad Ainun Najib. "Pemikiran Sufistik Dan Toleransi Beragama KH. Sholeh Bahruddin Di Pesantren Ngalah Pasuruan." TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam 7, no. 2 (2017): 330–352.
Pijper. 1947. The Menaret in Java. Leiden: India Antiqua
Purwanto, Yedi. 2006. Konsep `Aqabah dalam Tasawuf al-Ghazâlî: Telaah atas Kitab Minhâj al-`Abidîn. Jakarta: PPs UIN Jakarta.
Qureshi, Regula Burckhardt. 1995. Sufi Music of India and Pakistan: Sound, Contex and Meaning in Qawwâlî. Chicago: University Chicago Press.
Rijal, Syamsul, and Umiarso Umiarso. "Syari'ah Dan Tasawuf: Pergulatan Integratif Kebenaran Dalam Mencapai Tuhan." Jurnal Ushuluddin 25, no. 2 (2017): 124–136.
Sajari, Dimyati. "Keotentikan Ajaran Tasawuf." Dialog 38, no. 2 (2015): 145–156.
Salahuddin. 2005. Miskât al-Anwâr fî Tauhid al-Jabbâr: Telaah Kritis Tasawwuf al-Ghazâlî. Jakarta: PPs UIN Jakarta.
Schimmel, Annemarie. 1992. A Two-colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry. Chapel Hill: University of North California Press.
Shahi, Deepshikha. "Introducing Sufism to International Relations Theory: A Preliminary Inquiry into Episte-

mological, Ontological, and Methodological Pathways." European Journal of International Relations 25, no. 1 (2019): 250–275.

Siraj, Said Aqil. 2006. Tasawuf Sebagai Kritik Sosial. Bandung: Mizan.

Sirriyeh, Elizabeth. 2003. Sufis and Anti-Sufis; The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World. London: RoutledgeCurzon.

Sodiq, Ahmad. 2009 Transformasi Ruhani dalam Perspektif al-Ghazâlî. Jakarta: PPs UIN Jakarta.

Sumanta. 2005. Al-Insan al-Kamil dalam Perspektif Tawasuf: Studi Komparasi antara Tasawuf al-Ghazâlî dan al-Ghazâlî . Jakarta: PPs UIN Jakarta.

Suryadi, 2001. "Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists and Shattariyyah Sûfî Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Century," dalam Studia Islamika. Vol. 8, No. 3. hal. 57-124.

Suwito NS. 2004. Transformasi Sosial; Epistemologi Pemikiran Islam Modern Ali Syari'ati. Purwokerto-Jogjakarta: STAIN Purwokerto Press dan Unggun Religi.

Suwito, Ah. Zakki Fuad, Arif Hidayat, Ida Novianti, Muflihah, Mazaya Conita Widaputri. "Language Acquisition Through Sufism (A Case Study of Sufism Concept and Implementation of Learning English through Subconscious-Installing Method [LET-IM] in Kuanta Indonesia)." Asian EFL 23, no. 3.2 (2019): 143--158.

Suwito, N S. "Eko-Sufisme Studi Tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri Dan Jama'ah Aoliya'Jogjakarta." Disertasi di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta (2010).

Syirbashî, Ahmad. TT. al-Ghazâlî wa Tashawwuf al-Islâmy. Beirut: Dâr al-Hilâl.

Taulabi, Imam, and Bustomi Mustofa. "Dekadensi Moral Siswa Dan Penanggulangan Melalui Pendidikan Karakter." Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman 30, no. 1 (2019): 28–46.

Usman, Mukran H, and Akhmad Hanafi Dain Yunta. "Koreksi Hukum Islam Terhadap Hukum Jahiliah." BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam 1, no. 1 (2020): 1–15.

Verkaaik, Oskar. 2004. "Revorming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectual in Pakistan", IRSH 49, hal. 65-86.

Wahidi, Ridhoul. "Budaya Dan Agama Sebagai Identitas Islam Nusantara; Kajian Atas Tradisi Marhaba'an/Maulid Nabi Di Tanah Sunda." Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman 5, no. 2 (2018): 200–218.

Wahyudi, M Agus, Taufik Kasturi, and Eny Purwandari. "Kesejahteraan Psikologis Pelaku Tasawuf." Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2020.

Wahyudi, M Agus. "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Conceling." Jurnal Konseling Religi 11, no. 01 (2020): 145–159.

Wanto, Sugeng. "Pendekatan Tasawuf Dalam Studi Islam Dan Aplikasinya Di Era Modern." At-Tafkir 7, no. 1 (2014): 131–144.

Waugh, Earle H. 1989. The Munsidin of Egypt: Their World and their Song. Columbia: University of South Carolina Press.

Wilson, Peter Lamborn and Nasrollah Poujavad. 1987. The Drunken Universe: An Anthology of Persian Poetry.

Grand Rapids: Phanes.

Zuhri, Muhammad. Menggapai Martabat Khalifatullah (Makalah) Disampaiakan pada Acara Seminar Studi Tasawuf oleh Yayasan Barzakh di Balai Diklat Depkes Jakarta, pada tanggal 18 Maret 2020.

_____. "Sebuah Alternatif", dalam http://www. pakmuh.com/ pakmuh/muhzuh-i.htm (Diakses, 15 Agustus 2020).

_____. "Mencari Tuhan Lewat Seni", dalam http:// www. pakmuh.com/pakmuh/ muhzuh-i.htm, diakses 15 Agustus 2020).

_____. "Menggapai Martabat Khalilullah", dalam http://www. pakmuh.com/pakmuh/ muhzuh-i.htm (Diakses, 15 Agustus 2020).

_____. "Metodologi Proses", dalam Ceramah ini disampaikan dalam acara Studi Tasawuf yang diselenggarakan Yayasan Barzakh di Wisma PKBI Jakarta Selatan pada tanggal 18 Februari 2020).

_____. "Puasa, Sikap Globalis yang Akurat", dalam http://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i. htm (Download, 24 Juni 2020).

_____. "Sebuah Alternatif", dalam http://www. pakmuh.com/ pakmuh/muhzuh-i.htm (Diakses, 15 Agustus 2020).

_____. "Sidratul Muntaha", dalam http://www. pakmuh.com/ pakmuh/muhzuh-i.htm (Diakses, 15 Agustus 2020).

_____.Puasa Miniatur Perjalanan Muslim dalam ttp://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i.htm (Download 22 Juni 2020).

Zulkifli. 2002. Sufism in Java; The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java. Jakarta: INIS.

--oOOo--

Biodata Penulis

Suwito NS lahir di lereng Gunung Muria di Kudus 24 April 1971. Tepatnya dusun Buloh, Desa Puyoh, Kecamatan Dawe, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Lahir dari keluarga Bapak Haji Nursaid dan Ibu Hajjah Muslihah yang taat menjalankan ajaran Islam. Dia dibesarkan dalam keluarga dan masyarakat yang mengamalkan madzhab Ahlussunnah wa al-Jamaa'ah al-Nahdhiyyah (Aswaja) NU. Bapaknya adalah aktivis GP Anshor di daerahnya. Kakeknya dari jalur ibu adalah pejuang yang menentang keberadaan PKI di daerahnya.

Sebagaimana anak-anak lainnya, dia meniti pendidikan di SDN Puyoh I Kecamatan Dawe, Kabupaten Kudus. Selain itu, di siang harinya dia masih harus menimba ilmu di MI Nahdlatul Athfal di desa yang sama. Pada usia ini, setiap pagi setelah subuh dia mengaji al-Quran pada KH. Maulani, salah satu murid kesayangan Mbah Kyai Arwani di dusun Kiringan, Desa Samirejo, tetangga desanya. Sementara itu, setelah maghrib dia juga mengaji di langgar yang diasuh oleh almarhum Mbah Kyai Dahlan di langgarnya.

Selepas SD, dia melanjutkan pendidikan di MTs Sunan Muria di Desa Piji, Kecamatan Dawe, Kabupaten Kudus. Pada usia ini dia mengaji beberapa kita kuning pada Kyai Manshur di kampungnya. Lulus MTs, dia melanjutkan pendidikannya

di PGA Negeri (PGAN) Kudus, lulus tahun 1990. Di sinilah dia belajar kitab kuning dan tabarukan kitab Hikam pada Mbah Kyai Turaikhan Ajhuri Es-Syarofi. Kitab Fath Mu'in dengan KH Fauzi di Masjid Busyro Lathif di Komplek Pondok Pesantren Yanbu'ul Quran Kudus. Pada saat yang sama dia belajar kitab-kitab kuning lainnya pada almarhum Mbah Kyai Ma'mun di Pesantren Tasywiquth Tholab Salafiyah Kudus. Sembari belajar di sekolah dan pesantren, dia belajar organisasi (OSIS) sebagai seksi agama dan di IPNU Cabang Kudus I di bawah bimbingan KH. Drs. Munawar Kholil, Drs. KH. Sunhaji, Kyai Dainuri, BA., Kyai Mursyidi, BA. Di samping itu, secara berkala Suwito muda juga belajar ilmu spiritual pada al-maghfurillah Mbah Hasan Mangli di lereng Gunung Merbabu, Magelang.

Berbekal ijazah PGAN, dengan nilai tertinggi seangkatannya, dia bersama 2 orang teman lainnya diterima jalur PMDK tanpa tes di Fakultas Tarbiyah IAIN Purwokerto. Pada saat ini, dengan restu orang tuanya, dia mencoba membiayai kuliahnya sendiri. Kuliah sambil bekerja di lakukan sejak semester satu. Pada saat itu, saat liburan kuliah tahun 1991, dia pernah bekerja sebagai anggota tim survey Proyek Pengembangan Air Tanah (P2AT) Semarang di bawah koordinasi Ir. Hennarno Pudji Hardjo (Undip). Liburan kuliah diisi dengan bekerja musiman untuk membayar kuliah. Dia juga pernah bekerja di beberapa proyek pembangunan perumahan di Bekasi Timur, Barat, Pamulang (Tangerang), Ungaran, dan tempat lain (1991-1993). Dia juga pernah bekerja sebagai part timer sebagai kaligrafer di Penerbit Asy-Syifa' Semarang hingga lulus S.1 (1994-1995).

Pada saat kuliah S.1, dia belajar organisasi kemasiswaan baik intra-kurikuler di antaranya SKM Amanat, Senat Mahasiswa Fakultas (SMF) yang akhirnya dia menjadi ketua umumnya,

maupun ekstra-kurikuler yakni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

Lulus S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab (PBA) IAIN Walisongo Semarang (1995) dengan skripsi "Dirasah al-Nasyi'in fi Ta'lim al-Lughah al-Arabiyyah li Marhalah al-Nihaiyyah min Nahiyat al-Maddah wa al-Thariqah". Dia memperoleh cumlaude dengan nilai tertinggi seangkatan wisudanya, sehingga dia mewakili seluruh wisudawan berpidato di podium. Setelah lulus S.1, dia direkrut kampusnya (Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo) sebagai dosen tidak tetap (Luar Biasa/LB) untuk mengajar mata kuliah Muthala'ah, dan Tarjamah di Jurusan Pendidikan Bahasa Arab.

Lulus Magister S.2 IAIN Ar-Raniry Banda Aceh 1999 dengan tesis "Pemikiran Islam Modern Ali Syari'ati tentang Transformasi Sosial". Lulus dengan predikat cumlaude. Pada saat kuliah ini, anak pertama lahir di Banda Aceh. Penulisan tesis di promotori oleh almarhum Prof. Dr. Safwan Idris, MA dan Prof. Dr. Bahrein T. Sugihen, MA.

Lulus Doktor S.3 dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2011 dengan disertasi "Eko-Sufisme: Konsep, Praktik, dan Dampak pada Sufi Peduli Lingkungan Jamaah Pesan Trend Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Jogjakarta. Penulisan disertasi dibimbing oleh Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer, MA, dan Prof. Dr. Ali Kodra. Lulus dengan predikat cumlaude. Pada tahun 2014, dia pernah tinggal di Sydney, tepatnya di University of Western Sydney (UWS) untuk kegiatan short course metodologi riset.

Di samping secara intelektual, Suwito NS juga menjadi jamaah Thariqah Syadziliyyah dengan Guru Mursyid Habib Luthfi bin Hasyim bin Yahya, Pekalongan. Di samping itu, sering juga hadir dalam pengajian-pengajian sewelasan yang

diasuh oleh Mbah Benu (KH. Ibnu Hajar) Panggang, Gunung Kidul, serta ngaji haqiqat di Pesantren Haqquna, Qalbun Salim Panceng, Gresik yang diasuh oleh Gus Fauzan.

Buku yang disusunnya antara lain:

1. Transformasi Sosial (STAIN Purwokerto Press & Unggun Religi, 2014).
2. Shalat Khusyu' di Tempat Kerja (Pustaka Pelajar & STAIN Purwokerto Press, 2006).
3. Mencoreng Wajah Tuhan (Grafindo Press dan STAIN Purwokerto Press, 2006).
4. Islam Kejawen (Bersama Ridwan, dkk (Unggun Religi Jogja dan STAIN Purwokerto Press, 2007).
5. Reading & Writing Habit (STAIN Press, 2008)
6. Pengembangan Ekonomi Pesantren (Bersama Choirul Fuad Yusuf (Unggun Religi dan STAIN Purwokerto Press, 2009)
7. Islam dalam Tradisi Begalan (Unggun Religi dan STAIN Purwokerto Press, 2010).
8. Eko-Sufisme; Konsep, Praktik, dan Dampak (Buku Litera dan STAIN Purwokerto Press, 2011).
9. Manajemen Mutu Pesantren (Deepublish, 2017)

Menikah dengan Ida Novianti dan dikarunia 3 (tiga) anak: 1) Mazaya Conita Widaputri, 2) Corry Aina Widaputri, 3) Muhammad Farrel Azka Suwito. Keluarga ini tinggal di Perumahan Griya Satria 2, Jalan Singasari Blok K. 16 Sumampir RT 02/X Purwokerto Utara, Purwokerto, Banyumas, Jawa Tengah, Indonesia. Aktifitas sehari-hari menjadi dosen di IAIN Purwokerto Jl. A. Yani 40 A Purwokerto (0281) 635624 Fax (0281) 636553. Alamat Email: suwitons@iainpurwokerto.ac.id

Model Tazkiyat Al-Nafs
DALAM TRADISI SUFI

Buku ini membahas tentang model tazkiyat nafs dari Sufi Nusantara. Model tazkiyat al-nafs Muhammad Zuhri di mulai dari upaya tahsin dalam ritual ibadah. Shalat, zakat, shaum, dan haji dijadikan sebagai sarana transendensi dan transformasi. Transendensi adalah proses menyantolkan/menggantungkan seluruh amalan dan orientasi sebagaimana ditunjuk oleh pesan ritual pada Dzat al-Awwal. Sementara proses transformasi adalah proses menggapai ridwanullah.

Sedangkan proses tazkiyah dan transformasi prilaku menurut Muhammad Luthfi adalah, 1) C-lear, yakni character learning, 2) Betra (Behavior Transformation), dan 3) Quantum Believing. Proses ini ada kemiripan tahapan yang berikan al-Ghazâlî pada usaha penyucian diri, yakni tahu (ilmu), akhlak, dan mauhibah atau dengan kata lain dalam konsepsi peneliti dikenal tahu, laku, anugrah. Hal yang sama pada KH. Ibnu Hajar, namun dia lebih elektik. Tazkiyat Nafs dapat dimulai dari aspek luar ke dalam. Shalat merupakan aspek ritual yang bisa menjadi pemantik seseorang untuk melakukan tazkiyat nafs. Dari situ, salik kemudian mengupgrade dirinya dengan melakukan proses pencerahan diri melalui pendekatan tafakkur, tadabbur, dan zikir pada Allah.

CV. RIZQUNA
Dukuhwaluh Kembaran Banyumas
www.rizquna.id
cv_rizquna@gmail.com
cv_rizquna
089537904161

ISBN 978-623-7678-84-7

Dr. Suwito, M. Ag.
Model Tazkiyat Al-Nafs DALAM TRADISI SUFI