Vol 1, No 01 (2022)

EAIC 6th: To Be Kamilah Society: Post Pandemic Mental Health

The COVID-19 pandemic has taught humans how to deal with unpredictable events. As is well known, the impact of the pandemic is not only on human health but also on other aspects of life such as social,economic, educational, cultural, lifestyle, and religious activities.

Healthy and normal life expectancy, economic improvement, increasing human intelligence, improving the quality of social relations in the future are still human ideals. Humans have beenat peace with Covid 19 for a long time.

Now, it's time for humans to wake up and recover mentally so that they are more prepared to face events after events in the future. Increasing the level of human *nafs* is an option for how humans are able to recoverfrom the COVID-19 pandemic.

The 6th Esoteric Annual International Conference is an annual conference organized by the Sufism and Psychotherapy Department, Faculty of Ushuluddin, IAIN Kudus, central Java, Indonesia. Held on July 20, 2022. This international conference with the theme "To Be Kamilah Society: Post Pandemic Mental Health Recovery.

Table of Contents

Articles

New Sufistic Paradigm of Manunggaling Kawulo Gusti in Serat Dewa Ruci PDF
Abu Khaer

Media Sosial dan Sufisme: Gambaran Religious Style pada Generasi Milenial PDF
Achmad Faesol

Internalisasi Ajaran Tasawuf Sosial dalam Membangun Moderasi Beragama di Indonesia PDF
Muhammad Choirul Hidayat

Spiritualitas Pendakwah Mualaf Tionghoa Perspektif Multi Identitas dan Moderasi Beragama PDF
Farhan Farhan, Andi Faisal Bakti

Joglo dan Spiritualisme dalam Pesantren: Potret Akulturasi Budaya di Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah PDF
Fikri Hailal

New Sufistic Paradigm of Manunggaling Kawulo Gusti in Serat Dewa Ruci

Abu Khaer
Universitas Nurul Jadid Piton Probolinggo, Jawa Timur, Indonesia
abukhaer@yahoo.com

Abstract

This paper aims to reveal a new Sufistic paradigm related to the concept of manunggaling kawula gusti in Dewa Ruci's story holistically. The previous concept of the story tends to be understood that the highest peak of peace is when it has succeeded in overthrowing humans. Referring to the words of the Prophet Muhammad, "The goodness of humans when they help each other for humanity," that is the main purpose of Dewa Ruci's story. This qualitative article is a type of library research, with phenomenological-hermeneutic analysis. Primary data sources are Serat Dewa Ruci, Jasadipoera I; Seno S, The Story of Dewa Ruci, and the Yogyakarta Ministry of Education and Culture, The Book of Dewa Ruci. This article shows that the new paradigm of peacebuilding in Dewa Ruci's story is a local wisdom of the noble culture of the Indonesian nation which is full of the values of divine and Insaniyah peace. By emphasizing the balance of the elements of the microcosm and macrocosm, human nature can create peace in their lives both vertically and horizontally.

Keywords: New Paradigm, Sufistic, Serat Dewa Ruci, Onenes.

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap paradigm sufistik baru terkait konsep manunggaling kawula gusti dalam cerita Dewa Ruci secara holistik. Konsep lama kisah itu cenderung dipahami bahwa puncak tertinggi kedamaian itu ketika telah berhasil melangitkan manusia. Merujuk pada Sabda Nabi Muhammad, "Kebaikan manusia apabila ia saling membantu bagi kemanusiaan," itulah tujuan utama kisah Dewa Ruci. Artikel kualitatif ini adalah jenis kepustakaan (*library research*), dengan analisis fenomenologi-hermeneutik. Sumber data primer adalah *Serat Dewa Ruci,* Jasadipoera I; Seno S, *Cerita Dewa Ruci,* dan Depdikbud Yogyakarta, *Kitab Dewa Ruci*. Artikel ini menunjukkan bahwa paradigma baru bina-damai cerita Dewa Ruci merupakan kearifan lokal budaya luhur bangsa Indonesia yang sarat dengan nilai perdamaian ilahiyah dan Insaniyah. Dengan menekankan keseimbangan anasir-anasir mikrokosmos dan makrokosmos, alam manusia bisa mewujudkan perdamaian dalam kehidupannya secara vertikal dan horizontal.

Kata Kunci: Paradigma Baru, Sufistik, Serat Dewa Ruci, Manunggal

Pendahuluan

Kisah Dewa Ruci dalam khazanah cerita pewayangan termasuk salah satu cerita *carangan* (rekaan atau buatan) dari pakem *babon* pewayangan Mahabarata (Gronendael, 1986: 209). Wayang sendiri merupakan kearifan lokal budaya bangsa Indonesia yang telah diakui oleh organisasi pendidikan, ilmu pengetahuan dan kebudayaan PBB, yaitu UNESCO sejak 7 November 2003 sebagai *World Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity* (UNESCO, 2008). Sebagai bentuk nyata atas penghargaan tersebut, sebuah pergelaran besar pementasan seni budaya wayang Indonesia telah dipentaskan di markas PBB, Jenewa, pada tanggal 15 April 2008 dengan tema *Wayang Shadow Puppet Theatre of Indonesia*.

Selain itu, wayang juga dijadikan sebagai salah satu ikon dalam kegiatan *World Heritage Cities* (WHC), sebuah konferensi kelas dunia tentang kearifan lokal bangsa-bangsa dunia yang diadakan oleh OWHC (*Organization of World Heritage Cities*), sebuah organisasi di bawah payung UNESCO. WHC pernah dihelat di kota Solo pada tanggal 25–28 Oktober 2008 dengan slogan kegiatan "*Let's Go to Solo the Spirit of Java*," (WHC Solo, 2008)). Perhelatan tersebut menjadi kebanggaan tersendiri bagi seluruh suku bangsa di Indonesia tidak hanya sekedar mayarakat Jawa karena Solo dipercaya

oleh PBB dan dunia internasional untuk mengembangkan kearifan lokal budaya bangsa yang diakui dunia berupa wayang. Pengakuan PBB terhadap keluhuran budaya pewayangan tersebut juga yang dijadikan landasan ilmiah bagi penulis bahwa kisah pewayangan dengan segala produk carangannya mengandung nilai-nilai luhur yang bisa dijadikan sebagai salah satu alternatif paradigma resolusi konflik untuk menciptakan kedamaian dan kerukunan hidup masyarakat Indonesia yang majemuk dan heterogen.

Kebanggaan atas pengakuan dunia bagi kearifan lokal pewayangan di atas tersebut rasanya justru malah berbanding terbalik tatkala saat ini didapati dalam menyelesaikan konflik sosial, pihak Pemerintah Indonesia sendiri melalui aparat yang berwenang menjaga keamanan dan kedamaian hidup masyarakat, lebih cenderung memilih pendekatan resolusi konflik sosial belaka berupa makro struktural-fungsional atau teori konflik dan pendekatan mikro interaksionalisme simbolik dalam menyelesaikan berbagai kasus kerusuhan yang terjadi ketimbang melalui pendekatan sosial-budaya berupa kearifan lokal bangsa Indonesia sendiri. Dalam menangani kasus kerusuhan sosial di akhir tahun 2011 dan awal tahun 2012 yang terjadi di Sapen Bima NTB dan Mesuji Lampung pihak yang berwenang menjaga keamanan seperti Polri berpayung pendekatan hukum legal-formal menggunakan pendekatan refresif kepada masyarakat yang justru malah menjadi pemicu kerusuhan yang berkelanjutan memendam api dalam sekam potensi kerusuhan kembali. (http://www.detiknews.com//kronologi-kerusuhan-mesuji-di-sumsel-versi-polri, diakses 20 Mei 2022). Akibatnya, hukum positif dan analisa-analisa sosial tentang perdamaian masyarakat yang berlaku di Indonesia sampai saat ini belum mampu menciptakan perdamaian dan keadilan sosial yang sebenarnya, sehingga belum mampu pula menciptakan ketentraman dalam kehidupan masyarakatnya.

Dalam hal upaya untuk menumbuhkan dan menjaga ketentraman dan kedamaian kehidupan masyarakat, fenomena yang tampak dalam kehidupan sosial sehari-hari menunjukkan jika perdamaian telah diupayakan bersama oleh kelompok-kelompok masyarakatnya berdasarkan konsesus atau kesepakatan bersama, tetapi pada kenyataannya perdamaian di Indonesia ini masih selalu berpotensi menciptakan konflik antar kelompok dalam masyarakat (*Media Indonesia,* Kamis, 05 Agustus 2010). Ketika konflik pecah, penanganan dilakukan dengan mengambil tindakan terhadap kelompok yang melakukan konflik sosial untuk dikenakan hukuman sesuai dengan ketentuan perundang-undangan yang berlaku, tetapi hukuman tersebut seringkali tidak pernah dianggap selesai ketika pelaku telah berdamai dengan lawannya, malahan muncul lagi

konflik-konflik lainnya. Hukum formal dan sosial yang diterapkan dalam penyelesaian konflik di Indonesia seakan mengalami involusi solusi perdamaian.

Penerapan keamanan dan kedamaian hidup masyarakat Indonesia telah diterapkan aparat pemerintah dengan cenderung mengabaikan terhadap penggunaan resolusi konflik kearifan lokal. Hal tersebut juga tersebut diperparah dengan perilaku salah-kaprah anggota Dewan Legislatif Badan Kehormatan DPR. BK-DPR hanya untuk belajar etika menghambur-hamburkan dana rakyat 'plesiran' ke suatu negara di luar negeri yang sebenarnya kini sedang menghadapi kebangkrutannya sendiri secara tidak terhormat, yaitu Yunani (*Kompas,* Selasa, 12 Oktober 2010; *Suara Merdeka,* Kamis, 28 Oktober 2010); *Tempo,* Minggu, 24 Oktober 2010). Dalih para 'wakil rakyat' yang belajar etika ke negeri kiblat para filosof klasik Barat itu pada bulan Oktober 2010 justru kontraproduktif dengan kenyataan negeri Yunani masa kini yang carut-marut terterpa badai krisis di segala aspek. Kengototan plesiran 'etika' tersebut juga justru malah merendahkan sendiri pengakuan-pengakuan dan penghargaan-penghargaan dunia internasional terhadap keluhuran kearifan lokal budaya Indonesia yang memiliki norma-norma luhur bagi kehidupan, termasuk etika yang terkandung dalam pewayangan.

Padahal, di era Kabinet Indonesia Bersatu Jilid I, lembaga eksekutif Negara melalui Jusuf Kalla (JK) sebagai RI-2 dan beserta seluruh jajaran Watimwapres (Dewan Pertimbangan Wakil Presiden)-nya telah membuktikan keberhasilan penggunaan kearifan lokal melalui pendekatan sosial-budaya ketika menyelesaikan konflik-konflik yang meletup di Nusantara (Thamrin Amal Tomagola, "Penyelesaian Konflik Ambon: Belajarlah Dari JK," Senin, 12 September 2011, http://www.suarapembaruan.com, diakses tanggal 15 Mei 2022). Tim JK melalui pendekatan tersebut mampu menyelesaikan konflik Ambon, Aceh, dan lain-lain. Berdasarkan hal-hal tersebut, penulis merasa tertarik sekaligus terpanggil untuk menggali tata nilai perdamaian sufistik kearifan lokal budaya bangsa yang terkandung dalam cerita pewayangan, khususnya Cerita Dewa Ruci.

Tata nilai perdamaian sufistik akan digali dengan menggunakan pendekatan interpretasi budaya kearifan lokal dari cerita pewayangan Dewa Ruci berdasarkan metodologi *ethnography* Geertz yang ia sebut "*Thick Description*," suatu istilah sosial yang ia pinjam dari Gilbert Ryle, dan pendekatan "*Religion as A Cultural System*." Muhammad Ali mendeskripsikan bahwa *Thick Description* adalah penggambaran yang mendalam, sebuah pendekatan memahami, memaknai, dan menjelaskan (bukan

sekedar mengamati) fenomena, kejadian, gagasan, kebiasaan sosial atau apa saja (agama, politik, dan sebagainya) yang mengutamakan kedalaman data dari berbagai aspek dari fenomena itu, yang sering kali aneh, tidak beraturan, dan tidak eksplisit. Geertz mendefinisikan budaya (*culture*) sebagai "pola makna yang diterima secara historis, melekat pada lambang-lambang, sebuah sistem konsep-konsep yang diwariskan, terungkapkan dalam bentuk-bentuk simbolik yang dipakai manusia untuk berkomunikasi, melanggengkan dan mengembangkan pengetahuan dan sikap hidup mereka." Jadi budaya bagi Geertz adalah sistem makna. Agama adalah sistem simbol yang membentuk perasaan dan keinginan-keinginan dalam diri manusia, konsepsi tentang tata eksistensi yang beraura nyata sehingga perasaan-perasaan itu tampak realistik. (Muhammad Ali, 2006; Clifford Geertz, 1973: 3-30, 87-125).

Tujuannya adalah untuk menganalisa masalah-masalah sosial di dalam kehidupan masyarakat dengan paradigma perdamaian kearifan lokal dalam pewayangan Dewa Ruci yang syarat dengan nilai-nilai sufistik; untuk mencari tahu alasan dan penyebab konflik sosial masyarakat yang secara langsung telah menyimpang dari jati diri bangsa Indonesia yang tercermin dalam Pancasila dan UUD 1945 sebagai warga negara yang berupaya menjaga ketertiban dunia dalam kehidupan bermasyarakat dan upaya untuk menciptakan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Kisah pewayangan Dewa Ruci juga syarat dengan nilai-nilai ajaran kedamaian yang diajarkan oleh agama Islam. Dengan demikian, nilai-nilai agamayang terkandung dalam kisah ini harus dilihat sebagai suatu sistem yang mampu mengubah suatu tatanan masyarakat. Nilai-nilai ajaran agama yang terkandung dalam kisah pewayangan Dewa Ruci sebagai bagian kecil dari sistem budaya Islam Indonesia merupakan sistem budaya sendiri yang dapat membentuk karakter masyarakat ke arah hidup yang damai, makmur, adil dan sejahtera.

Tinjauan Pustaka

Karya ilmiah tentang nilai-nilai perdamaian lakon Dewa Ruci bagi kehidupan bukan tidak ada sama sekali, bahkan bisa dikatakan cukup banyak. Namun, sejauh kemampuan pencarian penelitian yang dilakukan penulis, dalam kurun lima tahun sampai tahun 2022 ini, terdapat beberapa karya ilmiah terkini yang disusun secara khusus membahas tata nilai perdamaian sufistik kearifan lokal pewayangan Dewa Ruci, dalam beragam kajian keilmuan. Sepanjang pengetahuan dan penelusuran penulis,

karya ilmiah terkini yang bersumber pada cerita Dewa Ruci di antaranya adalah terdapat dalam dua paradigma kelompok besar:

Kelompok pertama, karya ilmiah yang berkecenderungan pada paradigma keilahian manusia untuk menciptakan perdamaian. Beberapa Karya ilmiah kontemporer ini berkesimpulan bahwa semakin manusia melepaskan hawa nafsunya, maka akan semakin damai kehidupan ini. Paradigma ini berkecenderungan individualis sebagai lokus utama kedamaian. Penulis berbeda dengan penelitian ini. *Lacuna* atau ruang kosong penelitian, penulis mengkaji bahwa selain keilahian, konsep manunggaling yang di antaranya terdapat dalam kisah Dewa ruci, juga harus bersamaan diterapkan dan dibumikan dengan konsep kemanusiaan. Kedua nilai filosofis itu tidak bisa dipisahkan dan harus bersamaan diterapkan untuk meraih kedamaian. Di antaranya adalah, Fajriatul Mustakharoh (2021), dengan tema *Konsep Nafsu Dalam Kontruksi Cerita Dewaruci*; Dwi Afrianti (2020), *Transformation of the Spread of the Manunggaling Kawula lan Gusti Concept in Javanese Society from the 16th Century AD to the 21st Century AD*. Tulisan jurnal ini berasal dari disertasi Dwi Afrianti (2018), *Transformasi penyebaran konsep Manunggaling Kawula lan Gusti dalam Masyarakat Jawa dari Abad ke-16 M hingga Abad ke-21 M*; Galang Surya Gumilang (2020), *Guidance And Counseling Service During Covid-19 Pandemic (Analytical Study of Lakon Marifat Dewa Ruci)*; Muslikhatun Nadiyah (2021), *Implementasi Pendidikan Sufistik Dengan Konsep Ma'rifat Syekh Siti Jenar Dalam Pendidikan Karakter Siswa*; Whida Rositama (2021), *Filosofi Dewa Ruci dalam Dua Wahana Berbeda:(Perbandingan antara Film Animasi dan Serial Drama Televisi)*; Muhammad Adiz Wasisto (2021), *Reflecting on Kejawen: Javanese Esoteric Teachings in Indonesian National Development*; Nurul Istiqomah (2021), *Konsep Ma'rifat dalam serat wirid hidayat jati karya Ronggowarsito*; Victor Christianto dan Robby Chandra (2021), *Menggunakan Logika Sente (n) sial untuk Memahami Yesus sebagai (Sang) Manunggaling Kawula Gusti: Suatu Awal Penelusuran*; Zulfan Taufik dan Syafwan Rozi (2021), *Perennialism and the Religious Common Platform of Mystical Tradition in Java*; Firmansyah (2021), *Analisis Paham Al-Ittihad dan Al-Hulul dalam Tradisi Tasawuf Islam*; Victor Christianto (2021), *Is there connection between Pentecostalism belief and hairstyle? Discussion on practice of Worshiping God in the Spirit and the Truth*; Sabili, Ihdina, Murni Rachmawati, dan Purwanita Setijanti (2021), *The Influence of Islam and Javanese Culture on The Meaning of Keraton Surakarta Hadiningrat's Architecture*; Ayu Kristina (2021), *The Position of Kejawen in the Indonesian Constitution*; Firman Panjaitan (2020), *Resensi*

Buku: Bergulat di Tepian—Pembacaan Lintas Tekstual Dua Kisah Mistik (Dewa Ruci dan Yakub di Yabok) untuk Membangun Perdamaian; Livia Hevinanda, Bonie Soeherman, dan Aris Surya Putra (2021), *Eksplorasi Nilai-nilai Akuntansi Spiritual Yang Terkandung Dalam Ilmu Tasawuf Dewa Ruci*; Abdul Rosyid (2021), *Haji Mutamakin dan Cerita Dewa Ruci dalam Serat Cebolek (Relasi Sosial-Budaya dan Keagamaan dalam Kacamata Fenomenologi Edmund Husserl).*

Kelompok kedua, karya ilmiah yang berkecenderungan mengungkap bukan sisi keilahian, namun sisi praksis kisah Dewa Ruci maupun tentang konsepsi Manunggaling Kawula-Gusti. Fokus karya-karya ilmiah kontemporer penelitian tema ini adalah misalnya mengambil nilai konsep pembelajaran yang meliputi proses pembelajaran, pembelajaran melalui pengalaman (*Experiential Learning*), motivasi dan kemandirian, juga tentang ekosistem alam yang diambil dari cerita Dewa Ruci. Penulis, tidak hanya mengkaji tentang pendidikan maupun ekosistem saja dari cerita Dewa Ruci. Penulis mengkaji kisah ini dalam segala aspeknya, meliputi ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan dan ketahanan, hingga teplogi dan keagamaan. Karya ilmiah dengan kecenderungan kedua ini di antaranya adalah; Febranti Putri Navion, Febri Tri Cahyono (2020), *Konsep Pembelajaran Dalam Lakon Wayang Dewa Ruci*; Rachmad Kristiono Dwi Susilo, Agung Wijaya Kusuma, Agung Wibowo (2021), *Wayang as Local Communication Media in Building Public Awareness of Environmental Crisis*; Bagus Wahyu Setyawan (2020), *Karakter Cinta Lingkungan Dalam Lakon Wayang Dewa Ruci: Suatu Kajian Ekologi Sastra*; Djoko Sulaksono, Kundharu Saddhono (2018), *Strengthening Character of Environment Preservation Using Wayang Story Lakon Dewa Ruci: an Ecological Literature Analysis*.

Berdasarkan paparan tinjauan pustaka di atas, maka apa yang penulis kaji bukan merupakan pengulangan tema atas kajian yang telah ada. Sekali lagi, fokus kajian penulis adalah mendedahkan paradigma baru perdamaian atas konsep Manunggaling Kawula-Gusti yang di antaranya terdapat dalam kisah dewa Ruci.

Masalah Utama Penelitian

Atas dasar pemikiran di atas, masalah penelitian dapat dirumuskan melalui beberapa pertanyaan: Bagaimanakah pola tata nilai perdamaian sufistik dalam cerita pewayangan Dewa Ruci? Bagaimanakah pola harmoni tata nilai mikrokosmos dalam cerita pewayangan Dewa Ruci sebagai sarana sembah raga (syari'at) dan sembah cipta (tarikat) dalam mencapai kedamaian hidup? Bagaimanakah pola harmoni tata nilai

makrokosmos dalam cerita pewayangan Dewa Ruci sebagai sarana sembah jiwa (hakikat) dan sembah rasa (makrifat) dalam mencapai kedamaian hidup?

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam pencarian data penelitian ini berupa studi kepustakaan (*library research*) berdasarkan metodologi interpretasi kultural *ethnography* Geertz. Obyek utama dalam kajian ini adalah cerita pewayangan Dewa Ruci. Adapun kepustakaan yang dijadikan rujukan utama adalah *Serat Dewaruci,* karya Jasadipoera I (1959); Seno Sastroamidjojo (1962), *Cerita Dewa Ruci: Dengan Arti Filsafatnya,* dan Depdikbud Yogyakarta (1998), *Kitab Dewa Ruci*. Buku-buku tentang pewayangan hasil karya pribumi Indonesia tersebut refresentatif untuk menggambarkan keragaman cerita pewayangan dan nilai-nilai filosofinya yang agung terutama yang berkaitan dengan perdamaian hidup. Buku-buku tentang pewayangan hasil karya pribumi Indonesia tersebut disandingkan dengan pemikiran para intelektual Barat yang memiliki tradisi pembacaan kritis terhadap khazanah budaya pewayangan. Oleh karena itu, pemikiran tokoh-tokoh Barat seperti G.A.J. Hazeu, Zoetmulder, dan Clifford Geertz yang terkait dengan topik bahasan dalam penelitian ini juga akan menjadi rujukan.

Mengingat obyek penelitian ini adalah filsafat tata nilai perdamaian sufistik dalam cerita pewayangan Dewa Ruci, maka berdasarkan analisis filsafat, terdapat dua persoalan mendasar yang perlu diklarifikasi terkait dengan penelitian tentang filsafat wayang. *Pertama*, masalah filsafat wayang sebagai *genetivus objektivus* dan filsafat wayang sebagai *genetivus subjektivus*. *Kedua*, masalah yang masih bergayut dengan persoalan pertama, yaitu tentang objek material dan objek formal penelitian filsafat wayang. Tulisan ini dimaksudkan sebagai kajian filosofis yang masih berkisar pada filsafat wayang sebagai *genetivus objektivus,* artinya wayang sebagai objek material disoroti dari perspektif filsafat barat (sebagai objek formal).

Objek material penelitian filsafat wayang adalah "pergelaran wayang" sesuai "pakem" yang berlaku dalam "garap pekeliran" yang optimal. Elemen-elemen dalam pergelaran wayang: peralatan, karawitan, cerita, pelaku (dalang, pangrawit, pesinden), dan penonton, dipandang sebagai "simbol kehidupan" atau *"wewanyangane ngaurip."* Sesuai dengan objek material, yakni sebagai simbol, maka objek formal atau metode yang dipakai adalah fenomenologi hermeneutik; sebuah metode yang mensintesiskan antara metode fenomenologi dengan hermeneutika (interpretasi). Menurut Komaruddin Hidayat, sebagaimana dikutip Hamid Nasuhi (2009), bahasa simbol hanya

dapat ditangkap dan dipahami maknanya (hakikat, esensi) melalui pendekatan hermeneutika (interpretasi). Tugas filsafat adalah membangun makna simbol melalui interpretasi kreatif.

Hasil

Sembah Raga Mentaati Aturan Syari'at

Sembah raga dalam Kisah Dewa Ruci diawali dengan kegigihan sikap dan tekad-bulat Bima untuk menjawab kegelisahan hatinya mencari air (*titra*) *prawitra* sebagai bentuk pengabdian perintah sang guru Drona (Sudibyoprono, 1991: 168) di saat-saat menghitung hari dilaksanakannya perang saudara Mahabharata (Buck, 2004; Pendit, 2010) yang telah ditetapkan di medan perang Padang Kurusetra sebagai penyelesaian konflik yang berkepanjangan antara wangsa (*clan*) Pandawa dan wangsa Kurawa. Perang itu sendiri bertujuan untuk menentukan siapa sebenarnya yang berhak dan secara sah memegang tampuk dan menjalankan roda pemerintahan Negeri Hastinapura. Bima melakukan sembah raga dengan jalan berikhtiar secara badaniah mencari air tirtaprawita untuk menjawab kegelisahannya. Kisah tersebut dalam *Dhandanggula* serat Dewa Ruci diceritakan:

> *Arya Sena duk puruhita ring, Dhang Hyang Druna kinen ngulatana, Toya ingkang nucekake, Marang sariranipun, Arya Sena alias Wrekudara mantuk wewarti, Marang negeri Ngamarta, Pamit kadang sepuh, Sira Prabu Yudistira, Kang para ri sadaya nuju marengi, Aneng ngarsaning raka. (Nasuhi, 2007: 97; Sastroamidjojo, 1962: 8; Siswoharsojo, 1966: 5; Depdikbud Yogya, 1960: 21; Bustomi, 1992: 6-7; Adhikara, 1984: 1-2; Adhikara, 1986: 1).*
>
> *Artinya: Arya Sena ketika berguru kepada, Dhang Hyang Druna disuruh mencari, Air yang menyucikan, Kepada badannya, Arya Sena alias Wrekudara pulang memberi kabar, Kepada negeri Ngamarta, Mohon diri kepada kakaknya, Yaitu Prabu Yudistira, Dan adik-adiknya semua, Ketika kebetulan di hadapan kakaknya.*

Kegelisahan yang sama juga dirasakan oleh pihak Kurawa, meski segalanya dalam takaran rasional lebih unggul dari Pandawa, namun melihat kekompakan anak-anak Pandu yang sangat sulit dipecahkan, bisa menjadi bumerang bagi anak-anak Deshtarata untuk mengalahkan Pandawa dalam penyelesaian konflik internal wangsa Baratha. Karenanya mereka berikhtiar secara ragawi (badaniah) bermusyawarah dengan segenap unsur-unsur kenegaraan berupaya memecah kedamaian Pandawa melalui cara membinasakan Bima. Dengan taktik itu, pihak Kurawa berasumsi konflik bisa

diselesaikan dengan cara mudah, tanpa harus melalui perang yang pasti akan banyak menelan korban dan biaya, sebagaimana diceritakan serat Dewa Ruci dalam *Dhandanggula*:

> *Raden Suwirya Kurawa sekti, Miwah Rahaden Jayasusena, Raden Rikadurjayane, Prapteng ngarsa sang prabu, Kang pinusthi mrih jayeng jurit, Sor sirnaning Pandhawa, Ingkang dadya wuwus, Ajwa kongsi Bratayuda, Yen kenaa ingapus kramaning aris, Sirnaning kang Pandhawa (Widayaka, 1922: 3).*
>
> *Artinya: Raden Suwirya Kurawa yang sakti, Dan Raden Jayasusena Raden Rikadurjaya, Tiba dihadapan Raja, Yang disembah agar menang dalam perang, Mengalahkan para Pandawa, Yang menjadi dalam pembicaraan, Jangan sampai terjadi perang Baratayuda, Bila dapat ditipu secara halus, Kemusnahan sang Pandawa.*

Bima dengan usaha kerasnya bertekad meraih air suci kehidupan dan pihak Kurawa dengan upayanya melenyapkan Bima, terlepas dari penilaian hitam-putih, kedua-duanya berupaya untuk berusaha meraih kedamaian hidup dengan jalan mentaati peraturan yang berlaku disepanjang hidup mereka. Bima, sosok yang dicitrakan dengan watak *protagonist* dengan kekuatan internal mendorong dirinya untuk mentaati suatu peraturan atau norma atas dasar kemauan atau pertimbangan sendiri akan makna dan manfaat bagi dirinya untuk negaranya. Dalam kisah ini, ia berkeyakinan dengan mentaati perintah gurunya, ketidakadilan dan kekerasan yang selama ini dilakukan oleh pihak Kurawa akan dapat disudahi demi kedamaian negeri Hastinapura.

Bagi Bima, meski perang belum terjadi, namun bila ketidakadilan dan penindasan merajalela, itu bukan damai sejati (Pranowo, 1999: 97). Sebab damai sejati membutuhkan situasi yang bebas dari ketidakadilan yang masih terjadi dimana-mana dan penindasan yang menghampiri manusia dalam hidup kesehariannya. Kesempatan damai sementara harus segera diisi keadilan sosial sebab pada dasarnya konflik di antara keluarga Pandawa dan Kurawa tidak lain merupakan simbol perlawanan kekecewaan rakyat terhadap ketidakadilan pemerintah pusat yang dijalankan oleh Kurawa. Kalau tidak, keadilan yang didasarkan pada ketidakadilan yang selama ini dirasakan rakyat Hastinapura hanya berupa rekonsiliasi palsu belaka. Rasa aman dan damai hadir dan berasal dari individu masyarakat, sehingga peran masing-masing individu dalam masyarakat sangat menentukan perdamaian yang telah berlangsung selama ini. Bambang Pranowo dengan simpel menggambarkan tekad Bima dengan mengutip pujian menjelang shalat:

Elingana yen ana timbalan, Yen wis budal ora kena wakilan, Ora kena wakilan, Timbalane kang Maha Kuasa, Gelem ora bakale lunga, Artinya: Ingatlah jika telah datang panggilan, Kau harus pergi dan tak bisa kau wakilkan, Tak dapat kau wakilkan, Panggilan dari Yang Maha Kuasa. Mau tak mau kau harus pergi juga.

Duryudhana dan kelompok wangsa Kurawa sebagai pihak antagonis dari kerajaan Hastinapura ketika bertatap muka dengan unsur-unsur anggota dan segenap komponen elit masyarakatnya, dalam tataran individu juga memiliki pemikiran yang sama dengan Bima (Pranowo, 2010: 30). Pendeta Durna juga berpendapat bahwa peran individu masyarakat Hastinapura semisal Bima sangat besar dalam menciptakan perdamaian kehidupan. Menurut mereka kedamaian bangsa tetap akan terjaga bila masing-masing individu mampu membentengi diri dan saling mengingatkan antar sesama masyarakat untuk menjaga keharmonisan hidup dari pengaruh-pengaruh pemikiran maupun tindakan yang mengarah pada upaya disintegrasi bangsa semisal perbuatan 'makar' yang akan dilakukan oleh Bima.

Negara hanya mendorong dan mendukung setiap upaya yang dilakukan masyarakat agar perdamaian di bumi Hastinapura tetap lestari sesuai dengan amanat perjanjian yang telah dibuat oleh Pangeran Bisma ketika serah-terima kerajaan Hastinapura kepada Destrarata. Kerjasama antara seluruh jajaran pemerintah dan rakyat diharapkan terus terjalin dengan baik, tidak hanya dalam menjaga perdamaian, namun juga bagaimana membangun infrastruktur dan pemahaman masyarakat terhadap pentingnya peran individu dalam pembangunan perdamaian.

Secara praktis, revolusi spiritual lakon sembah raga Bima lazim ditempuh melalui pelatihan spiritual kaum sufi yang terformulasikan dalam *maqāmat ruḥiyah* (*station* atau tahapan spiritual). *Maqāmat ruḥiyah* yaitu kedudukan seorang hamba di hadapan Allah yang digapai melaui macam-macam ibadah, *mujahadah, riyaḍah,* serta hanya mempersembahkan jiwa-raganya kepada Allah. Secara umum tahapan tersebut terdiri atas tujuh tingkatan, yaitu tobat, *wara'*, *zuḥūd, faqr,* sabar, tawakal, dan rela atau syukur. Bima dalam lakon sembah raga ini telah melampaui setidak-tidaknya *maqāmat,* taubat, *wara'*, sabar.

Sembah Cipta Tarekat Membersihkan Kalbu

Sembah cipta dalam cerita pewayangan Dewa Ruci, menurut penulis dimulai ketika Bima melaporkan pertanggungan jawaban atas upayanya kali pertama mencari air

tirtapawitra yang menemui kegagalan di hutan *Tikbrasara* beserta kendala-kendalanya kepada Drona. Oleh Drona, Bima untuk kali kedua disuruh mencari itu di tengah samudera. Dalam serat Dewa Ruci *Pangkur* 28-29 diceritakan:

> *Sang Druna angrangkul sigra, Babo-babo lagya ingsun ayoni, Katemenane ing guru, Mengko wus kalampahan, Nora mengeng ngantepi tuduhing guru, Iya mengko sun wewarah, Enggone ingkang sayekti. Artinya: Guru Druna segera memeluk, Wahai kau yang sedang kuuji, Benar-benar mengikuti petunjuk guru, Kini telah terbukti, Tidak menolak dalam melaksanakan perintah guru, Nanti kuberi petunjuk, Tentang letak yang sebenarnya.*
>
> *Iya thelenging samodra, Yen sirestu ngguru pun bapa kaki, Ngesung teleng samodra gung, Wrekudara turira, Sampun menggah ing thelenging samodra gung, Wontena nginggiling swarga, dhasar engkang sapta bumi. Artinya: Yaitu di tengah samudera, Jika sungguh kau akan berguru kepadaku, Masuklah ke dalam samudra luas itu, Wrekudara menjawab, Jangankan masuk ke dalam lautan, Di puncak surga pun, Dan di dasar bumi ketujuh pun.*

Bima melapor kepada Drona bahwa belum berhasil menemukan air tirtapawitra di pegunungan *Candramuka* sebagai mana telah diuraikan pada subbab terdahulu. Drona berkilah bahwa perintah pertama merupakan ujian bagi ketaatan dan kepatuhan Bima dan hal tersebut telah dibuktikan dengan baik. Kini Bima ditunjukkan jalan untuk mencari air suci itu di dasar samudera. Dengan kebulatan yang teguh Bima menyanggupinya. Setelah pamitan dengan sang guru dan saudara-saudaranya dari pihak Kurawa, Bima singgah sebentar ke rumahnya untuk berpamitan dengan kakak, adik-adik juga keluarga dekatnya. Seluruh anggota keluarganya untuk kali kedua, juga menganjurkan agar Bima mengurungkan niatnya. Namun, atas saran dari Sri Krishna, keluarga merelakan kepergian Bima pergi ke samudera.

Setelah melewati jalan panjang yang melelahkan penuh dengan halangan dan rintangan, Bima sampai di tepi samudera. Bima istirahat sejenak memandang kedamaian suasana hamparan biru air laut dan merasakan sejuknya sepoi angin berhembus. Tak berapa lama kemudiaan, ia mulai mengarungi samudera luas dengan menggunakan aji *Jayasengara*, sebuah mantra yang dapat membuat manusia bisa bernafas walaupun di dalam lautan. Selang beberapa lama, Bima bertemu dengan ular naga *Nemburnawa* atau *nabatnawa.* Naga membelit dan hendak meluluh-lantakkan tubuh Bima. Bima dengan menggunakan kuku *Pancanaka* merobek dan mencabik-cabik sang naga. Dalam serat Dewa Ruci bagian *Durma* bait 4 dan 10 detik-detik keberhasilan Bima mencabik-cabik *Nemburnawa* dikisahkan sebagai berikut:

Kang naga geng kyatingrat anembur nawa, Wisanira duk prapti, Krura makikikan, Katon kambang kumambang, Gengnya saprabata siwi, Galak kumelap, Sumembur angajrihi. Artinya: Ada naga besar Nemburnawa, Berbisa datang, Mendesis mengikik, Tampak timbul tenggelam, Besarnya segunung anakan, Ganas dan mengkilat, Menyembur menakutkan.

…. Pancanaka manjing awaking sang naga, Tatas pating saluwir, Rah mijil lir udan. Abang toying samodra, Sapandeleng kanan kering, Toya dadya rah, Naga geng wus ngemasi. Artinya: Kuku Pancanaka menusuk di tubuh naga, Tertembus tercabik-cabik, Darah tersembur seperti hujan, Air samudera menjadi memerah, Sejauh mata memandang, Air menjadi darah, Naga raksasa itu telah tewas.

Fragmen cerita di atas dalam pandangan SP. Adhikara (1986: 25) secara filosofis menjelaskan bahwa sembah raga saja belum memadai untuk meraih kedamaian hidup, manusia harus mampu pula mengelola hatinya (cipta atau kalbu) dengan lebih mendalami keluasan samudera tata nilai syari'at yang ada. Makna Bima dituntun oleh Drona untuk mencari air suci di samudera sebagai perlambang bahwa manusia tidak hanya dicukupkan dengan telah mampu menata keharmonisan kehidupannya dalam tataran realitas semata, akan tetapi pula disyaratkan mampu menata gejolak samudera batinnya. Hal lain yang ingin dilihat oleh sang Guru adalah kemantapan tekad sang murid untuk meninggalkan hal-hal yang buruk, meninggalkan hal-hal yang tidak membantu perkembangan spiritualnya dan menggantikannya dengan hal-hal baik dan kegiatan-kegiatan yang baik serta pelan-pelan akhirnya bahkan meningkatkannya ke dalam tindakan-tindakan spiritual.

Sembah Jiwa Meniti Makrifat Ilahi

Dalam serat Dewa Ruci, babakan sembah jiwa Bima diceritakan berlangsung saat ia berada di dasar samudra. Di dalam samudera itu raga dan batin Bima ditempa. Diriwayatkan Bima terombang-ambing di dalam samudra, berkelahi dengan sekor naga raksasa *Nemburnawa* yang merupakan manifestasi dari hawa nafsu Bima. Setelah berhasil membunuh naga, di antara mati dan hidup kelelahan menempuh pencarian air suci yang tak kunjung ketemu, Bima pun berpasrah kepada Sang Pemilik Hidup. Kepasrahan Bima dalam Serat Dewa ruci bagian *Durma* bait 11 dan 12 dituturkan:

Sirna dening Sena sadaya pan suka, Saisining jaladri, Wau kawuwusa, Ri sang Murwengparasdya, Wruh lakuning Kang Kaswasih, Sang Amurwengrat, Praptane Sang Amamrih. Artinya: Naga Mati oleh Sena gembira, Seisi laut,

Diceritakanlah, Ri Sang Paramengparasdya, Melihat perjalanan sang Kaswasih, Sang Amurwengrat, Kedatangan Sang Amamrih. Dinuta tan uninga jatining lampah, Kang Tirta Marta Ening, Apan tanpa arah, Tirta kang wruh ing Tirta, Suksma sinuksma wawingit, Tangeh manggiha, Yen tan nugraha yekti. Artinya: Di utus tidak mengetahui hakekat tugasnya, Sang Air Penghidupan Jernih, Yang tanpa arah, Hanya air yang tahu tentang air, Suksma berjiwa penuh rahasia, tak mungkin ditemukan, bila tidak mendapat anugerah yang sebenarnya.

Kemudian diriwayatkan Bima bertemu dengan Dewa Ruci, sesosok bocah yang mirip dengan dirinya namun hanya sebesar ibu jari. Sang Dewa Ruci memerintahkan Bima agar masuk ke dalam dirinya melalui lubang telinga sebelah kiri. Bima pun memenuhi perintah sang bocah tersebut, ia memasuki tubuh sang dewa melalui telinga kirinya. Kisah Bima masuk dalam badan Dewaruci ini secara filosofis melambangkan bahwa Bima mulai berusaha untuk mengenali dirinya sendiri. Dengan memandang kembaran dirinya di alam kehidupan yang kekal, Bima telah mulai memperoleh kebahagian hakiki, kebahagian yang tidak berasal dari luar kebahagian yang berasal dari dalam dirinya sendiri.

Ngelmu beja didapat Bima dari Dewa Ruci di dalam dalam tubuh Dewa Ruci setelah ia muncul secara tiba-tiba di hadapannya. Kemunculan Dewa Ruci menjadikan Bima menjadi sadar akan posisinya. Ia menjadi tahu arah barat, timur, utara, selatan, atas dan bawah. Selanjutnya, Bima melihat seberkas cahaya seperti matahari dan kemudian tampak pula empat warna (catur warna); hitam, merah, kuning, dan putih. Selarik sinar yang berkelebat bersinar itu merupakan *Pancamaya,* sedangkan empat warna merupakan perlambang nafsu-nafsu di dalam diri manusia. Dalam serat Dewa Ruci bagian *Dhandanggula* II bait 5-13 dikisahkan:

Byar katingal ngadhep Dewa Ruci, Wrekudara Sang Wiku kawangwang, Umancur katon cahyane, Nulya wruh ing lor kidul, Wetan kulon sampun udani, Nginggil miwah ing ngadhap, pan sampun kadulu, Kawan umiyat baskara, Eca tyase miwah Sang Wiku kaeksi, Aneng jagad walikan. Artinya: Tiba-tiba terang tampaklah Dewa Ruci, Wrekudara Sang Wiku terlihat, Memancarkan sinar, Kemudian tahu utara selatan, Timur barat sudah tahu, Di atas dan dibawah, Juga sudah diketahui, Kemudian terlihat matahari, Nyaman rasa hati melihat Sang Wiku, Di balik dunia ini.

Dewa Ruci suksma lingiraris, Away lumaku andedulua, Apa katon ing dheweke, Wrekudara umatur, Wonten warna kawan prakawis, Aktingal ing kawula, Sadayane wau, Sampun boten katingalan, Amung kawan prakawis ingkang kaeksi, cemeng bang

kuning pethak. Artinya: Dewa Ruci berkata lirih, Jangan berjalan lihat-lihatlah, Apa yang tampak olehmu, Wrekudara menjawab, Ada empat macam benda, Yang tampak olehku, Semua itu, Sudah tampak, Hanya empat warna yang dapat kulihat, Hitam merah kuning dan putih.

Sang Dewa Ruci ngandika malih, Ingkang dhingin sira anon cahya, Gumawang tan wruh arane, Pancamaya puniku, Sejatine ing tyasireki, Pangarsane sarira, Tegese tyas iku, Ingaranan muka sipat, Kang anuntun marang sipat kang linuwih, Kang sejatining sipat. Artinya: Sang Dewa Ruci berkata lagi, Yang pertama kau lihat cahaya, Menyala tidak tahu namanya, Pancamaya itu, Sesungguhnya ada di dalam hatimu, Yang memimpin dirimu, Maksudnya hati, Disebut mukasyafah, Yang menuntun kepada sifat lebih, Merupakan sifat itu sendiri.

Mangka tinulak aywa lumaris, Awasena rupa aja samar, Kawasaning tyas empane, Tingaling tyas puniku, Anengeri marang sajati, Eca tyase Sang sena, Amiyarsa wuwus, Lagya medhem tyas sumringah, Ene ingkang abang ireng kuning putih iku durgamaning tyas. Artinya: Lekas pulang jangan berjalan, Selidikilah rupa itu jangan ragu, Untuk hati tinggal, Mata hati itulah, Menandai pada hakikatmu, Senang hati Sang Sena, Mendengarkan nasihat itu, Ketika hatinya sedang bersuka-cita, Sedang yang berwarna merah hitam kuning dan putih, Itu adalah penghalang hati.

Pan isine ing jagad mepeki, Iya ati kang telung prakara, Pamurunge laku kabeh, Yen bisa pisah iku, Pasthi bisa pamoring gaib, Iku mungsuhe tapa, Ati kang tetelu, Ireng abang kuning samya, Angadhangi cipta karsa kang lestari, Pamoring Suksma Mulya. Artinya: Isi dunia ini sudah lengkap, Yaitu hati tiga hal, Pendorong segala langkah, Bila dapat memisahkan, Tentu dapat menyatu dengan gaib, Itu adalah musuh pendeta, Hati yang tiga (curang), Hitam merah kuning semua, Menghalangi pikiran dan kehendak yang abadi, Persatuan Sukma Mulia.

Lamun nora kawileting katri, Yekti sida pamoring kawula, Lestari panunggalane, Poma den awas emut, Durgama kang munggeng ing ati, Pangwasane weruha, Wiji-wijinipun, Kang ireng lueih prakosa, Panggawene asrengen sabarang runtik, Andadra ngambra-ambra. Artinya: Jika tidak tercampur oleh tiga hal itu, Tentu akan terjadi persatuan kawula/rakyat, Abadi dalam persatuan, Perhatikan dan ingatlah, Penghalang yang berada dalam hati, Ketahuilah benih-benihnya, Yang hitam lebih perkasa, Kerjanya marah terhadap segala hal, Murka secara menjadi-jadi.

Iya iku ati kang ngadhangi, Ambuntoni marang kabecikan, Kang ireng iku gawene, Dene kang abang iku, Iya tuduh nepsu kang becik, Sakehe pepinginan, Metu

saking ngriku, Panas baran panastenan, Ambuntoni marang ati ingkang eling, Marang ing kawaspadan. Artinya: Itulah hati yang menghalangi, Menutupi tindakan yang baik, Yang hitam itu kerjanya, Sedangkan yang merah, Menunjukkan nafsu yang baik, Segala keinginan keluar dari situ, Panas hati, Menutupi kepada hati yang sadar, Kepada kewaspadaan.

Dene iya kang arupa kuning, Panggawene nanggulang sabarang, Cipta kang becik dadine, Panggawe amrih tulus, Ati kuning ingkang ngadhangi, Mung panggawe pangrusak, Binanjur linantur mung kang putih iku nyata, Ati anteng kang suci tan ika iki, Prawira ing kaharjan. Artinya: Sedangkan yang berwarna kuning, Kerjanya menanggulangi segala hal, Pikiran yang baik jadinya, Pekerjaan agar lestari, Hati kuning yang menutupi, Hanya suka merusak, Kemudian yang putih berarti nyata, Hati yang tenang suci tanpa berpikiran ini dan itu, Perwira dalam kedamaian.

Amung iku kang bisa nampani, Ing sasmita sajatining rupa, Nampani nugraha nggone, Ingkang bisa tumaduk, Alestari pamoring kapti, Iku mungsuhe tapa, Ati kang tetelu balane tanpa wilangan, Ingkang putih tanpa rowang amung siji, Mulane gung kasoran. Artinya: Hanya itu yang dapat menerima, Akan firasat hakikat warna, Menerima anugrah tempatnya, Yang dapat melaksanakan, Mengabdikan persatuan keinginan, Itu musuh pertapa, Hati yang tiga (curang) kawannya sangat banyak, Yang berwarna putih hanya seorang diri tanpa kawan, Maka ia sering kalah.

Bima dalam peristiwa di atas, dianugerahi oleh Gusti Allah kemampuan *mukasyafah* (*muka sipat*). Dan hal inilah intisari dari cerita pewayangan Dewa Ruci. Bima dijabarkan secara panjang lebar rahasia-rahasia bagaimana ia dapat menjalankan hidupnya dengan penuh kedamaian. SP. Adhikara (1986: 25) mengklasifikasikan *mukasyafah* tersebut dalam lima hal pokok: 1) *Pancamaya* dan *caturmaya*; 2) Makrokosmos dan mikrokosmos (*astabrata*); 3) *Pramana*; 4) ilmu Pelepasan; dan 5) hidup dalam mati dan mati dalam hidup. Penulis dalam sembah jiwa ini hanya menguraikan dua hal pertama klasifikasi mistisisme tersebut. Sebab menurut Yunasril Ali (1997: 218-219) dengan mengutip klasifikasi mistik Islam Jawa, nomer kedua merupakan perwujudan lain dari nomer tiga. Dalam frame works Insan Kamil Jawa Yunasril Ali, manusia Jawa mengalami penghayatan gaib itu melalui tujuh tingkatan, yaitu: 1) alam *rūḥīyah*; 2) alam *sirrīyah*; 3) alam *nūriyah* I; 4) alam *nūriyah* II; 5) alam *uluhīyah* I; 6) alam *uluhīyah* II; dan alam *uluhīyah* III.

Setelah itu, Bima melihat benda bagaikan boneka gading yang bersinar dengan memancarkan delapan warna yang maha indah gemerlapan tiada terbayangkan dan tak

dapat terlukiskan. Itu adalah *Pramana*, yang dalam kamus bahasa Kawi, *Pramana*, antara lain berarti tahu akan, awas, dan waspada. Secara sufistik *pramana* melambangkan ruh. *Pramana* berupa ruh kedudukannya sebagai aparatur tubuh manusia yang memiliki potensi untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan. Ruh sifatnya lebih halus dari kalbu atau (sembah cipta). Pengertian *pramana* adalah suatu zat yang berada dalam kalbu manusia (Situpa, 2005: 98; King, 1999: 128; Supandjar, 2001: 107; Purwadi, 2004: 5-6). Zat tersebut tidak ikut merasakan rasa sedih, susah, dan juga tidak turut makan dan minum atau segala kegiatan yang berwujud fisik. Makanan dan minuman utama *pramana* adalah dzikir, atau menciptakan rasa ingat kepada Allah dengan melakukan do'a-do'a atau hal-hal yang bersifat religius.

Damardjati (2001: 107), mempertegas pendapat punggawa-punggawa tasawuf di atas dengan menyatakan bahwa hakikat Tuhan dalam *Sêrat Bima Suci* disebut *Hyang Suksma* atau jiwa semesta yang bersifat spiritual. Hyang Suksma adalah wujud ketuhanan yang tidak berbentuk, tak nampak, dan hanya ditemukan oleh orang yang berhati suci dan waspada. Hyang Suksma adalah wujud tertinggi dari segala yang ada. *Pramana* sebagai penampakan dari Hyang Suksma bertempat tinggal dalam tubuh manusia. *Pramana* dalam kenyataan adalah pernyataan diri dari hakikat Tuhan. Pramana adalah manifestasi dari Hyang Suksma yang ada karena zatnya sendiri dalam entitasnya. Wujudnya mustahil dari tiada. Hyang Suksma mewujudkan segala sesuatu. Dia adalah wujud absolut, atau *al-wujud al mutlak,* atau wujud tertinggi.

Sembah Rasa Menuju Hakikat Manunggaling Kawulo-Gusti dan Manunggaling Gusti-Kawulo

Dalam struktur kepercayaan sufistik Jawa, tahapan akhir dari perjalanan seorang salik dicapai dengan *sembah rasa*. Sembah yang keempat ini ialah sembah yang dihayati dengan merasakan intisari realitas kehidupan makhluk di semesta alam. Jika sembah raga mengandung pengertian menyembah Tuhan dengan alat raga manusia. Jika sembah kalbu mengandung arti menyembah Tuhan dengan alat batin kalbu atau hati. Sembah jiwa berarti menyembah Tuhan dengan alat batin jiwa atau ruh seperti disebutkan sebelumnya, maka sembah rasa berarti menyembah Tuhan dengan menggunakan alat batin inti ruh.

Alat batin yang belakangan ini adalah alat batin yang paling dalam dan paling halus yang menurut Mangkunegara IV disebut *telenging kalbu* (lubuk hati yang paling dalam) atau disebut *wosing jiwangga* (inti ruh yang paling halus). Dengan demikian menurut

Mangkunegara IV, dalam diri manusia terdapat tiga buah alat batin yaitu, kalbu, jiwa/ruh dan inti jiwa/inti ruh (*telengking kalbu* atau *wosing jiwangga*) yang memperlihatkan susunan urutan kedalaman dan kehalusannya. Pelaksanaan *sembah rasa* itu tidak lagi memerlukan petunjuk dan bimbingan guru seperti ketiga sembah sebelumnya, tetapi harus dilakukan salik sendiri dengan kekuatan batinnya, seperti diungkapkan Mangkunegara IV dalam bait berikut:

> *Semongko ingsun tutur, Gantyasembah lingkang kaping catur, Sembahrasa karasa, wosing dumadi, Dadiwus tanpa tuduh, Mungkalawan kasing batos. Artinya: Sekarang saya bertutur, Ganti sembah yang keempat, Sembah rasa yang menjadi inti hidup, Jadi sudah tanpa arahan, Hanya dengan kekuatan batin.*

Prosesi akhir catur sembah Bima berupa sembah rasa dikisahkan dalam serat Dewa Ruci:

> *Yen makaten kula boten mijil, Inggih eca neng ngriki kewala, Boten wonten sangsayane, Tan niyat mangan turu, Boten arip boten angelih, Boten ngrasa kangelan, Boten ngeres linu, Amung enak lan manfaat, Dewa Ruci ngandika iku tan keni, Yen nora lan antaka. Artinya: Jika demikian saya tidak mau keluar, Lebih baik tinggal di sini saja, Tidak ada hambatannya, Tidak ingin makan dan tidur, Tidak mengantuk juga tidak lapar, Tidak merasa lelah, Tidak sakit-sakit ngilu, Hanyalah enak dan manfaat, Dewa Ruci berkata itu tidak boleh, Jika belum mengalami mati.*

Pada akhir babak ini, Bima digambarkan semakin haus akan pengetahuan-pengetahuan simbolik dengan disertai *syarah* yang begitu jelas dari *sedulur papat lima pancer*-nya. Aura gua *Garba* Dewa Ruci begitu mendamaikan dan menentramkan jiwa-raga Bima seakan menembus mengisi dengan nutrisi relung-relung terdalam tulang sumsum dan hatinya. Raga dan jiwanya tidak merasakan lapar, haus, sakit, pedih, perih, susah-payah, bahkan mengantukpun tidak. Namun, Dewa Ruci menegaskan bahwa tempat yang ia diami sekarang bukan medan perjuangan hidup yang sebenarnya. Oleh karenanya, Bima harus keluar ke medan perang yang sesungguhnya, yaitu lingkungan masyarakatnya.

Serat Dewa Ruci bagian *Dandanggula* bait 49-50 menggambarkan akhir cerita manis (*happy ending*) dari kisah pewayangan Dewa Ruci, yaitu: *Telas wulangnya sang Dewa Ruci, Wrekudara ing tyas datan kewran, Wus wruh ing anane dhewe, Ardaning tyas wus larud, Tanpa elar anjajah bangkit, Sawengkon jagat raya, Sagung wus kawengku, Pantes prematining basa, Saenggane sekar maksih kudhup lami, Mangkya mekar ambabar,*

Wus mangkana Wrekudara mulih. Enggale wus prapta ing Ngamarta. Panggih lan kadang-kadange, Langkung sukaning kalbu. Darmaputra lan para ari, Ngluwari nadarira, Abujana nayub, Tambuh sukaning wardaya, Dene ingkang rayi praptanya basuki, Sirna prihatinira. Artinya: Selesai sudah ajaran Sang Dewa Ruci. Hari Werkudara tidak ragu lagi. Sudah mengenal dirinya sendiri. Hatinya mantap dan tangguh. Tanpa sayap mampu menjelajah. Seluruh jagat raya. Semuanya sudah dikuasai. Pantas jika dalam bahasa puisi, Ibarat bunga yang mekar lama, Semerbak dan menebar wanginya. Begitulah kemudian Werkudara pulang Cepat dia sudah sampai di Amarta. Bertemu dengan saudara-saudaranya. Saking gembiranya hati. Prabu darmaputra dan adik-adiknya. Mereka memenuhi janjinya. Untuk selamatan. Hati mereka benar-benar bahagia. Adapun Werkudara yang datang dengan selamat. Telah hilang kegundahannya.

Berdasarkan hal tersebut, sembah rasa merupakan perpaduan mikrokosmos dan makrokosmos menyatu dengan sifat hakekat (Tuhan) menjadi *loroning atunggil* (kemenduaan yang menyatu). Yang menjadi *jumbuh*, campur tak bisa dipilah tapi bisa dipilih, antara *kawula* dengan *Gusti*. Inilah pertanda akan kemenangan manusia dalam berjihad yang sesungguhnya dalam kehidupan ini, yakni kemenangan terindah dalam kemanunggalan *manunggaling kawula-Gusti*. Di situlah tataran makrifat kepada Tuhan dapat ditemukan. Menurut Harun Nasution, *ma'rifat* adalah mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga hati sanubari dapat melihat Tuhan (Nasution, 1973: 75). Dengan demikian, sembah rasa diartikan sebagai hati yang telah kokoh dan mantap. Hati yang mantap ini adalah hati yang telah dimiliki oleh orang yang telah mencapai derajat jiwa *Rabbani*.

Apa yang ditampakkan oleh hatinya, atau dirasakan, dan diIlhamkan dalam hatinya tidak ada kebohongan, sebab hati itu melihat dalam bimbingan *Nurrullah* yang masuk ke dalam hati. Pada tahap ini, manusia tidak akan diombang-ambingkan oleh suka-duka dunia bahkan menebarkan kedamaian ke seluruh penjuru dunia, berseri bagaikan sinar menteri menyinari bumi, membuat dunia indah dan damai; menjadi wakil Tuhan di dunia dan menjalankan kewajiban-kewajiban-Nya.

Akhir dari cerita Dewa Ruci yang terpenting adalah dengan membumikan nilai-nilai manunggaling kawulo Gusti, dalam keseharian kehidupan nyata manusia (manunggaling Gusti ing kawulo), seperti nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan, nilai persatuan, nilai permusyawaratan dan keadilan sosial, dan lain-lain. Dengan membumikan nilai-nilai keIlahian ke dalam kehidupan, manusia akan dapat meraih

kejayaan kehidupannya, baik dimasa sekarang, di masa depan, bahkan di akhirat. Nilai-nilai itu harus diinternalisasikan dalam sanubari seluruh komponen bangsa sehingga nilai-nilai tersebut hidup dan berkembang di seluruh pelosok dunia. Aktualisasi nilai-nilai manunggaling kawulo Gusti ke dalam manunggaling Gusti ing kawulo di kehidupan menjadi gerakan bersama komponen masyarakat yang terencana dengan baik sehingga tidak menjadi hanya sekedar slogan yang tidak ada implementasinya. Dengan begitu, meskipun bangsa Indonesia berbeda suku, agama, adat istiadat dan ras, kalau seluruh komponen mau bekerja keras, maka akan menjadi bangsa besar yang kuat dan maju di masa yang akan datang. Melalui gerakan bersama mereaktualisasi nilai-nilai luhur kebudayaan lokal, bukan saja akan menghidupkan kembali memori publik tentang keluhuran budayanya tetapi juga akan menjadi inspirasi bagi segenap bangsa dalam menjalankan kehidupannya dengan penuh harmonis, selamat, tentram, sejahtera, dan damai di dunia dan akhirat.

Kesimpulan

Dalam kerangka paradigma bina damai, tata nilai perdamaian cerita pewayangan Dewa Ruci sejalan dengan paradigma sufistik Islam. Paradigma perdamaian sufistik memadukan paradigma makro dan mikro sosial dalam pola syari'at, tarekat, makrifat dan hakikat. Keempat pola sufistik sejalan dengan pola kejawen yang terangkum dalam *catursembah*, yaitu raga, kalbu atau cipta, jiwa, dan rasa.

Pola perdamaian mikrokosmos Dewa Ruci menuntun manusia untuk mampu mengharmoniskan sembahragadan sembah cipta atau kalbu dalam kehidupannya. Sembahraga atau syariat adalah tahap laku perjalanan menuju manusia sempurna yang paling rendah, yaitu dengan mengerjakan amalan-amalan badaniah atau lahiriah dari segala hukum yang berlaku, terutama hukum agama. Sembah kalbu merupakan laku manusia menyembah Tuhan dengan lebih cenderung menekankan pada peranan kalbu di samping akal dan ragawi manusia. Sembah ini, seperti halnya *sembah raga*, apabila dilakukan kontinyu dan disiplin secara teratur, juga dapat menjadi *jalan* yang mengantarkan kepada tujuan, bahkan merupakan jalan raya si *salik* yang tengah menjalani tarekatdan sulukdalam perjalanan kerohaniannya (*yen lumintu uga dadi laku, laku agung kang kagungan narapati*).

Tata nilai perdamaian makrokosmos Dewa Ruci menuntun manusia untuk mampu mengharmoniskan *sembah jiwa* dan *sembah rasa* dalam kehidupannya. Tata nilai perdamaian sufistik sembah jiwa atau tarekat adalah tahap perjalanan menuju manusia

sempurna yang lebih maju dengan ber-*takhalli*. Dalam tahap ini kesadaran hakikat tingkah laku dan amalan-amalan badaniah pada tahap pertama diinsyafi lebih dalam dan ditingkatkan. Amalan yang dilakukan pada tahap ini lebih banyak menyangkut hubungan dengan hati atau kalbu individu manusia itu sendiri daripada hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan lingkungan alam sekitarnya. Pada tingkatan ini penempuh hidup menuju manusia sempurna akan menyesali terhadap segala dosa yang dilakukan, melepaskan segala pekerjaan yang maksiat, dan bertobat mensucikan hati.

Tata nilai perdamaian sufistik yang berkaitan dengan *sembah rasa* atau makrifat adalah perjalanan menuju manusia sempurna yang paling tinggi dalam tahap *tajalli*. Dalam masyarakat Jawa hal ini disebut dengan istilah *manunggaling kawula Gusti, pamoring kawula Gusti, jumbuhing kawula Gusti, warangka manjing curiga-curiga manjing warangka*. Pada titik ini manusia tidak akan diombang-ambingkan oleh suka duka dunia. Ia akan berseri bagaikan bulan purnama menyinari bumi, membuat dunia menjadi indah. Di dunia ia menjadi wakil Tuhan (wakiling Gusti), menjalankan kewajiban-kewajiban-Nya dan member inspirasi kepada manusia yang lain. Ia mampu mendengar, merasa, dan melihat apa yang tidak dapat dikerjakan oleh manusia yang masih diselubingi oleh kebendaan, syahwat, dan segala kesibukan dunia yang fana ini. Tindakan diri manusia semata-mata menjadi laku karena Tuhan.

Semua tahapan sufistik manusia di atas, sebagai upaya manusia untuk menggapai kedamaian hidupnya dalam dunia pewayangan akan menjadi sia-sia jika hanya terhenti di 'menara gading' kemilau damai hidup berkesendirian. Seorang salik yang sejati adalah seorang salik yang turun gunung berkiprah di tengah-tengah kehidupan masyarakatnya ikut membangun dan membina perdamaian kehidupan umat di dunia ini, bukan seorang salik yang justru mengucilkan diri dengan asyik-masyuk bersemedi, hirau dengan keadaan sosial di masyarakatnya.

Referensi

Adhikara, S.P. (1984). *Dewa Ruci.* Bandung: ITB Press.

Adhikara, S.P.(1986). *Analisis Serat Dewa Ruci.* Yogyakarta: Yayasan Institut Indonesia.

Afrianti, Dwi. (2018). Transformasi penyebaran konsep Manunggaling Kawula lan Gusti dalam Masyarakat Jawa dari Abad ke-16 M hingga Abad ke-21 M. *Diss*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Afrianti, Dwi.. (2020). Transformation of the Spread of the Manunggaling Kawula lan Gusti Concept in Javanese Society from the 16th Century AD to the 21st Century AD." *International Journal of Islamic Khazanah,* 9.1.

Ali, Muhammad. (2006). Mengenang Prof Watt and Clifford Geertz: Mengenang Jasa Intelektual Professor W. Montgomery Watt (right with the tie) and Prof Clifford Geertz (left with the watch). *Makalah,* Hale Manoa, October, 31/Nov.

Ali, Yunasril. (1997). *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabî oleh al-Jîlî.* Jakarta: Paramadina.

Buck, William. (2004). *Mahabharata.* New Delhi: Motilal Banarsidass.

Bustomi, Suwaji. (1992). *Dewaruci Apresiasi Pada Kesenian Wayang: Untuk Pelajar SLTP – SLTA Serta Para Guru.* Semarang: Media Wiyata.

Christianto, Victor, and Robby Chandra. (2021). Menggunakan Logika Sente (n) sial untuk Memahami Yesus sebagai (Sang) Manunggaling Kawula Gusti: Suatu Awal Penelusuran. *The New Perspective in Theology and Religious Studies* 2.1.

Christianto, Victor, and Robby Chandra. (2021). Is there connection between Pentecostalism belief and hairstyle? Discussion on practice of Worshiping God in the Spirit and the Truth. *Jurnal Teologi Amreta (ISSN: 2599-3100).* 5.1.

Depdikbud Yogyakarta. (1998). *Kitab Dewaruci.* Yogyakarta: Diknas Press.

Firmansyah. (2021). Analisis Paham Al-Ittihad Dan Al-Hulul Dalam Tradisi Tasawuf Islam. *An-natiq Jurnal Kajian Islam Interdisipliner.* 1.2.

Geertz, Clifford. (1973). *the Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books-Perseus Books Group.

Gronendael, Victoria M. Clara. (1986). *Wayang Theatre in Indonesia: an Annotated Bibliography.* Dordrecht, Holland: Foris Publication.

Gumilang, Galang Surya. (2020). Guidance And Counseling Service During Covid-19 Pandemic (Analytical Study of Lakon Marifat Dewa Ruci) *International Research Journal Of Multidisciplinary Studies,* 6.8.

Hevinanda, Livia, Bonie Soeherman, and Aris Surya Putra. (2021). Eksplorasi Nilai Nilai Akuntansi Spiritual Yang Terkandung Dalam Ilmu Tasawuf Dewa Ruci. *Calyptra* 9.2.

http://www.detiknews.com//kronologi-kerusuhan-mesuji-di-sumsel-versi-polri danhttp://nasional.kompas.com/readWarga.Blokir.Pelabuhan.Sape.Bima, diakses tanggal 10 Februari 2022.

Istiqomah, Nurul. (2021). Konsep Ma'rifat dalam serat wirid hidayat jati karya

Ronggowarsito." *Syifa Al Qulub,* 1.2.

Jasadipoera I. (1959). *Serat Dewaruci.* Yogyakarta: Bratekeswara.

King, Richard. (1999). *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kompas (2010). DPR Ke Yunani Belajar Etika. Selasa, 12 Oktober.

Kristina, Ayu. (2021). The Position of Kejawen in the Indonesian Constitution. *Dinika: Academic Journal of Islamic Studies* 6.2.

Media Indonesia, (2010). Fario Untung: Hukum dan Keadilan di Indonesia masih Abu-Abu. Kamis, 05 Agustus.

Mustakharoh, Fajriatul. (2021). Konsep Nafsu Dalam Kontruksi Cerita Dewaruci. *Journal of Sufism and Psychotherapy*, Volume 1, Number 2.

Nadiyah, Muslikhatun. (2021). Implementasi Pendidikan Sufistik Dengan Konsep Ma'rifat Syekh Siti Jenar Dalam Pendidikan Karakter Siswa. *Tasamuh,* 5.1.

Nasuhi, Hamid. (2009). *Serat Dewaruci Tasawuf Jawa Yasadipura I.* Ciputat: Ushul Press-CeQDA, dan UIN Jakarta Press.

Nasution, Harun. (1973). *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

Navion, Febranti Putri, Febri Tri Cahyono, (2021). Konsep Pembelajaran Dalam Lakon Wayang Dewa Ruci. *Jurnal Bimbingan dan Konseling Borneo*, 2 (1).

Panjaitan, Firman. (2020). Resensi Buku: Bergulat di Tepian—Pembacaan Lintas Tekstual Dua Kisah Mistik (Dewa Ruci dan Yakub di Yabok) untuk Membangun Perdamaian. *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 5.2.

Pendit, Nyoman S. (2010). *Mahabharata.* Jakarta: Gramedia.

Pranowo, M. Bambang. (1999). *Islam Faktual Antara Tradisi dan Relasi Kuasa.* Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.

Pranowo, M. Bambang. (2010). *Multidimensi Ketahanan Nasional.* Tangerang: Pustaka Alvabet.

Purwadi, (2004). *Dimensi Kearifan Lokal Dalam Sêrat Bimasuci: Akulturasi Harmonis Ajaran Islam dengan Budaya Jawa.* Yogyakarta: Diva Press.

Rositama, Whida. (2021). Filosofi Dewa Ruci dalam Dua Wahana Berbeda:(Perbandingan antara Film Animasi dan Serial Drama Televisi). *JBSI: Jurnal Bahasa dan Sastra Indonesia* 1.01.

Rosyid, Abdul. (2021). Haji Mutamakin Dan Cerita Dewa Ruci Dalam Serat Cebolek

(Relasi Sosial-Budaya Dan Keagamaan Dalam Kacamata Fenomenologi Edmund Husserl). *Realita: Jurnal Penelitian dan Kebudayaan Islam* 19.1.

Sabili, Ihdina, Murni Rachmawati, and Purwanita Setijanti. (2021). The Influence of Islam and Javanese Culture on The Meaning of Keraton Surakarta Hadiningrat's Architecture. *IPTEK Journal of Proceedings Series* 6.

Sastroamidjojo, A. Seno. (1962). *Tjeritera Dewa Rutji (dengan Arti dan Filsafatnya).* Jakarta: Kinta.

Sastroamidjojo, A. Seno. (1962). *Ceritera Dewa Ruci.* Jakarta: Kinta.

Setyawan, Bagus Wahyu. (2020). Karakter Cinta Lingkungan Dalam Lakon Wayang Dewa Ruci: Suatu Kajian Ekologi Sastra. *Jurnal Kata*: Vol. 4, No. 1.

Siswoharsojo, Ki. (1966). *Tafsir Kitab Dewarutji.* Yogyakarta: Jaker Lodjiketjil.

Situpa, Tai. (2005). *12TH Kenting Tai Situpa;Ground, Path and Fruition.* Auckland, New Zealand: Zhyisil Chokyi Ghatsal Charitable Trust.

Suara Merdeka (2010), Hendri Ginting: Belajar Ke Yunani, Bukti DPR Tak Beretika," Kamis, 28 Oktober.

Sudibyoprono, R. Rio. (1991). *Ensiklopedi Wayang Purwa.* Jakarta: Balai Pustaka.

Sulaksono, Djoko. Kundharu Saddhono. (2018). Strengthening Character of Environment Preservation Using Wayang Story Lakon Dewa Ruci: an Ecological Literature Analysis. *ELite Journal : International Journal of Education, Language, and Literature*, Vol. 1, No. 1.

Supandjar, Damardjati. (2001). *Mawas Diri.* Yogyakarta, Philosophy Press.

Susilo, Rachmad Kristiono Dwi. Agung Wijaya Kusuma, Agung Wibowo. (2021). Wayang as Local Communication Media in Building Public Awareness of Environmental Crisis. *The Journal of Society and Media*, October, Vol. 5(2).

Taufik, Zulfan, and Syafwan Rozi. (2021). Perennialism and the Religious Common Platform of Mystical Tradition in Java. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10.2.

Tempo (2010). Isma Savitri dkk, "Biarpun Dihujat Anggota DPR Melenggang Ke Yunani. Minggu, 24 Oktober.

Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudajaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudajaan, (1960). *Kitab Dewarutji.* Yogyakarta: Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudajaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudajaan.

Tomagola, Thamrin Amal. (2011) Penyelesaian Konflik Ambon: Belajarlah Dari JK. Senin, 12 September, http://www.suarapembaruan.com, diakses tanggal 15 Mei 2022.

UNESCO. (2013), *Safeguarding of the Wayang Puppet Theatre of Indonesia,* July 2008, www.unesco.org/culture/ich/, diakses tanggal 27 Mei 2022.

Wasisto, Muhammad Adiz. (2021). Reflecting on Kejawen: Javanese Esoteric Teachings in Indonesian National Development." *Udayana Journal of Law and Culture* 5.2.

WHC Solo. (2008), "World Heritage Cities: Confrence and Expo," dalam agenda *Konferensi Internasional Organisasi Kota-Kota Warisan Dunia Kawasan Euro-Asia,* Solo, Jawa Tengah, 25-28 Oktober.

Widayaka, Empu. (1922). *Serat Dewaruci.* Kediri: Tan Gun Swi.

---------- Halaman ini sengaja dikosongkan ----------

Media Sosial dan Sufisme: Gambaran *Religious Style* pada Generasi Milenial

Achmad Faesol
Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq, Jember, Indonesia
achmadfaesol@uinkhas.ac.id

Abstract

As a millennial generation, the existence of social media cannot be separated from daily activities. In this generation that grew up in this digital era, access to types and channels of religious information has become easier and more open, including those related to Sufism. In the context of religion, the younger generation is now the typology of the seeker generation. In the midst of the rapid development of information communication technology, it is necessary to study further how young people treat social media and at the same time how the existence of social media is in the context of youth Religious Styles. This study aims to describe the Religious Style of young people studying at the Da'wah Faculty of the State Islamic University of Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember. The results show that in the context of youth religion (sufism), social media has a dual role. Serves as a channel to access religious information as well as a medium for religious expression. These two faces of social media play a more important role when the spiritual atmosphere of the community is present in the social interaction space, namely during Ramadan and Eid al-Fitr.

Keywords: Millennial Generation, Student, Social Media, Religious Style, Sufism

Abstrak

Sebagai generasi milenial, keberadaan media sosial tidak bisa dilepaskan dari aktifitas sehari-hari. Pada generasi yang tumbuh di jaman serba digital ini, akses pada jenis dan saluran informasi keagamaan menjadi lebih mudah dan terbuka, termasuk diantaranya yang terkait sufisme. Dalam konteks keberagamaan, generasi muda sekarang merupakan tipologi generasi pencari. Di tengah pesatnya perkembangan teknologi komunikasi informasi, perlu dikaji lebih lanjut mengenai bagaimana anak muda memperlakukan media sosial dan sekaligus bagaimana eksistensi media sosial dalam konteks gaya keberagamaan anak muda. Penelitian ini mencoba untuk memotret gaya keberagamaan anak-anak muda yang menempuh studi di Fakultas Dakwah Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam konteks keagamaan (sufisme) anak muda, media sosial memiliki peran ganda. Berfungsi sebagai saluran mengakses informasi keagamaan dan sekaligus sebagai media ekspresi keagamaan. Dua wajah media sosial ini semakin besar perannya ketika atmofsir spiritual masyarakat hadir di ruang interaksi sosial, yakni dikala Ramadhan dan Idul Fitri tiba.

Kata Kunci: Generasi milenial, Mahasiswa, Media Sosial, Religious Style, Sufisme

Pendahuluan

Internet dan media sosial telah menjelma sebagai bagian vital dalam kehidupan masyarakat. Hampir bisa dipastikan bahwa tidak ada aktifitas sosial individu yang mampu melepaskan diri dari peran internet dan media sosial. Mulai dari pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari seperti berbelanja online, pembelajaran formal baik di tingkat sekolah maupun universitas hingga pada aktifitas keagamaan. Semuanya sangat berkaitan (untuk tidak mengatakan sangat tergantung) dengan internet dan media sosial. Ketergantungan pada internet ini dibuktikan oleh riset terkait jumlah pengguna internet di Indonesia. Sebagaimana diketahui, pada awal tahun 2021 lalu jumlah pengguna internet telah mencapai angka 202,6 juta jiwa lebih dari total jumlah penduduk sebesar 274,9 juta. Riset ini menunjukkan bahwa sebagian besar penduduk di negara ini sudah "melek" internet. Akses ke dunia internet mayoritas rata-rata menggunakan telepon genggam (*smartphone*) sebagai perangkatnya. Kemudian dari aspek durasi berselancar di dunia maya, diketahui bahwa rata-rata masyarakat

menghabiskan waktu hampir sembilan jam setiap hari. Atau lebih tepatnya 8 jam 52 menit. Menariknya, dari dua ratus juta lebih pengguna internet, ada sekitar 170 juta yang berstatus sebagai pengguna aktif media sosial. Kini, media sosial seakan-akan telah menjelma sebagai "mainan baru" yang banyak menarik minat siapa saja. Jika dirata-rata maka aktifitas berselancar di jejaring sosial menghabiskan waktu sekitar 3 jam 14 menit (Galuh, 2021). Ada tiga besar platform yang menempati urutan paling atas yakni Youtube, Whatsapp dan Instagram.

Pesatnya pertumbuhan dan perkembangan dunia internet (termasuk media sosial) ini tidak terlepas dari penggunaannya yang mudah dijangkau oleh siapa saja tanpa dibatasi oleh usia. Mulai dari usia anak-anak hingga yang sudah berusia lanjut. Kemudahan akses juga didukung oleh beragam fitur yang disediakan. Kini aneka macam fitur di berbagai platform media sosial semakin banyak tersedia. Ini memberikan banyak pilihan dan alternatif penggunaan. Akibatnya, kehadiran media sosial tidak lagi sekedar menjadi bahan pelengkap pertemanan atau perhiasan pergaulan. Namun sudah menjadi bagian penting dari eksistensi diri dalam proses interaksi sosial. Bukan hanya mempermudah manusia dalam berkomunikasi. Tapi juga sudah mampu menyediakan ruang virtual tidak terbatas yang bisa dipakai untuk apa saja. Sebagian orang ada yang benar-benar memanfaatkan media sosial untuk hal-hal positif. Membangun sumber kemapanan financial dengan merintis bisnis online misalnya.

Namun tidak bisa dipungkiri bahwa ada juga sebagian orang yang cenderung terdorong untuk menjadikan media sosial sebagai panggung depan dalam membangun citra diri. Bahkan banyak pula yang terbiasa dan mulai membangun kebiasaan menumpahkan apa saja di media sosial. Dari pamer kekayaan, wisata tempat mewah, pamer nominal saldo rekening hingga yang sangat tidak masuk akal adalah kasus bunuh diri yang disiarkan secara langsung. Maka tidak heran jika kemudian ruang virtual penuh sesak dengan sampah digital. Selain itu juga tampak bagaimana unjuk kekayaan ala *crazy rich* Doni Salmanan dan Indra Kenz yang berakhir dengan penjara. Meskipun sampah digital banyak berserakan, tapi jumlah pengguna media sosial tidak ada tanda-tanda akan surut.

Generasi milenial atau yang lumrah disebut dengan generasi Y serta generasi berikutnya yakni generasi Z makin mendominasi penggunaan media sosial di Indonesia. Hal ini bisa dimaklumi karena kehadiran media sosial bukan sekedar media

berkomunikasi tapi juga bagian dari gaya hidup pergaulan anak muda. Dari riset yang ada, kalangan anak muda yang mendominasi penggunaan media sosial berada pada rentang usia 25-34 tahun. Anak-anak muda ini banyak menghabiskan waktu berselancar di YouTube, kemudian WhatsApp, Instagram, Facebook, dan yang terakhir Twitter (Conney, 2021).

Sebagai media sosial tentu ada banyak sekali ragam lalu lintas informasi yang tersedia. Mulai dari berita dunia politik, gaya hidup, makanan hingga persoalan seputar agama. Jika dilihat dari sudut pandang dakwah, maka hadirnya informasi keagamaan di media sosial sudah tentu bagian dari adaptasi metode dakwah atas perkembangan jaman. Dakwah lewat media sosial menjadi salah satu cara yang dianggap sangat rasional di era digital ini. Sebagai bentuk dakwah, konten-konten yang bersifat keagamaan menyebar dengan cepat dan masif ke berbagai media sosial. Pada satu sisi, jika ditinjau dari segi waktu dan biaya, hal ini memang sangat bagus karena sangat efektif dan efisien. Namun tidak bila ditelisik pada hal yang lebih substansial. Maksudnya, sebaran informasi keagamaan yang begitu besar hadir di ruang publik tanpa ada proses filterisasi. Semua tampil apa adanya kepada siapa saja. Bisa diakses oleh siapa saja, dimana saja dan kapan saja. Hal ini membuat masyarakat (termasuk anak muda) mengalami ledakan informasi yang sangat banyak. Setiap orang bisa mengakses informasi keagamaan dari yang bersifat radikal-provokatif hingga yang moderat dan damai.

Salah satu jenis informasi keagamaan yang sangat memungkinkan untuk diakses saat ini adalah Sufisme atau Tasawuf. Selama ini Tasawuf identik dengan kelompok-kelompok tertentu dengan pakaian khusus, wiridan khusus dan hanya ada di pelosok desa. Namun sekarang wajah Sufisme sudah berubah. Tasawuf tidak lagi terkesan hanya untuk kelompok lanjut usia saja namun sudah lintas umur. Buktinya, ada banyak acara-acara diskusi keagamaan yang diselenggarakan di cafe yang dimulai dengan mempertontonkan tarian sufi atau pembacaan puisi-puisi dari pujangga sufi. Bahkan diskusi keagamaan dengan tema terkait Tasawuf yang tersedia di ruang virtual begitu banyak pilihannya. Realitas yang lebih menarik lagi yakni ketika Sufisme ditarik ke ruang audio visual atau film. Sebagaimana diketahui bahwa festival film tahun 2021 yang digagas oleh Madani International Film Festival bertema "Light; Sufism and Humor". Kali ini ada sekitar tiga belas film dalam dan luar negeri yang ditayangkan. Tema ini dipilih secara sengaja dengan harapan akan lahir diskusi-diskusi publik

seputar humor dan sufisme (Sekar, 2021). Ini menunjukkan bahwa Sufisme sudah merambah masuk pada relung kehidupan yang lebih luas. Daya jelajah Sufisme yang mampu hadir dalam kehidupan anak muda tidak bisa dilepaskan dari faktor internet dan media sosial. Sebagai anak muda yang tumbuh kembang usianya berada di atmosfir perkembangan teknologi komunikasi informasi, maka pada setiap aktifitas kehidupan anak muda tidak akan bisa dilepaskan dari kehadiran media sosial.

Berbagai uraian di atas dapat dilihat bahwa perlu kajian lebih mendalam mengenai keberagamaan anak muda. Hal yang dapat di gali lebih dalam adalah terkait apa saja peran media sosial dalam konteks keberagamaan anak muda, apakah media sosial juga berfungsi sebagai saluran untuk mengakses informasi keagamaan, jenis informasi keagamaan seperti apa yang dikonsumsi untuk alam pikir anak muda, dan apakah Sufisme menjadi salah satu jenis informasi yang dicari. Latar belakang inilah yang mendorong peneliti untuk melakukan penelitian gaya keberagamaan anak muda terkait Sufisme, media sosial dan usia muda.

Media sosial hadir pada setiap aspek kehidupan manusia dalam rentang usia yang beragam. Mulai dari anak-anak hingga lanjut usia. Hal ini menunjukkan bahwa media sosial memiliki peran sangat besar. Tidak hanya sebagai media komunikasi namun juga sebagai sarana hiburan dan saluran informasi. Generasi yang pertumbuhan badan dan perkembangan jiwanya dibesarkan pada saat budaya internet dan media sosial telah lahir, sering disebut dengan digital native atau generasi milenial (Lucy, 2018). Generasi ini merupakan generasi virtual karena hampir semua aktifitas kehidupannya baik dari bangun tidur sampai menjelang tidur selalu berdekatan dengan media sosial. Media sosial merupakan media online. Artinya, pengguna media sosial harus menggunakan aplikasi khusus berbasis internet. Dengan media sosial maka pengguna dapat berbagi, berpartisipasi, dan menciptakan konten, jejaring sosial serta ruang dunia virtual. Kehadiran media sosial telah menjelma sebagai fakta kehidupan bahwa interaksi sosial manusia banyak mengalami perubahan-perubahan. Syarat adanya interaksi sosial yang mengharuskan bertemu langsung telah tidak relevan lagi. Individu dan komunitas telah menjelma sebagai masyarakat global yang tidak bisa dipisahkan dari infiltrasi aplikasi-aplikasi media sosial. Sekat geografis dan waktu mampu dilipat oleh teknologi sehingga dimana saja dan kapan saja orang bisa mengakses media sosial meski hanya sekedar untuk menyapa kawan lama yang berada dibelahan bumi yang lain. Selain untuk berkomunikasi, media sosial berfungsi sebagai

penyalur segala jenis informasi, baik yang positif atau yang paling buruk sekalipun. Dalam bahasa agama, media sosial telah menjelma sebagai media dakwah (Aan, 2019).

Ada banyak ragam media sosial yang hadir dalam ruang kehidupan manusia, diantaranya instagram, telegram, facebook, whatsapp, youtube, line, twitter dan semacamnya. Semua media ini hadir dengan keunikan dan kekhasannya masing-masing. Setiap media menawarkan fitur dan pelayanan yang bisa memanjakan para penggunanya. Instagram adalah salah satu media sosial paling populer yang digunakan digital native karena menyediakan fitur yang lebih beragam dibanding dengan media lainnya. Line adalah media sosial yang biasa digunakan oleh generasi mileneal untuk chatting dengan penuh ekspresi simbol (*emoticon*). Adapun youtube merupakan media sosial yang bisa untuk membagikan video pribadi dan sekaligus bisa pula untuk menilai dan mengomentari video lainnya. Whatsapp merupakan media sosial yang lebih fungsional karena media ini sangat baik untuk berbagi foto atau video dan lebih mudah melakukan chatting karena dapat menyimpan nomor telepon. Sedangkan facebook merupakan media sosial yang paling lama digunakan oleh generasi mileneal. Adapun twitter dipakai untuk membaca postingan pendek (tweet) tentang informasi yang menjadi tren atau sedang viral.

Fakta menarik dari penggunaan media sosial ini menunjukkan bahwa generasi milenial tidak memiliki hanya satu media sosial untuk dipakai dalam aktifitas sehari-hari, namun lebih dari satu media. Sehingga mereka bisa menggunakan beberapa media sosial yang beragam di waktu yang bersamaan (multitasking). Penggunaan beragam media sekaligus ini membiasakan hidup generasi milenal memiliki akses yang tidak terbatas pada penggunaan internet. Dampaknya, digital native memiliki kadar ketergantungan yang tinggi pada fasilitas yang diberikan media social (Lucy, 2018). Setiap agama memiliki unsur atau ruang mistisnya tersendiri, Islam misalnya. Mistisisme dalam Islam dikenal dengan istilah Tasawuf. Kalangan orientalis barat menyebut Tasawuf dengan istilah sufisme. Jadi, istilah sufisme merupakan istilah khusus mistis dalam agama Islam. Dengan kata lain bahwa sufisme tidak ada pada agama-agama lain. Secara hakikat, Sufisme bertujuan untuk membangun kesadaran tentang hubungan langsung dengan Tuhan. Kesadaran ini akan menciptakan komunikasi atau dialog terus menerus manusia dengan Tuhan. Komunikasi intens inilah yang pada akhirnya akan menimbulkan rasa penyatuan dengan Tuhan. Hal yang

demikian ini menjadi inti persoalan "Sufisme" baik pada agama Islam maupun agama lainnya (Hakim, 2019).

Pada konteks ranah keilmuan slam, ada empat disiplin keilmuan tradisional yakni Kalam, Fiqh, Filsafat dan Tasawuf. Empat disiplin ilmu ini memiliki ranah ontologi dan karakteristik epistimologi tersendiri yang membedakan satu dengan yang lain. Adapun Tasawuf berfokus pada segi-segi penghayatan dan pengamalan yang bersifat lebih individual dengan tekanan yang cenderung esoteric (Madjid, 1995). Terdapat kesepakatan diantara para ahli di bidang Tasawuf terkait sulitnya merumuskan definisi dan batasan formal berkaitan dengan pengertian Tasawuf. Kesulitan ini hadir karena adanya kecenderungan spiritual yang berbeda pada setiap agama dan pemeluknya. Oleh karena itu, wajar jika setiap individu menyatakan pengalaman pribadinya dalam konteks pemikiran dan kepercayaan yang berkembang pada masyarakatnya (Kamba, 2002).

Ada pula yang menjelaskan bahwa secara etimologi, kata Tasawuf bisa dilihat dari beberapa definisi. Ada yang mengatakan kalau Tasawuf berasal dari kata Suf yang artinya jubah sederhana yang terbuat dari kain wol. Ada juga yang berpendapat bahwa Tasawuf berasal dari kata shaf atau barisan dalam sholat. Ada lagi yang berpendapat Tasawuf berasal dari kata shafa atau berarti kemurnian. Kemudian ada lagi yang berpendapat bahwa Tasawuf berasal dari kata ahl al-suffah. Ahl suffah merupakan orang-orang yang menyertai kepindahan Nabi Muhammad dari Mekkah ke Madinah. Mereka kehilangan harta benda dan hidup dalam keadaan miskin. Kemudian mereka tinggal dan menetap di masjid sambil tidur di atas batu dengan memakai pelana sebagai bantal. Pelana inilah yang disebut suffah.

Penelitian ini berangkat dari ruang kosong terkait tema penelitian yang memfokuskan pada anak muda, Sufisme dan media sosial. Selama ini, dari riset literatur yang peneliti amati belum ada penelitian yang mencoba melihat keberagamaan anak muda terkait Sufisme di media sosial. Kalaupun ada penelitian yang memiliki kemiripan tema, namun secara substansial sangat jauh berbeda. Setidaknya ada beberapa penelitian yang mendekati tema penelitian peneliti, yaitu Tarekat Virtual; Sebuah Gagasan Alternatif Bertarekat dari Muhammad Nursamad Kamba, Tasawuf dan Budaya Populer; Studi Atas Pengajian Online Kitab Al Hikam Di Facebook oleh Ulil Abshar Abdala, Dakwah, Sufisme Jawa dan Potret Keberagamaan di Era Mileneal Berbasis Kearifan Lokal, Ekspresi Sufi di Ruang Maya Sebagai Narasi Damai, Makna Religiusitas

Perempuan Mileneal Bercadar di Tengah Fenomena Radikalisme Terorisme dan Sufisme Mahasiswa; Wawasan Kebangsaan Inklusif Berbasis Tasawuf.

Penelitian pertama berjudul Tarekat Virtual; Sebuah Gagasan Alternatif Bertarekat dari Muhammad Nursamad Kamba. Penelitian ini mencoba mendeskripsikan pandangan Muhammad Nursamad Kamba tentang Tarekat "virtual". Suatu cara bertasawuf dan bertarekat yang berbeda dalam sejumlah metode dengan Tarekat formal. Metode tersebut terangkum dalam kata "virtual". Kata ini merujuk pada "keberguruan dari seorang murid kepada guru secara jarak jauh atau remote." Pada sisi praktis, Tarekat "virtual" menawarkan kemudahan dalam bertasawuf kepada siapa saja, terutama bagi orang-orang yang hidup dalam kultur profesional, perkotaan, dan urban, yang boleh jadi mencari alternatif dalam bertarekat (Helmi, 2019).

Penelitian kedua berjudul Tasawuf dan Budaya Populer; Studi Atas Pengajian Online Kitab Al Hikam di Facebook oleh Ulil Abshar Abdala. Penelitian ini mencoba melihat kecenderungan pengguna internet mencari pemenuhan spiritualitas dengan mengikuti pengajian-pengajian online. Ulil Abshar Abdala merupakan salah satu tokoh publik yang merespon sikap pengguna internet dengan mengadakan pengajian online kitab Al Hikam melalui laman media sosial facebook. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengajian Al Hikam di facebook menawarkan cara baru dalam menyajikan keilmuan Tasawuf di era modern. Adanya potensi relasi yang terbangun antara Tasawuf dengan budaya popular membuat pengajian online dapat menyampaikan pesan-pesan bijak yang ada dalam kitab secara lebih luas (Jazilus, 2019).

Penelitian ketiga berjudul Dakwah, Sufisme Jawa dan Potret Keberagamaan di Era Mileneal Berbasis Kearifan Lokal. Penelitian ini bertujuan untuk menggambarkan nilai Tasawuf dalam misi wali songo. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dakwah wali songo dengan nilai sufistik yang diterapkan secara adaptif dan kompromi dapat menjadi model dakwah dan keberagamaan ideal yang dapat diaplikasikan di era millennial saat ini (Syamsul, 2019). Penelitian keempat berjudul Ekspresi Sufi di Ruang Maya Sebagai Narasi Damai. Penelitian ini mencoba menganalisa konten hastag (#sufiindonesia) di salah satu media sosial yaitu instagram. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ekspresi yang muncul dalam laku sufi tidak lepas dari kejernihan hati dan keikhlasan batin. Ekspresi sufi di era digital dianggap menggeser perilaku sufi tradisional yang menggambarkan masyarakat urban perkotaan karena seringnya berselancar di dunia maya (Syariful, 2021).

Penelitian kelima berjudul Makna Religiusitas Perempuan Milleneal Bercadar di Tengah Fenomena Radikalisme Terorisme. Penelitian ini bermaksud untuk menemukan dan menjelaskan motif, pengalaman dan makna religiusitas bagi perempuan milenial bercadar di tengah fenomena radikalisme-terorisme. Hasil penelitian menunjukkan bahwa makna religiusitas bagi perempuan milenial bercadar mencakup tiga dimensi makna. Yakni, pertama dimensi intelektual (pengetahuan keagamaan). Kedua, dimensi eksperiensial atau pengalaman beragama. Sedangkan makna ketiga yaitu dimensi konsekuensi (efek beragama). Sementara itu, motivasi bercadar berasal dari faktor internal dan eksternal. Motivasi tersebut dapat memperkuat dan mengubah keputusan dalam bercadar di tengah maraknya fenomena radikalisme dan terorisme. Jadi tidak ada dimensi ideologis dalam keputusan bercadar (Athik, 2021).

Penelitian terakhir berjudul Sufisme Mahasiswa; Wawasan Kebangsaan Inklusif Berbasis Tasawuf. Penelitian ini berfokus pada upaya merespon wawasan kebangsaan mahasiswa yang terbuka dengan pendekatan Tasawuf. Adapun metode yang digunakan pada penelitian ini berbentuk deskriptif-kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam melestarikan ideologi kedaulatan bangsa dan negara, wawasan kebangsaan berperan sebagai motor penggerak bagi mahasiswa. Adanya kepedulian kelompok sufi pada kalangan mahasiswa terhadap politik pemerintah, baik secara partisipatif maupun akomodatif adalah ladang amal shaleh dan berperan sebagai aktualisasi mempertahankan arena aktivitas spiritual secara nyaman (Alaika, 2021).

Dari paparan atas beberapa penelitian terdahulu yang memiliki kemiripan tema dapat diketahui bahwa ada ruang kosong penelitian yang belum tersentuh selama ini. Ruang kosong yang dimaksud adalah gaya keberagamaan anak muda di ruang virtual bernama media sosial. Sebagai generasi milenial, keberadaan media sosial tidak akan bisa dilepaskan dari aktifitas keseharian kehidupan anak-anak muda. Namun pada sisi yang lain, sebagai anak muda yang tumbuh di jaman yang serba digital ini termasuk kehidupan keagamaan, akses informasi keagamaan menjadi lebih mudah dan terbuka. Ada banyak pilihan saluran dan jenis informasi keagamaan yang bisa diakses kapan saja dan dari mana saja, termasuk diantaranya adalah terkait Sufisme. Secara sederhana peneliti mencoba untuk mengetahui bagaimana anak muda memperlakukan media sosial dan sekaligus bagaimana eksistensi media sosial dalam konteks keagamaan anak muda.

Sebagaimana dijelaskan pada latar belakang masalah bahwa penelitian ini mencoba untuk memotret gaya keberagamaan anak muda. Yang dimaksud gaya keberagamaan disini adalah sebagai anak muda yang tumbuh di jaman yang serba digital ini termasuk kehidupan keagamaan, akses informasi keagamaan menjadi lebih mudah dan terbuka. Ada banyak pilihan saluran dan jenis informasi keagamaan yang bisa diakses kapan saja dan dari mana saja, termasuk diantaranya adalah terkait Sufisme.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif deskriptif. Kemudian untuk pengumpulan data, peneliti menggunakan wawancara, pengamatan dan dokumentasi. Adapun sumber informan dari penelitian ini adalah sejumlah 72 mahasiswa Prodi Pengembangan Masyarakat Islam (PMI) Fakultas Dakwah Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS). Pertimbangan utama pemilihan informan karena selain usia remaja (19-22), mahasiswa Prodi PMI semester dua dan empat ini pernah menempuh mata kuliah Akhlak Tasawuf pada semester satu. Sehingga meskipun sekilas, mahasiswa mengetahui apa itu Tasawuf atau Sufisme. Secara sederhana peneliti mencoba untuk mengetahui bagaimana anak muda memperlakukan media sosial dan sekaligus bagaimana eksistensi media sosial dalam konteks keagamaan anak muda.

Gambaran Umum *Religious Style* pada Generasi Milenial di Media Sosial

Penelitian ini berlangsung dari bulan Mei hingga Juni 2022. Peneliti membagikan kuesioner terbuka kepada mahasiswa Program studi PMI sebanyak 72 orang yang terdiri dari mahasiswa semester dua dan empat. Kemudian informan dikelompokkan berdasarkan semester. Pada tempat dan waktu yang berbeda kemudian peneliti mengadakan wawancara terbuka terkait pergaulan mereka dengan media sosial selama ini. Lebih tepatnya pada bagaimana mereka memperlakukan media sosial dalam konteks keagamaan. Serta bagaimana eksistensi media sosial dalam konteks keagamaan anak muda. Secara lebih terperinci ada empat pertanyaan dasar yang menjadi dasar pengumpulan data. Menurut perspektif anak muda, media sosial berfungsi sebagai apa saja, apakah media sosial difungsikan sebagai saluran pencarian informasi keagamaan, jenis informasi keagamaan apa yang dicari oleh anak muda melalui kanal media sosialnya, dan apakah hal-hal terkait Sufisme maupun spiritualitas menjadi bagian dari fokus pencarian.

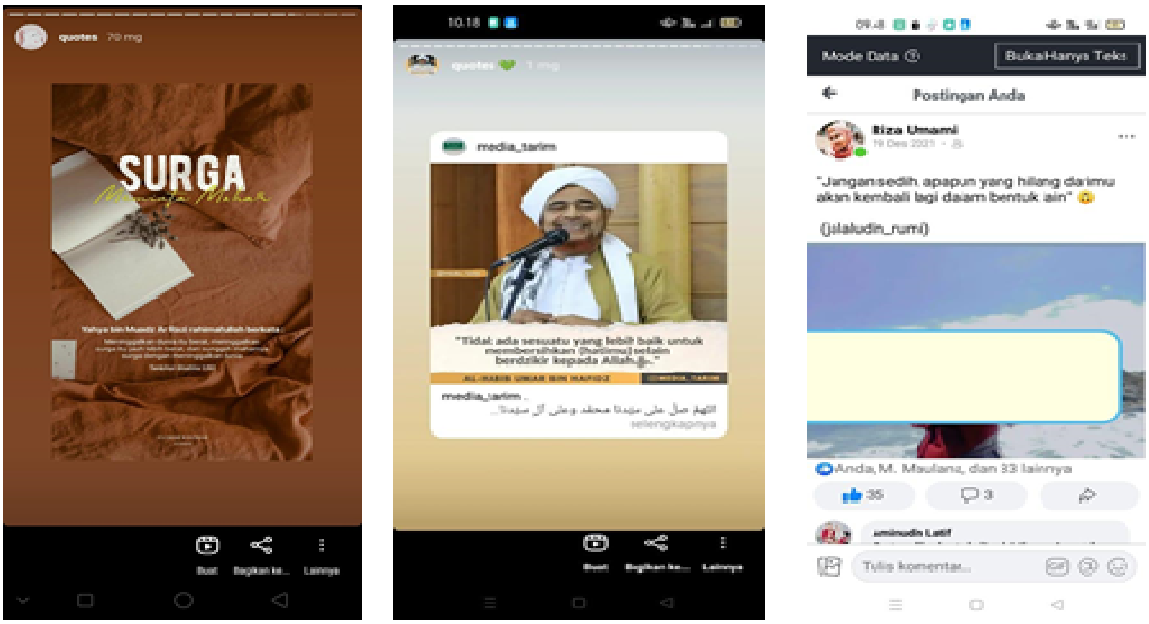
Berdasarkan penelitian ini dapat digambarkan bahwa pada umumnya anak-anak muda yang sedang menempuh studi pendidikan tinggi ini menggunakan media sosial untuk seluruh aktifitas sehari-hari. Ada hal menarik ketika ditanya berapa lama waktu yang dipakai dalam sehari untuk berselancar di media sosial. Dari 72 informan, mayoritas menghabiskan waktu 5-10 jam sehari untuk berselancar di media sosial. Mayoritas ini berjumlah 27 informan atau 37%. Kemudian yang menghabiskan waktu 10-15 jam sebanyak 26% atau 19 informan. Adapun yang lebih dari 15 jam sehari berjumlah 21.9% atau 16 informan. Sedangkan sisanya adalah mereka yang hanya butuh waktu 1-5 jam sehari atau 11 informan dan ini kalangan minoritas (15.1%).

Durasi waktu ini jauh lebih lama dikala masa pandemi dan kuliah online. Ketika wabah covid 19 masih berlangsung, kemudian ada aturan PPKM (Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat) dan kebijakan kuliah daring, maka waktu yang dipakai untuk "bermain" media sosial lebih lama. Jumlah dan jenis media sosial yang dimiliki cukup beraneka macam. Mulai dari facebook, instagram, whatsapp, twitter, line, telegram, tiktok, youtube, webtoon hingga snapchat. Penggunaan beragam keperluan di media sosial ini bisa dan biasa dilakukan dalam waktu yang bersamaan. Misalnya dikala sedang mengerjakan tugas kuliah seperti membuat makalah. Maka pada waktu bersamaan informan bisa mendengarkan musik, sekaligus memesan makanan atau minuman dan chatting dengan teman. Hal ini menunjukkan bahwa pada satu waktu ada penggunaan beragam media sosial untuk aneka macam keperluan.

Selain alasan karena ada kuliah *online* (untuk pembelajaran dan mengumpulkan tugas), anak muda ini menggunakan media sosial sebagai sarana komunikasi virtual, bersenang-senang (hiburan), untuk belanja kebutuhan kuliah dan sehari-hari serta untuk mengekspresikan diri dengan menampilkan foto atau video kegiatan sehari-hari atau dikala sedang jalan-jalan. Ada juga yang menjadikan media sosial sebagai ruang untuk mempromosikan barang dagangan atau mengikuti perkembangan berita atau informasi yang sedang viral. Secara singkat media sosial telah menjelma sebagai media pendidikan, sumber informasi, sarana hiburan, ruang ekspresi diri dan alat berkomunikasi. Para informan tidak sekedar "menyerap" sesuatu dari media sosial, akan tetapi juga "menumpahkan" sesuatu di media sosial dan ini terjadi baik di konteks keagamaan maupun non keagamaan. Contoh sederhananya, mahasiswa biasa membeli sesuatu dari media sosial. Namun juga mereka terbiasa pula berjualan di media sosialnya.

Dalam konteks keagamaan misalnya, pada satu sisi, anak-anak muda terbiasa mengekspresikan suasana batin keagamaannya melalui media sosial. Hal-hal yang diposting terkait keagamaan biasanya berupa *quotes* kehidupan beragama, ibadah, meme, video pendek, sajak atau kalimat motivasi yang semuanya berkaitan dengan spirit keagamaan. Postingan jenis ini semakin banyak dilakukan dan bertebaran di media sosial ketika berada pada suasana Ramadhan atau Idul Fitri yang lalu. Berikut beberapa contoh postingan yang dimaksud.

Gambar 1. Quotes terkait Kehidupan Beragama di Media Sosial



Namun, pada sisi yang lain dalam konteks keagamaan, anak-anak muda juga terbiasa menjadikan media sosial sebagai saluran pencarian informasi keagamaan. Ada yang secara sengaja mencari atau ada yang sekedar iseng karena tiba-tiba saja muncul di beranda laman media sosialnya. Ada juga yang pernah mendengarkan pengajian atau ceramah agama dari media sosial (pengajian *online*). Para informan juga mengungkap alasan mengapa menggunakan media sosial sebagai saluran pencarian informasi keagamaan. Ada yang mengatakan karena faktor kecepatan, lebih praktis, sangat mudah, lebih efektif dan efisien. Namun ada pula yang beralasan karena belajar agama

di media sosial sangat menyenangkan, tidak membosankan, sesuai dengan kebutuhan dan karena media sosial adalah dunianya anak muda.

Temanya pun cukup beragam, mulai dari fiqih ibadah, politik Islam, sejarah Islam, filsafat Islam, akhlaqul karimah, hukum syariat, hubungan agama dan Islam, berbuat baik pada orang tua, puasa, sholat hingga kajian Tasawuf. Beragam tema keagamaan ini juga dipelajari dari beragam tokoh keagamaan seperti Gus Baha, Ustadz Adi Hidayat, Ustadz Abdul Somad, Hanan Attaki, Oki Setiana Dewi, Habib Husein Ja'far Al Hadar, Syekh Ali Jaber, Gus Ulin Nuha, Cak Nun, Buya Syakur Yasin, KH. As'ad Syamsul Arifin, KH. Sholeh Ghozali, Buya Arrazi Hasim, Fahruddin Faiz, Husein Basyaban, Gus Miftah, K.H. Musleh Adnan, K.H. Kholil Yasin, K.H. Anwar Zahid, Gus Kautsar, Sudjiwo Tejo, Gus Dur, Ustad Maulana, Wirda Mansur, Ust. Felix, dan Gus Muwafiq.

Dari tujuh puluh dua informan yang diteliti, 75.3% (sekitar 54 informan) pernah mengikuti kajian atau ceramah agama dengan topik Tasawuf di media sosial. Sedangkan sisanya 24.7% (sekitar 18 informan) mengatakan tidak pernah atau lupa. Adapun tema terkait Tasawuf ternyata yang diakses dari media sosial juga bermacam-macam. Berbagai tema tersebut meliputi filosofi keihklasan, akhlak, rasa syukur, ketuhanan, spiritualitas Ramadhan, cerita seputar tokoh Tasawuf atau para wali, pencarian hakikat jati diri, melatih kepekaan hati, salah paham tentang sufi dan Tasawuf, kenikmatan hidup hingga pada seputar Tarekat yakni silsilah *thoriqoh qodiriyah wa naqsabandiyah an anhdliyah*.

Tema-tema terkait Tasawuf ini diakses dari Dr. Fahrudin Faiz, Gus Ulin Nuha, Buya Syakur Yasin, Emha Ainun Nadjib, Buya Arazzi Hasim, Gus Baha, Gus Abdurrahman Kautsar, K.H. Anwar Zahid, Gus Miftah, Sudjiwo Tejo, Habib Novel Bin Alaydrus Basyman, Ustadz Abdul Somad, Habib Umar bin Hafidz, Habib Ja'far, S3 TV/K.H. R Ach Azaim Ibrahimy, K.H Afifuddin Muhajir dan mengikuti kajian *Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsabandiyah An Nahdliyah* dari KH. Chalwani Nawawi.

Analisis *Religious Style* terkait Sufisme pada Generasi Milenial di Media Sosial

Penelitian ini telah menunjukkan bagaimana hubungan antara anak muda, media sosial dan sufisme begitu nyata adanya. Dalam aktifitas sehari-hari, media sosial

tidak bisa dilepaskan dari ruang interaksi sosial kehidupan anak-anak muda. Hampir semua kegiatan melibatkan dan membutuhkan peran media sosial. Hasil penelitian telah menunjukkan bahwa dalam konteks keagamaan (sufisme), media sosial memiliki peran ganda. Pada satu sisi berfungsi sebagai saluran mengakses informasi keagamaan dan pada saat bersamaan berperan sebagai media ekspresi keagamaan anak muda. Media sosial telah menunjukkan peran penting dalam mewarnai alam pikir keagamaan anak muda. Dengan sebagian besar waktu yang dihabiskan di media sosial, akses informasi yang aneka macam dengan pelayanan yang sangat cepat dan murah, membuat media sosial menjadi pilihan utama dalam melakukan aktifitas apapun. Termasuk dalam urusan keagamaan. Momentum Ramadhan dan Idul Fitri merupakan suasana dimana ada semacam atmosfir spiritual yang berbeda dengan sebelas bulan lainnya dan ini berpengaruh besar terhadap akses "keluar masuk" informasi keagamaan di media sosial. Menariknya, pada konteks keagamaan, anak muda adakalanya menjadi objek informasi keagamaan di media sosial. Namun pada waktu bersamaan anak muda juga berperan sebagai subjek penyebaran spirit dan informasi keagamaan.

Sebagaimana diketahui bersama bahwa pada tataran kulit permukaan, nampak sekali geliat kehidupan religius masyarakat begitu menyala dikala menjelang Ramadhan. Mulai dari ucapan selamat datang bulan Ramadhan yang bertebaran dimana-mana. Penampilan masjid musholla yang semakin sedap dipandang mata. Hingga tayangan iklan di televisi dan media sosial juga ikut menyemarakkan kehadiran bulan puasa. Begitu memasuki minggu pertama Ramadhan, masjid yang biasanya sunyi mulai terasa hidup. Jumlah jamaah sholat fardhu sudah tidak seperti biasanya. Bahkan sholat sunnah tarawih pun begitu semangat dikerjakan. Tapi melaksanakan sholat saja masih dirasa belum cukup sebagai bentuk ibadah di bulan Ramadhan. Maka tidak heran jika kemudian banyak bermunculan perbuatan-perbuatan baik selain sholat yang hanya ada di bulan puasa. Misalnya berbagi takjil menjelang buka puasa, ceramah agama setiap selesai sholat fardhu di berbagai instansi, membaca Al-Qur'an semalam suntuk, acara buka puasa bersama anak yatim dan kaum dhuafa atau kajian-kajian islami yang memang tersedia di Ramadhan saja. Pemandangan ini menampakkan Islam yang begitu menyatu dengan denyut nadi kehidupan masyarakat.

Adanya perubahan drastis perilaku keagamaan ini tentunya harus diapresiasi sebagai bentuk religiusitas komunal. Artinya perilaku yang hanya ada di Bulan Ramadhan merupakan ekspresi penghayatan atas ajaran agama yang sudah mengarah

pada kebiasaan (untuk tidak menyatakan sebagai tradisi) masyarakat. Mula-mula memang individulah yang menciptakan pembiasaan pada setiap Ramadhan. Lantas pembiasaan ini berubah menjadi kebiasaan yang dirawat oleh generasi berikutnya pada setiap bulan puasa. Inilah yang dimaksud atmosfir spiritual yang khas yang hanya ada di bulan Ramadhan. Atmosfir spiritual ini diabadikan dan dibagikan melalui media sosial. Inilah yang membuat ruang virtual penuh sesak dengan hal-hal yang berkaitan dengan aktifitas keagamaan. Sehingga setiap kali membuka media sosial, wajah suasana keagamaan selalu bermunculan. Pasar agama telah hadir di ruang-ruang media sosial. Inilah yang kemudian dinamakan dengan *Spiritual Marketplace.*

Istilah *Spiritual Marketplace* diperkenalkan oleh seorang profesor Sosiologi agama berasal University of California at Santa Barbara (UCSB), Amerika Serikat, Wood Klark Roof. Tokoh yang meninggal dunia pada tahun 2019 yang lalu ini mencoba memotret fenomena keberagamaan generasi muda. Pada satu sisi, sebagai generasi milenial, kehidupan kaum muda tidak akan bisa dilepaskan dari perkembangan teknologi informasi. Namun pada sisi yang lain, gaya keberagamaan *(Religious Style)* anak muda sekarang jauh berbeda dengan generasi sebelumnya.

Dalam konteks keberagamaan, Wood Klark Roof menyebut generasi muda sekarang dengan istilah "*Generation of Seekers*". Gaya keberagamaan anak muda yang lebih memilih mempertanyakan ketimbang langsung menelan mentah ajaran agama menemukan dukungan penuh dari kecanggihan teknologi informasi yang semakin pesat perkembangannya atau sebaliknya. Adanya dunia internet beserta beragam media sosial menghadirkan banyaknya pilihan saluran informasi keagamaan. Ajaran agama yang bisa diakses dari mana saja membuat generasi muda mengalami keberlimpahan informasi. Dampaknya gesekan dan benturan pemikiran tidak bisa dielakkan sehingga mendorong lahirnya banyak pertanyaan dan desakan pencarian jawaban. Fenomena keagamaan kaum muda yang menitikberatkan beragama sebagai sebuah proses pencarian sangatlah berbeda dengan kaum tua yang cenderung bercirikan *taken for granted*. Jika dua atau tiga puluh tahun yang lalu saluran informasi agama begitu sangat terbatas dan ini yang dialami oleh generasi tua, maka sangat berbeda dengan saat ini. Dunia internet sudah menyajikan bahan keagamaan apa saja. Teknologi informasi menyiapkan pasar spiritual dimana ajaran-ajaran agama harus disajikan semenarik mungkin agar memikat hati calon pembeli dan pelanggannya. Karena itu, model

penyajian agama yang konvensional baik metode maupun substansinya, selain sudah usang juga tidak adaptif terhadap perkembangan jaman.

Munculnya pasar spiritual adalah keniscayaan dan pada saat Ramadhan bisa dilihat pasar spiritual tersebut nyata adanya. Dulu tradisi mengkaji kitab di bulan puasa (ngaji pasanan) hanya bisa dijumpai di beberapa pesantren tertentu. Selain diperlukan waktu khusus, juga dibutuhkan biaya khusus jika ingin belajar kitab. Namun sekarang, bisa belajar kitab apa saja hanya dari handphone. Inilah era prasmanan dimana sajian makanan tersaji begitu rupa di meja besar bernama media sosial. Sekedar contoh kecil, pada Ramadhan tahun kemarin ada tadarus manuskrip ulama nusantara yang diasuh oleh Ahmad Baso. Ngaji kitab Faishal at Tafriqah karya Imam Ghazali oleh Ulil Abshar Abdala. Ada juga ngaji kitab Kasidah Burdah yang diasuh oleh K.H. Mustafa Bisri. Belum lagi munculnya banyak kelompok kajian keislaman yang sengaja hadir di bulan puasa baik yang digagas oleh kalangan akademisi maupun kaum pesantren. Semuanya menggunakan media sosial sebagai saluran dakwahnya. Hal ini semakin menambah keanekaragaman sajian ajaran agama.

Secara umum, hasil penelitian ini memang mendukung apa yang dinyatakan oleh Wood Klark Roof bahwa generasi muda sekarang merupakan tipologi generasi pencari dalam konteks keagamaan. Namun, yang perlu ditekankan bahwa desakan untuk mencari juga dipengaruhi oleh momentum. Dalam konteks masyarakat Indonesia, Ramadhan dan Idul Fitri merupakan momentum ledaknya informasi dan atmosfir keagamaan. Ada hal menarik lainya bahwa hadirnya banyak tokoh yang membahas Tasawuf dengan kemasan yang disesuaikan dengan gaya hidup anak muda, kemudian disebarkan melalui media sosial merupakan faktor lain yang membuat Tasawuf mudah diterima. Ketika peniliti sodorkan pertanyaan terkait apakah setuju kalau tasawuf atau sufisme tidak hanya diajarkan untuk kaum muslim yang telah berusia lanjut, tapi anak muda sebaiknya juga belajar tasawuf atau sufisme, mayoritas mengatakan setuju kalau dibentang usia mereka yang masih remaja sudah mulai belajar tasawuf. Temuan tersebut menunjukkan bahwa di alam pikir anak muda Tasawuf tidak lagi tampil sebagai sesuatu yang "mewah" yang hanya layak dan pantas dikonsumsi oleh kaum muslim berusia lanjut. Tasawuf sudah menjelma sebagai hal yang menarik untuk dipelajari oleh anak muda.

Simpulan

Sebagaimana telah dipaparkan pada latar belakang di atas bahwa penelitian ini berfokus pada media sosial dan sufisme dalam konteks keberagamaan anak muda. Tulisan ini mengungkap bagaimana anak muda memperlakukan media sosial dan sekaligus bagaimana eksistensi media sosial dalam konteks gaya keberagamaan anak muda. Hasil temuan menunjukkan bahwa dalam konteks keagamaan (sufisme), media sosial memiliki peran ganda. Pada satu sisi berfungsi sebagai saluran mengakses informasi keagamaan dan pada saat bersamaan berperan sebagai media ekspresi keagamaan anak muda. Peran ganda ini semakin kuat nampak ke permukaan realitas dikala atmofsir spiritual masyarakat hadir di ruang interaksi sosial, yakni dikala Ramadhan dan Idul Fitri tiba. Kemudian perlu disadari bahwa waktu penelitian yang hanya berlangsung dua bulan meninggalkan celah-celah tema penelitian lanjutan yang sangat menarik untuk ditindaklanjuti oleh peneliti selanjutnya. Tema-tema penelitian yang dimaksud seperti topik-topik khusus dalam Tasawuf yang banyak diminati kaum muda, latar belakang pendidikan dan pengaruhnya pada daya minat belajar Tasawuf, atau kadar pengaruh kajian Tasawuf dalam membentuk kepribadian pemuda.

Referensi

Aan, M.B., Yayah, N. & Ulfa, C. (2019). Dakwah Melalui Media Sosial (Studi Tentang Pemanfaatan Media Instagram @cherbonfeminist Sebagai Media Dakwah Mengenai Kesetaraan Gender). 10 (2). 237-246

Alaika, M.B.K., Muhamad, B.M & Risma, Savhira, DL. (2021). Sufisme Mahasiswa; Wawasan Kebangsaan Inklusif Berbasis Tasawuf. Al-Afkar; Journal for Islamic Studies 4 (1). 123-140.

Athik, H.U. (2021). Makna Religiusitas Perempuan Milleneal Bercadar di Tengah Fenomena Radikalisme Terorisme. Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius 20 (1), 1-14. https://doi.org/10.32488/harmoni.v20i1.489

Conney, S. (2021). Riset Ungkap Lebih dari Separuh Penduduk Indonesia "Melek" Media Sosial. https://tekno.kompas.com/read/2021/02/24/08050027

Galuh, P.R. (2021). Jumlah Pengguna Internet Indonesia 2021 Tembus 202 Juta. https://tekno.kompas.com/read/2021/02/23/16100057

Hakim, M. (2019). Mursyid Perempuan Dalam Tarekat (Studi Kepemimpinan Perempuan Dalam Tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah di Madura). Tesis Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. http://digilib.uinsby.ac.id/31404/4/ /M.%20Khamim_F02916188.pdf

Helmi, M. (2019). Tarekat Virtual; Sebuah Gagasan Alternatif Bertarekat dari Muhammad Nursamad Kamba. Jurnal Kajian Keislaman Interdisipliner. 4 (2), 165-186.

Jazilus, S., Siswoyo, AM., & Ibtisaamatin, L. (2019). Tasawuf dan Budaya Populer; Studi Atas Pengajian *Online* Kitab Al Hikam di *Facebook* oleh Ulil Abshar Abdala. Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf 5 (2), 387-412. https://doi.org/10.21043/esoterik.v5i2.6446

Kamba, N.M. (2002). Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia. Mizan. Bandung.

Lucy, P.S. (2018). Penggunaan Media Sosial oleh Digital Native. Jurnal Ilmu Komunikasi 15 (1), 47-60

Madjid, N. (1995). Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan. Paramadina. Jakarta.

Sekar, G. (2021). Film Untuk Diskusi Humor dan Sufisme. https://www.kompas.id/baca/dikbud/2021/11/26

Syamsul, B. (2019). Dakwah, Sufisme Jawa dan Potret Keberagamaan di Era Mileneal Berbasis Kearifan Lokal. Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf 5 (2), 267-281. https://doi.org/10.21043/esoterik.v5i2.5936

Syariful, A., Royanullah & Thiyas, TT. (2021). Ekspresi Sufi di Ruang Maya Sebagai Narasi Damai. Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf 7 (01), 78-96. https://doi.org/10.21043/esoterik.v6i1.10528

Internalisasi Ajaran Tasawuf Sosial dalam Membangun Moderasi Beragama di Indonesia

Muhammad Choirul Hidayat
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
iyungghoni@gmail.com

Abstract

This research will discuss ideas in the thing that will make it easier for Indonesian people to overcome extremism, radicalism, terrorism, and also intolerance towards others. By applying the teachings of Sufism taught by the scholars written in his Book. So that with this, the teachings of social Sufism can be used as a foundation for implementing religious moderation in Indonesia. Because the explanation of social Sufism is an affirmation of Sufism values in social life. And writer attempted to try to trace what would be the change by applying the science of social Sufism. So that this research uses an interpretive paradigm obtained from a literature review and uses literature methods. By looking for data from the first source and the combination of the second source from the previous study that will form a result of the study. Therefore, the result of the current study is that an explanation of social Sufism can be developed for religious moderation. The science of Sufism, which usually discusses the spiritual, will be used by the author as an application to religious moderation. With the understanding of Sufism or cleansing, the heart will produce an explanation of tolerance between families and neighbors or the surrounding community who have different views and different opinions.

Keywords: Social Sufism Teachings, Religious Moderation, Humanity

Abstrak

Penelitian ini akan membahas tentang gagasan dalam kejadian yang akan memudahkan masyarakat Indonesia dalam menanggulangi ekstrimisme, radikalisme, terorisme, dan juga intoleransi terhadap orang lain. Dengan cara menerapkan ajaran-ajaran tasawuf yang diajarkan oleh para ulama yang ditulis di dalam Kitabnya. Sehingga dengan adanya hal tersebut ajaran ilmu tasawuf sosial bisa dijadikan sebagai landasan dalam menerapkan moderasi beragama di Indonesia. Karena penjelasan ilmu tasawuf sosial adalah suatu penegasan nilai-nilai sufistik dalam kehidupan sosial. Dan penulis berupaya untuk mencoba menelusuri hal apa yang akan menjadi perubahan dengan menerapkan ilmu tasawuf sosial. Sehingga penelitian ini menggunakan paradigma interpretif yang di dapatkan dari kajian pustaka serta memakai metode literatur. Dengan mencari data dari sumber pertama dan gabungan sumber kedua dari penelitian sebelumnya yang akan membentuk suatu hasil dari penelitian. Oleh karena itu, hasil dalam penelitian saat ini adalah suatu penjelasan ilmu tasawuf sosial dapat dikembangkan untuk moderasi beragama. Bahkan ilmu tasawuf yang biasanya membahas tentang spiritual akan penulis jadikan sebagai suatu penerapan dalam moderasi beragama. Dengan adanya pemahaman tasawuf atau pembersihan hati akan menghasilkan penjelasan tentang toleransi antar keluarga dan tetangga atau masyarakat sekitar yang berbeda pandangan dan berbeda pendapat.

Kata kunci: Ajaran Tasawuf Sosial, Moderasi Beragama, Kemanusiaan

Pendahuluan

Belakangan ini permasalahan di Indonesia semakin hari banyak yang harus diselesaikan oleh pemerintah Negara. Pemerintahan tersebut memiliki tugas untuk menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang mana masyarakatnya memiliki berbagai perbedaan, antara lain suku, agama, ras, etnik, status hidup, bahasa, dan budaya. Keragaman ini merupakan suatu peristiwa alami karena bertemunya berbagai perbedaan yang berinteraksi dengan beragam individu dan kelompok melalui perilaku budaya, sehingga memiliki cara hidup berlainan yang

spesifik. Keragaman budaya ini juga dilatarbelakangi oleh keluarga, agama, dan etnis yang saling berinteraksi dalam komunitas masyarakat Indonesia (Akhmadi, 2019).

Hal tersebut mempengaruhi banyak perbincangan yang sering terlihat diberbagai media massa, mulai dari berita tentang organisasi, kelompok, suku, dan problematika lainnya yang ada di Indonesia. Problematika tersebut diakibatkan karena adanya kesalahpahaman dalam mengetahui informasi tentang mengadu domba antara kelompok satu ke kelompok yang lainnya. Pemahaman tersebut akhirnya menjadi konflik antar umat agama yang menimbulkan permusuhan. Persoalan konflik tersebut akhirnya berujung pada tindakan intoleransi yang sifatnya persekusi, ujaran kebencian, dan bahkan konflik fisik yang bermuara pada adanya hal yang mengancam stabilitas nasional (Purnomo, 2021).

Terlepas dari permasalahan itu semua, tampaknya pemerintah masih belum bisa memberantas hal tersebut hingga ke akar-akarnya. Sehingga radikalisme atau terorisme ini masih bisa berkembang kembali, karena hakikat dan eksistensinya masih subur dan masih banyak pengikutnya (Mumtaz, 2020). Hal itu seperti yang dijelaskan oleh Muhammad Saleh Cahyadi Mohan dan Maman Lukmanul Hakim, yang menyatakan bahwa aksi terorisme dan kekerasan sering terjadi akibat adanya pandangan dan sikap yang ekstrim dalam beragama, terlebih Negara Indonesia yang memiliki sifat plural dan multikultural (Mohan & Hakim, 2022).

Menanggulangi radikalisme dan terorisme di Indonesia jelas bukan persoalan gampang dan sederhana. Sebab radikalisme dan ekstrimisme bukanlah sebuah gerakan sosial, namun wacana dan aksi yang berakar dari ideologi (Ma'arif, 2006). Sehingga ideologi tidak mungkin hanya dibasmi dengan pendekatan militer dan keamanan semata, atau ditangkap dengan pendekatan struktural saja (dirinya sendiri). Misalnya melalui pembentukan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), ataupun diberangus dengan pendekatan hukum dan regulasi. Seperti pemberlakuan Perpres No. 7 Tahun 2021 tentang Rencana Aksi Nasional Pencegahan dan Penanggulangan Ekstrimisme Berbasis Kekerasan (Hanafi et al., 2022).

Di era 2000-an banyak bermunculan berbagai organisasi masyarakat bersifat radikal yang pengajarannya selalu mengancam keberagaman yang sebelumnya telah terawat dengan baik, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang aktif menyebarkan paham Pan-Islamisme (khilafah Islamiyah atau ingin mempersatukan seluruh umat

Islam di dunia), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang rajin menyerukan penerapan syariat Islam, dan Front Pembela Islam (FPI) yang kerap menyatroni tempat-tempat maksiat namun dengan cara kekerasan (Abshor, 2019). Hal tersebut menjadi sorotan bagi masyarakat Indonesia dan mengancam dalam penyampaian dari ajaran Islam yang sesungguhnya. Oleh karenanya ajaran yang disampaikan dari organisasi tersebut sangat jauh dari ajaran yang diajarkan Rasulullah Shollawahu ʻAlaihi Wasallam kepada umatnya.

Sesungguhnya agama Islam yang dibawa oleh Rasulullah Shollawahu ʻAlaihi Wasallam adalah sebagai suatu ajaran agama yang memiliki prinsip tegas (ḥanafiyyah) dan toleran (samḥah) sebagaimana dikatakan Asy-Syaibani (Asy-Syaibani, 1998). Tujuan utama dari ajaran yang dibawa oleh Rasulullah Shollawahu ʻAlaihi Wasallam adalah membenahi akhlak yang pada waktu itu sudah melampau batas dari kebodohan (jahiliyyah) (Al-Bukhari, 1989). Dengan cara penyampaian Rasulullah Saw. yang lembut dan tanpa paksaan inilah, segala bentuk tindakan yang tidak memanusiakan manusia pun perlahan mulai dihapuskannya dan Islam mudah diterima oleh berbagai kalangan masyarakat.

Di sisi lain ada wacana yang berguna untuk merangkul seluruh umat beragama dengan melalui penjelasan "moderasi beragama" yang sudah dianggap oleh pemerintah sebagai hal yang mampu mendorong pandangan masyarakat agar bisa menyikapi keberagaman di Indonesia. Sehingga pembahasan tentang tasawuf sosial tidak lepas dari ajaran moderasi beragama yang bisa di lakukan melalui kehidupan sosial serta merangkul masyarakat untuk melakukan moderasi beragama (toleransi) terhadap masyarakat Indonesia dan sekitarnya. Oleh sebab itu dalam pendekatan tasawuf sosial, konsep moderasi beragama merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari paradigma tasawuf transformatif (Hasyim, 2018).

Karena pada dasarnya tasawuf sosial adalah suatu penegasan dalam menerapkan nilai-nilai sufistik untuk kehidupan sosial, dan terhadap kecenderungan dari materialistis, misalnya tasawuf sosial dapat memberikan suatu arahan dalam kehidupan agar kita hidup sederhana (zuhud), qanaah dengan apa yang ada, ikhlas, dan senantiasa bersyukur dan ajaran tasawuf juga melarang kita untuk hidup berlebihan, rakus, boros, dan kikir (Taufiq, 2021). Dengan demikian, tasawuf sosial akan memberikan suatu arahan dan makna dalam kehidupan, tidak hanya untuk kebahagiaan di dunia, tapi juga diperoleh kebahagiaan di akhirat. Sehingga untuk mendapatkan kebahagiaan tersebut,

maka perlu keseimbangan hubungan antara *habl min Allâh* (kedekatan kepada Allah) dan *habl min al-nâs (kedekatan kepada manusia)*, bahkan juga tidak bisa diabaikan tentang harmonisasi hubungan dengan alam dan makhluk lainnya (Taufiq, 2021).

Dari penjelasan di atas, akan dijabarkan lebih lanjut mengenai bagaimana hubungan antara tasawuf sosial dengan moderasi beragama dalam memandang problematika kebangsaan. Sehingga diharapkan akan menemukan gambaran yang mudah difahami dan diterapkan oleh masyarakat dengan menjadikan gerakan yang sarana untuk memperkokoh nilai-nilai kebangsaan di Indonesia. Untuk menjelaskan keterhubungan tersebut, dalam tulisan ini akan diuraikan jawaban dari beberapa pertanyaan yang akan menjadi fokus kajian. Yaitu pertama, bagaimana hubungan tasawuf sosial dengan moderasi beragama dalam membentuk kerukunan di Indonesia. Kedua, ajaran tasawuf yang mana yang bisa diterapkan oleh masyarakat Indonesia untuk membumikan moderasi beragama di Indonesia. Dan ketiga, upaya apa saja yang bisa dilakukan kedepan sebagai internalisasi dari keterhubungan tersebut?

Tinjauan Pustaka

Menurut Putra (2012) yang membahas tentang tasawuf dan perubahan sosial, menjelaskan bahwasannya tasawuf dalam maknanya yang lama, seringkali dianggap sebagai sumber kemunduran bagi umat Islam. Sejak kemunculannya, tasawuf telah menuai kritik bahkan sebagian kalangan menolaknya sebagai bagian integral dari ajaran Islam. Salah satu sasaran kritik terhadap tasawuf selama ini terutama tentang ajaran asketisme dan zuhud yang dianggap tidak relevan bagi zaman kemajuan dan pembangunan. Tasawuf justru dituding sebagai penghambat umat Islam untuk maju. Menurut Ahmad Syafii Maarif, tasawuf hanya mengajak orang untuk "terhanyut-hanyut di sungai esoterisme tanpa peduli keadaan sosial" (Maarif, 1997).

Dari penjelasan Putra diatas, dipersingkat kembali dari penjelasan Purnamasari (2018) yang membahas definisi tasawuf secara terminologis , dimana tasawuf merupakan sesuatu yang relatif rumit, hal ini karena dunia tasawuf bersifat subjektif, para sufi melalui pengalaman-pengalaman yang berbeda sehingga sulit didefinisikan secara objektif. Walaupun demikian para ulama berusaha memberikan definisi tasawuf sejauh pantauan mereka terhadapnya. Purnamasari juga menjelaskaan tentang diskursus mengenai asal mula ajaran tasawuf yang terjadi dikalangan oreintalis maupun oksidentalis. Permasalahan yang muncul adalah apakah tasawuf benar-benar berasal

dari ajaran Islam atau merupakan ajaran-ajaran agama lain yang kemudian diadopsi oleh umat Islam itu sendiri. Secara garis besar sumber atau asal mula istilah tasawuf ada dua yakni: Berasal dari luar Islam dan atau berasal dari Islam (Muhammad, 2005).

Achlami (2015) membagi pengertian tasawuf sosial menjadi beberapa rumusan. Pertama, tasawuf sosial menghubungkan harmonisasi antara tasawuf dan syari'at. Hal ini dimaksudkan kepada pencapaian hakikat dalam tasawuf tidak boleh meninggalkan amaliah syari'at, sebab hakikat tanpa syari'at akan sesat, dan syari'at tanpa hakikat akan hampa tanpa makna. Sehingga dalam hal ini esoteris syari'at harus dimaknai dengan esoteris tasawuf. Kedua, Tasawuf Sosial menghubungkan harmonisasi antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Hal ini dimaksudkan bahwasannya bertasawuf tidak harus meninggalkan kehidupan dunia, tetapi menjadikan kehidupan dunia sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt (taqarrub ila Allâh). Ketiga, Tasawuf Sosial menghubungkan harmonisasi antara keintiman (al-uns) dan kerinduan ('asyiq-ma'syuq) bersama Allah Swt dan tanggung jawab sosial. Keempat, Tasawuf Sosial tidak menegaskan eksistensi tarekat sebagai institusi kaum sufi untuk melakukan latihan rohani (riyâdhah) dan bersungguh-sungguh mengendalikan hawa nafsu (mujâhadah), tetapi bertasawuf tidak mesti memasuki salah satu tarekat. Kelima, Tasawuf Sosial lebih mengedepankan pada pembinaan moral (al-akhlâq al-karîmah) dalam kehidupan pribadi dan sosial daripada untuk mencapai tingkat kewalian atau keajaiban supranatural.

Berdasarkan penjelasan mengenai tasawuf sosial tersebut, dapat disimpulkan bahwa dalam penerapannya, tawasuf sosial ini tidak lagi mengeksklusifkan nilai-nilai tasawuf pada pencapaian pribadi, namun juga lebih kepada penerapannya kepada kehidupan sosial. Bentuk penerapan nilai tersebut pun dapat diterapkan pada nilai-nilai kehidupan itu sendiri, seperti moderasi beragama.

Menurut Nanang Miswan Hakim menjelaskan bahwa moderasi berasal dari Bahasa Latin moderâtio, yang berarti kesenangan (tidak kelebihan dan tidak kekurangan) (Hasyim, 2018). Moderasi juga berarti penguasaan diri (dari sikap sangat kelebihan dan kekurangan). Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) menyediakan dua pengertian kata moderasi, yakni: pengurangan kekerasan, dan penghindaran keekstriman. Jika dikatakan, "orang itu bersikap moderat", kalimat itu berarti bahwa orang itu bersikap wajar, biasa biasa saja, dan tidak ekstrim. Sedangkan dalam bahasa Arab, moderasi dikenal dengan kata wasath atau wasathiyah, yang

memiliki padanan makna dengan kata tawassuth (tengah tengah), i'tidal (adil), dan tawazun (berimbang).

Penjelasan tawassuth, i'tidal, dan tawazun (dalam Hanafi et al., 2022) bahwasannya moderasi disandingkan dengan beberapa istilah, yang pertama tawassuth yaitu nilai-nilai Islam yang dibangun atas dasar pola pikir dan tindak tengah-tengah dalam memahami agama, tidak ekstrim kanan juga tidak ekstrim kiri, tidak berlebihan dan juga tidak berkekurangan. Kedua i'tidal yaitu suatu keadilan yang sifatnya seperti Tauhid yang menjadi akar bagi semua dasar dan cabang Islam dan semua topik aqidah dan amal, masalah individual, sosial, moral dan hak tak lepas dari hakikat tauhid pun tak lepas dari keadilan. Ketiga tawazun yaitu mampu memaksimalkan peran sebagai hamba Allah dan makhluk sosial.

Sehingga dapat disimpulkan, moderasi beragama tidak luput dari tiga kata yang memiliki padanan kata yaitu *tawassuth* (tengah tengah), *i'tidal* (adil), dan *tawazun* (berimbang). Dengan adanya ketiga istilah tersebut moderasi bisa menghasilkan kedamaian dan akan memudahkan dalam membersihkan hati untuk kepentingan sosial. Seperti yang dijelaskan oleh Junita (2021) yang diberi judul Tiga Rahasia Kedamaian Hati dalam Doa Rasulullah yaitu ada tiga pilar kedamaian yang diajarkan Rasulullah, pertama *Tu'minu bi liqooika* (Jiwa yang yakin bahwa suatu hari nanti ia akan bertemu dengan Rabb-Nya), kedua *Wa tardha bi qodhoika* (Jiwa yang selalu ridha dengan apapun yang Allah tetapkan), ketiga *Wa taqna'u bi 'atha'ika* (Jiwa yang selalu merasa cukup dengan apa yang Allah berikan).

Berkaitan dengan tema penulisan kali ini, terdapat beberapa tulisan yang mengangkat tema yang serupa, antara lain Hasyim (2018), dalam tulisanya yang berjudul Tasawuf dan Internalisasi Moderasi Beragama Dalam Menghadapi Problematika Bangsa. Kesamaan yang Nampak berupa penyelesaian problematika konflik yang ada di Indonesia tentang penanggulangan paham radikalisme, terorisme, ekstrimisme. Namun yang berbeda adalah pada penjelasan Hasyim, ia menjelaskan bagaimana penerapan tasawuf sosial dalam menghadapi problematika di Indonesia, sedangkan dalam penulisan ini lebih kepada hal yang mungkin dapat diterapkan untuk menerapkan moderasi beragama dengan menggunakan penjelasan ajaran tasawuf sosial.

Metode Penelitian

Pada penelitian kali ini peneliti menggunakan penelitian yang berdasarkan paradigma interpretif. Menurut Sotirios Sarantakos, paradigma adalah carwa untuk menyederhanakan realitas yang kompleks, memberi pedoman kepada peneliri apa yang penting, apa yang sah, dan apa yang layak (Sarantakos, 1993). Karena pembahasan yang ditulis peneliti kali ini akan memberikan pembahasan dengan menggunakan interpretif yang diantaranya adalah induktif yang dipengaruhi oleh banyak faktor, desain, bersifat feksibel, identifikasi mengikuti proses, *bound context* , pengembangan teori dan pemahaman, akurat terukur secara verifikasi (Rakhmawati, 2021).

Penelitian ini juga tidak hanya mencari data-data yang sudah diteliti para peneliti terdahulu, namun juga menggunakan teori yang bersifat realitas. Teori juga dapat digunakan sebagai alat untuk mengembangkan penjelasan tentang realitas atau cara untuk mengklarifikasikan dan organisir kejadian, mendeskripsikannya dan membuat prediksi atas kejadian dimasa yang akan datang (Hagan, 1999).

Dan rancangan penelitian ini juga menggunakan kajian pustaka. Sumber data yang digunakan adalah berupa kajian beragam jurnal, artikel, skripsi, dan ilmiah lainnya. Dalam teknik pengumpulannya menggunakan dokumen berupa jurnal, artikel, skripsi, dan ilmiah lainnya. Serta analisis datanya dilakukan dengan kajian literature review

Pembahasan

Hubungan Tasawuf Sosial dengan Moderasi Beragama

Tasawuf sosial adalah suatu penegasan nilai-nilai sufistik dalam kehidupan sosial terhadap kecenderungan materialistis, misalnya, tasawuf sosial dapat memberikan arah kehidupan agar kita hidup sederhana (*zuhud*), *kanaah* dengan apa yang ada, ikhlas, dan senantiasa bersyukur. Sehingga ajaran tasawuf melarang manusia untuk hidup berlebihan, rakus, boros, dan kikir (Taufiq, 2021). Selain ituu tasawuf sosial mengajarkan manusia untuk selalu berprasangka baik kepada orang lain (*husn al-zhan*) dan pada saat yang sama agama melarang untuk berprasangka buruk (*syu'u al-zhan*), menebarkan isu (*tajassus*) dan fitnah, menggunjing (*gibah*), mengadu domba (*namimah*), bersikap iri hati (*hasad*), dan seterusnya (Taufiq, 2021).

Sedangkan pengertian moderasi di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) terbagi menjadi dua pengertian, pertama kata moderasi, yakni: pengurangan kekerasan, dan kedua penghindaran keekstriman. Sedangkan dalam bahasa Arab, moderasi dikenal dengan kata wasath atau wasathiyah, yang memiliki padanan makna dengan kata tawassuth (tengah tengah), i'tidal (adil), dan tawazun (berimbang). Sehingga penjelasan tawassuth, i'tidal, dan tawazun bahwasannya yang pertama tawassuth yaitu nilai-nilai Islam yang dibangun atas dasar pola pikir dan tindak tengah-tengah dalam memahami agama, tidak ekstrim kanan juga tidak ekstrim kiri, tidak berlebihan dan juga tidak berkekurangan. Kedua i'tidal yaitu suatu keadilan yang sifatnya seperti Tauhid yang menjadi akar bagi semua dasar dan cabang Islam dan semua topik aqidah dan amal, masalah individual, sosial, moral dan hak tak lepas dari hakikat tauhid pun tak lepas dari keadilan. Ketiga tawazun yaitu mampu memaksimalkan peran sebagai hamba Allah dan makhluk sosial (Hanafi et al., 2022).

Adapun lawan kata moderasi adalah berlebihan (*tatharruf*) yang mengandung makna *extreme*, *radical* dan *excessive*. Terjemaan dalam Bahasa inggris, kata *extreme* juga bisa berarti "berbuat keterlaluan, pergi dari ujung ke ujung, berbalik memutar, mengambil tindakan/ jalan yang sebaliknya" (Kementerian Agama, 2019). Dalam KBBI, kata ekstrim didefinisikan sebagai "paling ujung, paling tinggi, dan paling keras," dan bisa juga dikategorikan sebagai paling fanatik. Jika dijelaskan melalui pandangan penulis adalah sikap moderasi tidak selalu menonjolkan akan kekuasaannya dan selalu menjadi wasit atau barisan paling tengah untuk memutuskan problematika yang terjadi di Indonesia, dan untuk ekstrimisme sebaliknya.

Oleh karena itu, moderasi menjadi muatan suatu nilai dan praktik yang paling sesuai untuk mewujudkan kemaslahatan masyakat Indonesia. Sikap moderat, adil, berimbang, dan *wasathiyyah* (penengah) menjadi kunci untuk mengelola keragaman di Indonesia. Dalam membangun bangsa dan negara, setiap masyarakat Indonesia memiliki hak dan kewajiban yang seimbang dalam mengembangkan kehidupan bersama yang tenteram. Bila ini dapat diwujudkan, maka setiap masyarakat Indonesia dapat menjadi manusia seutuhnya, sekaligus menjadi manusia yang menjalankan agama seutuhnya. Sehingga ajaran untuk menjadi moderat bukanlah semata milik satu agama tertentu saja, melainkan ada dalam tradisi berbagai agama dan bahkan dalam peradaban dunia. Dan tidak ada satu pun ajaran agama yang menganjurkan untuk berbuat aniaya/zalim, atau mengajarkan sikap berlebihan (Hasyim, 2018).

Karenanya ajaran agama Islam memiliki visi sebagai agama yang *rahmatan lil'alamin*. Yang dimaksud Islam *rahmatan lil alamin* adalah konsep abstrak yang mengembangkan pola hubungan antar manusia yang pluralis, humanis, dialogis, dan toleran. Selain itu, konsep ini mengembangkan pemanfaatan dan pengelolaan alam dengan rasa kasih sayang (Yasmin, 2020). Sehingga jika ada persoalan umat, maka Islam harus melakukan upaya transformatif untuk mengatasi persoalan umat. Oleh sebab itu, Islam transformatif merupakan suatu upaya dalam beragama untuk menganalisis dan memberikan alternatif solusi terhadap segala bentuk dehumanisasi sosial. Islam adalah agama yang hakikatnya bukanlah milik perseorangan atau kelompok. Islam diturunkan sebagai petunjuk dan rahmat untuk membebaskan manusia dari semua bentuk perbudakan atau penghambaan yang melawan nilai-nilai teologis dan nilai-nilai dasar kemanusiaan (Akhmadi, 2019).

Hal tersebut menjadi tolak ukur bahwa tasawuf sosial dengan moderasi beragama sangat erat kaitannya. Karena bisa dijadikan sebagai jalan menempuh kedamaian diri sendiri dan bahkan bisa juga ditempuh untuk kedamaian kepada saudara yang berbeda keimanannya. Azra (1994) menyatakan bahwasannya peran tasawuf begitu besar bagi kehidupan. Para sufi pengembara terutama dalam melakukan penyiaran di Nusantara berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara sejak abad ke-13. Hal tersebut dijelaskan oleh Hamidulloh Ibda yaitu sejarah perkembangan ilmu tasawuf tak bisa lepas dari penggabungan nilai-nilai Islam yang atraktif dengan budaya lokal. Nilai-nilai Islam dalam tasawuf sosial itu kemudian ditransformasikan melalui nyadran (pembersihan makam) yang di dalamnya terkandung nilai gotong-royong, persatuan, kesatuan, musyawarah, pengendalian sosial, dan kearifan lokal (Ibda, 2018).

Kedekatan tersebut didukung oleh Prof. M. Amin Syukur , yang menyatakan bahwa ajaran tasawuf dapat diaplikasikan di masyarakat dengan syarat bisa membumi dan aplikatif (Syukur, 2004). Karena dengan berpegangan teguh ajaran tasawuf akan memudahkan seseorang tersebut kedalam hal yang sifatnya netral dan tidak saling menghujat satu sama lain. Seperti yang dicontohkan Wardi Taufiq bahwasannya kesenjangan yang semakin jauh antara pola keberagamaan yang tampak religius dengan perilaku sosial. Seseorang, misalnya, yang tampak religius secara lahiriah tidak selalu menjadi jaminan memiliki moralitas yang baik (Taufiq, 2021). Sehingga karakter dari moderasi beragama meniscayakan adanya keterbukaan, penerimaan, dan kerjasama dari

masing masing kelompok yang berbeda. Karenanya, setiap individu pemeluk agama, apa pun suku, etnis, budaya, agama, dan pilihan politiknya harus mau saling mendengarkan satu sama lain, serta saling belajar melatih kemampuan mengelola dan mengatasi perbedaan pemahaman keagamaan di antara mereka (Hasyim, 2018).

Ajaran Tasawuf Sosial untuk Moderasi Beragama

Di dalam kitab Kasyf al-Mahjub, Abu Hasan al-Hujwiri (pengarang kitab) menjelaskan pengertian tasawuf. Pertama, istilah tasawuf berasal dari kata *al-shuf*, yaitu wol yang sering digunakan kaum sufi atau dikenal dengan jubah yang terbuat dari bulu domba. Kedua, istilah tasawuf berasal dari kata *al-shaf*, yaitu barisan pertama yang bermakna bahwa kaum sufi berada pada barisan pertama di depan Tuhan. Ketiga, istilah tasawuf berasal dari kata *ahl al-shuffah* karena orang sufi yang tinggal di serambi masjid (*shuffah*) yang hidup pada masa Nabi Muhammad saw. Keempat, istilah tasawuf berasal dari kata *al-shafa* yang artinya kesucian, sebagai makna bahwa para sufi telah menyucikan akhlak mereka dari noda-noda bawaan, dan karena kemurnian hati dan kebersihan tindakan mereka (Ja'far, 2016).

Tasawuf juga diartikan sebagai suatu ilmu yang digunakan untuk mensucikan jiwa dan hati, menjernihkan akhlak supaya mendapatkan kebahagiaan yang hakiki, atau menuju jalan pulang (kepada Allah) (Angga, 2022). Seperti yang dijelaskan oleh Zakaria al-Anshari (852-925 H) yang mendefinisikan tasawuf sebagai cara untuk mengajarkan bagaimana mensucikan diri, meningkatkan akhlak serta membangun kehidupan jasmani dan rohani untuk mencapai kehidupan hakiki (Khoiruddin, 2016).

Diantara sumber utama dari ajaran tasawuf berasal dari al-Qur'an dan al-Hadis. Beberapa ajaran tersebut meliputi tentang *khauf*, *raja'*, *taubat*, *zuhud*, *tawakal*, *syukur*, *shabar*, *ridha, fana,* cinta, rindu, ikhlas, ketenangan dan sebagainya secara jelas diterangkan dalam alquran (Mardatilah, 2021). Seperti yang dijelaskan dalam kitab al-Futuhat al-Ilahiyah fi Syarhi al-Mabahits al-Ashaliyyah (hal. 354) bahwa terdapat lima ajaran pokok tasawuf yang perlu diketahui, diantaranya Taqwa kepada Allah di kala sepi maupun dalam keramaian; Mengikuti sunnah Nabi dalam segala ucapan dan perbuatan; Tidak bergantung terhadap makhluk, baik di hadapannya maupun di belakangnya; Ridha dengan segala pemberian Allah, baik itu banyak maupun sedikit; Semua permasalahan dikembalikan kepada Allah SWT, baik dalam waktu gembira maupun ketika susah.

Dari kelima ajaran tersebut, sering dilakukan oleh para pengamal tasawuf (salik) yang biasa dikenal dengan sebutan sufi. Dengan mengetahui kelima ajaran tersebut, seorang yang mampu mengamalkannya akan mendapatkan kasih sayang yang luas dihadapan Allah Subhanahu Wa Ta'ala. Sehingga dari ajaran tersebut, seorang salik (sufi) harus menempuh tiga tingkatan, diantanya yaitu *Takhali*, *Tahalli* dan *Tajali,*

Takhali yang diartikan sebagai pembersihan dan pengosongan diri rohani dari segala dosa dan noda dari sifat buruk dan tercela, menghentikan segala perbuatan *fakhsyak* dan *mungkar* yang merusak, dan seterusnya (Sala, 2013). Menurut kaum sufi, kemaksiatan terbagi menjadi 2 bagian, yaitu maksiat lahir dan maksiat batin. Maksiat lahir ialah segala sifat tercela yang dikerjakan oleh anggota lahir seperti tangan, mulut, mata. Maksiat batin adalah segala sifat tercela yang diperbuat oleh anggota bathin.

Secara bahasa, *tahalli* berarti pengisian. Dalam ilmu tasawuf, tahalli bermakna pengisian hati dengan sifat-sifat *mahmudah* atau dengan kalimat-kalimat *zikir* setelah sebelumnya hati dilakukan pengosongan atau pembersihan dari sifat *madzmumah* (Abdurrahman, 2020).

Tajalli berarti terungkapnya nur gaib untuk hati. Karena itulah setiap calon sufi mengadakan latihan-latihan jiwa (*riyadah*) untuk berusaha membersihkan dirinya dari sifat-sifat tercela, mengosongkan hati dari sifat-sifat keji, melepaskan segala sangkut paut duniawi lalu mensisis dirinya dengan sifat-sifat terpuji (Puspita, 2017).

Adapun dalam permasalahan tasawuf, ada beberapa nilai-nilai moderasi Islam yang dapat diindikasikan melalui beberapa faktor yaitu antara lain keseimbangan antara doktrin syariat dan juga pelajaran hakikat. Sebagaimana diungkapkan oleh sebagian ulama yang berpendapat bahwa syariat yang dikerjakan tanpa balutan hakikat adalah kepalsuan dan hakikat yang dijalankan tanpa syariat merupakan omong kosong yang cenderung lebih dekat kepada perkara batil (Faiz, 2020). Sehingga indikasi ajaran tasawuf yang moderat adalah menyeimbangkan antara doktrin *khauf* (rasa takut) dan *raja'* (pengharapan). Sebab *khauf* yang ekstrim dapat menimbulkan keputusasaan, sedangkan *raja'* yang berlebihan akan mengantarkan salik kepada perbuatan dosa dan kezaliman. Nilai moderat Islam memposisikan penganut tasawuf berada di tengah-tengah antara dua kutub ekstrim yang menyimpang (Faiz, 2020).

Menurut Syamsul Ma'arif dalam bukunya, Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat menyatakan bahwasannya tasawuf hanya mengajak orang untuk

"terhanyut-hanyut di sungai esoterisme tanpa peduli keadaan sosial". Seperti yang diajarkan oleh para sufi terdahulu yang mengajarkan tentang tasawuf sebagai pengabaian kehidupan duniawi dan menjalankan kehidupan untuk ukhrawi. Yang identiknya dengan hidup sederhana, mementingkan ibadah ukhrawi, mengabaikan kehidupan sosial yang berkembang, dan kontemplasi, serta yang lainnya (Ma'arif, 2006). Oleh karenanya misi kemanusian yang menggenapi misi Islam secara holistik. Mulai dari dimensi iman, Islam hingga ihsan, dimana tasawuf menempati posisinya sebagai aktualisasi dimensi ihsan dalam Islam. Dalam praktek umat Islam sehari-hari, kata Said Aqil Siradj, dimensi ihsan ini diwujudkan dalam bentuk dan pola beragama yang *tawasuth* (moderat), *tawazun* (keseimbangan), *i'tidal* (jalan tengah), dan *tasamuh* (toleran) (Siradj, 2006).

Hal tersebut dibuktikan dalam konteks suatu uraian yang membahas tentang moderasi beragama, sehingga para pakar seringkali merujuk kepada QS. al-Baqarah (2):143

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاۤءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا ۗ

Artinya: "Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu." (QS. Al-Baqarah (2)143)

Ayat diatas, menurut Quraish Shihab dijadikan sebagai titik tolak uraian tentang "moderasi beragama" dalam pandangan Islam. Sehingga moderasi dinamai dengan *wasathiyyah*, walaupun banyak istilah-istilah lain yang ada di dalam al-Qur'an (Shihab, 2019). Terdapat pula beberapa prinsip moderasi beragama yang berhubungan dengan konsep Islam *wasathiyah* adalah: *at-Tawassuth* (memilih jalan tengah), *al-I'tidāl* (lurus dan proporsional), *at-Tasāmuh* (toleransi), *asy-Syura* (musyawarah), *al-Ishlah* (perbaikan), *al-Qudwah* (kepeloporan), *al-Muwathanah* (cinta tanah air), *al-La 'Unf* (anti kekerasan), *al-I'tiraf bil 'Urf* (ramah budaya) (Purwanto et al., 2019).

Berdasarkan hasil penelitian Widodo dan Karnawati menejelaskan, berdasarkan buku yang berjudul The Middle Path of Moderation in Islam 3 karya Mohammad Hashim Kamali, menegaskan bahwa moderat, yang dalam bahasa Arab berarti "*wasathiyah*", tidak dapat dilepaskan dari dua kata kunci, yakni berimbang (*balance*), dan adil (*justice*). Moderat bukan berarti kompromi dengan prinsip-prinsip pokok *ushuliyah* yang ajaran agama diyakini demi bersikap toleran kepada umat agama lain;

moderat berarti "*confidence, right balancing, and justice*". Bahwasannya perkataan yang dimaksud adalah suatu keyakinan keseimbangan yang benar akan menjadikan suatu keadilan (Widodo & Karnawati, 2019).

Dalam konteks inilah pentingnya dalam mempelajari ilmu tasawuf yang ditinjau kembali dari dimensi particularnya, dengan melalui ritual dan asketisme yang bersifat personal. Sehingga penjelasan tasawuf sosial yang sesungguhnya adalah sebagai penegasan dari substansi ajaran tasawuf yang mengedepankan keseimbangan (harmonisasi) antara kesalehan individu dan kesalehan sosial, atau keseimbangan (harmonisasi) antara hubungan manusia dengan Allah (*Habl min Allah*) dan hubungan manusia dengan sesamanya (*Habl min al-Nas*), bahkan hubungan dengan alam dan makhluk lainnya. Oleh karena itu, paradigma tasawuf sosial sebagai bentuk rekonstruksi tasawuf yang relevan dengan abad modern (Achlami, 2015). Salah satunya adalah mengaitkan ajaran tasawuf dengan persoalan-persoalan sosial yang sedang berkembang dalam melahirkan apa yang kemudian dinamakan sebagai tasawuf sosial.

Oleh karena itu, tasawuf sosial penting untuk memberikan suatu arah bagi kehidupan yang lebih mencerminkan spiritualitas dan moralitas bagi generasi bangsa secara keseluruhan. Pada dasarnya, tasawuf adalah perwujudan salah satu dari tiga pilar keislaman yang terus diamalkan oleh kaum sufi, yaitu pilar Islam (kesaksian), pilar Iman (percaya), pilar Ihsan (akhlak) (Abid, 2017). Mereka menekankan bahwa mengamalkan Islam sesuai hukum-hukum fikih yang sifatnya formalistik saja tidak cukup (Taufiq, 2021). Dengan ketiga pilar (3I) tersebut akan memudahkan orang dalam melakukan suatu jalan untuk menempuh kedamaian yang ditujukan diri sendiri dan saudara sekitar.

Dari penjelasan diatas bisa diambil kesimpulan bahwasanya tasawuf adalah suatu kegiatan yang menggunakan metode Riyadhah (kesungguhan) untuk menetapkan hati kehadiran ilahi (Sanur, 2019). Dengan maksud untuk membersihkan hati dan menjernihkan pikiran dari sifat-sifat tercela dalam menilai atau menafsirkan ilmu yang diberikan. Supaya tidak adanya suatu problematika yang dinisbatkan kepada radikalisme atau bahkan terorisme yang menjadikan manusia menjadi intoleransi antar umat di Indonesia. Sebagai internalisasi suatu proses dalam menanamkan suatu nilai yang diterapkan pada kehidupan bermasyarakat, merupakan bagian yang penting untuk membangun masyarakat yang hidup sesuai dengan nilai-nilai masyarakat itu sendiri (Juhaeriyah et al., 2022). Sehingga penjelasan inilah yang mengantarkan bahwa

moderasi beragama merupakan suatu penghindaran dalam pelaksanaan ekstrimisme dan liberal.

Simpulan

Dalam kajian klasik (turats) moderasi beragama biasa dikenal dengan istilah "Islam *wasathiyah*". Penjelasan Islam *wasathiyah* selalu mengedepankan pentingnya keadilan dan keseimbangan serta jalan tengah agar tidak terjebak pada sikap keagamaan yang ekstrim dan radikal. Cara berpikir dan bersikap secara moderat inilah yang diyakini mampu membawa stabilitas dan harmoni, sekaligus dapat mewujudkan kedamaian dan kesejahteraan individu dan masyarakat (Al-Zuhaili, 2006). Oleh karena itu, upaya supaya bisa memahami maksud dari moderasi beragama alangkah baiknya mengetahui pengertian tasawuf.

Sehingga jika tasawuf dipahami secara mendalam akan menemukan beberapa pengertian, bahkan jika mengetahui ajaran-ajaran tasawuf pastinya semua orang belum tentu bisa melakukannya. Karena suatu ajaran tasawuf tidak hanya dijelaskan di atas saja, namun juga masih banyak ajaran-ajaran tasawuf yang dijelaskan oleh para pengamal tasawuf (sufi) untuk mencapai tujuan kepada Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*. Seperti penjelasan As-Sayyid Muhammad al-Maliki berkata bahwasannya pada zaman dahulu sahabat mempraktekkan tasawuf yang meliputi *zuhud, wara, jihad*, cinta, ikhlas, jujur, dermawan, dan sabar.

Oleh sebab itu peran ilmu tasawuf sangat penting untuk mensejahterakan masyarakat Indonesia, dan juga dengan pengajaran ilmu tasawuf akan membentuk manusia yang akan selalu memandang bahwa semua yang ada di dunia ini akan kembali kepada-Nya dan juga akan memandang bahwa Allah selalu mengawasi manusia setiap harinya. Dijelaskan di dalam al-Qur'an al-Mujadilah ayat 7 yang berbunyi:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

> *Artinya: "Tidakkah kamu perhatikan, bahwa sesungguhnya Allah mengetahui apa yang ada di langit dan di bumi? Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dialah keempatnya. Dan tiada (pembicaraan antara) lima*

orang, melainkan Dialah keenamnya. Dan tiada (pula) pembicaraan antara jumlah yang kurang dari itu atau lebih banyak, melainkan Dia berada bersama mereka di manapun mereka berada. Kemudian Dia akan memberitahukan kepada mereka pada hari kiamat apa yang telah mereka kerjakan. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu. (Q.S Al-Mujadilah: 7)

Ayat di atas merupakan suatu gambaran bahwa manusia selamanya akan diawasi Allah dan tidak ada sejengkal ruang bagi manusia untuk mengelabui Tuhannya tersebut (Dzulfikar, 2021). Dan al-Qur'an juga menjelaskan tentang kedekatan manusia dengan Allah seperti jauh dari kedekatan dengan urat lehernya. Yaitu di dalam al-Qur'an Surah al-Qaaf ayat 16, berbunyi: "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya," (QS. Qaaf :16)

Dengan mengetahui bahwa semua manusia selamanya selalu dekat dengan Allah, maka akan memudahkan dalam menerapkan moderasi beragama (toleransi) terhadap semua agama yang ada di Indonesia. Seperti dalam ungkapan Ibnu 'Arabi yang menyatakan bahwa sesungguhnya manusia yang sempurna akan membuatnya sampai pada pandangan tentang kesatuan agama. Karenanya sumber dari agama-agama hanya ada satu, yaitu hakikat Muhammad (Tamami, 2011). Karena dengan penerapan tersebut, peran tasawuf dalam konteks sosial kemasyarakatan akan menjauhkan dari pemahaman radikalisme dan terorisme. Dengan kata lain tidak akan menjadi manusia yang berada di wilayah pinggiran eksistensi sendiri, bergerak menjauh dari pusat, dan pemahaman agama yang berdasarkan wahyu-Nya akan ditinggalkan dan hidupnya dalam keadaan sekuler (Hidayat, 1985).

Hal tersebut harus diperhatikan juga sebelum mendalami secara hakikat dari pengertian tasawuf. Untuk itulah penulis berpesan memahami tentang syariat (fiqih) terlebih dahulu. Agar nantinya tidak ada kesalahpahaman dalam menjelaskan tasawuf secara harfiah. Dan hal yang perlu ditelaah kembali adalah, seseorang yang memahami tasawuf saja akan menjadikan hidupnya edan (bodoh) semata karena meninggalkan dunia. Juga dengan memahami syariat (fiqih) saja juga akan menjadikan orang tidak percaya akan adanya ilmu ghoib.

Menggunakan dua keterangan tersebut akan menjadikan masyarakat Indonesia tidak dalam keadaan yang ekstrim kanan dan ekstrim kiri bahkan sampai menyebabkan aksi terorisme di Indonesia. Oleh karenanya jika memahami satu penjelasan akan

mengakibatkan seseorang menjadikan radikalisme dan ekstrimisme terhadap orang lainnya. Bahkan bisa juga dikatergotikan sebagai orang dalam keadaan intoleransi terhadap lingkungan sekitar. Dan secara harfiah, ajaran tasawuf mengajarkan untuk pendekatan diri kepada Allah (*Habl min Allah*) dan pendekatan manusia dengan sesamanya (*Habl min al-Nas*) (Achlami, 2015).

Sehingga moderasi beragama ini bisa terjadi jika masyarakatnya mampu menerapkan rasa kasih sayang terhadap sesama. Moderasi beragama bisa dilakukan jika masyarakatnya bisa menjalin silaturahmi terhadap umat agama lain. Sehingga penerapan tersebut masuk ke dalam ajaran tasawuf yang mampu menaklukan radikalisme, ekstrimisme, dan intoleransi di dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Dari penjelasan tersebut, keseimbangan dapat dianggap sebagai satu bentuk cara pandang untuk mengerjakan sesuatu secukupnya, tidak berlebihan dan juga tidak kurang, tidak konservatif dan juga tidak liberal. Kita bisa merumuskan sebanyak mungkin ukuran, batasan, dan indikator untuk menentukan apakah sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku beragama tertentu itu tergolong moderat atau sebaliknya, ekstrim (Hasyim, 2018).

Referensi

Abdurrahman, F. (2020). *Takhalli Tahalli dan Tajalli dalam Konsep Tasawwuf Imam Al-Ghazali*. Pecihitam.Org. https://www.pecihitam.org/takhalli-tahalli-dan-tajalli/

Abid, M. N. (2017, September 11). Tiga Pilar Islam. *Dosenmuslim.Com*. https://dosenmuslim.com/aswaja/tiga-pilar-islam/#:~:text=Ada tiga pilar utama dalam agama Islam yaitu%3A,Ramadhan%2C dan haji ke Baitullah bagi yang mampu.

Abshor, M. U. (2019). *Kontribusi Alumni Pesantren Terhadap Moderasi Islam di Indonesia dalam Dasawarsa Terakhir dan Potensi Kiai Kekinian,‖ in Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018*. Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Dirjen Pendis Kemenag RI.

Achlami, H. M. (2015). Tasawuf Sosial dan Solusi Krisis Moral. *Ijtimaiyya*, *8*(1), 90–102.

Akhmadi, A. (2019). Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia Religious Moderation in Indonesia ' S Diversity. *Jurnal Diklat Keagamaan*, *13*(2), 45–55.

Al-Bukhari, A. A. M. bin I. (1989). *Al-Ādāb Al-Mufrad*. Dar al-Bashair al-Islamiyyah.

Al-Hujwiri, A. H. (n.d.). *kasyf al-Mahjub*.

Al-Zuhaili, D. W. (2006). *Qadhaya al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'ashir*. Dar al-Fikr.

Anam, K. (2022). *HIKMAHLima Ajaran Pokok Tasawuf yang Perlu Anda Ketahui*. Jatman.or.Id. https://jatman.or.id/lima-ajaran-pokok-tasawuf/

Angga. (2022). *Tasawuf*. Suhupendidikan.Com. https://suhupendidikan.com/tasawuf/#:~:text=Pengertian Tasawuf Tasawuf adalah suatu ilmu untuk mensucikan,dan di dalam perkembangannya melahirkan tradisi mistisme Islam.

Asy-Syaibani, A. A. A. bin M. bin H. bin A. (1998). *Musnad Aḥmad Bin Ḥanbal*. 'Alim al-Kutub.

Azra, A. (1994). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Mizan.

Dzulfikar, M. A. (2021). *3 Cara Allah Mengawasi Manusia dalam Al-Qur'an*. Islamkaffah.Com. https://islamkaffah.id/3-cara-allah-mengawasi-manusia-dalam-al-quran/

Eka Putra, A. (2012). Tasawuf dan Perubahan Sosial-Politik (Suatu Pengantar Awal). *Jurnal TAPIs*, *8*(1), 62–72.

Faiz, M. (2020). Konsep Tasawuf Said Nursi: Implementasi Nilai-Nilai Moderasi Islam. *Millah*, *19*(2), 199–224. https://doi.org/10.20885/millah.vol19.iss2.art2

Hagan, F. E. (1999). *research methods in criminal justice and criminology*. McMillan.

Hanafi, Y., Hadiyanto, A., Abdussalam, A., Munir, M., Hermawan, W., Suhendar, W. Q., Barnansyah, R. M., Anwar, S., Purwanto, Y., Yani, M. T., & Delta. (2022). *Internalisasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Perkuliahan* (Issue February).

Hasyim, N. M. (2018). Tasawuf dan Internalisasi Moderasi Beragama Dalam Menghadapi Problematika Bangsa. *Jurnal Analisis*, *3*(2). https://core.ac.uk/download/pdf/328901408.pdf

Hidayat, K. (1985). *Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik terhadap Manusia Modern*. Grafida Pers.

Ibda, H. (2018, August 19). Penguatan Tasawuf Sosial Lewat Nyadran. *Kajian Filsafat Ilmu Universitas Gadjah Mada*. https://filsafatilmu.filsafat.ugm.ac.id/2018/08/19/penguatan-tasawuf-sosial-lewat-nyadran/

Ja'far. (2016). *Gerbang Tasawuf: Dimensi Teoritis dan Praktis Ajaran Kaum Sufi*. Perdana Publishing.

Juhaeriyah, S., Jamaludin, U., & Ilmiaah, W. (2022). Pencegahan Radikalisme Pada Santri Di Pondok Pesantren Al- Qur ' an Ath -Thabraniyyah. *Jurnal Pendidikan Berkarakter*, *5*(1), 21–26.

Khoiruddin, M. A. (2016). Peran Tasawuf Dalam Kehidupan Masyarakat Modern. *Jurnal Pemikiran Keislaman*, *27*(1), 113–130. https://doi.org/10.33367/tribakti.v27i1.261

Ma'arif, S. (2006). Islam dan Pendidikan Pluralisme (Menampilkan Wajah Islam Toleran Melalui Kurikulum PAI Berbasis Kemajemukan). *Annual Conference on Islamic Studies Proceeding*, 15–16.

Maarif, A. S. (1997). *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Pustaka Pelajar.

Mardatilah, A. (2021). *Tasawuf Adalah Ilmu dalam Islam yang Berfokus untuk Menjauhi Hal-hal Duniawi*. Merdeka.Com. https://www.merdeka.com/sumut/tasawuf-adalah-ilmu-dalam-islam-yang-berfokus-untuk-menjauhi-hal-hal-duniawi-kln.html

Mohan, M. S. C., & Hakim, M. L. (2022). Konsep Tawassuth Sebagai Upaya Preemtif Dalam Pencegahan Aksi Terorisme (Studi Komparatif Buku Moderasi Beragama Kementrian Agama Ri Dan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2018). *Syifa Al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik*, *6*(2).

Muhammad, S. A. (2005). *Tasawuf Antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah* (M. M. Anasy (ed.)). Pustaka Khalifa.

Mumtaz, N. M. (2020). Moderasi Islam Berbasis Tasawwuf. *Al Aqidah (Jurnal Studi Islam)*, *III*(1), 47–68. http://alaqidah.ac.id/jsi/index.php/jsi/article/view/30

Purnamasari, N. I. (2018). Tasawuf Amali sebagai Model Tasawuf Sosial. *Mukammil: Jurnal Kajian Keislaman*, *1*(2), 168–193.

Purwanto, Y., Qowaid, Q., Ma'rifataini, L., & Fauzi, R. (2019). Internalisasi Nilai Moderasi Melalui Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum. *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan*, *17*(2), 110–124. https://doi.org/10.32729/edukasi.v17i2.605

Rakhmawati, Y. (2021). Teori dalam penelitian kualitatif. *Kompasiana.Com*. https://www.kompasiana.com/adi_putra/608415798ede483eed2a97e2/teori-dalam-penelitian-kualitatif?page=all

Sala, S. (2013). *Takhalli*. Sufimuda.Net. https://sufimuda.net/2013/07/29/takhalli/

Sarantakos, S. (1993). *Sosial Research*.

Shihab, M. Q. (2019). *Wasathiyyah "Wawasan Islam tentang Moderasi Beraagama."*

Penerbit Lentera Hati.

Siradj, K. S. A. (2006). *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*. Mizan.

Syukur, A. (2004). *Tasawuf Sosial*. Pustaka Pelajar.

Tamami, D. (2011). *Psikologi Tasawuf* (1st ed.). Pustaka Setia.

Taufiq, W. (2021). *Urgensi Tasawuf Sosial*. Beritasatu.Com. https://www.beritasatu.com/ramadansatu/anselmus-bata/jalan-pulang/766155/urgensi-tasawuf-sosial

Widodo, P., & Karnawati, K. (2019). Moderasi Agama dan Pemahaman Radikalisme di Indonesia. *PASCA: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen*, *15*(2), 9–14. https://doi.org/10.46494/psc.v15i2.61

Yasmin, P. (2020). *Islam Rahmatan Lil Alamin, Apa Maksud dan Contohnya?* News.Detik.Com. https://news.detik.com/berita/d-5303056/islam-rahmatan-lil-alamin-apa-maksud-dan-contohnya

Spiritualitas Pendakwah Mualaf Tionghoa Perspektif Multi Identitas dan Moderasi Beragama

Farhan
Universitas Nurul Jadid, Probolinggo, Indonesia
farhan.alim11@gmail.com

Andi Faisal Bakti
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
andi.faisal@uinjkt.ac.id

Abstract

This paper is intended to describe the spirituality of the Chinese Muslim converts in Jakarta during the opportunities and challenges of disruptive da'wah, multiple identities, and discourses of religious moderation. Recognition of the existence of Muslim Chinese Muslim converts to Islam in the context of a minority during the majority of Indonesian Muslims reaps the pros and cons of academics and practitioners of da'wah. This research is a study of the phenomenon of the preacher of ethnic Chinese Muslim community who became a convert to preachers for the Muslim convert community in Jakarta. This research is qualitative research with descriptive analysis. The data is collected by triangulation. The results of the study stated that there are balanced characteristics of the spirituality of the Chinese Muslim converts, namely (1) high self-confidence in preaching through integrated learning academically and non-academically, as students as well as formal students; (2) social interaction with other community organizations such as Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah without any distinction, all those present are accepted and served under the auspices of the Chinese ethnic community, the Haji

Karim Oei Foundation (YHKI) Jakarta within the framework of Indonesians, Islam, and ethnicity.

Keywords: Spirituality, the Mualaf Preacher, multiple identities

Abstrak

Tulisan ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan spiritualitas mualaf Tionghoa di Jakarta dalam menghadapi peluang dan tantangan dakwah yang disruptif, multiidentitas, dan wacana moderasi Beragama. Selama ini antara minoritas muslim Indonesia (Tionghoa Muslim) seringkali menuai pro dan kontra dari kalangan akademisi dan praktisi dakwah. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan analisis deskriptif. Pengumpulan data dilakukan dengan triangulasi. Hasil penelitian menyatakan bahwa terdapat keseimbangan karakteristik spiritualitas pendakwah mualaf Tionghoa Muslim, yaitu; (1) rasa percaya diri yang tinggi dalam berdakwah melalui pembelajaran terpadu antara akademis maupun non akademis, baik sebagai pelajar formal maupun non formal; (2) interaksi sosial dengan sesama organisasi masyarakat keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah tanpa membeda-bedakan, semua yang hadir diterima dan dilayani di bawah naungan komunitas; Yayasan Haji Karim Oei (YHKI) Jakarta dalam bingkai keindonesiaan, keislaman, dan ketionghoaan.

Kata kunci: Spiritualitas, Pendakwah Mualaf, Multiidentitas.

Pendahuluan

Setelah puluhan tahun peranakan Tionghoa Muslim telah membaur dengan pribumi Indonesia, identitas kesukuan memang terlihat masih kental dengan simbol-simbol seperti penamaan dan pewarnaan identitas budaya Tionghoa. Mereka menjadi satu kesatuan dalam konteks transnasional di tengah kehidupan yang minoritas. Azra, dalam artikelnya berjudul 'Cara China (Tionghoa) menjadi Muslim,' pada saat mengomentari karya Hei Wei Weng berjudul '*Chinese Ways of Being Muslim: Negotiating Ethnicity and Religiosity in Indonesia*,' Azra menyatakan bahwa "warga Tionghoa Muslim di Indonesia menjadi *double-minority*; minoritas di tengah warga

keturunan Tionghoa secara keseluruhan, dan sekaligus minoritas di antara seluruh kaum Muslim Indonesia (Azra, 2019)."[1]

Kesimpulan penting yang dinyatakan Hei Wei Weng bahwa kebanyakan warga Tionghoa Muslim Indonesia bukanlah mereka yang sejak kelahirannya sudah Muslim atau lahir dari ayah-ibu yang sudah Muslim, melainkan mereka yang pindah agama ke dalam Islam (Mualaf) (Weng, 2018)[2]. Mereka tersebar di Nusantara, dan sebagian tergabung dalam satu komunitas organisasi Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) dan komunitas lainnya seperti Yayasan Haji Karim Oei (YHKO) berlokasi di Jakarta, yang menjadi tempat persyahadatan bagi peranakan Tionghoa yang memilih Islam sebagai agama baru.[3]

Yayasan Haji Karim Oei (YHKO)[4] menjadi komunitas Tionghoa Mualaf di Jakarta yang di dalamnya terdapat Masjid 'Lautze' (sebagai ikon keindonesiaan-keislaman-ketionghoaan) merupakan masjid kebanggaan bagi Tionghoa Muslim di wilayah Jakarta, bahkan satu masjid Lautze lain sudah di bangun di Bandung, Jawa Barat. Manajemen dakwah yang dilakukan YHKO sedikit berbeda dengan masjid Muslim mayoritas. Dengan program-program kegiatan yang direncanakan pengurus tersebut masjid difungsikan seperti layaknya jam kerja kantor. Dengan kata lain, dalam pelaksanaan Ibadah ritual (shalat, misalnya) hanya dua kali shalat berjamaah yang dilaksanakan; Dzuhur dan Ashar. Hanya sepekan sekali pada Ahad, dilaksanakan maghrib dan Isya karena bersamaan dengan pembinaan para mualaf.[5]

Pendakwah mualaf dipilih oleh pengurus Yayasan dari internal yang sudah kompeten dan memiliki kepercayaan diri yang baik. Seperti bacaan Alquran yang fasih, penguasaan bahasa Arab, pemahaman atas ayat-ayat dan tafsir Al Quran yang baik dan lainnya. Seperti ustadz Yusman Iriansyah, ustadz Naga Que Xiu Long, Termasuk juga para pendakwah dari luar yang diundang pengurus Yayasan untuk memberikan materi dakwah sebagai penguatan bagi para mualaf di masjid Lautze seperti Prof. Dr. Azyumardi Azra pada 05 Juni 2019, Prof. Dr. Taufiq Yap, Haji Johari Yap, Bapak Anton (PITI), TN. Haji Mohamad Marzuki Mohammad Omar dan lain-lain.[6]

Sebagai warga negara Indonesia (WNI), para mualaf Tionghoa diberikan keteladan oleh para pengurus Yayasan, sebagaimana tokoh Haji Karim Oei (1905-1982) yang menjadi tokoh pembauran peranakan Tionghoa di Indonesia pra dan pasca kemerdekaan. Disinilah identitas ketokohan Haji Karim Oei semakin terlihat nyata dan memiliki pengaruh signifikan bagi kader penerusnya seperti Yunus Yahya, Yusuf

Hamka, Syafii Antonio, Syarif Tanudjaja, Ali Karim Oei (putra Haji Karim Oei), dan lainnya yang tergabung di Yayasan ini. Terkait ketokohan Haji Abdul Karim Oei, Syamsuddin menyatakan bahwa:

”Pembauran sejati merupakan pembauran yang perlu diwujudkan. Bukan pembauran yang semu atau pembauran basa-basi. Pembauran sejati adalah bangsa yang majemuk bersedia untuk hidup berdampingan dengan damai dalam semangat saling memahami, saling menghormati, saling membantu, bahkan saling melindungi. Dalam pembauran sejati dan kerukunan sejati tidak boleh ada baik diktator mayoritas maupun tirani minoritas. Untuk itulah, perlu lahir dan hadir Haji Karim Oei-Haji Karim Oei baru, dan lembaga seperti masjid Lautze perlu diperbanyak untuk menjadi rumah bagi Tionghoa Muslim dan jembatan bagi etnik Tionghoa untuk bersilaturrahim dengan saudara-saudara sebangsa dan setanah air lainnya(Syamsudin, 2016).[7]

Disinilah titik awal identitas pendakwah mualaf Tionghoa mengalami eksistensi dan dilematikanya. Di tengah kehidupan sosial keagamaan dalam penguasaan materi keislaman seiring dengan penguasaan identitas ketionghoaan dan keindonesiaan sebagai generasi penerus pembauran era kekinian, pendakwah mualaf Tionghoa dihadapkan pada keseimbangan paradigma multi identitas dan wacana moderasi agama di saat yang bersamaan.

Multi Identitas dan Dokrin Pembauran Ketokohan Haji Karim Oei Sebagai Muslim Spiritualis

Haji Karim Oei memiliki pemandangan yang selaras dengan tokoh Nasional lainnya, seperti: Ir. Soekarno, Syaikh Syurkati, Prof. Hamka dan lainnya. Bahwa Haji Abdul Karim Oei sebagai seorang warga negara yang memiliki semangat patriotisme dan sebagai muslim yang taat juga perlu memperjuangkan nilai-nilai keadilan dan kesejahteraan. Menurut Hartati, Islam dalam paradigma dan pemikiran haji Abdul Karim Oei adalah universalisme, bahwa Islam berpikir secara rasionalis dalam menghadapi mistisisme dan kebodohan. Sebagai proses asimilasi etnis Tionghoa dan pemikirannya tentang Indonesia, haji Karim Oei juga setuju akan upaya peneguhan cinta tanah air (*hubbul wathan*) dan adanya keterbukaan menuju persatuan sejati. Haji Abdul Karim Oei juga tidak setuju terhadap pandangan komunisme (anti komunis).

Dalam catatan sejarah Indonesia, etnis Tionghoa harus melakukan perubahan nama (asimilasi budaya bahasa), utamanya pada masa orde baru yang dimulai tahun 1966 dan berakhir pada 1998. Menurut Suryadinata, 'pemaksaan' terhadap proses asimilasi ini dalam praktiknya berjalan dengan kabur. Sebagian besar perubahan identitas Tionghoa melalui ganti nama ke dalam lafal Indonesia -menyisakan tanda tanya dan kekuatiran di kalangan etnis Tionghoa-, walaupun penggantian nama tersebut tidak diwajibkan. Namun, sejak 1996-an asimilasi identitas nama etnis Tionghoa tidak lagi menjadi wacana yang tabu, yang disebabkan melemahnya pengaruh pemerintahan Orde baru dan lahirnya era reformasi yang mengusung semangat demokrasi.

Pengalaman spiritual dalam bentuk kepercayaan diri haji Abdul Karim Oei telah banyak dialami generasi muda mualaf di era kekinian. Pengalaman ketertarikan menjadi Islam disebabkan mendapatkan ketenangan dan kenyamanan dalam pengalaman batin (rohani). Ada yang mengalaminya dalam dunia nyata dan ada yang mengalami di dunia mimpi (Gufron, 2019).[8] Hidayah melalui mimpi misalnya dialami oleh Ustadz Naga Qiu Xue Long yang menjadi Islam pada 2002 silam. Hingga kini, ustadz naga menjadi pendakwah Tionghoa mualaf yang sering menceritakan pengalaman rohaninya melalui mimpi (Kusnadi, 2017).[9] Ustadz Naga adalah pendakwah mualaf paling aktif dalam mendampingi komunitas mualaf baru di masjid Lautze, baik dalam pengajian rutin pengajian tafsir, khutbah jumat, khutbah hari raya dan lainnya. Dalam beberapa kesempatan ceramah, ustadz Naga memberikan materi yang mudah diterima semua kalangan karena penjelasannya yang lugas.

Tidak mengherankan bila, pengalaman spiritual ketokohan tionghoa muslim menjadi materi dakwah yang mudah diterima dikalangan komunitas. Karena itu, pembinaan yang dilakukan di masjid Lautze sebenarnya tidak terlalu kaku, seperti kalau mempelajari agama di sekolah-sekolah. Namun, lebih dititikberatkan pada pengalaman beribadah (praktis). Pengetahuan tentang doktrin agama tetap diberikan kepada mualaf dengan mengacu pada pemahaman mendasar (rukun Iman/keyakinan) yang terpenting (Iriansyah, 2017)[10].

Dengan pengalaman ketokohan Haji Karim Oei, sejak tahun 1980-an, ada berbagai upaya oleh beberapa Muslim Tionghoa di Indonesia membangun masjid ala Tionghoa (Cheng Hoo, Lautze dll). Dimana hal tersebut juga banyak terjadi di negara lain, seperti di Malaysia, namun pengajuan tersebut tidak pasti, bahkan tidak diterima

oleh sebagian besar departemen agama negara bagian (Weng, 2014).[11] Di Indonesia, pada masa Orde Baru (1966-1998) mendapatkan perlakuan yang mirip, namun berbeda keadaannya setelah reformasi, semakin semarak pendirian masjid bernuansa klenteng (Weng, 2014).[12]

Sejak itu, identitas penamaan Tionghoa semakin merebak termasuk di kalangan Tionghoa Muslim. Pergantian nama setelah menjadi Islam merupakan identitas yang unik dan mengundang perhatian mayoritas muslim Indonesia. Etnis Tionghoa adalah etnis yang identitasnya terus berfluktuasi dalam dinamika kehidupan lokal budaya. Budaya lokal yang dicontohkan Latief dan Tiara dalam hasil penelitiannya tentang keragaman budaya masyarakat di Padang, Sumatera Barat dan Makassar, Sulawesi. keduanya didominasi oleh budaya Minang dan budaya Makassar. Dua variasi budaya kelompok etnis yang berbeda tempat ini memiliki karakteristik egaliter dan memiliki pola unik dalam hal berbaur dengan etnis Tionghoa. Mereka juga menyatakan bahwa etnis Tionghoa di dua lokasi tersebut terbentuk secara bertahap melalui sentuhan budaya lokal yang secara alami memunculkan budaya dan identitas baru kalangan etnis Tionghoa tanpa meninggalkan identitas asalnya sekaligus memberikan stigma baru sebagai akibat dari penunjukan identitas baru (Latief & Tiara, 2020).[13]

Belakangan, identitas ketokohan haji Abdul Karim Oei dalam hal kesukaan budaya setempat juga menjadi referensi generasi penerusnya yang menyukai budaya lokal seperti musik. Penelitian Sari dan Adhi menyebut, tiga kelompok berlokasi di area mall, kafe dan restoran tempat peranakan Tionghoa di Glodok Jakarta yang lebih suka memilih musik dan menemukan identitas budaya mereka. Selera orang Tionghoa peranakan dalam mendengarkan musik Indonesia dan Tionghoa bergantung pada unsur dan fungsi musik. Musik dapat menjadi perantara penyatuan dua budaya (Cina dan Indonesia) yang menyatu dengan relasi identitas budaya (baru) peranakan Tionghoa yang menunjukkan identitas sosial, kelompok, suku dan agama (Sari & Adhi, 2019).[14]

Dalam hal penamaan tempat ibadah, Cheng Hoo, Lautze, atau nama perorangan tokoh Tionghoa, merupakan hal lain dalam menunjukkan eksistensi identitas Tionghoa Muslim. Hal tersebut sekaligus menegaskan eksistensi dakwah. Misalnya, eksistensi dakwah multikultural di Masjid Cheng Hoo Kota Makassar dan tantangan yang dihadapinya, menurut Thaib dkk., masjid tersebut merupakan identitas agama dan budaya masyarakat Tionghoa muslim sekitar. Dimana gerakan dakwahnya dilakukan

secara multikultural, dengan tiga pendekatan yaitu; masjid non mazhab, masjid yang terbuka untuk semua kalangan, lintas budaya dan agama, serta penerimaan dan penghormatan terhadap budaya lokal setempat (Thaib & Nusi, 2021).[15]

Dalam konteks politik, haji Abdul Karim Oei telah banyak memberikan kontribusi terhadap perjuangan dan perlawanan selama masa penjajahan dan masa kemerdekaan. Keterlibatannya yang aktif sebagai kader Muhammadiyah telah menempatkannya menjadi mitra sang proklamator yang di segani oleh pendukungnya. Dimana saat itu, Belanda sempat (menggencarkan) politik adu domba (*Devide et impera*).[16] Pasca kemerdekaan, kendatipun bias politik era Belanda memiliki dampak yang signifikan masa pasca kemerdekaan, namun, tidak sedikit dari kalangan tionghoa pada umumnya yang menjadi politisi dan aktif berpolitik. Sebagian diantara mereka menjabat di pemerintahan; *Lee Kiat Teng* alias Ali Mohammad adalah menteri kesehatan tahun 1953-1955; *Tan Kiem Liong* alias Haji Mohammad Hassa adalah menteri keuangan tahun 1964, dan seterusnya.

Menurut Hoo, Politik budaya Tionghoa di Indonesia berada dalam negosiasi antara hibriditas dan identitas, serta dinamika kekuasaan yang mendasari negosiasi tersebut. Bahkan dalam perkembangannya, politik Tionghoa merambah ke dalam aspek ekonomi budaya dan politik resinisasi pasca-Soeharto (Hoon, 2021).[17] Dengan demikian, terjadi tarik menarik di kalangan para tionghoa muslim tentang identitas agama dan negara, bahwa di kalangan Tionghoa Muslim sekalipun sebagian terpengaruh dari perpolitikan global yang tidak dapat dihindarkan.

Banyak tempat dan lokasi di Nusantara ini yang menunjukkan semakin eksis dan kuatnya identitas Tionghoa muslim. Misalnya di Jawa Timur, etnis Tionghoa muslim di Surabaya mampu mengembangkan jati diri mereka pasca Reformasi. Identitas Tionghoa telah menyatu dengan penduduk pribumi. Seiring dengan jatuhnya sistem politik otoriter (1998) serta berkembangnya multikulturalisme dan pluralisme, Etnis Muslim Tionghoa di Surabaya dapat mengekspresikan identitas budayanya melalui pemakmuran Masjid Cheng Hoo, organisasi Muslim Tionghoa, dan kemeriahan perayaan Imlek. Identitas budaya membentuk identitas hibrida sebagai perpaduan budaya Tionghoa, Jawa, dan Islam.[18] Dengan demikian, kenyataan multi identitas Tionghoa muslim peranakan semakin menguat dengan beragam simbol-simbol yang dipilih dan dikenalkan di kalangan masyarakat luas. Di masjid Lautze, simbol-simbol

tersebut dapat dilihat pada beragam pemberitaan yang ada atau di website masjid-lautze.business.sites.com ataupun di media sosial lainnya.

Bahkan mereka lebih interaktif dalam penggunaan media komunikasi. Seperti, mereka fokus pada penerbitan majalah Cheng Hoo, WhatsApp Forum PITI Jatim, Website, Facebook, dan lainnya. Semua media tersebut digunakan dan memiliki dampak signifikan bagi relasi, interaksi dan komunikasi antara komunitas Tionghoa Muslim dengan Tionghoa non-Muslim dan komunitas Tionghoa Muslim dengan non-Tionghoa Muslim di negeri ini. Bahkan, cara mereka menjadi Muslim yang baik juga terlihat dalam beberapa pelayanan pendidikan Islam berbasis komunitas Tionghoa di Indonesia dari taman kanak-kanak, Sekolah Dasar Islam, pengajian rutin, dan Lembaga Pendidikan pesantren (Rahmawati, dkk, 2018).[19] Pesantren mualaf yang terkenal di Jawa sementara ini adalah pesantren muallaf 'Yayasan An-Naba Center' di daerah Banten, Jawa Barat (Fardibah, 2021),[20] dengan menerapkan sistem kurikulum gabungan antara salaf dan modern.

Dengan demikian, berbagai identitas yang ditampilkan melalui berbagai media klasik dengan penampilan masjid bernuansa klenteng dengan penamaan masjid yang unik menunjukkan penguatan terhadap ketokohan masa lalu yang dikontekstualisasikan ke dalam masa kekinian, sehingga semakin banyak dikenal bagi para generasi muda belakangan. Tidak mengherankan bila, pembangunan masjid dengan nama-nama ketokohan Tionghoa Muslim semakin banyak berdiri di beberapa pelosok di Nusantara, bahkan tidak hanya masjid melainkan juga musholla.

Paradigma Moderasi Beragama sebagai Muslim Minoritas

Secara umum, aktivitas dakwah Muslim Tionghoa mencerminkan tren wacana keagamaan yang lebih luas di kalangan Muslim Indonesia—sebuah dukungan untuk inklusivitas dan keragaman, namun pada saat yang sama, "putaran konservatif" yang meningkat; dan gagasan tentang keragaman telah didefinisikan ulang menurut interpretasi ajaran Islam yang kaku. Untuk memahami dinamika seperti bentuk inklusivitas konservatif dan keragaman hierarkis. Tantangan pluralisme agama di Indonesia saat ini bukan tentang penolakan keragaman di kalangan Muslim konservatif, tetapi lebih pada perampasan makna keragaman dan skala inklusivitas (Weng, 2014).[21]

Menurut Azra, kondisi moderasi beragama (Washatiyah) di Indonesia masih cenderung dipahami secara sempit (Azra, 2020). [22] Pemikiran Islam Wasathiyah

Azyumardi Azra sebagai cara moderasi beragama adalah untuk mengaktualisasikan nilai-nilai moderasi yang sudah ada dalam Al-Qur'an, mencapai perdamaian dan berkontribusi pada peradaban yang beradab dan maju (Putra, dkk, 2021).[23] Bahkan banyak di antara para dai moderasi beragam yang berasal dari kalangan Tionghoa muslim banyak yang beralih ke Internet, karena mengikuti tren. Agar kekuatan materi dakwah yang disampaikan di media baru semakin berkualitas, baik, komprehensif dan argumentative(Adeni & Bakti, 2020).[24]

Kendati pendakwah mualaf Tionghoa minoritas namun keberadaan mereka tetap berada dalam lindungan pemerintah. Karena itu, mereka tidak memiliki kekuatiran dalam menyampaikan dakwah di kalangan komunitas mereka sendiri. Menurut Fadhil, Kelompok minoritas merupakan entitas sosial yang tidak dapat disangkal keberadaannya. Kondisi minoritas plural didefinisikan sebagai keragaman mayoritas atas dasar identitas, agama, bahasa, suku, budaya atau gender. Jumlah tersebut biasanya tidak banyak jika dibandingkan dengan jumlah penduduk di suatu negara dan berada pada posisi dominan. Kelompok minoritas yang rentan menjadi korban hak asasi manusia, oleh karena itu perlindungan hukum diberikan. Dalam perspektif hak asasi manusia, kelompok ini berada pada level yang setara dengan pemegang hak individu lainnya dan memiliki hak khusus. Hak khusus bukanlah hak istimewa, tetapi hak yang diberikan agar harkat dan martabat kelompok minoritas dapat terangkat (Fadhli, 2016).[25] Dengan kata lain, para mualaf Tionghoa minoritas tersebut sejatinya tetap menjadi perhatian mayoritas utamanya dalam menjalankan perintah agama dalam ibadah-ibadah harian dan mingguan. Agar para mualaf tidak memiliki rasa termarjinalkan di tengah kehidupan mayoritas muslim di Indonesia.

Menurut Ali Karim, para mualaf mau datang ke masjid untuk shalat berjamaah saja itu sudah sangat bagus. Karena mereka bisa berbaur dengan jamaah yang lain. Apalagi ditambah dengan keinginan belajar membaca Alquran. Di Masjid Lautze Jakarta pembinaan dibagi ke dalam beberapa kelompok-kelompok kecil. Ada yang berminat belajar mengaji, ada yang memilih mendalami hukum Islam, ada yang lebih senang bertanya jawab tentang problem kehidupan sehari-hari. Semua harapan dan keinginan para Mualaf diwadahi dan didampingi oleh para Pembina.[26]

Fenomena mualaf Tionghoa masa kini dan masa mendatang menegasikan tantangan pendakwah mualaf dari komunitas yang moderat. Semakin meningkatnya tionghoa muslim berdakwah di kalangan komunitas mualaf, maka semakin

menunjukkan eksistensi diri dengan identitas beragama di tengah kontekstualisasi moderasi beragama. Dengan demikian, peningkatan spiritualitas pendakwah mualaf di berdasar ketokohan haji karim oei di Yayasan Haji karim Oei sejatinya tidak sebatas pada komunitas lokal di tempat tinggal minoritas mualaf, melainkan harus semakin eksis di media-media sosial era kekinian.

Simpulan

Dalam kesimpulan ini dinyatakan bahwa terdapat keseimbangan karakteristik spiritualitas pendakwah mualaf Tionghoa Muslim, yaitu; (1) rasa percaya diri yang tinggi dalam berdakwah melalui pembelajaran terpadu antara akademis maupun non akademis, baik sebagai pelajar formal maupun non formal; (2) interaksi sosial dengan sesama organisasi masyarakat keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah tanpa membeda-bedakan, semua yang hadir diterima dan dilayani di bawah naungan komunitas; Yayasan Haji Karim Oei (YHKI) Jakarta dalam bingkai keindonesiaan, keislaman, dan ketionghoaan.

Referensi

[1]Azyumardi Azra, "Cara China (Tionghoa) Menjadi Muslim (2)," dalam https://www.republika.co.id. Artikel ini dipublikasikan pada 21 Februari 2019.

[2] Hew Wai Weng, *Chinese Ways of Being Muslim: Negotiating Ethnicity and Religiousity in Indonesia*, (Copenhagen: NIAS Press, 2018).

[3] Sejak berdiri hingga kini sudah tercatat kurang lebih 2000 mualaf yang melakukan persyahadatan di masjid Lautze.

[4] Yayasan Haji Karim Oei (YHKO) berdiri sejak 9 April 1991, berlokasi di Jln Lautze no. 87-89, Karanganyar, Sawah Besar, Jakarta. Lihat. www.masjid-lautze.business.sites. Ketua umum sejak berdiri adalah bapak Drs. Lukman Harun (1991-1999), Drs. H. Junus Jahja (1999-2011), HM. Ali Karim (2011-sekarang).

[5] Pengamatan peneliti selama berada di lokasi masjid Lautze Jakarta antara 2016 sampai 2018.

[6] Lihat www.masjid-lautze.business.sites.

[7] Din Syamsuddin, *'Haji Karim Oei, Masjid Lautze dan Pembauran Sejati',* dalam Yayasan H. Karim Oei & Masjid Lautze, *"Rumah Bagi Muslim, Indonesia dan Keturunan Tionghoa,"* penyunting Bambang Wiwoho, cetakan pertama, (Jakarta: Teplok Press, 2016), h. xiv.

[8]Uup Gufron, Corak Moderasi Beragama Keluarga Mualaf Tionghoa; Studi Kasus Jamaah Masjid Lautze Jakarta Pusat, Jurnal Bimas Islam, Vl. 12, No.1, 2019, 2015-232.

[9] Ahmad Naga Kusnadi (*Naga Qiu Xue Long*), wawancara pribadi pada 03 Juni 2017

[10] Ustadz Yusman Iriansyah, Wawancara Pribadi 03 Juni 2017 di Masjid Lautze.

[11]Hew Wai Weng, Identiti Cina Muslim di Malaysia; Persempadanan, Perundingan dan Keacukan Budaya, Bangi, Malaysia: Penerbit UKM, 2014.

[12]Hew Wai Weng, Cultural Dakwah; Chinese Muslim Preaching Activities in Malaysia and Indonesia, Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia, 271-282.

[13] Latief, A., & Tiara, M. (2020, March). Dialectics of Tionghoa Ethnic Identity and Local Culture. In *2nd Annual Civic Education Conference (ACEC 2019)* (pp. 192-195). Atlantis Press.

[14] Sari, S. W., & Adhi, S. B. (2019). The Taste of Peranakan Tionghoa in Listening to Indonesian and Chinese Music and Their Relation to Cultural Identity. *Lingua Cultura*, *13*(4), 247-255.

[15] Thaib, E. J., & Nusi, A. (2021). Da'wah in Multicultural Society; Struggling between Identity, Plurality and Puritanity: an Empirical Study of Cheng Hoo Mosque of Makassar, South Sulawesi. *Al-Ulum*, *21*(1), 89-106.

[16] Politik ini membagi penduduk menjadi tiga golongan, yakni Eropa, Timur asing (Tionghoa, India, Arab), dan pribumi atau inlanders yang mayoritas Muslim. Gufron, U. (2019). Corak Moderasi Beragama Keluarga Mualaf Tionghoa (Studi Kasus Jamaah Masjid Lautze Jakarta Pusat). *Jurnal Bimas Islam*, *12*(2), 205-232.

[17] Hoon, C. Y. (2021). Between hybridity and identity: Chineseness as a cultural resource in Indonesia. In *Contesting Chineseness* (pp. 167-182). Springer, Singapore.

[18] Yunariono, B., & Andriati, R. (2020). The Construction of Chinese Muslim Identities in Surabaya. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, *28*(1), 65-86.

[19] Rahmawati, R., Yahiji, K., Mahfud, C., Alfin, J., & Koiri, M. (2018). Chinese ways of being good Muslim: from the Cheng Hoo Mosque to Islamic education and media literacy. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, *8*(2), 225-252.

[20] Fardibah, D. (2021). Implementasi Dakwah Dalam Membina Aqidah Muallaf (Studi di Pondok Pesantren Pembinaan Muallaf An Naba Center, Ciputat, Tangerang-Selatan) (Doctoral dissertation, UIN SMH BANTEN).

[21] Hew Wei Weng, Chinese ways of being Muslim: Negotiating ethnicity and religiosity in Indonesia.

[22] Azyumardi Azra, Moderasi Islam di indonesia dari ajaran, Ibadah, hingga perilaku (Jakarta: Kencana,2020)

[23] Putra, A., Homsatun, A., Jamhari, J., Setiani, M., & Nurhidayah, N. (2021). Pemikiran Islam Wasathiyah Azyumardi Azra sebagai Jalan Moderasi Beragama. *Jurnal Riset Agama*, *1*(3), 212-222.

[24] Adeni, A., & Bakti, A. F. (2020). Reconceptualising the Elements of Islamic Propagation: Religious Response and Adaptation to New Media. *Jurnal Komunikasi Islam*, *10*(2), 198-216.

[25] Fadhli, Y. Z. (2016). Kedudukan kelompok minoritas dalam perspektif HAM dan perlindungan hukumnya di Indonesia. *Jurnal Konstitusi*, *11*(2), 352-370.

[26] HM. Ali Karim ei, Wawancara Pribadi pada 2 Juni 2017

Joglo dan Spiritualisme dalam Pesantren: Potret Akulturasi Budaya di Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah

Fikri Hailal
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Sleman, Indonesia
hailalfikri27@gmail.com

Abstract

The article on Joglo and Spiritualism in Islamic Boarding Schools (Portrait of Cultural Acculturation at the LSQ Ar-Rahmah Islamic Boarding School), departs from the spirituality of students while in the Joglo of the Ar-Rahmah Qur'an Study Circle Islamic boarding school. Joglo is considered a typical Javanese building that functions as a place of worship or cultural performances for the Hindu community. However, the portrait seen in the LSQ Ar-Rahmah joglo has been converted into a hall, which is a place for worship activities; felt; and deliberation, which functions like a mosque or surau in Islam. So that it raises the question what are the implications of joglo in the spiritualism of students at the LSQ Ar-Rahmah Islamic boarding school? and how is the acculturation of Joglo at the LSQ Ar-Rahmah Islamic boarding school? This research is a qualitative field. The approach uses triangulation methods and reference materials. Using the perspective of Clifford Geertz's Religious Anthropology. This study succeeded in proposing two findings, namely: 1) The implications of joglo on the spiritualism of students are openness, mediation, the spirit of achieving ghiroh, a form of peace of mind, and a beautiful feeling of self-relaxation. 2) Joglo has a symbol of cultural acculturation and historical consciousness.

Keywords: Joglo, Spiritualism, Cultural Acculturation

Abstrak

Artikel Joglo dan Spiritualisme dalam Pesantren (Potret Akulturasi Budaya di Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah), berangkat dari spiritualitas santri saat berada di joglo pondok pesantren Lingkar Studi Qur'an Ar-Rahmah. Joglo dianggap sebagai bangunan khas ke-Jawen yang berfungsi untuk tempat peribadatan atau pagelaran kebudayan masyarakat Hindu. Namun, potret yang terlihat pada joglo LSQ Ar-Rahmah dialih fungsikan menjadi aula, yaitu tempat kegiatan ibadah; *dirasah;* dan musyawarah, yang berfungsi seperti masjid atau surau dalam Islam. Sehingga menghasilkan pertanyaan apa implikasi joglo dalam spiritualisme santri di pondok pesantren LSQ Ar-Rahmah dan bagaimana akulturasi Joglo di Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah. Penelitian ini adalah kualitatif lapangan. Pendekatan menggunakan metode triangulasi dan bahan referensi. Menggunakan perspektif Antropologi Agama Clifford Geertz. Penelitian ini, berhasil mengemukakan dua temuan, yaitu: 1) Implikasi joglo terhadap spiritualisme santri adalah keterbukaan, mediasi, semangat meraih ghiroh, wujud ketenangan jiwa, dan perasaan asri relaksasi diri. 2) Joglo mempunyai simbol wujud akulturasi budaya dan *historical consciousness*.

Kata kunci : Joglo, Spiritualisme, Akulturasi Budaya.

Pendahuluan

Pondok pesantren merupakan salah satu wadah pusat penyebaran dakwah Islam, pembelajaran ilmu pengetahuan, dan potret dari struktur akulturasi antara kebudayaan dan keagamaan yang eksistensinya multifungsi. Pondok pesantren yang keberadaannya lebih dari empat abad lamanya, di percaya mempunyai peran yang penting bagi negara ini. Di dalam buku 'Agama Jawa Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz'; karya Amanah Nurish, disampaikan bahwa:

> *"Howard M Federspiel (1970), seorang profesor dari Universitas Ohio, Amerika Serikat yang mengkaji keislaman di Indonesia, menjelaskan bahwa pondok (yang kemudian dikenal dengan istilah pesantren) di Nusantara sudah ada sejak tahun 1596, bahkan menjelang abad ke-12 banyak bukti manuskrip-manuskrip tentang dakwah-dakwah Islam melalui pondok pesantren" (Amanah Nurish, 2019, hlm. 79).*

Dalam artikel ini, penulis hendak mengangkat konteks kehidupan spiritualitas dari para santri, ketika berada di Joglo pondok pesantren Lingkar Studi Qur'an Ar-Rahmah (biasa disebut pondok pesantren LSQ Ar-Rahmah). Karena joglo dianggap sebagai bangun khas kejawen yang biasanya digunakan untuk tempat peribadatan atau pagelaran kebudayan. Namun, potret yang terlihat pada joglo LSQ Ar-Rahmah dialih fungsikan menjadi aula, yang fungsinya hampir sama seperti masjid sebagai tempat ibadah, kegiatan *dirasah* dan musyawarah.

Secara umum, joglo merupakan bentuk bangunan khas masyarakat Jawa yang mempunyai empat pilar utama sebagai penyangga bangunan (empat pilar ini biasa disebut dengan saka guru, merupakan wujud interpretasi dari empat penjuru mata angin: timur, selatan, utara, dan barat). Joglo mempunyai tiga bagian ruang, yaitu bagian ruang pendapa (ruang depan), bagian ruang pringgitan (ruang tengah), dan dalem (ruang utama). Pembagian ruang yang ada dalam joglo, secara spesifik mempunyai hierarki yang sarat akan makna filosofi yang tinggi (diakses 04, April 2022, Saddoen, 2019).

Seiring perkembangan zaman, bentuk konstruksi bangunan joglo mengalami transformasi. Bangunan yang dahulunya berbentuk bujur sangkar maupun persegi panjang, sekarang mengalami perubahan dengan penambahan ruangan yang ada di luar sisi bangunan maupun sisi samping ruangan. Transformasi perubahan ini merupakan kesatuan ruang dari bangunan joglo, namun masih mempertahankan konsep awal joglo yang berbentuk bujur sangkar maupun persegi panjang. Pada awalnya, bangunan joglo hanya dimiliki oleh golongan menengah keatas (golongan bangsawan dan golongan terpandang lainnya), namun pada zaman sekarang bangunan joglo dapat didirikan oleh semua khalayak umum yang mempunyai citra seni kontruksi klasik; seperti joglo (diakses 04, April 2022, agussuardi, 2015), tanpa memandang golongan status sosial. Baik itu golongan priayi, santri, maupun abangan semua kelompok ini diperbolehkan untuk mendirikan bangunan joglo.

Selain mengalami pergeseran transformasi konstruksi dari sisi bentuk bangunan, joglo juga mengalami pergeseran dari sisi fungsi. Dalam artikel Alvina Gunawan yang berjudul 'Rumah Joglo sebagai Identitas Visual Konsep Bangunan Kuliner Kontemporer', dijelaskan bahwa rumah joglo yang awalnya difungsikan sebagai rumah, sekarang mengalami pergeseran fungsi menjadi kafe, hotel, restoran, serta *resort*. Sebagai studi kasus dalam artikel ini adalah rumah joglo yang berada di wilayah

Semarang, yakni restoran Delman Resto. Restoran Delman Resto merupakan rumah makan yang di bangun dengan menggunakan bentuk bangunan joglo, dari sisi atap menyerupai joglo. Akan tetapi dari sisi ruang, restoran Delman Resto sudah berganti dan mengalami perubahan fungsi menjadi tempat makan (Moniaga & Gunawan, t.t., hlm. 2).

Selanjutnya, dalam artikel Puti Arviranissa Pasha fungsi joglo yang ada di Djati Lounge & Djoglo Bungalow; Malang, mengalami pergeseran fungsi dan bentuk konstruksi. Dari sisi fungsi, joglo beralih fungsi dari konsumsi privat menjadi konsumsi publik. Sedangkan dari bentuk konstruksi, mengalami akulturasi arsitektur antara bentuk lokal dan modern. Dari mulai tata masa, bentukan, elemen-elemen, pola tata ruang bangunan, ragam hias, dan lainnya (Puti Arviranissa Pasha, 2018, hlm. 1).

Artikel selanjutnya, penulis mengambil dari artikel Djono dkk, 'Nilai Kearifan Lokal Rumah Tradisional Jawa'. Nilai dari joglo mengalami transformasi penambahan dari yang asalnya dilihat dari fungsi dan bentuknya. Dalam artikel ini disampaikan, bahwa bangunan joglo juga mempunyai makna simbolis. Dalam konteksnya, rumah tradisional Jawa yang menjadi sub analisis penelitian dalam artikel ini, daerah Surakarta. Eksistensi joglo yang dipandang sebagai bagian dari sistem sosial, yang mempunyai komposisi ruang bangunan seperti: *pendhapa*, *pringgitan*, *dalem*, dapur, atau *gadri gandhok*. Selain dianggap mempunyai hubungan yang dipengaruhi antara struktur mitologi proses manifestasi dan kosmologi Jawa. Dipandang mempunyai nilai lain, berupa manifestasi dari cita-cita dan pandangan hidup atau fungsi simbolis. Artinya, rumah joglo yang ada di Surakarta (rumah tradisional Jawa) tidak hanya diposisikan sebagai konstruksi otonom; berdiri terpisah, melainkan dipandang dari sisi konteks, yang mempunyai relevansi kesatuan kosmologi Jawa yang mempunyai sudut pandang filosofi kehidupan masyarakat Jawa (Djono, Tri Prasetyo Utomo, Slamet Subiyanto, 2012, hlm. 269–270).

Melihat potret studi kasus yang penulis sampaikan diatas. Penulis hendak menggali fungsi bangunan joglo yang sarat akan makna filosofi bagi masyarakat Jawa, dilingkungan pesantren LSQ Ar-Rahmah dialih fungsikan sebagai aula pondok pesantren. Dari sisi spiritual, apakah santri akan mengalami perbedaan pengalaman maupun kenyamanan saat berada di Aula saat melaksanakan shalat berjama'ah, mengaji sorogan maupun bandongan, belajar, ataupun ketika melaksanakan kegiatan yang lain saat berada di joglo pondok pesantren LSQ Ar-Rahmah. Mengingat konstruksi aula

pondok pesantren biasanya dibangun dalam bentuk bangunan yang khas dengan bangunan Timur Tengah. Akan tetapi, model bangunan aula di pesantren LSQ Ar-Rahmah di bangun dalam konstruksi joglo.

Berdasarkan latar belakang yang telah penulis sampaikan, dapat diambil rumusan masalah sebagai berikut: 1) Apa implikasi joglo dalam spiritualisme santri di pondok pesantren LSQ Ar-Rahmah? Dan 2) Bagaimanakah Akulturasi Joglo di pondok pesantren LSQ Ar-Rahmah?. Sehingga tujuan dalam penelitian ini, akan mendapatkan hasil (dari sisi nilai akulturasi, empiris, dan nilai simbol dari joglo LSQ Ar-Rahmah) pengalaman spiritualitas para santri saat melaksanakan rutinitas kegiatan pondok ketika berada di joglo yang berfungsi sebagai aula pondok pesantren.

Metode Penelitian

Dari uraian latar belakang diatas, dalam artikel ini penulis menggunakan penelitian kualitatif lapangan. Metode yang diterapkan adalah metode triangulasi dan bahan referensi (Mukhamad Saekan, 2014, hlm. 94–95). Dengan menggunakan perspektif Antropologi Agama Clifford Geertz (Clifford Geertz, 2018, hlm. 90), Dalam disiplin ilmu Antropologi Agama penulis melihat melalui pandangan Geertz, bahwa unsur agama dari joglo aula LSQ Ar-Rahmah merupakan wujud simbol yang tercipta dari sebuah perasaan dan motivasi yang kuat, yang tersebar dan diwujudkan (agar tidak mudah hilang) seseorang dengan cara membuat konsepsi sebuah tatanan umum eksistensi dan melekatkan konsepsi ini kepada pancaran-pancaran faktual dan pada akhirnya perasaan dan motivasi ini terlihat menjadi realitas yang unik. Konteks realitas yang tercipta adalah berupa berdirinya aula di pondok pesantren LSQ Ar-Rahmah, sebagai wujud akulturasi dan kearifan lokal.

Implikasi Joglo dalam Spiritualisme Santri di Pondok Pesantren Lingkar Studi Qur'an Ar-Rahmah

Joglo

Nama Joglo diambil dari dua suku kata yaitu "tajug" dan "loro". Artinya adalah penggabungan dua tajug. Hal ini berdasarkan pada atap rumah Joglo yang berbentuk tajug yang serupa gunung.

Orang Jawa kuno percaya bahwa gunung merupakan simbol yang sakral. Baginya, gunung merupakan tempat tinggal bagi para dewa. Maka dari itu, dua tajug dipilih menjadi atap rumah adat Jawa Tengah. Penyangga dari atap rumah adalah empat pilar yang disebut dengan "saka guru". Pilar ini adalah representasi arah mata angin yaitu timur, selatan, utara, dan juga barat (Saddoen, 2019).

Rumah Joglo terdiri atas tiga bagian yaitu pendapa (bagian depan), pringgitan (bagian tengah), dan dalem (ruang utama). Pada pembagian rumah ini, ada prinsip hierarki yang unik, yaitu bagian depan lebih bersifat umum, sedangkan bagian belakang lebih khusus lagi. sehingga, akses orang yang bisa masuk ke dalam ruangan tertentu juga berbeda-beda. Bagian-bagian di dalam rumah Joglo:

Pendapa (Bagian Depan)

Letak pendapa ada di bagian depan rumah adat Jawa Tengah. Filosofi dari pendapa adalah menunjukkan bahwa orang Jawa bersifat ramah dan terbuka. Supaya tamu dapat duduk di pendapa, maka biasanya dilengkapi dengan tikar. Hal ini dimaksudkan supaya tidak ada kesenjangan antara tamu dan juga pemilik rumah.

Pringgitan (Bagian Tengah)

Pada bagian Pringgitan biasanya digunakan untuk menggelar pertunjukan wayang. Terlebih jika ada acara Ruwatan. Di tempat ini, pemilik rumah menyimbulkan diri sebagai Dewi Sri yang dianggap sebagai sumber kehidupan, kebahagiaan, dan juga kesuburan.

Dalem (Ruang Utama)

Pada bagian ini, terdapat kamar-kamar yang disebut dengan "senthong". Dahulu, senthong hanya dibuat sebanyak tiga bilik saja. Kamar yang pertama dibuat

bagi keluarga laki-laki, kamar kedua dikosongkan, sedangkan kamar ketiga bagi keluarga perempuan.

Alasan mengapa kamar kedua dikosongkan adalah karena digunakan untuk menimpang pusaka untuk pemujaan pada Dewi Sri. Kamar ini disebut dengan "krobongan" dan dianggap sebagai bagian rumah yang paling suci. Meski kamar dikosongkan, tapi tetap diisi dengan berbagai perlengkapan tidur.

Krobongan juga biasa digunakan untuk pengantin baru. masyarakat yang baru saja menikah tidak akan bercampur dengan saudara lainnya. Nah, masyarakat Jawa akan sangat mempertimbangkan baik buruk dalam melakukan berbagai tindakan, termasuk juga dalam membangun rumah.

Rumah Jawa sarat akan makna filosofi yang tinggi, sehingga sekecil apapun bagiannya akan mengandung nilai moral dan mencerminkan kepribadian masyarakat Jawa (Saddoen, 2019).

Spiritualisme

Menurut Adler, manusia adalah makhluk yang sadar, yang berarti bahwa ia sadar terhadap semua alasan tingkah lakunya, sadar inferioritasnya, mampu membimbing tingkah lakunya, dan menyadari sepenuhnya arti dari segala perbuatan untuk kemudian dapat mengaktualisasikan dirinya (Muhammad Mahpur & Zainal Habib, 2016, hlm. 35).

Spiritualitas diarahkan kepada pengalaman subjektif dari apa yang relevan secara eksistensial untuk manusia. Spiritualitas tidak hanya memperhatikan apakah hidup itu berharga, namun juga fokus pada mengapa hidup berharga.

Menjadi spiritual berarti memiliki ikatan yang lebih kepada hal yang bersifat kerohanian atau kejiwaan dibandingkan hal yang bersifat fisik atau material. Spiritualitas merupakan kebangkitan atau pencerahan diri dalam mencapai tujuan dan makna hidup. Spiritualitas merupakan bagian esensial dari keseluruhan kesehatan dan kesejahteraan seseorang (Hasan Abdul Wahid, 2016, hlm. 288).

Carl Gustav Jung mengatakan:

> *"Dari sekian banyak pasien yang saya hadapi, tak satupun dari mereka yang problem utamanya bukan karena pandangan religius. dengan kata lain mereka sakit karena tidak ada rasa beragama dalam diri mereka, apalagi semuanya sembuh setelah bertekuk lutut di hadapan agama" (N. Ihsan, 2012, hlm. 9).*

Ternyata, kemudian ilmu pengetahuan dan agama keduanya merupakan kunci berharga untuk membuka pintu rumah berharga dunia untuk mengetahui Dia sebagai Pencipta (R.L. Piedmont, 2019, hlm. 985).

Menurut Fontana dan Davic, definisi spiritual lebih sulit dibandingkan mendefinisikan agama atau *religion*, dibanding dengan kata *religion*, para psikolog membuat beberapa definisi spiritual, pada dasarnya spiritual mempunyai beberapa arti, diluar dari konsep agama, kita berbicara masalah orang dengan *spirit* atau menunjukan *spirit* tingkah laku. kebanyakan *spirit* selalu dihubungkan sebagai faktor kepribadian. Secara pokok spirit merupakan energi baik secara fisik dan psikologi (Tamami, 2021, hlm. 19).

Secara terminologis, spiritualitas berasal dari kata "*spirit*". Dalam literatur agama dan spiritualitas, istilah *spirit* memiliki dua makna substansial, yaitu:

> Karakter dan inti dari jiwa-jiwa manusia, yang masing-masing saling berkaitan, serta pengalaman dari keterkaitan jiwa-jiwa tersebut yang merupakan dasar utama dari keyakinan spiritual. "*Spirit*" merupakan bagian terdalam dari jiwa, dan sebagai alat komunikasi atau sarana yang memungkinkan manusia untuk berhubungan dengan Tuhan.
>
> "*Spirit*" mengacu pada konsep bahwa semua "spirit" yang saling berkaitan merupakan bagian dari sebuah kesatuan (*consciousness and intellect*) yang lebih besar (Siadari, t.t.).

Menurut kamus Webster (1963) kata spirit berasal dari kata benda bahasa latin '*Spiritus*' yang berarti nafas (*breath*) dan kata kerja "*Spirare*" yang berarti bernafas. Melihat asal katanya , untuk hidup adalah untuk bernafas, dan memiliki nafas artinya memiliki spirit. Menjadi spiritualberarti mempunyai ikatan yang lebih kepada hal yang bersifat kerohanian atau kejiwaan dibandingkan hal yang bersifat fisik atau material. Spiritualitas merupakan kebangkitan atau pencerahan diri dalam mencapai makna

hidup dan tujuan hidup. Spiritual merupakan bagian esensial dari keseluruhan kesehatan dan kesejahteraan seseorang (Tamami, 2021, hlm. 19).

Spiritualitas kehidupan adalah inti keberadaan dari kehidupan. Spiritualitas adalah kesadaran tentang diri dan kesadaran individu tentang asal, tujuan, dan nasib (Hasan Abdul Wahid, 2016, hlm. 294).

Pada penelitian-penelitian awal, baik spiritualitas maupun agama sering dilihat sebagai dua istilah yang memiliki makna yang hampir sama. Apa yang dimaksud dengan spiritualitas dan apa yang dimaksud dengan agama sering dianggap sama dan kadang membingungkan. Namun kemudian, spiritualitas telah dianggap sebagai karakter khusus (*connotations*) dari keyakinan seseorang yang lebih pribadi, tidak terlalu dogmatis, lebih terbuka terhadap pemikiran-pemikiran baru dan beragam pengaruh, serta lebih pluralistik dibandingkan dengan keyakinan yang dimaknai atau didasarkan pada agama-agama formal.

Dalam penelitian Piedmont selalu menggunakan konsep pengukuran spiritualitas yang dilandaskan pada kepribadian seseorang sebagai bukti perbedaan karakter individu. Piedmont mengadopsi konsep kepribadian *Five-Factor Model* (FFM). Model tersebut telah dikembangkan secara empiris (dalam Costa dan McCrae, 1992), dan berisi dimensi *Neuroticism, Extraversion, Openness, Agreeableness,* dan *Conscientiousness.* Variasi dimensi-dimensi tersebut telah ditemukan turun temurun. Kelima dimensi tersebut bukanlah penggambaran ringkas perilaku akan tetapi pengelompokkan kecenderungan individu dalam berpikir, berperilaku, dan merasakan dalam cara yang konsisten. Kelima hal itu telah ditunjukkan mendekati stabil diantara orang dewasa normal, dan memprediksi jarak yang lebih lebar atas akibat kehidupan relevan, termasuk kesejahteraan dan kemampuan *coping*.

Akhirnya, jika konstruk spiritualitas menemukan penerimaansampai ilmu sosial yang lebih luas, peneliti akan membutuhkan pengumpulan dokumen tambahan dan nilai empiris begitu dimensi terlengkapi (R.L. Piedmont, 2019, hlm. 987).

Menurut perspektif Piedmont, sebagai manusia erat menyadari kefanaan diri sendiri. Dengan demikian, kita berusaha untuk membangun hasrat terhadap tujuan dan makna bagi memimpin kehidupan kita. Piedmont mempertanyakan tujuan eksistensi manusia dan nilai hidup yang diterapkan di dunia yang ditinggali. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tentang eksistensi manusia membantu kita untuk merajut

'benang' bagi kehidupan kita yang beragam bagi lebih berarti dampaknya yang memberikan kemauan dalam diri dan hidup produktif. Jawaban- jawaban ini juga menuntun kita untuk mengembangkan rasa transendensi spiritual, atau kapasitas individu untuk berdiri dari waktu dan tempat diluar yang mereka rasakan secara langsung, untuk melihat kehidupan dariyang lebih besar, perspektif yang lebih obyektif. Perspektif transenden ini adalah salah satu di mana orang melihat kesatuan fundamental yang mendasari aspirasi beragam alam.

(R.L. Piedmont, 2019, hlm. 7) Secara eksplisit, Piedmont memandang spiritualitas sebagai rangkaian karakteristik motivasional (*motivational trait*), kekuatan emosional umum yang mendorong, mengarahkan, dan memilih beragam tingkah laku individu (R.L. Piedmont, 2019, hlm. 7).

Lebih jauh, Piedmont mendefinisikan spiritualitas sebagai usaha individu untuk memahami sebuah makna yang luas akan pemaknaan pribadi dalam konteks kehidupan setelah mati (*eschatological*). Hal ini berarti bahwa sebagai manusia, kita sepenuhnya sadar akan kematian (*mortality*). Dengan demikian, kita akan mencoba sekuat tenaga untukmembangun beberapa pemahaman akan tujuan dan pemaknaan akan hidupyang sedang kita jalani (R.L. Piedmont, 2019, hlm. 5).

Spiritualitas merupakan dimensi yang berbeda dari perbedaan individu. Sebagai dimensi yang berbeda, spiritualitas membuka pintu untuk memperluas pemahaman kita tentang motivasi manusia dan tujuan kita, sebagai makhluk, mengejar dan berusaha untuk memuaskan diri. Kita tidak harus menjadi terlalu antusias tentang kemampuan spiritualitas untuk memberikan jawaban akhir untuk pertanyaan kami tentang kondisi manusia (R.L. Piedmont, 2019, hlm. 9–10).

Implikasi Joglo sebagai Simbol Pembangun Spiritualitas Santri

Wajah Jawa selain dalam tradisi-kebudayaan termasuk dalam hal keberagamaan telah mengalami perubahan dan evolusi. Islam yang datang ke Tanah Jawa pada abad ke-14 selalu menghadirkan dimensi pada proses evolusi yang sulit unrtuk dibantah. Islam di Jawa pada tahun 1870-an belum menunjukkan tanda-tanda sebagai kategori sosial seperti kaum abangan dan kaum santri. Corak kehidupan di Modjokuto pada saat Geertz melakukan penelitian di tahun 1950-an pun juga berbeda dengan hari ini.

Dengan kata lain, agama meskipun dalam bentuk "spirit" dan "totemnya" sangat mungkin mirip dan serupa, namun dalam bentuk "simbol", "nilai", dan "pemaknaan" akan terus mengalami evolusi. Bentuk-bentuk evolusi ini yang harus di pandang dalam perspektif sains dan bersifat "positivistik" (Amanah Nurish, 2019, hlm. 32).

Fenomena agama di Jawa seperti di Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah, yang menjadi sorotan penulis dalam penelitiannya mengenai implikasi Joglo terhadap spiritualisme santri, pun di pandang memiliki arti tersendiri.

Menurut Abdul Mustaqim (pengasuh PP. LSQ Ar-Rahmah), joglo mempunyai aspek implikasi makna spiritualisme keterbukaan. Keterbuakaan terhadap kritik, diskusi, dan saran dari orang lain. Simbol keterbukaan (Joglo) ini mengandung pesan bahwa menjadi orang itu harus terbuka terhadap kritik, terbuka kepada kebenaran, terbuka untuk mengikuti, berkolaborasi dan bekerjasama. Kesiapan yang tercipta dari spiritualisme santri, berangkat dari sebuah simbol "joglo" yang dikelola menjadi tempat peribadatan yang dikultuskan, menjadi aspek syi'ar agama; seperti diadakan kegiatan diba'an, dan tempat pengembangan aspek intelektual; seperti kaderisasi santri lewat khitobah, mengaji dengan metode bandongan dan sorogan, serta pengasahan aspek spiritual dari segi esoterik.

Habitus yang dibangun melalui peraturan-peraturan baku, menjadikan para lebih paham dan peka. Bahwa dalam kehidupan, manusia itu tidak sekedar terdiri dari aspek biologis, ada aspek yang lebih mendalam dari aspek biologis, yaitu aspek ruh. Orang Islam menyakini bahwa "*Al-Ashlu huwa ar-Ruh*" yang pokok dari manusia adalah ruh. Badan biologis ketika dikubur, badan jasad bisa membusuk dan menyatu dengan tanah, akan tetapi ruh bersifat abadi dan akan kembali kepada Tuhan.

Selain mengandung nilai estetik, joglo (sebenarnya beliau menganggap bangunan ini lebih kearah bangunan semi limas) mempunyai nilai kembali kepada alam. Bangunan joglo dipandang lebih luas, lebih terbuka, dan lebih alamiah. Berbeda dengan bangunan modern yang cenderung mempunyai makna elite. Disisi lain, joglo juga mempunyai nilai ekonomis yang mudah terjangkau (kebetulan pada saat pembangunan joglo sebagai aula mengalami kendala dari aspek finansial). Akan tetapi yang paling penting dari berdirinya joglo adalah sebagai tempat transmisi transfer pengetahuan untuk memperoleh ilmu pengetahuan dan pengelolaan serta pengembangan nilai-nilai SDM para santri.

Disisi lain, Joglo yang dianggap sebagai bangunan yang mempunyai corak khas kultur Kejawen, ternayata saat masuk ke area komplek pesantren tidak menjadikan konstruksi joglo ini sebagai wujud penyimpangan. Singkatnya, menurut Abdul Mustaqim (pengasuh pondok pesantren LSQ Ar-Rahmah) joglo merupakan produk warisan budaya yang musti dilestarikan. Berdirinya joglo ditengah-tengah bangunan pesantren merupakan wujud realisasi dari bentuk akulturasi antara budaya bangunan Islam dengan budaya bangunan Kejawen.

Hemat pemahaman, simbol joglo yang selama ini dipandang sebagai tempat sakral peribadatan dan tempat pagelaran tradisi Jawa; seperti tanggapan pewayangan dan orkes gendhing jawa, ternyata mampu dialih fungsikan sebagai aula pondok pesantren. Sebagai landasan ontologi yang melatar belakangi adalah '*Ashlu al-asyya'a ibahah*' (asal sebuah perkara adalah mubah). Jadi, prinsip dasarnya segala sesuatu itu adalah boleh. Apalagi ini kaitanya dengan muamalah dan tradisi budaya, yang mana sejauh budaya itu tidak ada unsur-unsur yang secara tegas mengarah pada konotasi haram atau melanggar nilai-nilai norma. Maka aspek mu'amalah akan sah-sah saja (Abdul Mustaqim, komunikasi pribadi, 30 Maret 2022).

Dari para santri sendiri beranggapan bahwa:

Implikasi joglo terhadap spiritualitas memberi kesan kenyamanan tersendiri. Khususnya pada saat-saat sedang melaksanakan munajat kepada Tuhan, seolah-olah kita juga sedang bermunajat dengan alam sekitar. Karena joglo memberikan kesan yang asri dan lebih ngalam (Muhammad Mundzir, komunikasi pribadi, 6 April 2022).

Joglo mampu menumbuhkan nilai ghirah serta kenyamanan dalam beribadah, melaksanakan kegiatan ngaji, dan sebagai tempat diskusi. Disatu sisi, joglo memberikan nilai kenyamanan yang lebih saat hendak beribadah ketimbang ditempat yang lain; semisal kamar santri. Jadi, fungsi dari joglo itu hampir sama dengan posisi masjid yang memberikan kenyamanan tersendiri bagi seseorang saat melaksanakan kegiatan ubudiyah maupun mu'amalah (Fahrur Rozi, komunikasi pribadi, 6 April 2022).

Joglo merupakan aspek materi yang berfungsi untuk sistem mediasi bagi para santri. Artinya, saat santri berada dalam joglo, seolah-olah perasaan yang tercipta untuk belajar ataupun menghafal lebih ter-*upgrade* (Muhammad Halim, komunikasi pribadi, 7 April 2022).

Joglo menjadi wadah pengembangan ilmu pengetahuan dan riset-riset agama (Islam), dengan dilakukan kajian-kajian kitab tafsir al-Qur'an dan syarah Hadits di dalamnya. Terlebih lagi, posisi joglo sendiri merupakan bangunan yang termasuk dari budaya Jawa, sehingga tanpa disadari akan memberikan sugesti nuansa zaman para Walisongo, yang mana era tersebut terkenal dengan era berdakwah dan era Islam yang kental dengan perintisan dan perkembangan peradaban Islam di Indonesia melalui kajian-kajian tersebut, para santri dibina untuk menjadi muslim yang kritis dan intelektualis, yang tentunya untuk menghidupi agama Islam, baik bagi diri sendiri maupun bagi khalayak umum setelah santri boyong (Muhammad Azharin, komunikasi pribadi, 7 April 2022).

Dilain sisi juga ada santri yang tidak merasakan pengaruh tertentu dari joglo. Akan tetapi ada yang lebih esensial dari sekedar bangunan joglo, yaitu kegiatan santri-santrinya, sayangnya joglo LSQ belum dimaksimalkan untuk kegiatan spiritual santri-santri. Dan hanya sekedar bentuk tempat spiritual yang mendatangkan jiwa (Nauval Hubab & Rizman Mahmud, komunikasi pribadi, 7 April 2022).

Melihat fenomena yang terjadi, penulis merujuk ungkapan dari Robert Bellah dari buku 'Agama Jawa Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz' karya dari Amanah Nurish, yaitu: Bellah memiliki perhatian terhadap kajian agama-agama di Asia, yang satu perguruan dengan Geertz. Bellah (1927-2013), ilmuan di bidang sosiologi agama dari University of California, yang menulis *Religion in Human Evolution* sangat mewakili penyatuan teori dan sains melalui pendekatan fenomenologi Sama halnya dengan Geertz bila mewarisi pemikiran sosiologi agama dari gurunya Talcott Parsons. Didalam melihat agama, Bellah lebih memfokuskan konsep tentang fenomena agama disejajarkan dengan fenomena sains. menurut penyelidikannya, bahwa agama-agama juga mengalami perkembangan seperti dalam teori evolusi. Selain menggunakan pendekatan sains, ia juga menggunakan pendekatan sejarah yang menurutnya agama-agama di dunia ini sebagai sumber pengetahuan atas teori "evolusi agama". Karena satu perguruan dengan Geertz, ia banyak menghabiskan waktunya untuk melakukan penelitian fenomena agama di negara-negara Asia seperti Jepang. Karya-karya kontemporer Bellah mulai dikenal dunia dengan munculnya karya Geertz diawal tahun 1960-an. Karena menerapkan konsepsi ilmiah tentang agama dan pendekatan sains sebagai notasi penting dalam *religious studies*, maka sangat jelas bahwa tawarannya atas

paradigma sains sekaligus agama idealnya disandingkan dan harus berdekatan satu sama lain.

Dengan melihat perkembangan agama-agama di Jawa – khususnya fenomena praktik akulturasi di LSQ Ar-Rahmah, ada semacam proses negosiasi, transformasi, dan evolusi. orang-orang Jawayang dulunya menyelengarakan upacara slametan misalnya, lebih banyak dipengaruhi tradisi Hindu Tantra, sekarang ini yang terjadi dalam upacara Slametan lebih dipengaruhi oleh sinkretisme Hindu dan corak sufisme ala Walisongo. Hal ini menarik karena berbicara tentang agama juga harus melihat sejarah perkembangannya seperti apa yang telah banyak dipaparkan oleh Bellah. Realisme simbolis memberikan sebuah harapan atas pemeliharaan budaya yang bertugas untuk menjelaskan bahwa selain praktik-praktik keagamaan, juga ada simbol dan keyakinan yang mengalami evolusi, hali ini persis seperti apa yang terjadi pada realitas agama-agama di Jawa di mana ketika agama mengalami evolusi, perubahan-perubahan dalam bentuk tradisi, simbol, dan penafsiran pun akan berubah (Amanah Nurish, 2019, hlm. 33–34).

Jika penulis memahami, wujud perbedaan implikasi spiritual yang disampaikan dari para santri dan dari pak kyai merupakan wujud adanya penafsiran yang mengalami perubahan saat dibenturkan dan dihadapkan dengan simbol 'joglo' yang berada di pesantren LSQ Ar-rahmah ketika fungsi awal joglo dialihkan menjadi aula pondok pesantren.

Singkatnya, spiritual berarti memiliki ikatan yang lebih kepada hal yang bersifat kerohanian atau kejiwaan dibandingkan hal yang bersifat fisik atau material. Spiritualitas merupakan kebangkitan atau pencerahan diri dalam mencapai tujuan dan makna hidup. Spiritualitas merupakan bagian esensial dari keseluruhan kesehatan dan kesejahteraan seseorang (Hasan, 2006: 288). Spiritualitas diarahkan kepada pengalaman subjektif dari apa yang relevan secara eksistensial untuk manusia. Spiritualitas tidak hanya memperhatikan apakah hidup itu berharga, namun juga fokus pada mengapa hidup berharga.

Akulturasi Budaya di Pondok Pesantren Lingkar Studi Qur'an Ar-Rahmah

Clifford Geertz menyampaikan arti sebuah kebudayaan, yang termaktub pada "*The Interpretation of Cultur*", untuk mengetahui arti sebuah kebudayaan Geertz mengajak untuk lebih mengetahui sebuah ide dari makna. Langkah awal yang diambil oleh Geertz untuk memahami makna, beliau berangkat dari aspek paradigma. Paradigma yang dimaksudkan adalah sebuah simbol-simbol yang mengandung makna sakral yang mempunyai fungsi sintesis terhadap suatu etos bangsa (nada, ciri, dan kualitas kehidupan mereka, moralnya, estetis dan suasana hati mereka) dengan pandangan dunia (*world view*) yaitu gagasan yang paling komprehensif mengenai tatanan (Clifford Geertz, 2012, hlm. 4). Dalam kepercayaan dan praktik religius, etos suatu kelompok secara intelektual dan masuk akal akan dijelaskan dengan melukisnya sebagai suatu cara hidup yang secara ideal disesuaikan dengan permasalahan aktual yang dipaparkan pandangan dunia itu.

Dengan mengutip pernyataan Max Weber, Geertz mengatakan manusia adalah hewan yang terkurung dalam jaring-jaring makna (*significance)* yang dipintalnya sendiri. Untuk menjelaskan ini, maka metode yang dipakai adalah metode *"Thick Description"* (lukisan mendalam) untuk menemukan makna dari setiap peristiwa ataupun perilaku manusia. Oleh karena itu, secara etnografi tugas utama bukan hanya sebatas mendeskripsikan atau melukiskan struktur suku-suku primitif atau bagian-bagian ritual (contohnya; puasa bagi muslim di bulan Ramadhan), akan tetapi menemukan apa yang sesungguhnya berada di balik perbuatan itu, apa makna yang ada di balik seluruh kehidupan, pemikiran ritual, struktur dan kepercayaan manusia itu sendiri.

Kebudayaan itu secara sosial terdiri dari struktur-struktur makna dalam terma-terma berupa sekumpulan simbol yang dengannya masyarakat melakukan suatu tindakan, mereka dapat hidup di dalamnya ataupun menerima celaan atas makna tersebut dan kemudian menghilangkannya. Kebudayaan bukanlah sesuatu yang fisik, sekalipun memang terdapat hal objektif di dalamnya. Kebudayaan digambarkan sebagai pola makna-makna (*a pattern of meanings)* atau ide-ide yang termuat di dalam simbol, yang dengannya masyarakat menjalani pengetahuan mereka (kognisi) tentang kehidupan dan mengekspresikan kesadaran itu melalui simbol-simbol itu.

Agama sebagai sistem kebudayaan artinya simbol atau tindakan simbolik yang mampu menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang dengan cara membentuk konsepsi tentang sebuah

tatanan umum eksistensi dan melekatkan konsepsi ini kepada pancaran-pancaran faktual dan pada akhirnya perasaan dan motivasi itu akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik (Clifford Geertz, 2018, hlm. 90).

Berikut ini penjelasan detil defenisi agama menurut Clifford Geertz:

Pertama, simbol atau sistem simbol adalah segala sesuatu yang memberikan seseorang ide-ide. Simbol mengacu pada setiap objek, tindakan, peristiwa, sifat atau hubungan yang dapat berperan sebagai wahana sebuah konsep dan konsep ini adalah makna simbol. Simbol-simbol ini memiliki kekuatan yang bersumber dari etos dan *world view* masyarakatnya. Simbol melibatkan emosi individu, gairah keterlibatan dan kebersamaan sebab sebuah simbol selalu menyertakan sebuah kenangan. Simbol tersebut teraba, tercerap, umum dan konkret. Simbol-simbol tersebut sangat dihargai ataupun yang dibenci (ditakuti) oleh masyarakat, dilukiskan dalam pandangan dunia mereka, disimbolisasikan dalam agama dan pada gilirannya terungkap dalam keseluruhan kualitas kehidupan mereka. Misalnya, lingkaran doa untuk pemeluk Budhisme, sebuah peristiwa seperti penyaliban, satu ritual seperti palang Mitzvah, perbuatan tanpa kata-kata, perasaan kasihan dan kekhusyukan. Lembaran Taurat yang memberikan ide tentang firman Tuhan kepada orang Yahudi, penampilan pendeta di rumah sakit yang menyebabkan orang sakit ingat pada Tuhan.

Simbol atau sistem simbol memiliki kekuatan dalam menyangga nilai-nilai sosial untuk merumuskan dunia tempat nilai-nilai itu atau sebaliknya kekuatan-kekuatan yang melawan perwujudan nilai-nilai tersebut. Agama melukiskan kekuatan imajinasi manusia untuk membangun sebuah gambaran kenyataan. Di dalam gambaran tersebut, Geertz mengutip Max Weber yang mengatakan, "peristiwa-peristiwa itu tidak hanya terjadi di sana, melainkan peristiwa-peristiwa tersebut mempunyai sebuah makna dan terjadi karena sebuah makna. Jenis simbol atau sistem simbol yang dipandang masyarakat sebagai sesutu yang sakral sangat bervariasi misalnya, ritus inisiasi di antara orang-orang Australia, cerita-cerita filosofis di antara orang-orang Maori, kisah-kisah heroik di pentas wayang di Jawa, dan ritus-ritus keji kurban manusia di antara orang-orang Aztec. Semua pola-pola ini bagi masyarakat menjelaskan apa yang mereka ketahui tentang kehidupan.

Sistem simbol adalah media bagi manusia dalam memaknai sesuatu, memproduksi dan mengubah makna. Lewat simbol-simbol (bahasa, benda, wacana, gambar, dan peristiwa), kita dapat mengungkapkan pikiran, konsep, dan ide-ide kita

tentang sesuatu. Makna sangat tergantung dari cara kita mempresentasikannya. Dengan membedah simbol-simbol yang ada, maka akan terlihat jelas proses pemaknaan, penilaian dan pembelokan tanda yang diberikan pada sesuatu tersebut" (Fasri Fauzi, 2014, hlm. 21). Karena dalam kebudayaan terdapat bermacam-macam sikap, kesadaran dan juga bentuk-bentuk pengetahuan yang berbeda-beda, maka di sana juga terdapat sistem kebudayaan yang berbeda untuk mewakili semua itu. Melalui simbol, dan adat istiadat, Geertz menemukan pengaruh agama berada di setiap celah dan sudut kehidupan masyarakat.

Sebuah sistem simbol dapat memberikan ide kepada seseorang. Ide tersebut akan membuat seseorang merasakan atau melakukan sesuatu, termotivasi untuk tujuan tertentu yang dibimbing oleh seperangkat nilai tentang apa yang penting, apa yang baik dan buruk, apa yang benar dan salah bagi dirinya. Ide dan makna dari simbol-simbol tersebut bukan murni bersifat privasi, akan tetapi milik umum. Simbol atau unsur-unsur simbolis merupakan rumusan-rumusan yang kelihatan dari pandangan dan abstraksi pengalaman yang ditetapkan dalam bentuk yang dapat diindrai, perwujudan konkret dari gagasan, sikap, keputusan, kerinduan ataupun keyakinan. Itulah sebabnya mengapa simbol seringkali melibatkan emosi individu, gairah keterlibatan, kebersamaan, bahkan menyertakan kenangan. Simbol terbuka terhadap berbagai arti, tetapi simbol tidak dapat dimutlakan secara universal. Oleh karena itu, setiap kelompok masyarakat memiliki simbolnya masing-masing.

Simbol keagamaan adalah suci dan bersifat normatif serta mempunyai kekuatan besar. Kekuatan itu bersumber dari etos (*ethos*) dan pandangan hidup (*world view)* yang keduanya merupakan unsur paling hakiki bagi eksisitensi manusia. Etos suatu bangsa adalah sifat, watak dan kualitas kehidupan mereka. Hal ini merupakan sikap mendasar dalam diri manusia terhadap dunia yang direfleksikan dalam kehidupan (Clifford Geertz, 2012, hlm. 51).

Menurut Abdul Mustaqim, joglo yang berfungsi sebagai aula pondok pesantren merupakan bukti adanya akulturasi budaya di pondok pesantren LSQ Ar-Rahma. Di sisi yang lain, beliau juga menyadari bahwa memproyeksikan joglo ditengah-tengah pesantren merupakan wujud ikhtiyar untuk melestarikan dari salah satu aset budaya bangsa, mengingat bapak Mustaqim merupakan warga asli Pribumi dari Purworejo, Jawa Tengah. Dalam disiplin ilmu hermeneutika, paham kesadaran untuk melestarikan aset budaya lokal dinamakan dengan *historical consius* atau kesadaran *history* (Abdul

Mustaqim, komunikasi pribadi, 30 Maret 2022). Singkatnya, kita sebagai warga pribumi terkhusus Jawa dihimbau agar dapat selalu melestarikan budaya lokal dan sadar betul arti pentingnya membangun kesadaran *history*.

Simpulan

Singkat pemahaman, Nama Joglo diambil dari dua suku kata yaitu "tajug" dan "loro". Artinya adalah penggabungan dua tajug. Hal ini berdasarkan pada atap rumah Joglo yang berbentuk tajug yang serupa gunung.

Orang Jawa kuno percaya bahwa gunung merupakan simbol yang sakral. Baginya, gunung merupakan tempat tinggal bagi para dewa. Maka dari itu, dua tajug dipilih menjadi atap rumah adat Jawa Tengah. Penyangga dari atap rumah adalah empat pilar yang disebut dengan "saka guru". Pilar ini adalah representasi arah mata angin yaitu timur, selatan, utara, dan juga barat.

Rumah Joglo terdiri atas tiga bagian yaitu pendapa (bagian depan), pringgitan (bagian tengah), dan dalam (ruang utama). Pada pembagian rumah ini, ada prinsip hierarki yang unik, yaitu bagian depan lebih bersifat umum, sedangkan bagian belakang lebih khusus lagi. sehingga, akses orang yang bisa masuk ke dalam ruangan tertentu juga berbeda-beda.

Joglo mempunyai aspek implikasi makna spiritualisme keterbukaan. Keterbuakaan terhadap kritik, diskusi, dan saran dari orang lain. Simbol keterbukaan (Joglo) ini mengandung pesan bahwa menjadi orang itu harus terbuka terhadap kritik, terbuka kepada kebenaran, terbuka untuk mengikuti, berkolaborasi dan bekerjasama. Joglo juga mempunyai implikasi sebagai mediasi, semangat meraih ghiroh dari *ubudiyyah* dan *mualamah*, sebagai wujud ketenangan jiwa, dan menciptakan perasaan asri relaksasi diri.

Joglo yang berfungsi sebagai aula pondok pesantren merupakan bukti adanya akulturasi budaya di pondok pesantren LSQ Ar-Rahma. Di sisi yang lain, beliau juga menyadari bahwa memproyeksikan joglo ditengah-tengah pesantren merupakan wujud ikhtiyar untuk melestarikan dari salah satu aset budaya bangsa, mengingat bapak Mustaqim merupakan warga asli Pribumi dari Purworejo, Jawa Tengah. Dalam disiplin

ilmu hermeneutika, paham kesadaran untuk melestarikan aset budaya lokal dinamakan dengan *historical consciousness* atau kesadaran *history*.

Referensi

Abdul Mustaqim. (2022, Maret 30). *Joglo LSQ Ar-Rahmah* [Komunikasi pribadi].

agussuardi. (2015, Juni 15). Rumah tradisional dan perkembangannya. *Agussuardi's Blog*. https://agussuardi.wordpress.com/2015/06/15/rumah-tradisional-dan-perkembangannya/

Amanah Nurish. (2019). *Agama Jawa Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz*. LKiS.

Clifford Geertz. (2012). *Kebudyaan dan Agama*. Kanisius.

Clifford Geertz. (2018). *Religion as Cultural*. 87–125.

Djono, Tri Prasetyo Utomo, Slamet Subiyanto. (2012). *Nilai Kearifan Lokal Rumah Tradisional Jawa*. *24*, 269–278.

Fahrur Rozi. (2022, April 6). *Joglo LSQ Ar-Rahmah* [Komunikasi pribadi].

Fasri Fauzi. (2014). *Piere Bourdieu: Menyingkap Kuasa Simbol*. Jalasutra.

Hasan Abdul Wahid. (2016). *SQ Nabi Aplikasi Strategi dan Model Kecerdasan Spiritual (SQ) Rasulullah di Masa Kini*. IRCiSod.

Moniaga, C., & Gunawan, A. (t.t.). *RUMAH JOGLO SEBAGAI IDENTITAS VISUAL KONSEP BANGUNAN KULINER KONTEMPORER*. 13.

Muhammad Azharin. (2022, April 7). *Joglo LSQ Ar-Rahmah* [Komunikasi pribadi].

Muhammad Halim. (2022, April 7). *Joglo LSQ Ar-Rahmah* [Komunikasi pribadi].

Muhammad Mahpur & Zainal Habib. (2016). *Psikologi Emansipatoris:Spirit Al Qur'an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat*. UIN Malang Press.

Muhammad Mundzir. (2022, April 6). *Joglo LSQ Ar-Rahmah* [Komunikasi pribadi].

Mukhamad Saekan. (2014). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Nora Media Enterprise.

N. Ihsan. (2012). *Mengenal Fase Pertumbuhan Padi*. Departemen Pertanian Banten.

Nauval Hubab & Rizman Mahmud. (2022, April 7). *Joglo LSQ Ar-Rahmah* [Komunikasi pribadi].

Puti Arviranissa Pasha. (2018). *Akulturasi Arsitektur Lokal dan Modern pada Bangunan Djati Lounge & Djoglo Bungalow di Malang*. Universitas Katolik Parahyangan Fak. Teknik, Prodi Arsitektur.

R.L. Piedmont. (2019). *Strategies for Using the Five-Factor Model of Personality in Religious Research. Journal of Psychology and Theology (27.4, Winter)*.

Saddoen, A. (2019, April 7). Rumah Adat Jawa Tengah: Sejarah, Bentuk, Filosofi, Bagian-bagian. *TheMoonDoggies*. https://moondoggiesmusic.com/rumah-adat-jawa-tengah/

Siadari, C. (t.t.). Pengertian Spiritualitas Menurut Para Ahli. *Kumpulan Pengertian*. Diambil 20 Juni 2022, dari https://www.kumpulanpengertian.com/2016/02/pengertian-spiritualitas-menurut-para.html

Tamami. (2021). *Psikologi Tasawuf Cetakan Satu*. Pustaka Setia.

Values in the *Din I-Illahi* Doctrine in The Era of Sultan Akbar Mughal

Luqman Al Hakim
State Islamic University of Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia
20201022003@student.uin-suka.ac.id

Muhammad Faiz
State Islamic University of Kiai Haji Achmad Siddiq, Jember, Indonesia
faiz_spi@uinkhas.ac.id

Muhammad Masruri
Centre for General Studies of Co-curricular
Universiti Tun Hussein Onn, Johor, Malaysia
masruri@uthm.edu.my

Abstrak

Din I-Illahi merupakan ajaran yang mengedepankan nilai-nilai universal, plural dan liberal yang diperkenalkan oleh Sultan Akbar pada tahun 1582 M sebagai reaksi atas kekecewaan terhadap para ulama yang cenderung formalistik dan kaku dalam menyikapi persoalan agama. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana implementasi nilai-nilai pluralisme dan liberalisme dalam doktrin Din I-llahi dan respon dari internal Islam dan Hindu sebagai agama terbesar di India saat itu. Hasil penelitian ini menemukan bahwa beberapa ajaran dalam Din I-Illahi

seperti larangan makan daging sapi, pemuliaan api dan matahari, ibadah hari Minggu, perkawinan sedarah, pemuliaan Akbar sebagai guru besar bagi pengikut Din I-Illahi dan perbandingan. nilai-nilai agama yang dilebur menjadi Din I-Illahi. Dalam praktiknya, ajaran Din I-Illahi memiliki perbedaan dengan agama lain seperti ajaran tata cara masuk, salam, prosesi kematian, ulang tahun, khitanan, perkawinan, dan tata cara lain yang berkaitan dengan kebutuhan hidup sehari-hari. Syiah berperan besar dalam perkembangan Din I-Illahi, terutama melalui istri Sultan Akbar dan orang-orang dekatnya. Umat Islam sendiri terbagi menjadi dua kelompok dalam menanggapi ajaran ini, mereka yang menolak mereka dari Sunni dan mereka yang menerima mereka dari Syiah, Tarekat Chistiyah, dan beberapa bangsawan yang berpihak pada Akbar dan Hindu. Umat Hindu sendiri menerima doktrin Din I-Illahi agar memiliki kebebasan menjalankan ibadah dan aturan agama di wilayah Islam dan mendapatkan perlakuan hukum yang sama dari Sultan Akbar.

Kata kunci: Pluralisme, Liberalisme, Din I-Illahi dan Islam.

Abstract

Din I-Illahi was teaching that put forward universal, plural and liberal values which were introduced by Sultan Akbar in 1582 AD as a reaction to disappointment against the scholars who tended to be formalistic and rigid in addressing religious issues. This study aims to describe how the implementation of the values of pluralism and liberalism in the doctrine of Din I-llahi and the response from internal Islam and Hinduism as the largest religion in India at that time. The results of this study found that several teachings in Din I-Illahi such as the prohibition of eating beef, glorification of fire and sun, worship of Sundays, inbreeding, glorification of Akbar as a great teacher for followers of Din I-Illahi and comparison of religious values that were merged into Din I-Illahi. In practice, the teachings of Din I-Illahi had differences from other religions such as the teachings of entry procedures, greetings, death processions, birthdays, circumcision, marriage, and other procedures related to the needs of daily life. The Shia played a major role in the development of Din I-Illahi, especially through Sultan Akbar wife and his close people. The Muslims themselves were divided into two groups in response to this teaching, those who rejected them from the Sunnis and those who accepted them from the Shia, the Chistiyah Order, and some of the nobles who sided with Akbar and the Hindus. Hindus themselves accepted the doctrine of Din I-Illahi in order to have the freedom to practice worship and religious rules in Islamic areas and to get the same legal treatment from Sultan Akbar.

Keywords: Pluralism, Liberalism, Din I-Illahi and Islam.

Introduction

Sultan Akbar, in 1582, created a new doctrine called Din I-Illahi, which combined religious beliefs from all across the Indian subcontinent. One of Akbar's motivations for launching a religious revolution was his desire to build a monarchy founded on the oneness of the people. The establishment of Din I-Illahi is inextricably linked to Akbar's dissatisfaction with Islamic academics who frequently engage in arguments and exclude others in Khana worship. Therefore, after the tragedy at Khana Worship in 1579, it appeared that Akbar intended to create a policy of universal tolerance in the governmental and religious system. Therefore, *Suulkhul* (universal tolerance) was formed. In Akbar's political view, all religions and teachings are the same because the legislation and religious ideas that previously existed and were implemented have been reversed. (Kusdiana, 2013, pp. 234–235)

A key part of Akbar's policy following on from the political implementation of *Suulkhul*s is to: a) Remove the jizya law for non-Muslims; b) Provide the same educational services for everyone by creating madrassas; provide waqf land for all religious organizations, including Sufis, in the form of *iqtha* or *madad ma'sy* institutions. c) In addition to prohibiting young married individuals and polygamy, the legislation also encourages interfaith marriage, with the goal of promoting stability and integrity in both Muslim and non-Muslim communities. d) Abolish taxes on the poor, including Muslims and non-Muslims; and e) the practice of enslaving captives of war; and control the practice of circumcision. (Thohir & Kusdiana, 2006, pp. 96–97)

The existence of *Din I-Illahi* is also inextricably linked to the ancestry of two major ethnic groups: the Dravidians and the Aryans, who held very distinct religious views. Unlike the Dravidians, who had an abstract concept of God, Aria had an actual concept of God. As a result of this war, the Dravidians grew weak and adopted the Aryan religion, which is now known as Hinduism. Hinduism has a social structure, (Karim, 2019, p. 255) which *Din I-Illahi* adopted with an overzealous cult of Akbar and the establishment of societal discrimination against pregnant females, the barren, and girls who have not yet grown.

There are many unique practices of *Din I-Illahi* performed by Akbar and his followers, including the cult of Sunday, the prohibition of eating beef and other meats, the cult of fire like Zoroaster, and the forbidding study of Arabic because Arabic is a

source of disarray. The implementation of *Din I-Illahi* adopts all existing religions. When meeting the king, one must perform a sijda, or prostration, according to *Din I-Illahi* teachings. However, the teachings of sijda were abrogated in Sah Jahan's time for reasons unrelated to Islam. In the era of Jahangir, the teachings of *sijda* were still practiced but *Din I-Illahi* had ended after Akbar died in 1605. (Sokah, 1994, pp. 67–70)

The reactions of Muslims and Hindus are highly diverse in responding to the *Din I-Illahi*. There are pros and cons, so there are often social and religious tensions. The believers of *Din I-Illahi* are regarded to have collided with Islam because of various cults, such as praise and special verses for Akbar, stating that the king is an emanation of God, as the light of the sun, and excessive flattery. As for the Hindus, they often give a good and impartial answer. (S.M., 1964, p. 150)

This research focuses solely on three areas in its development: investigating the core of pluralism and liberalism in *Din I-Illahi* teachings, the execution of these principles, as well as the acceptance of Muslim and Hindu populations on the Indian subcontinent.

The Origins of *Din I-Illahi*

Akbar's desire to unite India under his reign after conquering the monarchs who endangered his power was inextricably linked to *Din I-Illahi's* presence. The subjugation of the Rajput's by Akbar, who put in a lot of effort, marked the height of the conflict. The Rajput people still remember the account of the conflict, and Akbar spent 7 months investigating the assault on the Udaipur citadel. The Mughal Empire ruled over a large part of the Indian subcontinent during its reign. (T.S.G., 1952, p. 47)

The Ibadat Khana or Akbar's House of Worship was built by Akbar in 1575 after a protracted war, and it served as a symbol of scientific progress, particularly in Muslim religious affairs. However, there were inconsistencies in these activities, such as arguments and quarrels between scholars and sultanate leaders. This debate had a significant impact on Akbar. After the year 1578, Akbar made reforms to the Ibadat Khana by altering the discussion system. (Sastri, 1941, p. 116) The implementation of discussions at the Khana Worship took place on Friday nights or other holy nights in the presence of Akbar, Sayyid, Ulama, and palace officials. Originally, the place was designed for Muslims with a sayyid seating formation in the west, while the eastern part was filled with Akbar, a cleric, and a courtier. As a sign of respect for their presence,

Akbar gave a gift that could be brought home. They had clashed over which position they wanted to sit in at the first meeting; after the matter was resolved Akbar, there was the problem of dropping each other and publicly denouncing who was the stupidest among them and isolating their discussion pals under various pretexts, thus provoking division. (Sokah, 1994, pp. 61–62)

Palace scholars Mahdum-ul-Mulk and Sheikh Abdul Nabi hold contrary opinions. Sher Shah Suri bestowed the title of sheik-ul-Islam on Makhdum-ul-Mulk, who used it to establish his authority in fatwas. Using his position of power, he engaged in acts of persecution and ill deeds against non-orthodox people, while amassing a fortune for himself. The owner's riches were 30 million rupees, and they included a spectacular mansion and multiple treasure chests buried in man-made caves. Sheikh Abdul Nabi, the second cleric, is a Sunni cleric who condemns *riswah* because it resembles corruption and forbids music. In a discussion forum held in the Ibadat Khana, he attacked his critics with an accusatory and demeaning tone that outraged palace theologians. (S.M., 1964, p. 157)

In 1577, the conflict and warfare between Muslims and non-Muslims reached a climax. An indignant Qadhi Mathura reported to Sultan Akbar that a wealthy Brahman in his region had illegally taken mosque construction materials for use in the construction of a temple. The Qadhi had stopped it, and the community had seen it, yet the Brahman rejected and cursed the Prophet Muhammad (peace be upon him) and demonstrated his animosity for Islam. Sheikh Abdul Nabi imprisoned and executed the Brahman. Although Akbar's Hindu wife and many royal officials disagreed, they both claimed the sentence was too heavy. (Sokah, 1994, p. 63) Therefore, the argument in the Ibadat Khana in 1578-1579 caused a conflict between diverse Islamic sects. Therefore, Akbar, as Sultan, positioned himself as imam-i-Adil and recited sermons from his pupils. (Prasad, 1931, p. 381) In order to secure Sheikh Mubarak's support for the philosophy, Akbar issued a "Decree of Infallibility," which limited this decree to some verses of the Qur'an that benefit the nation while also integrating religion into it.

Akbar, on the other hand, disregarded these constraints. In practice, Akbar used the decree as a pretext for enforcing his will. Akbar used this strategy in the Ibadat Khana discussions, inviting interfaith figures like Hindu pandits, mobed Parsees, and Jain sadhus, as well as Christian Jesuits from Goa. The goal was to promote interfaith

dialogue, but the Jesuits misbehaved by denouncing the Prophet Muhammad in an uncontrolled manner.

As a result, in 1579, an uprising broke out in Jaunpur province, protesting Akbar's religious renewal. The rebellion was quickly stamped out by Akbar.(Sokah, 1994, p. 66) The strengthening of Mughal puritanic religionists, as well as the influence of his advisors, prompted Akbar to declare the religious views he was interested in 1580. (Prasad, 1931, p. 381) *Din I-Illahi* was declared the state doctrine by Akbar in 1582. Shiites, Hindus, the palace's formal council, and Sheikh Mubarak applauded Akbar's bravery in proclaiming The *Din I-Illahi*. With the release of the sultanate's high court's official ruling, there has been a rapid change in the law embraced by the Mughal Sultanate, resulting in respect and appreciation in any form. (Sastri, 1941, p. 276)

Din I-illahi's presence cannot be separated from Akbar's tolerant figure and his religious policies based on dialogue with fellow Muslims, non-Muslim groups, local leaders, and rulers. Sheikh Mubarak and his two children (Abu'l Fazl and Mulla Muhammad Yazdi), who are intelligent Shia scholars in the Mughal Sultanate, proudly support the establishment of *Din I-Illahi* while insulting Sunnis and rejecting *Ahl al-sunnah wa al-Jamaah* by calling the understanding despicable. (Kutluturk, n.d., p. 409)

Iranian Shia Sufis provide guidance and input, guiding Akbar's spiritual story from the ground up, making Akbar more inclined to Shiites. This policy establishes Akbar as a liberal and pluralistic leader, whereas the evaluation he conducted, taking into account the internal and external consequences, particularly from Sunni circles, was not considered Akbar.(Kutluturk, n.d., p. 409) *Din I-Illahi* and *Sulakhul* leadership were declared a forbidden doctrine by the Mughals during the reign of Jahangir in 1605. Many Muslims opposed the doctrine and eventually vanished. (Karim, 2019, p. 317) However, there is a good side to *Din I-Illahi*, which is as follows: 1. Increasing tolerance between castes. Prior to the formation of *Din I-Illahi*, there was often a horizontal conflict between *Brahmin* caste people and knights who always looked down on them, especially *Sudra* or *Paria*. The upper classes deny them the opportunity to meet their basic requirements, such as respectable work, kinship relationships, marriage, and so on. 2. There is an increase in the acculturation of Islamic building art and calligraphy, as well as the combining of Islamic calligraphy with Hinduism's style. Mosques, palaces, castles, and tombs built by Akbar are examples of architecture used during his reign. All of these structures can be found across the Indian subcontinent.(Nur, 2017, pp. 89–91)

Pluralism and Liberalism Values in *Din I-Illahi*

The Mughal Empire was one of the great Islamic empires of its time, with the Mughals distinguishing themselves from other Islamic empires in several ways, one of which is the majority of people's religion, Hinduism. The emergence of caste, racial, and religious discrimination prompted Sultan Akbar to institute religious reforms, one of which was *Din I-Illahi*. However, there are behaviors other than liberal and plural in the practice of *Din I-Illahi*, such as gender discrimination and syncretism, the essence of which is mirrored in numerous religions in India. This case resulted in the support and rejection of the Mugal community, particularly the Muslim populations, some of which were discriminated against, and an element more concerned with Hindu interests. (Agustina et al., n.d., p. 134)

In terms of discrimination in the doctrines of *Din I-Illahi*, among others, the creation of restrictions preventing association with pregnant or barren women, as well as youngsters of women who have not reached puberty. Gender discrimination is practiced, with the development of a ban on the affiliation of pregnant/barren women and girls who have not reached puberty receiving restrictions on access to infrastructure in the Mughals' time. The ban implies that the *Din I-Illahi* is a patriarchal doctrine predicated on male superiority. A patriarchal system is a social structure that exists in a society in which men become the social system's center of control. (Apriliandra & Krisnani, 2021, p. 3)

Din I-Illahi has a syncretic implementation drawn from Hinduism, especially the prohibition of eating and touching beef. This is because, when Akbar was younger, he met and studied Hindus, who revered cows as sacred animals. Because of the added influence of his Hindu wife and harem, Akbar observed the doctrine's rules. In addition to beef, Akbar abstains from garlic, onions, and wears a beard. (Sokah, 1994, p. 72)

The *Din I-Illahi* philosophy also incorporates religious ceremonies that honor fire and the sun. One form of Zoroastrian devotion is the exaltation of fire (majusi). Zoroastrianism is the indigenous religion of Persia, which existed prior to Islam. The

practice of fire-raising by followers of the *Din I-Illahi* philosophy elicited a variety of reactions from the Sunni Muslim community.(Urrozi, 2019, p. 149)

Din I-Illahi doctrine also values teaching Christian beliefs that carry out Sunday cults, with the inclusion of a restriction on animal slaughter. It is also a special day for the weekly acceptance of new members. In addition to Sunday specialization, *Din I-Illahi* also allows eating pork. According to historical records, pork was held in harem chambers and the main palace as a type of faith-testing. While the Islamic norms adopted include the prohibition of inbreeding between cousins and close relatives.

Regarding the plural and liberal activities instructed in the *Din I-Illahi*, they are as follows:

1. Make the use of silk and jewelry during prayer mandatory.
2. A *junub* is not required to take an obligatory shower because the essence of man is sperm, which might be of good or bad origin. If defecation, or pee, is not required to wash, then why is the ejection of sperm required to bathe *junub*?
3. Prohibit the study of Arabic since it is a source of confusion and wickedness.
4. Remove the use of the Hijri calendar as a guide to the Mughal calendar, and replace the dating guidelines from the first year of his reign.
5. Requiring changes to Islamic names such as Ahmad, Muhammad, and others are considered bad, so they must be replaced.
6. It is permissible to sell children in times of distress and famine, but you must buy them back if you have sustenance.
7. Hindus who in their youth felt pushed to embrace Islam are allowed to return to Hinduism.
8. Everyone has the right to change their religion at any time. (Sokah, 1994, pp. 72–78)
9. Keep in mind that Akbar is a divine brightness who was instructed to interact with God.

10. Praise Akbar with praise songs and poems that oppose the Qur'anic connection between paradise and hell, as well as claims that the Qur'an is an entire literalistic book.
11. Mughal Muslims are prohibited from shouting the azan, doing Friday prayers, or performing hajj, whereas praying 5 times in the house's leg room is permissible for those who wish to do so. (S.M., 1964, pp. 150–153)

Ritual Practices of Din I-Illahi Doctrines

Din I-Illahi ritual implementation resembles religion in general, although *Din I-Illahi* ritual implementation is missing scriptures and the Prophet. As a result, *Din I-Illahi* can only be defined as a doctrine that embraces all religions in the Indian subcontinent. The procedure for embracing *Din I-Illahi*, greetings, and the death of its members are all part of the implementation of *Din I-Illahi* ceremonies. Here is a detailed explanation of the Din I-Illahi ritual:

Din I-Illahi Entry Procedures

Akbar will only accept as a follower someone who is earnest and sincere. The event is only held on Sundays when the sun shines brightly in the middle of the day. Although Akbar was hesitant to accept the candidates, there were thousands of people from all classes who were willing to give up their trust in order to follow the Din I-Illahi. The candidate held a turban in his hand and placed his head on Akbar's feet as a symbolic gesture, indicating that he was willing to be guided by his good experts. The ritual essence signifies that a candidate is ready to give up his arrogance, which is the root of all evil, giving up all soul and body in order to obtain eternal life. (Sokah, 1994, pp. 68–69)

How to Greet

When encountered, followers of Din I-Divine are required to say "Allah." Akbar then responded by reading "*Jall Jallaluh*". The greeting was chosen by Akbar to remind humanity of the beginning of his creation and to keep Allah in common sense complemented by thankfulness.

Dinner After the Death of a Member of the Din I-illahi

Akbar usually commanded Din I-Illahi followers to make dinner after the death of Din I-Illahi members in order to recall and collect supplies at the end of the voyage of life.

Celebration of a Birthday

Every birthday should be lavishly celebrated as a form of almsgiving to others and availability for long life.

Certain Groups Are Prohibited from Eating and Sailing Together

Akbar forbids them from eating or handling meat, as well as approaching any animal they have killed. Din I-Illahi adherents are prohibited from sailing alongside butchers, fishermen, or bird hunters.

Concept of God

The rules of divinity in Din I-Illahi follow the understanding of wahdatul form (unity of existence) adopted by Al-Hallaj,(Fazl, 1927, p. 198) "There is no God, but Akbar is a representation of God". In addition to attributing the concept of the unity of Akbar's form to perfecting the worship of fire and sun in a system called Tawhid-i-Illahi, some of these procedures were taken from yoga teachers by doing meditation, which was attended by special students, and the palace slaves.

In the morning many people were not allowed into the palace, followers of Din I-Illahi stood every morning facing the sun near Akbar who worshiped the sun. And took an oath not to rinse, eat and drink, until they saw Akbar's face. In the afternoon the community gathers the lower classes of young and old from all religions in the palace, after Akbar recited the 1001 names of the sun and stepped onto the balcony, all those present were obliged to prostrate. (Sokah, 1994, p. 75)

The Concept of Marriage and the Status of Women in the Household

Akbar prohibits marriage under the age of 14 for women and 16 years for men, the reason being that at that age they still do not understand the law and the consequences of marriage carried out by both parties. So as the leader of Akbar, it is

forbidden to fear that it will cause existing social problems, it is forbidden to marry blood relatives, both cousins and nephews because it will weaken sexual appetite because 400 years ago there were many criminal acts that started from inbreeding. However, Akbar supports interfaith marriages, as he married a Hindu woman, the daughter of king Rajput. (Sastri, 1941, pp. 250–251)

If a woman is 12 years older than her husband, it is forbidden for her husband to lie to her. If a girl is found running around the city whether she is wearing a hijab or not, especially if her appearance is bad, the punishment will be thrown into prostitution to do what she wants. The punishment is commensurate with a woman who quarrels with her husband.

Death Procession

If a follower of Din I-Illahi dies, he will be buried with his head facing the East. The teachings follow Akbar because Akbar when sleeping always faces to the left. Especially for Hindus whose bodies are burned according to what is known today in India, the difference is that if his wife also wants to be burned, it is permissible as long as there is no coercion.

Circumcision

Circumcision is performed before the age of the child reaches 12 years, after which it is left as they wish. If they were seen eating with the butcher they were punished by cutting off their hands. However, if he only has the meat in question without eating the meat, he will be punished by cutting his finger. (Sokah, 1994, p. 78)

Muslim and Hindu Responses to the Teachings of Din I-Illahi

Mughal Muslims do not only come from Afghanistan, Turkey, Arabia, and Persia. However, many Muslims also come from indigenous people who were originally Hindu with volunteers embracing Islam, the majority of Mughal Muslims live in the northern Indian subcontinent, in response to Din I-Illahi the Mughal Muslims were divided into two, there were those who agreed and those who refused. (Nur, 2014, p. 5)

The Mughal Sunnis reject the existence of the concept of Din I-Illahi because the concept contradicts what is in the Qur'an and Hadith. The Sunnis consist of scholars, scientists, and Mughal civil society, they do not easily accept the defeat they experienced

with the presence of Din I-Illahi. They took advantage of the situation to carry out reforms to restore the Mughals to how they were before the Din I-Illahi, they were intelligent and strong in the end Akbar died in 1605 with sufficient strength they thwarted the plans of the Rajput groups who wanted to appoint Khusraw as Akbar's successor. In order to maintain and restore Islam which had failed in Akbar's era, they appointed Jahangir to be Akbar's successor sultan.

The victory of the Sunnis could not be separated from the concept of Islamic teaching that was formed in 1591, plus challenges and curses from outside the Sunnis that called Sunni Islam no longer relevant. The Shia group was disturbed by the presence of Sunni thoughts and attempts to erode the Din I-Illahi after the revolts in Bihar and Bengal. (Rizvi, 1975, pp. 440–441)

There are two Sunni scholars who have a role in strengthening aqidah in the midst of the vortex of Din I-Illahi Sheikh Farid and Sheikh Ahmad. Sheikh Farid was a palace official in Akbar's era although he was close to Akbar he did not follow the teachings of Din I-Illahi, he was one of the Sunni scholars who was quite respected by Akbar and Jahangir. In 1605 he gave Akbar a solution as to who was the best substitute for Khusru or Salim. Khusru is supported by Shiites, Hindus, and followers of the teachings of Din I-Illahi, while Salim is supported by Sunnis and those who do not approve of Din I-Illahi.

Sheikh Ahmad often gave moral da'wah to the nobility and the upper class. In this case, Sheikh Ahmad received sympathy from the nobility and the upper class but Sheikh Ahmad was not interested in reformers who were against Islam and Hinduism. In further developments, Sheikh Ahmad was angry with Akbar and non-Muslim groups because he saw many non-Muslims carrying out their rules by force in an Islamic state, Muslims were powerless to carry out their obligations if they were forced they would be killed. Those who believe in Prophet Muhammad SAW will be humiliated while those who deny the Prophet Muhammad SAW get a high position.

Sheikh Ahmad wrote to Akbar his concern for the Hindus and his regret over freezing the Jizya and urging it to be re-thawed. In the letter he also asked that the ban on slaughtering cows be abolished, he also called on Islamic aristocrats not to be friendly with non-Muslims, Shiites, and people who support the teachings of Din I-Illahi. He also said that making friends with non-conformist Muslims is worse than non-Muslims. (Sokah, 1994, pp. 109–112)

The groups that accept and welcome Din I-Illahi within the Islamic circles themselves are the Shia, the Chistiyah Order, and some of the court elite. Sheikh Mubarak was one of the Shia scholars who supported Din I-Illahi, with the end of the era of Sunni supremacy in 1578 bringing benefits to the Shia group, Sheikh Mubarak's gait was increasingly visible at Khana worship, and supported Akbar for the presence of Din I-Illahi in 1582 until his death in 1593. Apart from Sheikh Mubarak, there were 3 Shia scholars from Gilan. The three scholars were interested and amazed at the theology that Akbar applied.

Can closely be described as Akbar would not enjoy his meal if Humayun was not present by his side. Hakim Abul Fath received a high position from Akbar as a form of his loyalty by leading thousands of Mughal soldiers. The three of them besides being experts in religious knowledge are also smart in many fields. Sayid Nurullah said the three Shia clerics were appointed to be Qazi-ul-Qazzat in Lahore on the recommendation of Abu'l Fazl to Akbar. The task of Qazi-ul-Qazzat is to defend and spread Shia teachings, one of their efforts is to write a book entitled *Majlis-ul-Muminin* in Urdu. (Sastri, 1941, pp. 132–133)

From the young Shia group represented by Abu'l Fazl, he is a philosopher and scientist who wrote Akbar's poetry and history in two Persian-language books entitled. 'Ain Akbari', and 'Akbar-nama' these two books are still the main references in studying Akbar's biography, the two books were copied into English by H. Blochmann, and H. Beveridge. The position that Akbar gave to Abu'l Fazl was the grand vizier.

The relationship between the Shia Mughals and the Syafawi dynasty was quite good during Akbar's time when there was an incident with the arrival of Tashmap I representatives from Syafawi. The arrival of the envoy was to increase the spirituality of the Shia Mughals in order to achieve happiness in this world and the hereafter. (Fazl, 1907, p. 262)

The Chistiyah Order was one of Akbar's loyalists since the beginning of the emergence of Din I-Illahi, this Order was led by Shaykh Ibrahim. Din I-Illahi's support also came from several court nobles such as Khusrau, Khan i-'Azam Mirza Aziz Koka, and many others. Aziz koka became a follower of Din I-Illahi after returning from Mecca in 1594 he carried out all the orders and prohibitions of Din I-Illahi, and routinely carried out sijdah in the palace. (Rizvi, 1975, pp. 427–429)

In addition to the Shia group, there are Hindus, generally the knight caste who accepts the presence of Din I-Illahi. Akbar's wife, is one of the knight castes who received Din I-Illahi, the support of the Hindus in Din I-Illahi was also influenced by the policy of abolishing the jizyah. Apart from Akbar's wife there is Raja Todar Mal, and Raja Man Singh. Raja Todar Mal was one of the leaders of the Hindu army and minister of finance in Akbar's era, although he did not follow the Din I-Illahi he was a loyalist loyal to Akbar. he was given trust in finance until 1589. (T.S.G., 1952, p. 49)

Unlike Raja Todar Mal, Raja Man Singh was one of the best Mughal generals of Akbar's era, he was one of the Navaratnas. In 1605 Singh supported the nomination of Khusrau as Akbar's successor, this support showed the existence of Hinduism for Khusrau who tried to become sultan after Akbar. Another reason that makes some Hindus support Akbar is Akbar's policy of prohibiting the slaughter of cows. In Hindu belief, cows are sacred and sacred animals. During the Eid al-Adha celebration, Akbar prohibits the slaughter of cows, as a form of siding with Hinduism. (Sokah, 1994, p. 112)

Conclusion

Din I-Illahi is not a new religion that Akbar introduced but only a doctrine that adopts all the religious teachings that exist in the Indian subcontinent. The emergence of Din I-Illahi was motivated by various problems that existed in Akbar's era. Problems in various religions such as the lack of tolerance for both fellow and different religions also exacerbate the situation in the context of existing socio-religious life.

The forms of religious teachings included in Din I-Illahi such as the prohibition of eating beef, glorification of fire and sun, worship of Sundays, inbreeding, and glorification of Akbar as a great teacher guide for the Din I-Illahi and, many other comparative values. Religious values that are fused in Din I-Illahi.

In its implementation, the teachings of Din I-Illahi have differences from other religions ranging from entry procedures, greetings, death processions, birthdays, circumcision, marriage, and procedures related to the needs of everyday life. Thus making the doctrine more exclusive than previous doctrines, the role of the Shia in giving great influence to the Din I-Illahi, especially from his wife and close people.

Muslims and Hindus have different attitudes. Muslims are divided into two groups, the first group is the group that rejects them consisting of the Sunnis for the reason for the rejection, namely in the teachings of Din I-Illahi there are many deviations in the Qur'an and hadith. Then the second group is the group that accepts them consisting of the Shia, the Chistiyah Order, some of the nobles who sided with Akbar, and the Hindus. The second group benefited from the presence of Din I-Illahi because they also received positions from Akbar.

Hindus accept the doctrine of Din I-Illahi because with the presence of this doctrine they have the freedom to practice their worship and religious rules in Islamic areas and get the same law in Akbar's eyes. They played a big role in coloring Akbar's policies, many Hindus were made leaders by Akbar, one of them was Raja Todar Mal who became the finance minister, and Raja Man Singh who became one of the generals in Akbar's era.

References

Agustina, S., Sumarno, Sumarjono, & Pratama, A. R. (n.d.). *Jalalludin Muhammad Akbar's policy in India 1556-1605 C | JURNAL HISTORICA*. Retrieved July 1, 2022, from https://jurnal.unej.ac.id/index.php/JHIS/article/view/17956

Apriliandra, S., & Krisnani, H. (2021). PERILAKU DISKRIMINATIF PADA PEREMPUAN AKIBAT KUATNYA BUDAYA PATRIARKI DI INDONESIA DITINJAU DARI PERSPEKTIF KONFLIK. *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik*, *3*(1), 1–13. https://doi.org/10.24198/jkrk.v3i1.31968

Fazl, A. (1907). *The Akbar nama*. The Asiatic Society.

Fazl, A. (1927). *The A-In-I Akbari*. Low Price Publications.

Karim, M. A. (2019). *Sejarah Pemikiran Dan Peradaban Islam*. Bagaskara.

Kusdiana, A. (2013). *Sejarah & Kebudayaan Islam Periode Pertengahan*. Pustaka Setia.

Kutluturk, Cemil. (n.d.). Religious Policy of Akbar and Din-i-Ialhi. *International Ralations and Diplomacy*, *4*(4). Retrieved July 1, 2022, from https://www.gktoday.in/topic/religious-policy-of-akbar-and-din-i-ialhi/

Nur, A. (2014). *Din-I-Illahi: Pemikiran Sinkretisme Keagamaan Sultan Akbar The Great (1556-1605)*. Ciptapustaka Media.

Nur, A. (2017). The Contribution of Din-I-Ilahi towards the life and culture Indian people. *International Conference the Community Development in ASEAN*.

http://repository.uinsu.ac.id/6059/

Prasad, I. (1931). *A Short History Of Muslim Rule In India From The Conquest Of Islam To The Death Of Aurangzheb*. The Indian Press Limited.

Rizvi, S. A. A. (1975). *Religious And Intellectual History Of Muslims In Akbar's Reign With Special Refrence To Abu'l Fazl (1556-1605)*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

Sastri, M. R. (1941). *The Din-I-Illahi Or The Religion Of Akbar*. Calcutta University Press.

S.M., I. (1964). *Muslim Civilization in India*. Columbia University Press.

Sokah, U. A. (1994). *Din-i-Ilahi Kontroversi Keberagamaan Sultan Akbar Agung (India 1560-1605)*. Ittaqa Press.

T.S.G., M. (1952). *India Sedjarah Politik dan Pergerakan Kebangsaan*. Balai Pustaka.

Urrozi, K. N. (2019). Agama Majusi dalam Tinjauan Hadis. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, *3*(2), 147–160. https://doi.org/10.15575/rjsalb.v3i2.4404

Gerakan Kemanusiaan Hizmet di Indonesia Tahun 2005-2013

Ozi Setiadi
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
ozisetiadi@iainkudus.ac.id

Abstract

Hizmet Humanitarian Movement in Indonesia 2005-2013. The humanitarian movement has become a movement that is not only limited to one country, but also in various countries. The hizmet movement is a transnational humanitarian movement that existed before being banned by the Turkish government in 2017. This paper aims to discuss the 2005-2013 hizmet humanitarian movement in Indonesia. This research is library research using a qualitative method. The praxis and discourse approaches were chosen by prioritizing a critical discourse view. The data analysis technique uses Miles and Huberman theory. The results show that the hizmet humanitarian movement in Indonesia carries the theme of Islam. This movement has economic independence through associations of businessmen, the development of criticism through education, and makes dialogue as a means for conflict resolution and brotherhood. The hizmet humanitarian movement is a movement that has a service ideology and adopts Islamic values. This ideology puts forward ignorance, poverty, and conflict as common enemies that must be fought. This movement then established humanitarian institutions in the form of educational institutions, social institutions, economic institutions, and relations between universities. They are members of PASIAD Indonesia, Turkish Indonesian Trade Association (TITA), Fethullah Gulen Chair, and *dershane*.

Keywords: Humanitarian movement, Hizmet, Indonesia

Abstrak

Gerakan Kemanusiaan Hizmet di Indonesia Tahun 2005-2013. Gerakan kemanusiaan telah menjadi sebuah gerakan yang tidak hanya terbatas pada satu negara, melainkan juga di berbagai negara. Gerakan Hizmet adalah gerakan kemanusiaan transnasional yang pernah eksis sebelum dilarang oleh pemerintah Turki tahun 2017. Tulisan ini bertujuan untuk membahas gerakan kemanusiaan hizmet tahun 2005-2013 di Indonesia. Penelitian ini adalah penelitian pustaka dengan menggunakan metode kualitatif. Pendekatan praksis dan wacana dipilih dengan mengedepankan pandangan wacana kritis. Teknik analisis data menggunakan teori Miles dan Huberman. Hasil penelitian menunjukkan gerakan kemanusiaan hizmet di Indonesia mengusung tema Islam. Gerakan ini memiliki kemandirian ekonomi melalui himpunan para pebisnis, pengembangan kritisisme melalui pendidikan, dan menjadikan dialog sebagai sarana bagi resolusi konflik dan persaudaraan. Gerakan kemanusiaan hizmet merupakan gerakan yang berideologi pelayanan dan mengadopsi nilai-nilai Islam. Ideologi ini mengedepankan kebodohan, kemiskinan, dan konflik sebagai musuh bersama yang harus diperangi. Gerakan ini kemudian mendirikan lembaga-lembaga kemanusiaan dalam bentuk lembaga pendidikan, lembaga sosial, lembaga ekonomi, dan hubungan antar perguruan tinggi. Mereka tergabung dalam PASIAD Indonesia, Turkish Indonesian Trade Association (TITA), Fethullah Gulen Chair, dan *dershane*.

Kata kunci: Gerakan kemanusiaan, Hizmet, Indonesia

Pendahuluan

Gerakan kemanusiaan (*philanthropy movement*) bukanlah sebuah hal yang baru dalam kehidupan modern saat ini. Gerakan ini bahkan tidak lagi hanya terbatas pada satu negara, melainkan banyak negara. Ia berada pada lebih dari satu negara, dan berdiaspora ke negara lain menjadi sebuah gerakan kemanusiaan yang transnasional. Sulaymanyah, Gerakan Said Nursi (nurcu), dan Gerakan Hizmet merupakan contoh gerakan kemanusiaan transnasional. Gerakan-gerakan ini ada di lebih dari 5 negara, bahkan Gerakan Hizmet sendiri berada di lebih dari 120 negara di dunia (Yavuz, 1999). Hal ini membuktikan bahwa gerakan kemanusiaan tidak hanya terbatas pada satu

negara saja, melainkan sudah berada pada benyak negara, sebagaimana Gerakan Hizmet tersebut.

Gerakan Hizmet merupakan gerakan yang telah banyak berkontribusi bagi kemanusiaan. Ide besar gerakan ini adalah menjadikan kemiskinan, kebodohan, dan konflik sebagai musuh bersama (Bilici, 2006, hal. 10). Gerakan Hizmet bukan merupakan gerakan politik, meskipun pada tahun 2017, Gerakan Hizmet dicap sebagai gerakan teroris karena dianggap telah masuk ke ranah politik. Hal ini seolah membenarkan pernyataan Goodwin and Jasper yang menyebutkan bahwa telah lebih dari 40 tahun sejak 1960, kemunculan gerakan sosial cenderung dimaknai sebagai gerakan politik (Goodwin & Jasper, 2003, hal. 165).

Gerakan Hizmet memulai pergerakannya di Turkiye. Gerakan ini didirikan oleh Fethullah Gulen. Gulen merupakan ulama kharismatik yang memiliki pengaruh yang penting bagi pengikut Gerakan Hizmet dan sebagian masyarakat Turkiye. Gerakan ini memulai penyebaran ideologi hizmet dengan mendirikan *dershane*, yaitu tempat untuk menginternalisasi teks-teks filosofis *risale i nur*. *Risale i nur* adalah istilah yang diberikan untuk merujuk karya Said Nursi, seorang ulama yang tidak mendukung sekularisme yang berkembang pada masa Mustafa Kemal At Taturk (Vahide, 2007). Konsep *dershane* diadopsi oleh Gerakan Hizmet dan menjadikannya sebagai sebuah wadah untuk mengikat emosional orang-orang yang baru mengenal Hizmet dengan mereka yang sudah lama menganut Hizmet. *Dershane* tumbuh di banyak negara sebelum Gerakan Hizmet dinyatakan sebagai gerakan teroris.

Pada tahun 2017, persoalan politik menyebabkan Gerakan Hizmet dilarang di Turkiye. Sebelumnya, gerakan ini telah mendirikan lebih dari lima ratus sekolah dan enam universitas di sekitar seratus lebih negara. Gerakan Hizmet juga bergabung dengan koran harian Turkiye (Zaman), beberapa stasiun TV (termasuk Ebru TV di Amerika Serikat), dan sebuah konfederasi dari ribuan pengusaha (TUSKON) (Antepli, 2008, hal. 529–530). Muhammed Cetin menyebut bahwa Gerakan Hizmet merupakan sebuah gerakan tanpa pola yang jelas dan tidak memiliki orientasi politik. Gerakan Hizmet otonom dan mandiri dari negara. Gerakan ini mengedepankan pelayanan publik, tidak berorientasi pada keuntungan pribadi maupun institusi (Çetin, 2009). Berbeda dengan M. Hakan Yavuz. Ia menjelaskan bahwa Gerakan Hizmet merupakan lanjutan dari gerakan nurcu Said Nursi, sehingga ia menyebutnya sebagai "*neo-nurcu*".

Kebalikan dari Çetin, bagi Yavuz, gerakan ini bersifat politis dengan kekuatan dalam mendirikan jaringan sekolah dan media massa yang luas (Yavuz, n.d., hal. 584–605).

Waseem Khan dan Hafeez Ullah Khan mengemukakan bahwa Gerakan Hizmet merupakan gerakan berbasis agama, pendidikan, budaya dan non-politik yang terinspirasi oleh prinsip-prinsip universal Islam dan ide-ide dan aktivisme Fethullah Gulen. Gerakan Hizmet adalah gerakan berbasis Islam (non-politik) yang bertujuan untuk menggabungkan interpretasi modern Islam dengan nasionalisme dan statisme Turkiye. Gerakan Hizmet bertujuan untuk menyeimbangkan nilai-nilai Islam dengan sistem politik Kemalis. Ia juga telah menghadirkan citra Islam yang modern dan positif dan telah mencoba untuk mengintegrasikan kembali Islam dengan seluruh dunia. Selain itu, telah berhasil memprakarsai dialog antaragama dan antarbudaya di Turki dan sebagian besar telah berhasil menciptakan toleransi dan kerukunan di antara kelompok etnis, politik, dan agama yang beragam di Turki. Gerakan Gulen dimulai sebagai gerakan pendidikan dan budaya tetapi tampaknya tidak akan menjaga jarak dari politik untuk waktu yang lama dan begitu memasuki arena politik, pasti akan mengatasnamakan 'Islam Politik' (Khan & Khan, 2018). Nigar Tuğsuz lebih dalam lagi. Menurutnya Gerakan Hizmet berada dalam lingkungan politik. Gerakan ini awalnya muncul sebagai gerakan masyarakat sipil dan menyebar ke berbagai wilayah masyarakat Turkiye. Gerakan Hizmet, menciptakan beberapa proyek rekayasa sosial dan juga terlibat dalam kegiatan politik ilegal yang tidak terduga (Tuğsuz, 2018).

Meskipun demikian, Gerakan Hizmet oleh sebagian kalangan masih dianggap sebagai gerakan kemanusiaan biasa, dan tidak berorientasi politik. Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk membahas gerakan kemanusiaan hizmet tahun 2005-2013 di Indonesia. Bahasan ini penting dilakukan, sebab Gerakan Hizmet kini dianggap sebagai sebuah gerakan yang bertujuan politis, bernafaskan 'Islam politik', hingga keinginan untuk mendirikan neo ottoman. Bahkan, gerakan tersebut dianggap sebagai sebuah gerakan teroris di negara asalnya. Penelitian ini akan menunjukkan sisi filantropi gerakan tersebut dalam kurun waktu tertentu di Indonesia, yang menunjukkan sisi lain dari Gerakan Hizmet.

Gerakan kemanusiaan terdiri dari dua suku kata, yaitu gerakan dan kemanusiaan. Kemanusiaan disebut pula sebagai filantropi (*philanthropy*). Kata filantropi berasal dari bahasa Yunani, *philos* (berarti Cinta), dan *anthropos* (berarti Manusia). Kata ini kemudian didefinisikan sebagai konseptualisasi dari praktik

memberi (*giving*), pelayanan (*services*) dan asosiasi (*association*) secara sukarela untuk membantu pihak lain yang membutuhkan sebagai ekspresi rasa cinta (Raditya, 2020). Menurut James O. Midgley (1995) dalam Tamin (2011), ia menyebutkan bahwa filantropi merupakan bagian pendekatan dari tiga pendekatan yang ada untuk mengentaskan kemiskinan. Ketiga pendekatan tersebut adalah pelayanan sosial (*social service*), pekerja sosial (*social work*) dan kemanusiaan (*philanthropy*). Pendekatan filantropi dianggap sebagai sebuah pendekatan yang telah ada pada tradisi masyarakat dan telah mengakar sejak lama. Artinya, filantropi bukanlah sebuah hal yang baru.

Implementasi filantropi, pada perkembangan kehidupan saat ini, sangat dekat dengan agama. Lebih dari itu, agama menjadi inspirasi bagi gerakan filantropi. Nilai-nilai yang terkandung dalam agama, serta ajakan untuk berbuat baik, telah menjadikan filantropi sebagai sebuah jalan untuk menerapkan perintah agama. Ini berarti agama telah menjadi inspirasi bagi gerakan-gerakan filantropi untuk menjalankan aktivitas kemanusiaan mereka. Pada tradisi agama Kristen, filantropi identik dengan beramal (*charity*). Sedangkan dalam agama Islam, filantropi lebih dekat pada pola hubungan *habblum min an nas*, yakni hubungan sesama manusia. Di dalamnya terdapat sikap *ta'awun* (saling tolong menolong), kepedulian, dan *rahmatan lil 'alamin* ("rasa cinta dan kasih terhadap sesama") (Pattimahu, 2021). Implementasi atas sikap-sikap tersebut dapat terwujud melalui kewajiban membayar zakat, yang mana zakat tersebut akan diperuntukkan bagi kalangan *mustad'afin* (orang-orang yang lemah) serta mereka yang membutuhkan pertolongan. Kedua agama di atas merupakan contoh agama yang mendasari dan menginspirasi lahirnya kegiatan filantropi. Baik pada agama Kristen maupun Islam, keduanya berdasarkan kitab suci dalam menjalankan aktivitas kemanusiaan atau filantropi tersebut. Oleh sebab itu, pada keduanya sangat dekat dengan amal dan tujuan untuk mendapatkan keberkatan dan ridho Tuhan (Al Qaradawi, 1999 dalam Latief, 2013 (Raditya, 2020)).

Chusnan Jusuf (2007) membagi dua filantropi, yaitu tradisional dan modern. Filantropi tradisional merupakan rasa belas kasihan yang umum terjadi pada masyarakat untuk memberikan pelayanan sosial, baik kepada kaum fakir atau miskin yang diberikan oleh orang-orang yang dermawan, baik secara kolektif maupun individual. Meski yang dilakukan adalah sebuah bentuk kebaikan, namun filantropi tradisional tetap mendapatkan kritik, yakni memperlebar relasi kuasa antara orang kaya dengan orang miskin. Akan tetapi, dalam skala yang lebih besar, filantropi tradisional

justru mampu mengentaskan kemiskinan dan ketidakadilan struktur. Berbeda dengan filantropi modern. Pada filantropi ini lebih kepada bentuk pembangunan sosial dan keadilan sosial itu sendiri. Berbeda dengan filantropi tradisional, pada filantropi ini lebih cenderung menjembatani jurang antara si kaya dengan si miskin. Menggugat ketidakadilan struktur, serta memobilisasi sumberdaya guna untuk mengatasi kemiskinan dan keadilan. Filantropi modern diharapkan mampu mendorong perubahan struktur dan kebijakan (Raditya, 2020). Oleh sebab itu, filantropi modern dianggap lebih politis, dari pada filantropi tradisional. Akibatnya, gerakan filantropi akan dipandang sebagai sebuah gerakan yang politis, dan memiliki peran mengkritisi negara.

Persoalan kemanusiaan yang ada semakin mendorong gerakan kemanusiaan untuk mengambil perannya. Asghar Ali Engineer menyoroti problem kamanusiaan seperti diskriminasi atas hak perempuan, ketimpangan ekonomi, kemiskinan, dan hingga hubungan agama dan negara yang kurang harmonis (Choiron, 2017, hal. 89). Ini merupakan bagian dari persoalan kemanusiaan yang menjadi perhatian Engineer. Lebih lanjut, ia kemudian mengusung sebuah ide yang kemudian dikenal sebagai teologi pembebasan. Tujuannya adalah membebaskan kaum marginal dan tertindas oleh aristokrat. Gerakan filantropi pada umumnya melakukan pembelaan atas kemiskinan, kebodohan, dan ketertinggalan. Oleh sebab itu, gerakan ini memiliki prinsip yang sama satu dengan yang lain.

Bidin menyebut gerakan kemanusiaan melakukan aktivitas kemanusiaan dengan mengedepankan tujuh prinsip, yaitu kemanusiaan, kesamaan, kenetralan, kemandirian, kesukarelaan, kesatuan dan kesemestaan (Bidin, 2015). Ketujuh prinsip tersebut membuat gerakan filantropi semakin solid dan kuat karena bergerak pada sisi-sisi yang sama yang dimiliki oleh manusia pada umumnya.

Berdasarkan berbagai uraian di atas, maka penelitian ini merupakan penelitian pustaka dengan menggunakan metode kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah praksis dan wacana. Pendekatan ini dipilih dengan mengedepankan pandangan wacana kritis. Data dikumpulkan dalam bentuk literatur. Sedangkan teknik analisis data menggunakan teori Miles dan Huberman.

Gerakan Kemanusiaan Hizmet di Indonesia

Gerakan Hizmet merupakan sebuah gerakan filantropi yang mengedepankan kemiskinan, kebodohan dan konflik sebagai musuh bersama (Setiadi, 2016, hal. 77). Gerakan ini terinspirasi oleh Fethullah Gulen. Gulen mengambil inspirasi gerakan ini dari Said Nursi, seorang ulama Turkiye yang menentang sekularisme yang dikembangkan oleh Mustafa Kemal Attaturk. Nursi menjadikan *dershane* (rumah belajar) sebagai media untuk mendakwahkan Islam. Cara ini juga diikuti oleh Gulen yang menjadikan *dershane* untuk menyebarkan hizmet kepada murid-murid yang umumnya adalah seorang pelajar (Vahide, 2007). Dengan menggunakan *dershane* sebagai wadah penyebaran hizmet, Gerakan Hizmet berhasil berdiaspora dan menjadi jaringan transnasional yang kuat hingga berada di lebih dari 120 negara di tahun 2012 (Setiadi, 2013, hal. 86). *Dershane* menjadi media proyek generasi emas bagi Gerakan Hizmet (Bilici, 2006). Mereka menekankan pelayanan, baik bagi kemanusiaan, pendidikan maupun budaya (Çetin, 2009). Gerakan ini, ada yang menganggap berasal dari sebuah organisasi pusat dan sebuah hirarki yang ketat (Yavuz, 1999).

Pada tahun 1995, Gerakan Hizmet datang ke Indonesia. Mustofa Kennel, Hakan, dan Abdul Galib merupakan anak muda asal Turkiye yang datang dan mentransformasikan hizmet di Indonesia. Tiga anak muda tersebut kemudian bekerja sama dengan penduduk untuk mendirikan sekolah di Depok yang bernama Pribadi (Setiadi, 2013). Pendirian sekolah bekerja sama dengan penduduk berlanjut ke berbagai daerah. Pada perkembangannya, selain mendirikan lembaga-lembaga pendidikan, Gerakan Hizmet juga menerjemahkan buku-buku karya dan tentang Fatahullah Gulen. Mereka memberikan beasiswa kepada para pelajar dan mahasiswa, serta para peneliti yang ingin meneliti Gerakan Hizmet. Gerakan ini juga mengadakan kursus Bahasa Turki, menerbitkan buku dan bulletin, juga mengadakan seminar (Setiadi, 2013). Kemampuan Gerakan Hizmet melakukan itu semua sebab adanya dukungan finansial yang kuat. Yavuz mengemukakan bahwa gerakan Hizmet didukung oleh jaringan pebisnis yang solid (Yavuz, 1999). Oleh sebab itu, dahulu, gerakan ini sangat bisa melakukan berbagai aktivitas yang menyita perhatian banyak orang karena kegiatan dilakukan dengan sokongan dana yang kuat.

Pada tahun 2011, Gerakan Hizmet di Indonesia juga melakukan silaturahmi dan kunjungan ke berbagai pihak seperti ke Menteri Agama (Editorial, 2011b, hal. 6), Kementerian PAN dan RB (Editorial, 2011a, hal. 12), tokoh agama dan tokoh

masyarakat, pondok pesantren Ma'had Zaytun (Editorial, 2011c, hal. 12), Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan para cendekiawan (Setiadi, 2013). Kunjungan-kunjungan yang dilakukan dalam rangka mempromosikan Hizmet pada banyak pihak, termasuk pejabat negara. Hal ini seolah memberikan pemahaman terkait dengan legitimasi gerakan Hizmet di Indonesia, yakni dengan penerimaan yang diperoleh dari pejabat negara, akan memberikan efek legitimasi bagi masyarakat. Bahwa negara mengizinkan gerakan ini hadir dan ada di Indonesia, sehingga rakyat tidak perlu khawatir atasnya.

Selain melakukan kunjungan, Gerakan Hizmet juga mendirikan berbagai lembaga. Satu diantara lembaga yang didirikan oleh gerakan hizmet adalah *Pacific Countries Social and Economic Solidarity Association* di Indonesia, atau yang lebih dikenal dengan PASIAD Indonesia. Lembaga ini didirikan pada tahun 2000. PASIAD Indonesia melakukan kerjasama dalam bidang pendidikan dengan pemerintah Indonesia. Sejatinya, PASIAD merupakan organisasi yang sudah ada di negara-negara Asia Pasifik sejak 1990-an seperti China, Jepang, Korea Selatan, Australia, Filipina, Malaysia, Thailand, Hongkong, Singapura, Kamboja, Myanmar, Selandia baru, Papua Nugini, dan Laos. Kerjasama dalam bidang pendidikan di Indonesia dilanjutkan dan diperbaharui pada tahun 2011. Pada tahun 2012, PASIAD Indonesia telah bekerja sama dan mendirikan sekolah di berbagai wilayah Indonesia, seperti Aceh, Tangerang Selatan, Depok, Semarang, Bandung, Seragen, dan Yogyakarta (Setiadi, 2013).

Pada cakupan global, Yavuz melaporkan, di tahun 1999 bahwa gerakan ini sendiri telah berhasil mendirikan lebih dari tiga ratus sekolah, mulai dari Turki hingga ke Siberia dan Filipina (Yavuz, 1999). Sedangkan Antepli menyebut lebih dari itu. Ada 500 sekolah dan 6 Universitas di sekitar 100 negara. Gerakan Hizmet juga tergabung dengan koran harian Turki (Zaman), beberapa stasiun TV (termasuk Ebru TV di Amerika Serikat), dan sebuah konfederasi dari ribuan pengusaha (TUSKON) (Antepli, 2008).

Lembaga pendidikan yang bekerja sama dengan PASIAD Indonesia memiliki jumlah siswa yang beragam. Misalnya, Kharisma Bangsa di Tangerang Selatan, saat bekerja sama dengan PASIAD Indonesia di tahun 2013, memiliki jumlah 600 siswa dengan rata-rata siswa perkelas sebanyak 20-25 orang. Selain sekolah, Gerakan Hizmet juga mendirikan lembaga pendidikan lain, yakni OCEAN *Future Education Method*. OCEAN berada di bawah PASIAD Indonesia. Lembaga ini merupakan lembaga pendidikan berupa kursus mata pelajaran science yang meliputi matematika, kimia,

fisika dan Bahasa Inggris. Lembaga ini juga memberikan bimbingan tidak hanya bagi pelajar SD sampai SMA, melainkan juga mahasiswa. OCEAN disebut memiliki lebih dari 150 peserta belajar dan beberapa orang guru bidang studi pada tahun yang sama (Setiadi, 2013).

Selain mendirikan lembaga-lembaga pendidikan, PASIAD juga melakukan pertukaran pelajar dan mahasiswa ke negara-negara lain. Melalui sebuah program yang disebut sebagai *summer school program* dan *cultural exchange program* pertukaran pelajar itu dijalankan. Olimpiade science juga dilakukan oleh PASIAD Indonesia yang dikenal sebagai Indonesian *science project olympiad* (ISPO) tingkat nasional dan internasional; kompetisi matematika PASIAD se-Indonesia (KMP); olimpiade seni dan budaya Indonesia (OSEBI), serta olimpiade sains nasional (OSN) (Setiyawan, 2013).

Pada bidang sosial, PASIAD Indonesia berpartisipasi dalam pembagian sembako dan daging kurban sebagai sebuah bentuk solidaritas bagi masyarakat Indonesia. Hal ini dilakukan bekerja sama dengan lembaga-lembaga pemerintah seperti kementerian sosial, dinas-dinas sosial kabupaten dan kota, panti asuhan, serta lembaga resmi lainnya. Bantuan kemanusiaan juga diberikan pada korban bencana alam seperti bencana gempa dan tsunami akhir tahun 2004 di Aceh. Langkah aktif yang diberikan berupa pembentukan dapur umum, posko pengobatan, memberikan fasilitas terjemahan bagi warga negara asing yang membutuhkan penerjemah dan mengkoordinasi bantuan yang berasal dari Turki. Berbagai kegiatan seperti symposium pun juga dilakukan dengan melibatkan berbagai pakar dalam bidangnya, seperti infrastruktur, pendidikan, sosial, dan kesehatan. PASIAD Indonesia juga memfasilitasi aktivitas kebudayaan seperti memberikan fasilitas berupa akomodasi bagi para tokoh masyarakat Indonesia untuk melakukan perjalanan ke Turki dan kunjungan kesenian. Tidak hanya itu, penerbitan dan penerjemahan buku-buku tentang Gulen dan Gerakan Hizmet juga dilakukan (Setiadi, 2013).

Gerakan Hizmet di Indonesia juga pernah mendirikan lembaga ekonomi pada tahun 2008. Lembaga tersebut bernama Turkish Indonesian Trade Association (TITA). TITA merupakan himpunan para pebisnis yang dahulu memfasilitasi hubungan bisnis sektor swasta dengan pemerintah yakni Kamar Dagang dan Industri Indonesia (KADIN) komite di Jakarta dan konfederasi pelaku bisnis dan industri (TUSKON) di Turki. TITA memberikan berbagai informasi bagi anggotanya, baik berupa data perusahaan atau bidang usaha, forum bisnis, publikasi perusahaan, maupun peluang

bisnis antara Indonesia dan Turki (Setiadi, 2013). TITA menyediakan koneksi organisasi yang bersahabat bagi perusahaan maupun organisasi, dan seluruh pelaku dari berbagai bangsa yang tertarik untuk terlibat dalam bisnis antara Indonesia dan Turki.

Pada tahun 2009, Gerakan Hizmet juga mendirikan lembaga yang bernama Fethullah Gulen Chair (FGC). Lembaga ini pernah bekerjasama dengan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan bersekretariat di perguruan tinggi tersebut. FGC tidak hanya berada di Indonesia, tetapi juga di negara lain, seperti Australia. Di Australia, FGC berada di Universitas Katolik Australia. Kemudian studi terhadap Gerakan Hizmet juga diterbitkan oleh Universitas Utah *("TURKEY: Fethullah Gulen promotes a modern Islam*," 2008). Pada perkembangannya, lembaga ini menjalankan berbagai kegiatan diantaranya *turkish cultural day*, penyambutan hari-hari besar Islam, *helping program for orphans, visiting and helping needy people, distributing meats for needy people in Idhul Adha, scholarship* (beasiswa), dan seminar, diskusi, panel, serta *general lecture*.

FGC menyelenggarakan kursus Bahasa Turki yang diikuti oleh mahasiswa program sarjana (S1) dan pascasarjana (S2). Kursus diberikan selama tiga bulan bagi tingkat dasar. Per Oktober 2011, setidaknya terdapat 85 mahasiswa yang terbagi menjadi tiga gelombang. Mulai dari tingkat dasar, menengah, dan percepatan. Jumlah peserta yang mengikuti kursus bahasa Turki yang diadakan oleh FGC terhitung pada tahun 2012 semester kedua berjumlah 40 orang dan 74 orang mahasiswa S1 pada semester pertama tahun 2013 (Setiadi, 2013).

Gerakan Hizmet juga memiliki *dershane* sebagai bagian penting dalam memberikan pendidikan dan pemahaman tentang hizmet. *Dershane* atau rumah belajar umumnya berbentuk rumah yang disewa dalam kurun waktu tertentu. Pengurus *dershane* terdiri dari imam rumah dan bendahara serta beberapa penghuni rumah. Dalam satu wilayah, *dershane* satu dengan yang lain dikoordinasi oleh satu orang bolgece, dan dalam satu negara ada satu bolgece pusat (Setiadi, 2019, hal. 277).

Aktivitas dalam *dershane* layaknya sebuah pesantren. Para penghuni shalat berjamaah, membaca tesbihat, asmaul husna, shalawat nabi, dan doa-doa usai sholat subuh, maghrib dan isya. Selain itu, para penghuni *dershane* juga melakukan pengkajian terhadap buku-buku Said Nursi dan Fethullah Gulen. Aktivitas membaca buku bersama umumnya dilakukan usai sholat maghrib dan dibacakan dihadapan jamaah. Satu atau setengah bab dibacakan secara bersama, selain ada himbauan untuk membaca buku secara mandiri. Aktivitas harian dicatat dalam sebuah catatan yang disebut sebagai

çetele. Isi çetele adalah catatan jumlah buku yang sudah dibaca, shalat yang dilakukan secara berjamaah, membaca Al-Quran, tahajud, shalawat dan dzikir. Selain itu, para penghuni *dershane* juga melakukan pertemuan bersama dalam sebuah kegiatan yang disebut sebagai camping sohbet. Kegiatan ini umumnya dilakukan di tempat-tempat seperti pegunungan yang sejuk dan nyaman untuk membaca buku, misalnya Puncak-Bogor dalam durasi waktu tertentu, bisa 5 sampai 7 hari (Setiadi, 2019). Aktivitas camping tidak jauh berbeda dengan di *dershane*.

Komposisi penghuni *dershane* tidak 100% penghuni baru. Sekitar 70% isinya adalah orang-orang yang sudah lama tinggal di *dershane* dan 30% orang-orang yang baru. Mereka akan dirotasi tiap beberapa waktu atau semester. Pindah dari satu *dershane* ke *dershane* yang lain. Para penghuni *dershane* tidak merokok dan mereka berakhlak baik. Mereka juga dikenalkan dengan makanan-makanan Turki. Ini dapat dimaknai sebagai pemahaman budaya Turki kepada orang-orang yang ada di *dershane* dari segi makanan (Setiadi, 2019). Salah satu tujuannya adalah mempererat tali persaudaraan antara orang-orang gerakan hizmet dari Turki dengan masyarakat Indonesia yang ada di *dershane*.

Analisis atas Gerakan Kemanusiaan Hizmet di Indonesia

Gerakan Hizmet adalah sebuah gerakan filantropi yang fokus pada kebodohan, kemiskinan, dan konflik sebagai hal yang harus dituntaskan. Gerakan ini banyak mendirikan lembaga pendidikan, seperti sekolah, bimbingan belajar, hingga kelas kursus bahasa. Selain itu, Gerakan Hizmet juga mendirikan lembaga-lembaga ekonomi yang memungkinkan para pelaku gerakan bekerja sama dengan orang-orang di luar mereka, hingga mereka memiliki kemampuan bisnis dan keuangan yang dapat menopang gerakan tersebut. Dialog juga dilakukan oleh Gerakan Hizmet dengan berbagai kalangan, tidak hanya dengan tokoh agama dan masyarakat, melainkan juga dengan pemerintah.

Gerakan Hizmet memiliki pemahaman bahwa kebodohan, kemiskinan, dan konflik tidak dapat dihapus begitu saja, melainkan perlu adanya lembaga yang fokus akan hal itu. Lembaga pendidikan diperuntukkan untuk memerangi kebodohan, lembaga bisnis dibentuk untuk mengentaskan kemiskinan, dan lembaga dialog dibuat untuk menjembatani komunikasi agar konflik tidak terjadi. Ketiga lembaga ini jika diamati secara parsial, maka akan terlihat seperti terpisah antara satu dengan yang lain,

padahal tidak. Lembaga-lembaga tersebut adalah satu bagian yang saling menguatkan satu dengan yang lain. Bahkan, Gerakan Hizmet memiliki pemahaman yang sangat kuat bahwa persoalan seperti kebodohan, kemiskinan, dan konflik akan dapat diselesaikan melalui pendidikan. Oleh sebab itu, bangunan pendidikan yang dibuat oleh Gerakan Hizmet tidak hanya pada level dasar, melainkan merambah pada level perguruan tinggi, meskipun masih sebatas pemberian beasiswa dan pendidikan mahasiswa di *dershane*. Akan tetapi, pada tingkat menengah, Gerakan Hizmet menawarkan pendidikan yang sangat bergengsi, dengan mengedepankan kualitas berstandar internasional.

Jika melakukan analisa berdasarkan pada pendapat James O. Midgley (1995), maka ditemukan bahwa Gerakan Hizmet telah melakukan tiga pendekatan yang dikemukakan olehnya, yakni pelayanan sosial (*social service*), pekerja sosial (*social work*) dan kemanusiaan (*philanthropy*). Meskipun tujuan utama gerakan ini adalah mencari rida Tuhan, dan bukan hanya pengentasan kemiskinan, akan tetapi Gerakan Hizmet telah melakukan aktivitas sesungguhnya sebagai sebuah gerakan filantropi. Lebih dari itu, gerakan filantropi yang dijalankan olehnya didasari pada agama yang dapat dilihat dari nilai-nilai agama yang diterapkan, seperti persaudaraan, kesetaraan, keadilan, dan lainnya. Implementasi atas nilai-nilai ini tidak lain adalah untuk kemanusiaan itu sendiri.

Rasa cinta kepada sesama merupakan perwujudan atas ajaran *habblu min an nas*, yakni hubungan sesama manusia. Hubungan inilah oleh Gerakan Hizmet dibalut dengan sikap saling tolong menolong (ta'awun), kepedulian, dan *rahmatan lil 'alamin* (rasa cinta dan kasih terhadap sesama) (Pattimahu, 2021). Perwujudan akan hal tersebut dilakukan oleh Gerakan Hizmet dengan cara yang berbeda. Tidak seperti kebanyakan lembaga sosial yang menjadikan zakat sebagai sumber utama pelaksanaan gerakan dan dikhususkan bagi kalangan yang lemah (*mustad'afin*) serta mereka yang membutuhkan pertolongan. Gerakan Hizmet lebih dari itu, mereka berupaya untuk mewujudkan generasi emas sebagai bagian penting dalam perjuangan memerangi kebodohan, kemiskinan, dan konflik. Oleh sebab itu, tidaklah heran jika gerakan ini memiliki fokus yang tinggi terhadap pendidikan.

Aktivitas yang dilakukan oleh Gerakan Hizmet sangat kental dengan nilai-nilai agama. Ini merupakan sebuah konsekuensi atas keputusan mendasari aktivitasnya dengan agama dan nilai-nilai agama itu sendiri. Maka, pantas jika Al Qaradawi mengemukakan bahwa gerakan filantropi yang mendasari aktivitasnya dengan agama

sangat dekat dengan amal dan tujuan mereka, yakni mendapatkan ridho Tuhan. Sebab kitab suci mengajarkan hal demikian (Raditya, 2020). Tujuan utama manusia diciptakan adalah untuk beribadah kepada Tuhannya, yang mana ibadah itu adalah bagian dari upaya untuk mendapatkan ridho dari Tuhan.

Gerakan Hizmet membalut aktivitasnya dengan pendekatan Tasawuf. Hal ini berdasarkan model dakwah yang dilakukan oleh inspiratory gerakan tersebut, yakni Fethullah Gulen. Gelen merupakan ulama kharismatik yang menggunakan pendekatan Tasawuf dalam setiap dakwahnya. Oleh sebab itu, ia juga dikenal sebagai seorang sufi modern. Model dakwah Tasawuf yang dipakai oleh Gulen juga dikembangkan oleh Gerakan Hizmet, sehingga tujuan dari gerakan ini bukanlah materi atau kekuasaan, melainkan rida Tuhan. Lebih dari itu, tujuan ini akan memberikan perbedaan yang cukup signifikan atas teori filantropi modern, yang mana gerakan sosial pada konteks modern lebih dimaknai politis dan berkaitan dengan kebijakan, serta kritik terhadap ketidakadilan struktur sosial.

Meskipun demikian, pada konteks aktivitas Gerakan Hizmet, ia benar-benar telah menjadi sebuah gerakan filantropi modern, yang tidak hanya melakukan aktivitas sosial karena belas kasihan kepada sesama, namun lebih dari itu, melakukan pembangunan sosial dan keadilan sosial. Pembangunan sosial yang dilakukan oleh Gerakan Hizmet tidak hanya tampak pada berbagai lembaga yang dibangun olehnya, namun yang lebih penting adalah pembinaan generasi emas melalui *dershane* dan sekolah-sekolah bertaraf internasional yang dibangun olehnya. Gerakan ini telah berhasil menjembatani antara si kaya dengan si miskin untuk bersama-sama bersinergi memerangi kebodohan, kemiskinan, dan konflik. Tidak hanya itu, seperti yang telah dijelaskan di atas, gerakan ini dahulu telah terlibat dalam pembentukan struktur sosial.

Jika melihat apa yang disebutkan oleh Bidin, Gerakan Hizmet telah menjalankan tujuh prinsip yaitu kemanusiaan, kesamaan, kenetralan, kemandirian, kesukarelaan, kesatuan dan kesemestaan (Bidin, 2015). Gerakan ini telah menjadi sebuah gerakan transnasional yang ada di berbagai negara. Mengedepankan rasa persatuan tidak hanya sebatas sesama umat Islam, tetapi juga senegara, dan sesama manusia. Sebuah gerakan yang mandiri dari negara. Penuh dengan rasa kesukarelaan dan kesukarelawanan. Dan yang paling penting adalah kamanusiaan atau filantropi itu sendiri.

Berdasarkan pembahasan di atas, akan dapat dipahami bahwa Gerakan Hizmet di Indonesia tidak memiliki tujuan politik seperti kekuasaan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hakan Yavuz, atau cendekiawan seperti Chusnan Jusuf yang berpendapat bahwa gerakan filantropi modern lebih politis karena mempengaruhi kebijakan dan struktur. Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa pengaruh yang timbul atas adanya Gerakan Hizmet tetap saja ada. Akan tetapi, gerakan ini pada tahun 2005 sampai 2013 di Indonesia cenderung terlihat benar-benar sebagai gerakan kemanusiaan dengan caranya tersendiri.

Apa yang dilakukan oleh Gerakan Hizmet menjadi sebuah pertanda bahwa gerakan kemanusiaan memiliki cara atau metode yang berbeda. Cara atau metode ini bisa saja berbeda satu dengan yang lain. Akan tetapi, tujuan universal yang bernafaskan Islam memberikan pemahaman bahwa Gerakan Hizmet sangat Islami dan berkontribusi luas, tidak hanya bagi umat Islam, tetapi juga umat agama lain dan kemanusiaan. Ini menandakan bahwa pembagian gerakan kemanusiaan menjadi dua, yakni tradisional dan modern, mungkin saja tidak cukup, karena gerakan ini telah melampaui dan masuk pada fase post-modern.

Fase post-modern merupakan fase dimana gerakan sosial tidak bisa dimaknai secara politis semata, yang mana berorientasi pada kekuasaan dan pengendalian terhadap negara. Post-modern pada gerakan kemanusiaan dimaknai sebagai sebuah tahap menegakkan keadilan, kebenaran, dan kebaikan. Orientasi gerakan pada fase ini benar-benar murni untuk kemanusiaan sebagai sebuah jalan menuju ke-ridha-an Tuhan. Ini dibuktikan dengan tidak adanya orientasi kekuasaan dan materi

Simpulan

Penelitian ini menunjukkan gerakan kemanusiaan hizmet di Indonesia mengusung tema Islam. Gerakan ini memiliki kemandirian ekonomi melalui himpunan para pebisnis, pengembangan kritisisme melalui pendidikan, dan menjadikan dialog sebagai sarana bagi resolusi konflik dan persaudaraan. Gerakan kemanusiaan hizmet merupakan gerakan yang berideologi pelayanan dan mengadopsi nilai-nilai Islam. Ideologi ini mengedepankan kebodohan, kemiskinan, dan konflik sebagai musuh bersama yang harus diperangi. Gerakan ini kemudian mendirikan lembaga-lembaga kemanusiaan dalam bentuk lembaga pendidikan, lembaga sosial, lembaga ekonomi, dan

hubungan antar perguruan tinggi. Mereka tergabung dalam PASIAD Indonesia, Turkish Indonesian Trade Association (TITA), Fethullah Gulen Chair, dan *dershane*.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian pustaka. Data diperoleh dari berbagai literatur otoritatif yang sesuai dengan tema penelitian. Penelitian ini akan memberikan sumbangan lebih pada penelitian selanjutnya dengan data yang relevan dan telah dihimpun. Meskipun demikian, penelitian yang mengambil waktu tahun 2005 sampai 2013 ini belum mampu menggambarkan secara keseluruhan aktivitas yang dibangun. Terlebih Gerakan Hizmet sudah dilarang di negara asalnya, sehingga pengumpulan data lapangan akan sangat sulit. Oleh sebab itu, peneliti selanjutnya dapat melakukan penelitian dengan jenis lapangan dan melihat sisi lain dari gerakan filantropi hizmet.

Referensi

Antepli, A. T. (2008). Contemporary Islamic Converstions: M. Fethullah Gulen on Turkey, Islam, and the West. *Middle East Institute*, *Vol. 62*(Summer).

Bidin, M. E. (2015). *Gerakan Kemanusiaan Pmi Dalam Perspektif Islam*. *Researchgate.Net*. Jakarta. https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4147.0164

Bilici, M. (2006). The Fethullah Gulen Movement and Its Politics of Representation in Turkey. *The Muslim World*, *1*.

Çetin, M. (2009). *The* Gulen *Movement: Civic Services Without Borders*. New York: Blue Dome Press.

Choiron, A. (2017). Islam dan Masalah Kemanusiaan Perspektif Pendidikan Pembebasan. *Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, *12*(1), 87–116.

Editorial. (2011a). Ali Ünsal Sambangi Kementerian PAN dan RB. *Fethullah* Gulen *Chair Bulletin*.

Editorial. (2011b). Open House Menteri, Kunjungi Surya Dharma Ali. *Fethullah* Gulen *Chair Bulletin*.

Editorial. (2011c). Silaturahmi FGC ke Ma‟had Zaytun. *Fethullah* Gulen *Chair Bulletin*.

Goodwin, J., & Jasper, J. M. (2003). *The Social Movements and Reader: Cases and Consepts*. Malden: Blackwell Publishing.

Khan, W., & Khan, H. U. (2018). The Gulen Movement: The Blending of Religion and Rationality. *Journal of Research in Social Sciences -JRSS January*, *6*(1), 182–192.

Pattimahu, M. A. (2021). Spirit Tauhid dalam Membangun Gerakan Kemanusiaan, *9*(2), 147–160.

Raditya, D. (2020). Mengenal Filantropi Sosial.

Setiadi, O. (2013). *Islam dan Civil Society : Pergerakan Hizmet di Indonesia sebagai Civil Society Tipologi Budaya*. Jakarta: Impressa.

Setiadi, O. (2016). Perspektif Fethullah Gulen Tentang Dialog Dan Toleransi Sebagai Resolusi Konflik. *Legalite : Jurnal Perundang Undangan Dan Hukum Pidana Islam*, *1*(II), 60–78. https://doi.org/10.32505/politica.v4iii.362

Setiadi, O. (2019). Gerakan Gulen: Teroris atau Humanis? In M. Shofan (Ed.), *Kebinekaan Kita Refleksi Kritis Anak-anak Muda Tentang Isu-isu Aktual di Indonesia* (hal. 373). Jakarta: Maarif Institute.

Setiyawan, I. (2013). Olimpiade Seni dan Bahasa Indonesia. *Kompas*.

Tuğsuz, N. (2018). Efect of Gulen Movement on Alevi Opening. *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi*, *8*(1), 95–118. https://doi.org/10.31679/adamakademi.368639

TURKEY: Fethullah Gulen promotes a modern Islam. (2008). *Oxford Analytica Daily Brief Service*.

Vahide, S. (2007). *Biografi Intelektual Bediuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Utsmani Menjadi Republik Turki*. Jakarta: Anatolia.

Yavuz, M. H. (n.d.). Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gulen. *Middle East Journal*, *Vol. 53*, *N*.

Yavuz, M. H. (1999). Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gulen. *Middle East Journal*, *Vol. 53*, *N*.

Perbandingan Ajaran *Syadziliyah* dan Stoikisme dalam Memaknai *Enterpreunership* dan Akuntabilitas

Raden Arfan Rifqiawan
Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, Indonesia
radenarfan@walisongo.ac.id

Abstract

Today many young people are fond of stoicism in dealing with the problems of life. Stoicism helps a person to be more rational and avoid negative emotions. Stoicism teaches that happiness lies not in something external, but internal. In classical Islamic literature there are teachings that have similarities with Stoicism, namely the teachings of Syadziliyah. Both Stoicism and Syadziliyah can be used to achieve happiness, but Stoicism is value-free, while Syadziliyah is strict in maintaining Islamic law and is based on monotheism. The purpose of this paper is to compare the teachings of Syadziliyah with the philosophy of Stoicism in interpreting entrepreneurship and accountability. The research method used in this paper is through literature study. The findings in this study are that there are differences between Stoicism and Syadziliyah in the goals, sources of knowledge, methods, and perspectives. When implemented in the business world, of course, there are different perspectives on entrepreneurship and accountability.

Keywords: Accountability, Entrepreneurship, Comparison, Stoicism, Syadziliyah.

Abstrak

Dewasa ini banyak generasi muda menggandrungi stoikisme dalam menghadapi problematika kehidupan. Stoikisme menolong seorang agar lebih rasional dan menghindari emosi-emosi negatif. Stoikisme mengajarkan bahwa kebahagiaan letaknya bukan dalam sesuatu yang eksternal, namun internal. Di dalam literatur klasik Islam terdapat ajaran yang memiliki kemiripan dengan Stoikisme, yaitu ajaran Syadziliyah. Stoikisme maupun Syadziliyah sama-sama bisa digunakan untuk mencapai kebahagiaan, namun Stoikisme itu bebas nilai, sedangkan Syadziliyah ketat dalam menjaga syariat Islam dan berbasis tauhid. Tujuan dari tulisan ini adalah membandingkan antara ajaran Syadziliyah dengan filsafat Stoikisme dalam memaknai enterpreunership dan akuntabilitas. Adapun metode penelitian yang digunakan dalam tulisan ini adalah melalui studi kepustakaan. Hasil temuan pada penelitian ini adalah bahwa terdapat perbedaan antara Stoikisme dan Syadziliyah pada tujuan, sumber pengetahuan, metode, dan cara pandang. Apabila diimplementasikan di dalam dunia bisnis tentu terdapat perbedaan perspektif tentang *enterpreunership* dan akuntabilitas.

Kata kunci: Akuntabilitas, Enterpreunership, Komparasi, Stoikisme, Syadziliyah.

Pendahuluan

Pada saat ini tengah menjadi gaya hidup generasi milenial untuk mendalami dan mempraktikkan filosofi Stoikisme. Buku Filosofi Teras, karya Henri Manampiring tentang Stoikisme telah menjadi *bestseller*. Review buku dan testimoni mengenai Stoikisme menjadi viral di internet dan Youtube. Stoikisme sudah muncul lebih 2000 tahun lalu di Romawi, dengan tokoh-tokohnya Seneca, Epitectus, dan Marcus Aurelius. Stoikisme pernah meredup ketika kemunculan agama Kristen. Stoikisme dapat menjadi alternatif dalam memanifestasikan pribadi yang *enterpreuner* dan akuntabel. Stoikisme bisa dijadikan cara untuk menenangkan pikiran. Seperti yang diketahui, Stoikisme tidak bicara teori saja, namun juga tindakan. Stoikisme menolong seorang agar lebih rasional dan menghindari emosi-emosi negatif. Stoikisme mengajarkan bahwa kebahagiaan letaknya bukan dalam sesuatu yang eksternal, namun internal. Kebahagiaan itu terletak pada hati dan pikiran, bukan berdasar sesuatu yang di luar kendali seseorang misalnya kekayaan, jabatan, pendapat orang lain, dan lain sebagainya.

Stoikisme berpegang pada penggunaan akal. Apabila akal tidak digunakan dengan baik, maka akan menimbulkan emosi negatif dan overthinking (Syarifuddin dkk., 2021, hlm. 104). Sedangkan Djoko Ardhityawan menyatakan bahwa Stoikisme yang terdapat pada novel *The Age of Reason* adalah ketabahan, menyelaraskan pikiran dan aksi agar sesuai kenyataan dan manusia itu merdeka (Ardhityawan, 2016, hlm. 22). Sementara Ah Dalhar Muarif dalam review-nya tentang Buku Filosofi Teras, karya Henri Manampiring, menyatakan bahwa kekurangan dari buku tersebut adalah seperti mengesampingkan pembahasan agama, bahkan sama sekali tidak ada pembahasan tentang agama di dalamnya (Muarif, 2019, hlm. 280).

Kemudian dalam tulisannya, Bedjo Lie menyatakan bahwa Stoikisme dan agama Kristen sama-sama menolak materialisme dan hedonisme dalam mencapai kebahagiaan. Stoikisme menggunakan rasio dalam menolak kesedihan, sedangkan Kristen menggunakan teologi, yaitu mengimani trinitas (Lie, 2011, hlm. 184). Sedangkan Somawati menyatakan bahwa Stoikisme selaras dengan ajaran Hindu yang sama-sama bisa membentuk karakter yang tangguh. Dalam hal konsep ke-Tuhanan juga sama, hanya beda nama saja (Somawati, 2021, hlm. 86). Adapun Dinella Irawati Fajrin dalam tulisannya menyatakan bahwa Stoikisme dan psikologi sufi memiliki kesamaan yang mendasar, yaitu untuk mencapai kebahagiaan itu dicapai dengan pengendalian persepsi. Perbedaan dari keduanya adalah pada sumber kebijaksanaannya. Bila Stoikisme berasal dari hasil pengalaman hidup yang menyebabkan untuk selalu berpikir rasional dalam membebaskan diri dari penderitaan, sedangkan psikologi sufi berasal dari kesadaran bahwa Allah adalah pencipta dan pengatur terbaik di alam semesta, dan kebahagiaan bisa dicapai ketika manusia membebaskan dirinya dari hawa nafsu untuk melebur dengan Allah (Fajrin dkk., 2022, hlm. 179)

Di dalam literatur klasik Islam, ternyata ada pemikiran yang memiliki kemiripan dengan Stoikisme, yaitu ajaran sufi Syadziliyah. Antara Stoikisme dan Syadziliyah ada kesamaannya tentu ada perbedaannya. Secara garis besar Stoikisme memandang untuk mencapai kebahagiaan itu logis caranya dan bebas nilai, sedangkan Syadziliyah ketat dalam menjaga syariat dan berbasis tauhid. Stoikisme memang digaungkan oleh dunia barat yang menjunjung tinggi rasionalitas dan positivisme yang menolak hal-hal yang bersifat metafisik sebagai objek kajian ilmu pengetahuan. Hal ini memunculkan kekhawatiran manjauhnya gerenasi muda dari agama Islam. Selain itu Stoikisme yang

bebas nilai bisa membuat generasi muda menganggap semua agama sama saja. Hal ini tentu merupakan hal krusial bagi keimanan seseorang.

Generasi muda diharapkan aktif mengambil bagian di bidang bisnis untuk kemajuan bangsa. Apabila Stoikisme diaplikasikan di dalam dunia bisnis maka yang tercapai adalah kemakmuran yang kering akan nilai-nilai ibadah. Untuk itu perlu dicari alternatif lain yang dapat mencapai kamakmuran dunia dan akhirat secara bersamaan. *Enterpreneurship* dan akuntabilitas adalah dua karakter penting yang harus dimiliki di dalam dunia bisnis. Pendekatan Syadziliyah dan Stoikisme tentunya akan berbeda dalam memaknai kedua hal tersebut. Berbeda dengan tulisan-tulisan sebelumnya, tujuan dari tulisan ini adalah membandingkan bagaimana perbedaan ajaran Syadziliyah dengan filsafat Stoikisme dalam memaknai *enterpreneurship* dan akuntabilitas. Manfaat dari tulisan ini adalah bisa dijadikan referensi yang objektif dalam pengembangan diri.

Syadziliyah adalah nama tarekat yang dinisbahkan kepada pendirinya, yaitu Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī. dia lahir di Gumarah, Afrika Barat pada tahun 593 H. Nasabnya masih tergolong al-Hasanī, yaitu keturunan Nabi Muhammad Saw melalui jalur Sayyidina Hasan (Mahmud, 1999, hlm. 18). Teologinya sejalan dengan Imam al-Ghazālī, yaitu sunni al-'Asy'ariyyah. Mengenai hal ini, asy-Syāżilī pernah bersaksi bahwa dia memiliki persahabatan ruhani yang agung dengan Imam al-Ghazālī dan mengatakan pula bahwa kitab Ihya'-nya Imam al-Ghazālī itu mewarisi ilmu (As-Sakandari, 1979, hlm. 106). Dalam bidang fiqih, asy-Syāżilī belajar mazhab Imam Malik, hingga menjadi pakar di bidang tersebut. Syekh Ibnu Atha'illah al-Sakandari menyatakan bahwa sebelum asy-Syāżilī memasuki jalan sufi, dia telah mahir dalam ilmu lahir dan bisa mematahkan argumen kaum Muktazilah (al-Humairi, t.t., hlm. 3). Guru-gurunya banyak, namun silsilah emas tarekatnya adalah berasal dari Syekh Abdul al-Salam ibn Mashis hingga naik ke atas melalui Sayyidina Hasan hingga Nabi Muhammad Saw (al-Hasani, 1983, hlm. 19).

Adapun ciri fisiknya antara lain, asy-Syāżilī berkulit sawo matang, badannya kurus, posturnya tinggi, pipinya tipis, jari-jarinya panjang seperti jari orang hijaz, dan ketika berbicara, perkataannya indah dan fasih. Penampilannya menarik. Pakaiannya selalu indah di manapun berada, karena dia menganggap semua bumi Allah itu adalah masjid, dan harus mamakai yang terbagus ketika memasuki masjid. Dia tidak pernah mamakai baju tambalan sebagaimana umumnya pakaian sufi pada waktu itu. Dia

menyukai kuda, memelihara, dan menungganginya ketika bepergian (al-Humairi, t.t., hlm. 4).

Dia memandang bahwa tarekat tidak harus dipahami dengan kegiatan bertapa dan memakai baju yang lusuh, sebaliknya dia menyatakan bahwa bertarekat yang sesuai dengan al-Qur'an itu adalah dengan memakai baju-baju yang bagus, makan dan minum yang halal thayyib dan nikmat, mengendarai kuda. Semua itu dibolehkan sebagai pengejawantahan sifat syukur. Meskipun demikian asy-Syāżilī tetaplah manusia biasa yang tumbuh dalam tradisi tarbiyah gunung Guzwan yang keras dan penuh kedisiplinan (Farhat & Abdullah, 2019, hlm. 16).

Menurut mantan rektor al-Azhar, Kairo, Syekh Abdul al-Halim Mahmud, faktor utama pembentuk karakter asy-Syāżilī adalah keluasan ilmunya (Farhat & Abdullah, 2019, hlm. 19). Imam Bushiri penyusun qasidah Burdah menyatakan bahwa asy-Syāżilī merupakan samudra ilmu yang dimiliki umat Islam. Ibnu Atha'illah as-Sakandari penyusun kitab al-Hikam menyatakan bahwa asy-Syāżilī adalah seorang yang alim dan arif pada ilmu lahir seperti hadits, tafsir, fiqih, ushul, nahwu sharaf, logika dan sastra, sedangkan di dalam ilmu makrifat asy-Syāżilī adalah pusatnya, bagaikan matahari yang memancarkan sinarnya di waktu dhuha. Sayyid Murtadha Az-Zabidi, penyusun kitab Taj al-'Arus menyatakan bahwa yang menghadiri pengajian asy-Syāżilī adalah ulama-ulama besar seperti Syaikh Izzuddin bin Abdul al-Salam, Ibn Daqiq al-'Id, al-Hafizh Mundiri, Ibnu Hajib, Ibnu Shalah, Ibnu Ushfur dsb. Artinya ulama-ulama besar pun tak segan mengambil ilmu dari asy-Syāżilī (Farhat & Abdullah, 2019, hlm. 25).

Tidak seperti pandangan pada umumnya masyarakat yang menyatakan bahwa tarekat adalah penyebab kemalasan dan kemunduran umat Islam, Tarekat Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī responsif terhadap realitas zaman. Ketika Raja Perancis, Louis IX beserta pasukan salibnya sudah bersiap menaklukkan Mesir. Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī tidak tinggal diam. Di usianya yang sudah senja dan penglihatannya berkurang, dia ikut di barisan depan pasukan muslim dalam mempertahankan negerinya dari musuh. Dia rajin memberi motivasi dari tenda ke tenda pasukan muslim agar jangan patah semangat di dalam jihad. Dia juga menyerukan agar sultan dan umat muslim untuk melakukan perbaikan moral agar dimudahkan mendapatkan kemenangan dalam berperang (Farhat & Abdullah, 2019, hlm. 26).

Hal lain yang membangun karakter Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī adalah perjuangannya yang tak kenal lelah dalam membenahi dan menciptakan berbagai

lapangan pekerjaan, serta memerangi kemalasan dan pengangguran. Sebagaimana diceritakan oleh Ibnu Atha'illah al-Sakandari, bahwa dalam sejarah hidupnya Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī tidak suka dengan pemuda yang pemalas dan menggantungkan hidupnya pada orang lain. Dia adalah orang yang dermawan yang sangat benci sifat pelit, namun dia selalu menganjurkan manusia untuk bekerja keras. Dia tidak cuma berceramah, tetapi hal itu dibuktikannya sendiri dengan dirinya yang gemar bekerja keras di lahan perkebunannya yang sangat luas (Farhat & Abdullah, 2019, hlm. 29–30). Selain itu Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī memiliki kepedulian yang tinggi terhadap kemaslahatan umat. Keluwesannya dalam menghadapi penguasa digunakan untuk melindungi golongan yang lemah. Sering kali dia bolak balik menghadap sultan dalam rangka sebagai penghubung komunikasi rakyat yang lemah kepada penguasa. Pernah suatu saat ada pegawai sultan yang mengeluhkan gaji yang rendah dan ingin kenaikan gaji, namun dia tidak berani menyampaikan kepada penguasa. Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī membantu mengomunikasikan kepada sultan hingga akhirnya pegawai sultan itu mendapatkan kenaikan gaji (Farhat & Abdullah, 2019, hlm. 32–34).

Meskipun Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī memiliki keluasan ilmu dan besar kiprahnya bagi masyarakat, namun dia tidak menulis satu buku pun (Van Bruinessen, 1995, hlm. 199). Ketika ditanyakan kepadanya mengapa tidak menulis kitab, dia menjawab bahwa sahabat-sahabatku adalah kitab-kitabku. Memang akhirnya terbukti para murid dan penerusnya menjadi pengarang besar yang dikenang sepanjang masa bagi umat Islam. Sebagai contoh adalah Ibnu Atha'illah al-Sakandari. Dialah yang pertama kali mencatat rapi perkataan-pekataan Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī sehingga aturan-aturan tarekatnya masih terpelihara hingga saat ini. Dialah penyusun kitab Al Hikam yang dijadikan referensi semua tarekat dan selalu dikaji oleh umat Islam di berbagai dunia. Kemudian Imam Bushiri penyusun qasidah Burdah, yang mana qasidah ini sangat masyhur dan masih sering dilantunkan di masjid-masjid di seluruh dunia. Penyusun kitab Dalail khairat yaitu Syekh Sulaiman al-Jazuli juga lahir dari madrasah tarekat ini (Saifulah, 2014, hlm. 366–372).

Stoikisme atau Filosofi Stoa didirikan oleh Zeno, yang lahir di Siprus (336-264 SM). Pemikiran ini disebut Stoa karena pengajarannya adalah di teras-teras bangunan, tidak dibangunan utamanya. Setelah Zeno, muncullah Antisthenes (Stoic Abad Pertengahan), tetapi karakter Stoa baru mencapai puncaknya pada periode Romawi (50-

200 SM) dengan tokohnya Seneca dan Kaisar Marcus Aurelius (Nawawi, 2017, hlm. 121). Pandangan Stoikisme tentang filsafat terdiri dari tiga bagian. Pertama, fisika yang bertindak sebagai ladang dan pohon-pohonnya. Kedua, logika yang bertindak sebagai pagar. Ketiga, etika sebagai buah dari ladang dan pepohonan itu. Pandangan dunia Stoikisme adalah materialistis, karena hanya benda-benda fisik yang dianggap sebagai realitass, dan segala sesuatu yang tidak material dianggap tidak memiliki tempat dan tidak ada. Beberapa Tokoh Stoikisme percaya pada keberadaan Tuhan atau dewa, tetapi Tuhan dan dewa juga dianggap fisik. Mereka dipersonifikasikan dengan alam. Menurut Stoikisme, semuanya diciptakan oleh kekuatan alam itu bersifat fisik dan memberi energi secara keseluruhan. Dari sudut pandang ini, kuasa alam semesta dapat menghasilkan empat unsur, yaitu api, hawa, air, dan daratan.

Keempat elemen itu berkembang menjadi alam semesta seisinya. Akal atau logos universal dianggap Tuhan penguasa dunia, segala sesuatu terjadi menurut hukum akal, jiwa adalah berbentuk material. Pusat jiwa adalah pikiran. Semua panca indera adalah tangan dari pikiran. Manusia yang menjalani hidup menurut akal berarti dia telah menjalankan etika dalam kehidupan. Tata tertib dunia yang benar adalah tata tertib yang sesuai dengan akal. Akal yang benar adalah yang selaras dengan akal dunia. Kebahagiaan bukan sesuatu yang dicari. Orang bijak akan mendapatkan kebahagiaan. Namun Stoikisme itu mengikuti tata nilai sesuai akal yang bebas. Kemandirian tanpa terikat lingkungan, puas terhadap diri sendiri, dan perasaan merdeka itulah yang menjadi tujuan utama Stoikisme (Nawawi, 2017, hlm. 122).

Tujuan terbesar yang ingin dicapai oleh Stoikisme adalah "*apatheia*", yaitu keadaan tanpa emosi. Ini tidak berarti bahwa orang kehilangan emosinya, namun mereka tidak mengeluh atau mencari simpati ketika mereka sedang merasakan sakit. Bagi Stoikisme ada empat emosi pada diri manusia. Pertama *hedone* (nafsu), yaitu sesuatu yang timbul karena pengertian yang keliru terhadap benda- benda duniawi sekarang ini. Kedua, *epithumia* (keinginan), yaitu sesuatu yang timbul karena pengertian yang keliru terhadap benda di masa depan. Ketiga, *lupe* (kesedihan), yaitu sesuatu yang timbul karena pengertian yang keliru terhadap kejahatan masa kini. Keempat, *phebos* (ketakutan), yaitu sesuatu timbul karena pengertian yang keliru terhadap kejahatan di masa depan Memperhatikan empat emosi yang sering muncul dalam jiwa manusia, diperlukan pengendalian dan bimbingan akal agar dapat hidup selaras dengan akal dunia. Yang terpenting, kearifan keutamaan atau kearifan yang

harus dikaitkan dengan rasionalitas. Secara teori Stoikisme itu melihat semua hal sebagai bentuk materi, namun secara praktis aliran ini bermaksud untuk membebaskan manusia dari belenggu materi. Sebagai efeknya manusia akan mengalami ketenangan batin (Nawawi, 2017, hlm. 123).

Enterpreneurship atau jiwa kewirausahaan adalah watak yang melekat pada seorang *enterpreneur*. Menurut Joseph Schumpeter, *enterpreneur* adalah orang-orang yang merombak sistem ekonomi yang ada dengan memperkenalkan barang dan jasa baru, menciptakan bentuk organisasi baru, dan mengolah bahan mentah baru (Bygrave, 1994, hlm. 1). *Enterpreneur* adalah seseorang yang menemukan peluang dan menciptakan organisasi untuk memanfaatkannya. Pengertian *enterpreneur* di sini menekankan pada mereka yang memulai suatu usaha baru, tetapi prosesnya mencakup semua kegiatan, fungsi, tindakan, dan peluang yang ditempuh melalui penciptaan suatu organisasi (Bygrave, 1994, hlm. 2). Peter Drucker mengatakan *enterpreneur* itu mencari peluang, bukan risiko. Seorang *enterpreneur* yang terkenal dan sukses dalam membangun perusahaan besar umumnya bukan pengambil risiko, tetapi mereka mencoba untuk mendefinisikan risiko yang mereka hadapi dan meminimalkannya (Osborne & Gaebrel, 1992, hlm. xvi). Meskipun orang mungkin mengartikan *enterpreneur* dan *enterpreneurship* secara berbeda, pendapat Schumpeter tahun 1912 masih didukung secara luas oleh banyak kalangan. Bagi Schumpeter, *enterpreneur* belum tentu seorang pedagang atau manajer. *Enterpreneur* adalah orang-orang unik yang mengambil risiko dan memperkenalkan produk dan teknologi inovatif ke dalam perekonomian (Alma, 2019, hlm. 26).

Akuntabilitas adalah bentuk pertanggungjawaban vertikal maupun horizontal manajemen atas pengelolaan sumber daya yang dipercayakan kepadanya (Endahwati, 2014, hlm. 1359). Akuntabilitas adalah bentuk pertanggung jawaban individu atas pengelolaan sumber daya orang lain yang diamanahkan kepadanya. Individu harus mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan pemilik modal (principal) secara jujur dan transparan. Akuntabilitas terkait sebagai instrumen alat kontrol dalam pencapaian pelayanan publik agar pelaksanaannya bisa transparan (Mardiasmo, 2002, hlm. 20). Akuntabilitas adalah kemampuan untuk memberikan jawaban kepada otoritas yang lebih tinggi atas tindakan seseorang atau sekelompok orang untuk komunitas yang lebih luas dalam suatu kelompok (Rasul, 2002, hlm. 8). Akuntabilitas adalah tugas pemerintah (*agent*) untuk mengelola sumber daya dan melaporkan serta

mengungkapkan kepada masyarakat (*principal*) semua kegiatan dan kegiatan yang terkait dengan penggunaan sumber daya publik (Mahmudi, 2010, hlm. 23).

Tulisan ini merupakan penelitian dengan metode komparatif. Metode komparatif atau perbandingan adalah teknik membandingkan antara beberapa objek yang bertujuan mencari perbedaan, persamaan, keunikan antara tokoh, aliran, atau pun organisasi (Fikri, 2021, hlm. 26). Metode komparatif menggambarkan hubungan antara dua aliran pemikiran atau lebih. Dengan metode ini, sifat-sifat objek penelitian menjadi lebih jelas dan tajam. Perbandingan ini secara tegas menentukan persamaan dan perbedaan sehingga objek penelitian dapat semakin dipahami secara murni serta dapat ditemukan hasil pemikirannya secara detail (Baker & Zubair, 1990, hlm. 50). Menurut Ahmad Nugraha Azhari, metode komparatif adalah teknik membandingkan secara objektif tentang pemikiran dua tokoh yang bertujuan menarik kesimpulan dengan cara mendeskripsikan dan membandingkan ide-ide, pendapat, dan pemikiran agas jelas persamaan dan perbedaannya (Azhari, 2021, hlm. 180).

Tulisan ini merupakan studi kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan adalah seluruh kegiatan tentang pengumpulan data literatur, membaca, mencatat, dan mengolah bahan riset (Zed, 2003, hlm. 3). Dalam studi kepustakaan minimal terdapat ciri utama, yaitu: Pertama, penulis berhadapan langsung dengan teks atau angka, bukan pengetahuan langsung di lapangan. Kedua, data bersifat siap pakai, peneliti tidak perlu terjun ke lapangan untuk mengambilnya. Ketiga, data pustaka umumnya adalah data sekunder. Keempat, kondisi data pustaka tidak terbatas pada ruang dan waktu (Zed, 2003, hlm. 4–5). Berdasarkan hal tersebut, pengumpulan data dalam tulisan ini dilakukan dengan meninjau atau meneliti beberapa jurnal, buku, dan dokumen baik cetak maupun elektronik yang dianggap berkaitan dengan penelitian.

Perbandingan antara Ajaran Syadziliyah dan Filsafat Stoikisme

Persamaan

Persamaan antara ajaran Syadziliyah dengan filsafat Stoikisme adalah sama-sama bisa digunakan sebagai metode untuk mencapai ketenangan dan kebahagiaan hidup. Keduanya sama-sama melepaskan diri dari sesuatu yang tidak mampu ditanggung, dan berbuat semaksimal mungkin pada sesuatu yang bisa dikendalikan. Hidup, mati, sehat, sakit, prasangka orang lain itu adalah hal-hal di luar diri manusia

yang tak kuasa manusia untuk menolaknya bila hal-hal tersebut menimpa. Terhadap hal-hal ini baik ajaran Syadziliyah, maupun filsafat Stoikisme menyikapinya dengan tenang dan tidak akan ambil pusing. Sedangkan tindakan untuk menjaga kesehatan, bekerja keras dan giat, rajin berlatih agar sukses, rajin berdoa adalah hal-hal yang masih dalam kendali manusia. Terhadap hal-hal ini baik ajaran Syadziliyah, maupun filsafat Stoikisme menyikapinya dengan sungguh-sungguh dan akan melaksanakannya sesempurna mungkin.

Bila dilihat dari persamaan di atas maka hasilnya sama dengan penelitian yang dilakukan oleh Bejo Lie, Somawati, dan Dinella Irawati Fajrin. Baik ajaran Kristen, Hindu, psikologi sufi, maupun ajaran Syadziliyah sama-sama membagi masalah yang dihadapi manusia menjadi dua bagian, yaitu masalah yang masih dalam kendali manusia dan masalah yang di luar kendali manusia. Ketenangan dicapai dengan tidak ambil pusing pada sesuatu yang di luar kendali, dan prestasi diperoleh dengan fokus terhadap seuatu yang masih dalam kendali manusia.

Perbedaan Utama

Adapun hal utama yang membedakan ajaran Syadziliyah dengan Kristen dan Hindu bila dibandingkan dengan Stoikisme adalah pada sisi tauhid. Sedangkan dalam tulisan ini, ajaran Syadziliyah dibedakan dari psikologi sufi, karena memang meskipun ajaran Syadziliyah tergolong ajaran sufi, tetapi memiliki ciri khas yang berbeda dengan ajaran sufi pada umumnya. Mengenai ciri khas ajaran Syadziliyah sudah disinggung pada subbab sebelumnya.

Perbedaan Sumber Ajaran

Ajaran Syadziliyah itu bersumber dari agama Islam, yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah (Thoha, 2003, hlm. 63), sedangkan Stoikisme bersumber dari filsafat Yunani Kuno yang muncul pada abad ke 3 M (Wattimena, 2007, hlm. 216). Sebagai ajaran sufi sesungguhnya ajaran Syadziliyah adalah manifestasi dari ihsan dalam agama Islam. Hal yang membedakan antara ajaran Syadziliyah dengan tarekat sufi yang lain adalah penekanannya pada rasa syukur, sehingga Syadziliyah sering disebut sebagai tarekat syukur. Bila tarekat lain menekankan mujahadah yang berat, ibadah yang banyak, menyiksa diri dengan baju lusuh, makan minum yang tidak lezat, tidak demikian dengan Syadziliyah. Syadziliyah membolehkan memakai baju bagus, makan, minum,

tidur yang enak, memiliki harta yang banyak sebagai wujud syukur kepada Allah. Cukup shalat wajib berjamaah, shalat sunnah semampunya, dan ibadah sunah lainnya menurut kemampuan. Kesemuanya dilakukan istikamah meski sedikit. Dalam hal wirid, Syadziliyah relatif ringan dibandingkan tarekat lain .

Berbeda dengan Syadziliyah, Stokisme tidak ada sangkut pautnya dengan agama. Di dalam literatur tidak ditemui persentuhannya dengan agama samawi manapun. Sebagai filsafat yang lahir dari masyarakat Yunani kuno, di mana saat itu para filosof sedang membangkitkan rasionalitas untuk membebaskan diri dari mitos-mitos yang melanda masyarakatnya pada zaman itu, Stoikisme berusaha melihat realitas yang ada semata-mata dengan logika. Berdasarkan pengalaman hidup yang dialami manusia, Stoikisme berupaya mengambil nilai-nilai untuk bebas dari penderitaan. Penderitaan akan muncul bila manusia *overthinking* terhadap sesuatu yang di luar kendalinya. Adalah tidak logis apabila manusia terlalu memikirkan sesuatu yang tidak bisa diubah seperti kematian.

Perbedaan Tujuan

Ajaran Syadziliyah itu tujuannya adalah Allah (al-Hasani, 1983, hlm. 18), sedangkan filsafat Stoikisme itu tujuannya adalah *aphatia* (Nawawi, 2017, hlm. 123), yaitu suatu kondisi yang tidak merasakan apapun. Seperti halnya tarekat sufi pada umumnya, tujuan utama ajaran Syadziliyah adalah untuk sampai atau *wushul* kepada Allah. Allah adalah tuhan pencipta dan pengatur alam semsta seisinnya. Sebagai aliran sufi sunni, ajaran Syadziliyah condong pada teologi al-'Asy'ariyyah yang menyatakan bahwa Allah itu tiada sesuatu yang menyamainya, Esa tidak terbilang. Meskipun tidak menyalahkan *wahdatul wujud*nya Ibnu Arabi, Syadziliyah menjaga jarak dengannya dalam rangka agar Tasawuf lebih bisa diterima kaum awam dan menghindari dari fitnah dan kegaduhan (Farhat & Abdullah, 2019, hlm. 128–129).

Adapun Stoikisme itu tidak mengenal Allah, sebagai tuhan pencipta dan pengatur alam semesta seisinya. Stokisme menganggap bahwa alam ini lah yang mencipta dirinya sendiri dan mengatur semuanya dengan rapi dan teratur. Karena alam semsta ini sudah teratur sehingga yang perlu dicapai adalah apathia, tidak perlu merasakan dan memikirkan apa paun, tinggal menyelaraskan diri dengan alam. Mekanisme alam yang teratur ini berpusat pada alam ide yang disebut sebagai logos universal (Petrus & Tjahjadi, 2004, hlm. 86). Mereka tidak mengenal Allah sebagai

Tuhan, tetapi logos universal ini lah yang mereka jadikan Tuhan. Sebagaimana sudah disebutkan dalam subbab sebelumnya, karena Stoikisme menyamakan Tuhan dengan logos universal, maka mereka melakukan personifikasi terhadap Tuhan. Hal ini tentu bertentangan dengan Islam, karena termasuk *mujasimmah,* yaitu menyifatkan Allah dengan sifat mahluk (Nawawi, 2017, hlm. 122).

Sesungguhnya pernyataan Stokisme tentang alam semesta itu bisa menciptakan dirinya sendiri, bertentangan dengan logika. Sebagai contoh, misalnya kita melihat bangunan berdiri megah. Bagaimana mungkin kita mengatakan bangunan itu tiba-tiba muncul dengan sendirinya. Tentu ada insinyur dan para tukang yang membuatnya. Alam semesta seisinya pun mustahil ada dengan sendirinya, tentu ada yang membuatnya, yaitu Allah (Nuruddin, 2021, hlm. 2). Kemudian persepsi Stoikisme yang *mujasimmah* itu juga tidak masuk akal. Sesuatu yang layak disembah itu pasti beda dengan makhluknya, tentu luar biasa. Bersifat kekal, tidak butuh pada siapa pun, apalagi menjelma menjadi manusia yang bisa makan, minum, dan mati. Jadi sesungguhnya pernyataan yang menyebutkan bahwa Stoikisme itu rasional adalah tidak sepenuhnya benar (Nuruddin, 2021, hlm. 152–154).

Perbedaan dalam Memetakan Masalah Hidup

Dalam memetakan masalah hidup, ajaran Syadziliyah mengenal konsep ikhtiar dan tawakal, sedangkan Stoikisme mengenal konsep dikotomi kendali. Tidak seperti pandangan Islam kebanyakan yang kadang memberi jeda antara ikhtiar dan tawakal, Syadziliyah berupaya mengharmonisasikan keduanya, menempatkan masing-masing pada porsi yang tepat. Bagi Syadziliyah baik ikhtiar maupun tawakal itu bisa berjalan bersamaan. Ikhtiar itu letaknya di akal dan anggota badan, sedangkan tawakal itu letaknya di di hati. Bila diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, maka manusia itu harus bekerja keras, berlomba-lomba dalam kebaikan, *amar ma'ruf nahi mungkar*, menjaga kesehatan, hidup hemat dan banyak kebaikan lainnya sebagai ikhtiar dalam rangka taqwa kepada Allah, sementara hatinya pasrah kepada Allah. Menyerahkan segala hasil pada Allah atau tawakal itu tidak hanya ketika selesai ikhtiar, tetapi sejak niat di hati sebelum ikhtiar dilakukan. Sehingga dalam amalnya manusia itu harus ikhtiar sepenuhnya dan tawakal sepenuhnya sekaligus. Lahiriahnya melakukan amal kebajikan yang sebaik-baiknya, sedangkan hatinya tidak pernah susah karena apa yang belum, sedang, dan akan terjadi sudah diserahkan kepada Allah.

Syadziliyah mengajarkan untuk selalu berprasangka baik kepada Allah. Apa yang diberikan Allah, apa pun takdir yang diterima seperti susah, senang, sehat, sakit, untung, rugi, taat, maksiat itu adalah baik. Artinya ada makna pelajaran di balik takdir yang terjadi. Susah, senang, sehat, sakit, untung, rugi, taat, maksiat itu bisa digunakan sebagai sarana untuk kembali kepada Allah. Ketika sedang susah, cara untuk kembali kepada Allah adalah dengan sabar. Ketika sedang senang cara kembalinya dengan syukur. Ketika sakit cara kembali kepada Allahnya dengan sabar, diikuti memperbaiki pola hidup yang lebih sehat. Ketika kondisi sehat dan dagangannya untung, cara mengembalikan kepada Allah adalah dengan bersyukur dan bersedekah, dan juga menambah amalan sunnah. Ketika rugi dihadapi dengan sabar dan terus belajar agar bisa profesional dalam berdagang sehingga menghasilkan laba. Ketika sedang taat harus bersyukur, karena itu adalah karunia, tidak boleh mengaku-ngaku taat karena kemampuannya sendiri. Bahkan ketika maksiat pun bisa cepat kembali kepada Allah dengan taubat dan tidak membuat maksiat itu menjadi kebiasaan. Menurut Syadziliyah yang namanya musibah adalah ketika manusia terhijab atau tertutup hatinya dari Allah, meskipun orang itu banyak ibadah, apalagi dalam kondisi maksiat.

Dengan kata lain Syadziliyah mengenal sesuatu yang wajib diikhtiarkan sebagai wujud taqwa dan sesuatu yang sudah dijamin (Al Fasi, 2018, hlm. 29). Terhadap sesuatu yang wajib diikhtiarkan seperti seluruh perintah stariat Islam, maka harus dilaksanakan dengan sungguh-sungguh, tulus, profesional tanpa syarat. Terhadap sesuatu yang sudah dijamin seperti apa yang akan di makan hari ini, kapan menikah, kapan mati dan di mana nanti matinya dia akan menyerahkan pada Allah. Bila sudah menyerahkan, maka hatinya akan tenang. Sesuatu yang sudah dijamin itu gaib dan hanya Allah yang tahu. Manusia baru tahu setelah terjadi. Bukan ranahnya manusia untuk memikirkannya, yang dia tahu adalah hanya menjalankan perintah taqwa dari Allah sebaik-baiknya. Kekecewaan manusia itu adalah karena terlalu memikirkan terhadap sesuatu yang sudah dijamin.

Selain itu Syadziliyah juga mengenal konsep *tajrid* dan *kasab* (Al Fasi, 2018, hlm. 26). *Tajrid* adalah sebuah kedudukan ketika manusia sibuk beribadah tapi rezekinya datang dengan mudah. *Kasab* adalah sebuah kedudukan ketika manusia sibuk bekerja keras, mendapat hasil, kemudian baru tenang ibadahnya. Maqam *tajrid* inilah maqam yang ideal kerena bisa mengharmonisasikan antara ikhtiar dan tawakal. Contohnya kedudukan *tajrid* adalah Syekh Ibnu Atha'illah as-Sakandari meski

lahiriahnya adalah pengajar di al Azhar, hatinya tidak risau akan rizki. Contoh kedudukan *kasab* adalah orang yang sibuk jual beli di pasar. Ketenangan ibadahnya muncul karena dia merasa kebutuhan hidupnya terjamin dari hasil dagangnya. Bila secara lahiriah dia sibuk jual beli di pasar tetapi hatinya sibuk berzikir, dia selalu tenang, tidak menggantungkan rizki pada amalnya tetapi kepada Allah, berarti orang ini tidak pada maqam *kasab* lagi tetapi telah meningkat ke maqam *tajrid*.

Adapun konsep dikotomi kendali dalam Stoikisme, seperti dijelaskan oleh Henry Manampiring adalah secara rasional membedakan hal-hal yang bisa dikendalikan dan yang tidak bisa dikendalikan. Kedua hal itu adalah realitas hidup yang dihadapi manusia. Kekecewaan dan kekhawatiran manusia akan muncul bila terlalu memikirkan hal-hal yang tidak bisa dikendalikan seperti kematian, bencana alam, inflasi, kecelakaan, penilaian buruk orang lain dll. Kebahagiaan akan dicapai jika manusia fokus terhadap sesuatu yang masih dalam kendalinya seperti pilihan untuk hidup sehat, disiplin, rajin berlatih dll. Stokisme mengajarkan untuk tidak ambil pusing pada hal-hal yang diluar kendali dan untuk sungguh-sungguh, profesional pada sesuatu yang ada pada kendalinya (Fajrin dkk., 2022, hlm. 178). Menurut Stoikisme adalah tidak rasional bagi manusia yang tidak memahami dikotomi kendali. Semua hal dipikirkan secara berlebihan, sehingga habis energinya dan mengalami kelelahan mental yang membuatnya tidak mampu lagi berprestasi. Bagi Stoikisme, baik hal-hal yang di dalam maupun di luar kendali manusia memang sebuah kenyataan yang dikaruniakan oleh alam semesta, sehingga tidak perlu melawannya, namun bagaimana usaha untuk selaras dengan alam.

Perbedaan Ritual

Ajaran Syadziliyah mengenal zikir, sedangkan Stoikisme mengenal konsep meditasi dalam ritualnya. Menurut Syadziliyah, zikir artinya melepaskan diri dari kelonggaran dan selalu menghadirkan Allah di dalam hari. Selain itu, zikir berarti mengulang-ulang nama Allah di dalam hati dan lisan. Bisa pula dilakukan dengan mengingat sifat-Nya, hukum-Nya dan perbuatan-Nya. Zikir juga dapat berupa doa untuk mengenang rasul-Nya, nabi-Nya, pemeliharanya, wali-wali-Nya, serta membaca, mengingat, bersyair, bernyanyi, dan berceramah tentang kebesaran Allah. Berdasarkan interpretasi tersebut, maka mereka yang berbicara tentang kebenaran Allah,

merenungkan martabat, kemuliaan, dan tanda-tanda kekuasaan Allah di langit dan bumi, dan menaati perintah Tuhan dan menghindari larangan Tuhan, pada hakikatnya sedang berzikir (As-Sakandari, 2005, hlm. 7).

Zikir bisa dilakukan dengan lisan, hati, aktivitas badan, atau ucapan yang bisa didengar orang. Orang yang berzikir dengan menggabungkan semua unsur tersebut berarti telah mencapai zikir yang sempurna. Zikir dengan kata-kata tanpa adanya penghayatan disebut zikir lisan. Zikir dengan merasakan kehadiran Allah di dalam hati disebut zikir kalbu, zikir yang tidak melihat segala eksistensi selain eksistensi Allah disebut zikir sirri (As-Sakandari, 2005, hlm. 10). Adapun Stoikisme dikenal dengan ritual meditasi. Tokohnya yang terkenal mengajarkan meditasi adalah Marcus Aurelius, seorang kaisar Romawi yang selalu menang dalam pertempuran. Marcus Aurelius menyadari bahwa dirinya yang sekarang adalah terbentuk dari berbagai reaksi dirinya terhadap realitas yang dia hadapi. Sehingga dia akan hati-hati dalam merespon lingkungannya. Jangan sampai hal-hal buruk diluar kendalinya bisa menjajah dirinya. Dia akan selalu melihat sesuatu yang positif dari setiap kejadian. Dia mencatat berbagai pengalaman hidupnya dalam sebuah jurnal.

Sebagai contoh dalam jurnalnya dia mengatakan bahwa dari kakeknya yang bernama Verus dia belajar tentang tata krama dan menahan emosi. Dari ibunya ia belajar tentang keshalihan dan perbuatan baik, menghindari tidak hanya perbuatan jahat tetapi juga pikiran jahat, dan belajar hidup sederhana tidak bermewah-mewah seperti orang kaya. Dari gurunya dia belajar untuk menekuni pekerjaan, menolerir rasa sakit, tidak punya banyak keinginan, berkarya dengan tangannya sendiri, tidak mencampuri urusan orang lain, dan tuli dari mendengar fitnah. Dan kepada dewa-dewa dia bersyukur karena telah diberi keluarga yang memiliki pandangan hidup yang positif terhadap pengembangan karakternya (Aurelius, 2021, hlm. 18–24).

Perbedaan dalam Mencegah Kekecewaan

Dalam mengantisipasi rasa kecewa, Syadziliyah mengajarkan setiap awal hari sebelum pergi bekerja ada tuntunan untuk menyedekahkan harga dirinya kepada semua muslim, sedangkan pada Stoikisme pada awal hari harus dimulai memikirkan kemungkinan terburuk yang akan di hadapi pada hari itu. Mengenai hal ini Syekh Ibnu Athaillah menyebutkan etos kerja menurut Syadziliyah antara lain. Pertama, sebelum

keluar rumah, hendaklah berjanji kepada Allah untuk memaafkan setiap orang yang berbuat buruk padanya. Rasulullah Saw berkata apakah kalian tidak bisa meniru Abu Dhamdham, ketika keluar rumah ia berkata, "Ya Allah kusedekahkan kehormatanku kepada kaum muslimin". Kedua, sebelum keluar rumah salat, memohon keselamatan pada Allah selama bekerja di luar rumah, sebab ia tak mengetahui apa yang terjadi nanti. Ketiga, sebelum keluar rumah titipkanlah keluarga, rumah tinggal, dan seluruh isinya kepada Allah, karena Allah lah sebaik-baik penjaga. Kemudian baca doa perlindungan dan penjagaan keluarga dan harta serta agar perjalanannya selalu ditemani Allah. Kelima, melakukan *amar makruf nahi mungkar* sebagai bentuk syukur atas nikamat kekuatan dan ketaqwaan. Keenam, berjalan dengan tawaduk. Ketujuh, selelu berzikir. Kedelapan, jangan sampai aktivitas bisnis melupakan shalat wajib berjamaah. Kesembilan, jangan bersumpah dan menyanjung barang dagangannya, dan yang terakhir jaga lidah dari ghibah dan adu domba (As-Sakandari, 2006, hlm. 140–145).

Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī mengatakan ada empat adab yang harus dipegang oleh orang yang mencari dunia, meskipun ia orang yang paling berilmu, yaitu menjauhi orang zalim, mengutamakan orang yang mementingkan akhirat, menolong orang yang membutuhkan, dan menjaga shalat lima waktu berjamaah (As-Sakandari, 2006, hlm. 146). Adapun Stoikisme untuk mencegah rasa kecewa, digunakan metode berpikir logis. Bila pikiran seseorang sudah terbayang hal-hal buruk yang akan menimpanya, maka dia tidak akan terkejut jika hal buruk itu benar-benar menimpa. Berbeda halnya bila seseorang yang tidak pernah berpikir tentang kemungkinan terburuk, maka ketika tiba-tiba musibah menimpanya dia akan shock berat. Dan apa bila yang terjadi adalah hal-hal yang baik, lebih baik dari perkiraannya, maka dia tidak akan lupa diri dan fokus berprestasi.

Perbedaan dalam Kepatuhan terhadap Syariat Islam

Perbedaan yang terakhir Syadziliyah patuh secara ketat terhadap pelaksanaan syariat Islam (Thoha, 2003, hlm. 63), sedangkan dalam Stoikisme ada hal yang bertentangan dengan syariat Islam, yaitu kebolehan untuk bunuh diri. Syeikh Abdul al-Salam ibnu Mashis selaku guru dari Syekh asy-Syāżilī suatu ketika pernah didatangi pemuda untuk meminta *wadhifah da wirid*. Syeikh Abdul al-Salam ibnu Mashis memarahi pemuda itu bahwa apa yang diperintahkan di dalam Islam adalah sudah jelas

tidak perlu meminta amalan-amalan lagi. Syekh Syadzili menyatakan bahwa kasyaf atau penglihatan ruhani seoarang wali itu tidak bisa dibagai sebagai tolak ukur kebenaran sebelum ditimbang dengan al-Qur'an dan As-Sunnah. Bila sesuai dengan Al-Qur'an dan as-Sunnah, maka boleh diambil dan diikuti, bila berlawanan dengan Al-Qur'an dan as-Sunnah, maka harus ditolak. Syekh asy-Syāżilī juga pernah menyatakan bila ada murid yang tidak menghadiri shalat jamaah wajib lima waktu, maka murid yang seperti itu tidak perlu diurus lagi.

Perbuatan dosa seperti syirik, berzina, meminum minuman keras, membunuh tanpa alasan yang benar, dan juga bunuh diri dilarang dalam agama Islam, namun, sebagaimana ditulis oleh Bejo Lie, ternyata bunuh diri itu merupakan hal yang diijinkan dalam Stoikisme. Dalam literatur Stoikisme, disebutkan bahwa Seneca sebagai tokoh Stoikisme rela mati bunuh diri karena dituduh berkhianat pada raja. Padahal tuduhan itu tidak benar. Tidak ada argumen pembelaan diri darinya sedikit pun. Bagi dia mati bunuh diri mengikuti perintah raja adalah bagian dari menyelaraskan diri dengan alam. Dia mempersiapkan kematiannya dengan baik, mengundang teman-temannya untuk menyaksikan prosesi bunuh diri. Dia bunuh diri dengan memotong nadinya dan mati dengan tenang. Dia menunjukkan kepada teman-temannya bahwa bunuh diri itu adalah proses alamiah, semuanya tentu akan mati dengan cara yang beraneka rupa. Kematian itu bersifat netral, tidak baik dan tidak pula buruk dan harus dihadapi secara biasa-biasa saja (Lie, 2011, hlm. 180).

Perbedaan dalam Memaknai Enterpreneurship dan Akuntabilitas

Enterpreunership dan Akuntabilitas adalah bahasan dalam lingkup manajemen dan akuntansi. Pemaknaan terhadap keduanya dari perspketif *Syadziliyah* maupun Stoikisme adalah bentuk pengaplikasian Filsafat dan Tasawuf di bidang bisnis. Pemaknaan ini bisa di *breakdown* menjadi strategi manajamen dan akuntansi untuk mencapai perusaan kelas dunia. Saat ini, meskipun dunia Barat mayoritas menggunakan filosofi kapitalisme di dalam dunia bisnis, mereka terbuka dengan Filsafat Timur. Mereka mulai mempelajari filosofi Kaizen sebagai kunci suksesnya orang Jepang. Filosofi China juga mulai dipelajari melihat keberhasilan China dalam memajukan perekonomianannya. Dunia Barat mulai menyadari bahwa menganggap mazhab ekonominya terbaik di dunia adalah mitos manajemen. Bagi barat, kini berbagai filosofi boleh digunakan, disesuaikan dengan perkembangan zaman.

Stoikisme sebagai bentuk dari filosofi Yunani kuno merupakan salah satu referensi penting bagi dunia barat di masa Renaisans. Hanya saja akhirnya Stoikisme tergeser oleh Kapitalisme karena dianggap kurang berenergi untuk mencapai kemajuan. Stoikisme lebih banyak diamalkan personal oleh orang-orang Barat yang mencari ketenangan hidup. Namun dengan adanya *moral hazard* yang diakibatkan oleh Kapitalisme, diskursus Stoikisme mulai dimunculkan kembali oleh dunia Barat untuk diterapkan di dunia bisnis. Sedangkan ajaran sufi seringkali disebut sebagai penyebab kemunduran umat Islam. Para pengikut sufi hanya sibuk melakukan penyucian diri secara personal dan abai terhadap dinamika sosial. Akibatnya banyak umat muslim menjauhinya dan lebih menerima mengaplikasikan sesuatu yang datang dari barat. Bentuk-bentuk perusahaan, sistem ekonomi, sistem akuntansi di negara-negara muslim saat ini, bangunan filosofinya adalah kapiltalis. Padahal bila melihat catatan sejarah, ada tokoh sufi yang menggerakkan umat untuk melawan penjajahan. Syekh Abu al-Hasan asy-Syāżilī tercatat di garis depan memimpin dan memotivasi umat melawan pasukan salib. Kejadiannya dikenal dengan *The Beatle of Manshurah*. Kemudian Syekh Umar Muchtar sebagai mursyid tarekat Sanusiyyah *Syadziliyah* terkenal gagah berani memimpin perjuangan rakyat Libya menentang penjajahan Italia.

Beberapa tahun yang lalu skandal akuntansi perusahaan Enron di Amerika Serikat, skandal akuntansi bank syariah milik pemerintah di Indonesia telah menggemparkan masyarakat. Pandangan positivisme masyarakat Amerika Serikat yang menyatakan bahwa kebenaran tunggal adalah prinsip akuntansi yang berlaku umum mulai diragukan. Di Indonesia sendiri Ekonomi dan Akuntansi Syariah dirasa belum cukup untuk menangkal korupsi, sehingga Islamisasi ilmu hanya dianggap pragmatisme belaka, dan masyarakat pun tidak menyambutnya dengan antusias. Menurut penulis pangkal masalah di atas bermula dari pemaknaan yang salah pada *enterpreunership* dan akuntabilitas. Bisnis yang berlaku saat ini adalah menggunakan sudut pandang kapitalis. *Enterpreunership* secara kapitalis adalah digunakan untuk mengejar materi semata. Semua risiko selama masuk akal akan diambil tanpa memperhatikan kehalalannya. Sedangkan akuntabilitas dilihat secara pragmatisme, yang terpenting ada laporan keuangannya, dan investor puas.

Berdasarkan poin-poin perbedaan pada subbab sebelumnya akan disusun bagaimana perbandingannya *Syadziliyah* dengan Stoikisme dalam memaknai *enterpreunership* dan akuntabilitas. Pertama, *Syadziliyah* akan menggunakan sumber-

sumber dari al-Qur'an dan al-Hadist dalam memaknai *enterpreunership* dan akuntabilitas, sedangkan Stoikisme hanya berdasarkan akal semata. *Syadziliyah* tidak bermaksud menafikan penggunaan akal, tetapi mengikut perintah Al-Qur'an dan al-Hadist, bahwa penggunaan akal itu harus berdasarkan wahyu agar tidak liar. Sebagaimana umumnya ajaran Tasawuf, *Syadziliyah* dalam menggunakan sumber-sumber Al-Qur'an dan al-Hadist tidak hanya menggunakan makna tekstual, tetapi juga menelisik makna di balik teks.

Kedua, menurut *Syadziliyah* tujuan *enterpreunership* dan akuntabilitas itu adalah Allah. Seorang melakukan *enterpreuner* itu adalah bentuk taqwa, bentuk kehambaan kepada Allah. Memilih risiko yang masuk akal, berani mengambil peluang yang ada itu adalah perintah Allah. Mematuhi perintah Allah berarti mengembalikan semuanya kepada Allah, atau tujuannya hanya Allah. Terhadap hal ini, maka seorang muslim harus melakukan dengan sebaik-baiknya. Sementara akuntabilitas atau pertanggungjawaban itu harus dilakukan semua elemen bisnis mulai karyawan, manajer, investor, suplier, pesaing, masyarakat, dan pemerintah. Semua elemen ini harus ada kesadaran mempertanggungjawabkan aktivitasnya kepada Allah dan muncul rasa butuh diawasi oleh Allah sehingga bisa terwujud lingkungan bisnis yang jujur.

Sedangkan menurut Stoikisme tujuan *enterpreunership* dan akuntabilitas adalah *apathia*, tidak merasakan apa-apa karena itu merupakan kenyataan alam yang terjadi secara otomatis. Bila melakukan *enterpreunership* dan akuntabilitas dengan baik maka bisnisnya akan maju dan kokoh, sebaliknya jika takut mengambil risiko dan tidak akuntabel, maka bisnisnya tidak akan maju dan cepat hancur. Meskipun demikian dalam Stoikisme ada dua pendapat mengenai *enterpreunership* dan akuntabilitas. Bila Seneca menghindari *enterpreunership* dan akuntabilitas. Dia tidak mau membela diri pada kesalahan yang sebetulnya bukan tanggungjawabnya. Dia menutup mata dari peluang menegakkan kebenaran. Baginya menaati perintah raja untuk bunuh diri adalah pilihan yang rasional. Sedangkan menurut Marcus Aurelius, *enterpreunership* dan akuntabilitas itu adalah pilihan rasional untuk mencapai kebahagiaan, bebas dari penderitaan, sehinnga *enterpreunership* dan akuntabilitas itu harus diupayakan dalam segala hal.

Ketiga, *Syadziliyah*, *enterpreunership* dan akuntabilitas harus diwujudkan dalam bentuk kehambaan dan yakin pada Allah sebagai pencipta dan pengatur alam semesta seisinya, sedangkan bagi Stoikisme, pelaksanaan *enterpreunership* dan akuntabilitas

hanya mengikuti hukum sebab akibat saja. *Syadziliyah* tidak menafikan hukum sebab akibat tapi melihat lebih dalam lagi ada penyebab dari segala sebab yaitu Allah. Karena terhenti pada hukum sebab akibat, Stoikisme kurang bisa menjelaskan anomali bisnis, sedangkan *Syadziliyah* lebih bisa menjelaskan hal itu, karena di balik hukum sebab akibat ada yang Mahakuasa yang bisa membolak balikkan hukum itu, yaitu Allah.

Keempat, dalam memetakan risiko bisnis, *Syadziliyah* memandang selama niat awal nya bisnis sudah tawakal kepada Allah, gerak langkahnya sudah taqwa, maka risiko apa pun baik atau buruk, berat atau ringan akan dihadapai dengan senang hati. Kegagalan sama sekali tidak berpengaruh terhadap semangat bisnisnya. Setiap kegagalan akan dihadapi dengan tabah dan terus belajar berdagang dengan profesional hingga mendapatkan keuntungan. Sedangkan bila mengikuti dikotomi kendalinya Stoikisme, risiko dibagi dua. Risiko yang dapat dikendalikan dan risiko yang tidak dapat dikendalikan. Senada dengan *Syadziliyah* bila bisnis sudah dijalankan dengan benar, maka apa pun risikonya tidak diambil pusing.

Kelima, Menurut *Syadziliyah*, *enterpreunership* dan akuntabilitas harus dilakukan menurut aturan Islam. *Enterpreuner* dalam memilih bisnis harus yang halal, risikonya harus masuk akal. Bila sudah menjalankan bisnis harus mematuhi akhlak Islam. Terhadap risiko yang muncul di luar hitungan akal, *Syadziliyah* mengajarkan untuk menerimanya dengan senang hati dan segera mengambil pelajaran untuk melakukan perbaikan di masa depan. Akuntabilitas bukan hanya tanggung jawab manajemen, tetapi semua elemen bisnis harus mempertanggungjawabkan aktivitasnya kepada Allah. Allah tidak butuh terhadap pertanggung jawaban *stakeholder*, tetapi semua elemen bisnis lah yang butuh kepada Allah, butuh melibatkan Allah dalam hubungan bisnisnya. Implikasinya laporan keuangan dibuat manajemen tidak sekedar untuk menyenangkan investor, sehingga menghalalkan praktik perataan laba, *creativ accounting*, dll. Implikasinya adalah adanya upaya deksontruksi terhadap sistem bisnis kapitalis agar lebih bernuansa spiritual.

Sedangakan menurut Stokisme, *enterpreunership* dan akuntabilitas diterapkan secara bebas nilai. Memilih peluang usaha boleh apa saja tanpa melihat halal haram, yang terpenting adalah secara masuk akal menguntungkan. Stoikisme tergolong filsafat positivisme, sehingga akuntansi yang berlaku umum saat ini dianggap sebagai kebenaran tunggal. Tidak ada upaya untuk melakukan perubahan dari sistem bisnis akuntansi yang ada. Sistem yang terwujud saat ini adalah suatu realitas yang harus

diterima, sehingga praktek manajemen laba, *creative accounting*, *creative tax*, tidak tercapainya kejujuran dalam akuntansi adalah kenyataan yang bisa dimaklumi.

Simpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *Syadziliyah* dan Stoikisme dalam memaknai *enterpreunership* dan akuntabilitas ada kesamaan dan perbedaannya. Baik *Syadziliyah* maupun Stoikisme memandang bahwa *enterpreunership* dan akuntabilitas adalah hal yang penting dalam mencapai kesuksesan bisnis. Dalam memaknai *enterpreunership* dan akuntabilitas, *Syadziliyah* menggunakan sumber dari Al-Qur'an dan al-Hadist untuk menjelaskan keduanya. *Enterpreuner* dan Akuntabilitas harus diterapkan mengikuti kacamata halal dan haram dan akhlakul karimah Islam, sedangkan Stoikisme itu bebas nilai dan pragmatis. Selain itu, menurut *Syadziliyah, enterpreunership* dan akuntabilitas harus diterapkan dalam kesadaran *ubudiyah* atau kehambaan kepada Allah, sedangkan Stoikisme tidak mengenal hal itu, yang ada adalah menyerahkan penerapan *enterpreunership* dan akuntabilitas pada hukum sebab akibat yang merupakan bagian dari keteraturan sistem alam semesta.

Bagi *Syadziliyah* merubah ke arah yang lebih baik adalah wajib dilakukan oleh semua elemen bisnsis. Hal itu adalah bagian dari perintah taqwa sehingga *Syadziliyah* tampak lebih aktif terhadap perubahan, karenanya *Syadziliyah* cocok untuk mendekonstruksi sistem bisnis kapitalis yang korup. Namun Stokisme menganggap bahwa sistem bisnis yang ada saat ini adalah bagian dari keteraturan alam, para pelaku bisnis diminta fokus saja pada sesuatu yang bisa dikendalikan dirinya. Dengan demikian Stoikisme bisa untuk mencapai keuntungan bisnis personal, namun kurang bisa untuk memperbaiki distorsi yang ada pada sistem kapitalis.

Referensi

Al Fasi, A. Z. (2018). Syarah As-Saabi'a 'Asyar 'ala al-Hikam Al Athaiyyah, Cet. Ke-3. Maktabah at-Taufiqiyyah.

al-Hasani, A. bin M. bin A. (1983). *Iqazh al Himam fi Syarh al Hikam*. Darul al-Ma'arif.

al-Humairi, M. I. A. Q. (t.t.). *Jejak-Jejak Wali Allah, Melangkah Menuju Gerbang*

Kewalian Bersama Syekh Abu Hasal al-Syadzili. Erlangga.

Alma, B. (2019). *Kewirausahaan*. Alfabeta.

Ardhityawan, D. (2016). Epikureanisme dan Stoisisme dalam The Age of Reason Karya Jean Paul Sartre. *Didaktis: Jurnal Pendidikan dan Ilmu Pengetahuan*, *7*(3), Article 3. http://dx.doi.org/10.30651/didaktis.v7i3.253

As-Sakandari, I. A. (1979). *Lathaif al-Minan*. Makatabah Kairo.

As-Sakandari, I. A. (2005). *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

As-Sakandari, I. A. (2006). *Mengapa Harus Berserah, Panduan Menyenangi Setiap Kenyataan*. Serambi Ilmu Semesta.

Aurelius, M. (2021). *Meditations*. Noura Books.

Azhari, A. N. (2021). Pendidikan Humanis (Studi Komparasi Pemikiran Paulo Freire dan Abdurrahman Mas'ud). *Dirasah : Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Dasar Islam*, *4*(2), 173–192. https://doi.org/10.51476/dirasah.v4i2.283

Baker, A., & Zubair, C. (1990). *Metode Penelitian Filsafat*. Kanisius.

Bygrave, W. D. (1994). *The Portable MBA in Enterpreunership*. John Willey & Sons, Inc.

Endahwati, Y. D. (2014). Akuntabilitas Pengelolaan Zakat, Infaq, dan Shadaqah (ZIS). *Jurnal Ilmiah Akuntansi Dan Humanika*, *4*(1), Article 1. https://doi.org/10.23887/jinah.v4i1.4599

Fajrin, D. I., Mud'is, H., & Yulianti, Y. (2022). Konsepsi Pengendalian Diri dalam Perspektif Psikologi Sufi dan Filsafat Stoisisme: Studi Komparatif dalam Buku Karya Robert Frager dan Henry Manampiring. *Jurnal Riset Agama*, *2*(1), 162–180. https://doi.org/10.15575/jra.v2i1.17122

Farhat, A. W., & Abdullah, M. (2019). *Syekh Abu Hasan Asy-Syadzili Sang Wali Penembus Batas*. Keira Publishing.

Fikri, R. (2021). *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Taha dan Jasser Auda*. Penerbit A-Empat.

Lie, B. (2011). *Kebahagiaan dan Kebaikan-Kebaikan Eksternal: Sebuah Perbandingan antara STOA dan Kristen*. http://repository.seabs.ac.id/handle/123456789/257

Mahmud, A. H. (1999). *Al-Qadaya at-Tasawuf al-Madrasah asy-Syadziliyyah*. Darul al-Ma'arif.

Mahmudi. (2010). *Manajemen Keuangan Daerah*. Erlangga.

Mardiasmo. (2002). *Akuntansi Sektor Publik*. Andi.

Muarif, A. D. (2019). Mengekang Emosi Negatif Kunci Meraih Kedamaian dalam Hidup. *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman*, *8*(2), 277–281. https://doi.org/10.35878/islamicreview.v8i2.179

Nawawi, N. (2017). *Tokoh Filsuf dan Era Keemasan Filsafat Edisi Revisi*. Pusaka Almaida.

Nuruddin, M. (2021). *Seri Ilmu Kalam, Seputar Ketuhanan*. Keira.

Osborne, D., & Gaebrel, T. (1992). *Reinventing Government-Mewirausahakan Birokrasi*. PT Pustaka Binaman Pressindo.

Petrus, S., & Tjahjadi, L. (2004). *Petualangan Intelektual*. Kanisius.

Rasul, S. (2002). *Pengintegrasian Sistem Akuntabilitas Kinerja dan Anggaran dalam Perspektif UU No. 17/2003 Tentang Keuangan Negara*. PNRI.

Saifulah. (2014). Distingsi dan Diaspora Tasawuf Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, *4*(2), 353–381. https://doi.org/10.15642/teosofi.2014.4.2.353-381

Somawati, A. V. (2021). Stoisisme Dan Ajaran Agama Hindu; Kebijaksanaan Pembentuk Karakter Manusia Tangguh. *Genta Hredaya: Media Informasi Ilmiah Jurusan Brahma Widya STAHN Mpu Kuturan Singaraja*, *5*(1), 78–87.

Syarifuddin, A., Fitri, H. U., & Mayasari, A. (2021). Konsep Stoisisme Untuk Mengatasi Emosi Negatif Menurut Henry Manampiring. *Bulletin of Counseling and Psychotherapy*, *3*(2), Article 2. https://doi.org/10.51214/bocp.v3i2.116

Thoha, Z. A. (2003). *Menenal Cinta Menangkal Bahaya, 40 Nasihat Syaikh Abul Hasan Asy-Syadzili*. Duamataair.

Van Bruinessen, M. (1995). *Kitab Kuning Pesantren & Tarekat*. Mizan.

Wattimena, R. A. A. (2007). Antara Keutamaan dan Kepantasan Adam Smith dan Filsafat Stoa. *MELINTAS*, *23*(2), 213–237. https://doi.org/10.26593/mel.v23i2.980.213-237

Zed, M. (2003). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.

---------- *Halaman ini sengaja dikosongkan* ----------

Gambaran Niat dan Stres Akademik Mahasiswa Di Masa Pandemi

Maulana Yusuf Ibrahim
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
ucubbreaks17@gmail.com

Erina Rahmajati
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
erina.rahmajati@iainkudus.ac.id

Abstract

During the pandemic, educational systems and methods have changed. Where the learning system is carried out online. These changes cause anxiety about psychological, physical, and behavioral changes in students. This study aims to determine the description of academic intentions and stress in students who are respondents who take online lectures and experience stress. The design used in this study is mixed methods using data collection techniques using survey procedures, to test the validity of the data using triangulation and research data analysis using mixed parallel convergent methods. The results showed that as many as 135 students or 75% of the total 179 respondents experienced academic stress ranging from mild to severe stress caused by various factors, namely internal and external factors. In this study, respondents who experienced stress showed unbalanced actions and intentions. This is in line with what Al-Ghazali said, namely that if someone knows something, then a will or desire (intention) arises, both influenced by inside and outside the heart to do something according to his knowledge.
Keywords: Academic Stress, Intention, Pandemic, Student

Abstrak

Selama masa pendemi sistem dan metode pendidikan mengalami perubahan. Dimana sistem pembelajaran dilangsungkan secara online. Adanya perubahan tersebut menimbulkan kecemasan perubahan psikologis, fisik dan juga tingkah laku pada mahasiswa. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui gambaran niat maupun stres akademik pada mahasiswa yang menjadi responden yang mengikuti perkuliahan secara online yang mengalami stres tersebut. Desain yang digunakan dalam penelitian ini yaitu metode campuran (mixed methods) dengan menggunakan teknik mengumpulkan data menggunaka prosedur survey, untuk menguji keabsahan data menggunakan triangulasi dan analisis data penelitian menggunakan metode campuran paralel konvergen. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebanyak 135 mahasiswa atau 75% dari total 179 responden mengalami stres akademik mulai dari stres ringan hingga berat yang disebabkan berbagai faktor yaitu faktor internal maupun eksternal. Dalam penelitian ini responden yang mengalami stress menunjukan kondisi tindakan dan niat tidak sembang. Hal ini sejalan dengan yang disampaikan Al-Ghazali yaitu seseorang mengetahui sesuatu hal, lalu timbul kehendak atau keinginan (niat) baik dipengaruhi oleh dalam maupun luar hati untuk melakukan sesuatu sesuai pengetahuannya.

Kata kunci: Mahasiswa, Niat, Stres Akademik, Pandemi

Pendahuluan

Stres akademik merupakan tekanan mental dan emosional, atau *tension*, yang terjadi akibat tuntutan kehidupan kampus. Sumber stres akademik meliputi : situasi yang monoton, kebisingan, tugas yang terlalu banyak, harapan yang mengada-ngada, ketidakjelasan, kurang adanya kontrol, keadaan bahaya dan kritis, tidak dihargai, diacuhkan, kehilangan kesempatan, aturan yang membingungkan, tuntutan yang saling bertentangan, dan *deadline* tugas perkuliahan (Hasanah, dkk, 2020). Stres akademik adalah tekanan akibat persepsi subjektif terhadap suatu kondisi akademik. Tekanan ini melahirkan respon yang dialami pelajar berupa reaksi fisik, perilaku, pikiran, dan emosi yang negatif yang muncul akibat adanya tuntutan sekolah atau akademik. Faktor-faktor yang mempengaruhi stres akademik yaitu faktor internal yang meliputi pola pikir, kepribadian, dan keyakinan,sedangkan faktor eksternal yang terdiri dari tekanan untuk

berprestasi tinggi, dorongan status sosial, pelajaran lebih padat, dan orangtua saling berlomba (Barseli, dkk, 2017).

Penelitian Kaplan dan Sadock pada tahun 2005 menyebut bahwa kecemasan mempengaruhi hasil belajar mahasiswa, karena kecemasan cenderung menghasilkan kebingungan dan distorsi persepsi. Distorsi tersebut dapat mengganggu belajar dengan menurunkan kemampuan memusatkan perhatian, menurunkan daya ingat, mengganggu kemampuan menghubungkan satu hal dengan yang lain (Hasanah, dkk, 2020). Penelitian yang dilakukan oleh Livana PH dkk pada tahun 2020 menunjukkan bahwa salah satu hal yang menjadi faktor utama penyebab stress selama pandemi covid adalah tugas pembelajaran. Kemauan atau keinginan (niat) yang disertai keyakinan dalam belajar dapat juga mempengaruhi stres akademik. Keinginan (niat) merupakan keadaan atau sifat yang timbul dari dalam hati manusia yang menggerakan atau mendorongnya untuk melaksanakan suatu pekerjaan (Livana, dkk, 2020). Niat merupakan perbuatan hati sehingga hanya diri individu dan Allah Swt yang tahu dalam melakukan perbuatan, beramal ataupun beribadah.

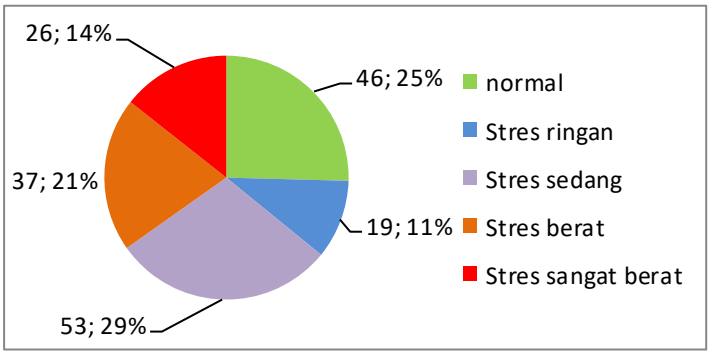
Niat dalam diri individu dapat dipengaruhi oleh dua faktor yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal adalah indikator yang datang dari diri manusia itu sendiri. Yang termasuk dalam faktor internal adalah seperti minat (niat). Minat adalah kecendrungan jiwa pada sesuatu dan biasanya disertai perasaan senang akan sesuatu. Dengan kata lain minat adalah rasa lebih suka dan rasa keterkaitan dengan sesuatu tanpa ada yang menyuruh (Maharudin, 2011). Faktor internal yang dapat berpengaruh pada niat seseorang yaitu motivasi, keinginan atau minat, cita-cita. Sedangkan faktor eksternal adalah faktor yang berasal dari luar individu meliputi lingkungan dan obyek-obyek yang dapat mengubah sudut pandang seseorang terhadap dunia sekitarnya dan mempengaruhi seseorang dalam merasakan dan menerima sesuatu. Faktor eksternal meliputi lingkungan dalam keluarga, faktor pendidikan dalam keluarga dan faktor lainnya. Faktor eksternal dapat hadir melalui lingkungan misalnya lingkungan keluarga, pendidikan dalam keluarga dan faktor lainnya sebagai pendukung dalam pembelajaran misal fasilitas, keadaan, dan lain sebagainya (Khulaimah, 2021). Berdasarkan berbagai penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa niat merupakan perbuatan hati yang timbul setelah mengetahui sesuatu hal lalu timbul keinginan untuk melaksanakan atau mencapai hal tersebut apabila niat tidak diimbangi dengan perbuatan atau amalan maka itu bukan di sebut dengan niat.

Al-Ghazali berpendapat bahwa niat diibaratkan sifat yang berada di tengah-tengah atau kehendak. Maka penggerak pertama (pendorong) adalah sesuatu yang dicari. Sedangkan yang medorong adalah tujuan yang diniatkan. Kemudian menjadikan bangkit yaitu niat yang dilaksanakan dan terbangkitnya kemampuan untuk menggerakkan anggota badan disebut amal. Akan tetapi terbangkitnya untuk amal terkadang memerlukan satu atau dua pendorong. Maksud dari penjelasan tersebut adalah bahwa niat merupakan pedorong untuk melakukan amal. Di dalam niat sendiri memiliki tiga rangkaian yaitu adanya penggerak pertama (pendorong) yaitu sesuatu yang dicari, yang mendorong adalah tujuan yang diniatkan dan melakukan apa yang diniatkan (Al-Ghazali, n.d.).

Gambaran Umum Stres pada Mahasiswa yang Mengalami Perubahan Sistem Pembelajaran

Menurut Lovibond dan Lovibond (Crawford & Henry, 2003) pada tahun 1995 dalam Crawford dan Henry membagi penggolongan kecemasan menjadi indikator utama dari pengukuran stress ini, berdasarkan keparahan dari normal hingga sangat parah berdasarkan skor persentil, dengan 0-78 diklasifikasikan sebagai normal 78-87, ringan 87-95, sedang 95-98, parah dan 98-100 sangat parah. Namun demikian, skor ini mengalami beberapa revisi dan adaptasi dibeberapa penelitian, salah satunya dalam penelitian Maulana dan Iswari tahun 2020 dimana dalam penelitiannya, kategori stress pada instrument Depression Anxiety Stress Scales (DASS), mengkategorisasikan stress dalam kategori, yaitu: normal, ringan, sedang, berat, dan sangat berat. dari hasil penelitian tersebut diketahui bahwa mayoritas tingkat stres mahasiswa masih dalam keadaan normal yaitu sebesar 52%, tingkat stres ringan sebesar 24%, tingkat stres sedang sebesar 8%, tingkat stres berat sebesar 13%, dan tingkat stres sangat berat sebesar 3% (Maulana & Iswari, 2020).

Gambar 1. Tingkat Stres Mahasiswa Berdasarkan DASS 42



Secara umum dari 181 responden yang diambil dalam penelitian ini, terdapat 25% yang tidak mengalami stress dan sedangkan 75% responden mengalami stres akademik yang terdiri dari stres ringan, sedang, berat dan sangat berat. Hal ini menunjukan terdapat beberapa mahasiswa yang berhasil menyesuaikan diri dengan perubahan sistem pembelajaran online ini. Dalam proses perkuliahan online menurut pendapat Fanani dan Jainurakhma menunjukkan terdapat hubungan antara penyesuaian diri dengan efektifitas pembelajaran daring. Sebagian besar responden memiliki tingkat penyesuaian tinggi terhadap pembelajaran daring, dan beberapa diantaranya sudah terbiasa dengan pembelajaran tersebut. Hasil penelitian ini mengindikasikan dengan adanya kemampuan penyesuaian diri yang bervariasi diantara mahasiswa, maka perlunya inovasi dan variasi terhadap pembelajaran daring kedepannya, supaya mahasiswa tidak cepat bosan, adaptable terhadap metode pembelajaran daring (Fanani & Jainurakhma, 2020).

Allah SWT berfirman di dalam Al Qur'an surat Al Baqarah (2) ayat 155:

وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ

Artinya :"Dan sesungguhnya akan Kami berikan cobaan kepadamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar." (Q.S. al-Baqarah: 155) (Departemen Agama, 2018)

Datangnya cobaan kepada diri manusia inilah yang akan dirasakan sebagai suatu stres (tekanan) dalam diri, atau disebut juga sebagai beban. Banyak contoh dalam keseharian kita bentuk-bentuk cobaan ini, misalnya kematian, sakit, dan kehilangan.

Bukan hanya kondisi yang buruk menjadi cobaan, namun kekayaan, anak, kepandaian dan jabatan juga menjadi cobaan bagi manusia. Ketegangan, tekanan, dan tuntutan yang dialami mahasiswa saat melaksanakan perkuliahan online dapat memicu adanya stres sejalan dengan pendapat Argaheni dalam hasil penelitiannya yang mengatakan stres yang dialami mahasiswa adalah dampak dari COVID-19. Perubahan sistem pembelajaran ini memberikan permasalahan pada mahasiswa yaitu tertekan dan stres, hal tersebut dipengaruhi oleh kecemasan, bosan, susah dalam memahami materi perkuliahan, sangat terbatas dalam melakukan aktifitas, ketakutan akan tertular COVID-19 dan beban kuliah yang banyak (Argaheni, 2020).

Kendala-kendala yang dihadapi oleh mahasiswa seperti jaringan yang tidak ada, paket internet yang habis, pekerjaan rumah yang harus dikerjakan juga, dan tugas perkuliahan yang menumpuk. Berbagai tuntutan akademik yang harus diselesaikan oleh mahasiswa menyebabkan mereka mengalami stres akademik. Ketidakmampuan mahasiswa untuk beradaptasi dengan keadaan tersebut membuat mereka mengalami stres. Stres akademik diartikan sebagai keadaan dimana seseorang tidak dapat menghadapi tuntutan akademik dan mempersepsi tuntutan akademik yang diterima sebagai gangguan (Harahap, dkk, 2020).

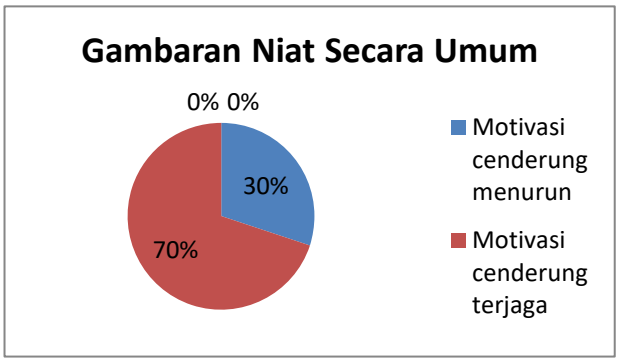
Selain itu menurut Al-Ghazali memandang stres, kesedihan dan masalah kejiwaan manusia adalah akibat dari ketidak mampuan seseorang dalam mengatasi keinginan dan perilakunya. Hal tersebut dapat bersumber dari hal kecil maupun besar, bahkan dapat bersumber dari sesuatu yang tidak menimbulkan masalah. Sumber masalah tersebut kembali kepada peran masing-masing individu dalam menghadapinya. Menurut Al-Ghazali cara menghadapi hal tersebut adalah dengan ridha atau merelakan kondisi tersebut sebagai proses yang harus diterima sebagai karunia dari Allah. Namun harus tetap berjuang dalam mengatasi masalah tersebut (Achmad, 2015).

Sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa mayoritas responden mengalami stres akibat dari ketidakmampuan individu untuk menyesuaikan diri dengan keadaan yang ada saat ini dan ketidak mampuan individu untuk menghadapi kendala yang ada, yaitu pada pelaksanaan perkuliahan online. Responden yang mengalami stres didominasi oleh perempuan sedangkan pada laki-laki cenderung lebih stabil berdasarkan data yang ada (Mahmud & Uyun, 2016).

Gambaran Niat pada Mahasiswa yang Mengalami Stres Akademik

Berdasarkan pada motivasi yang ada, Niat dapat disimpulkan bahwa sekitar 70% responden memiliki niat cenderung terjaga, Sedangkan 30% responden memiliki motivasi cenderung menurun. Dari data tersebut mayoritas responden memiliki niat atau dorongan untuk melaksanakan perkuliahan secara online ditandai dengan motivasi yang cenderung terjaga.

Gambar 2. Gambaran Niat secara Umum Berdasarkan Motivasi



Dari 133 responden dalam menghadapi perubahan sistem pembelajaran memiliki gambaran Niat cenderung menurun 30% ditandai dengan motivasi cenderung menurun. Sedangkan 70% responden memiliki niat cenderung terjaga ditandai dengan motivasi yang cenderung terjaga. Sebanyak 70% responden memiliki kecenderungan niat yang terjaga, hal ini dapat disebabkan beberapa faktor yang berpengaruh dalam diri mahasiswa berdasarkan hasil penelitian dari Agustina dan Kurniawan bahwa dukungan sosial (eksternal) dan konsep diri mahasiswa (internal) merupakan faktor-faktor yang dapat mempengaruhi menunjukan meningkatnya motivasi belajar (Agustina & Kurniawan, 2020).

Sedangkan terdapat 30% responden yang memiliki kecenderungan niat yang menurun, hal ini dapat disebabkan oleh beberapa faktor hal ini sesuai dengan hasil penelitian dari Cahyani dkk bahwa motivasi belajar siswa menurun selama pembelajaran daring disebabkan oleh faktor internal dan eksternal (Cahyani, dkk, 2020).

Tabel 1. Tingakatan Stres Pada Laki-laki

Aspek	Frekuensi	Persentase
Stres ringan	7	17%
Stres sangat berat	7	17%

Stres berat	11	27%
Stres sedang	16	39%
Jumlah	41	100%

Berdasarkan gambaran kategori stress diukur berdasarkan tindakan responden (niat) pada tabel diatas dapat disimpulkan bahwa mayoritas responden laki-laki mengalami stres sedang sebanyak 39%, kemudian 27% responden mengalami stres berat, data terkecil yaitu 17% responden mengalami stres sangat berat dan 17% responden mengalami stres ringan dari total 41 responden laki-laki pada penelitian ini. Sehingga dapat disimpulkan bahwa responden laki-laki mayoritas responden mengalami stres ringan saat proses perkuliahan daring berlangsung, sebanyak 39% responden dari total 41 responden laki-laki.

Tabel 2. Tingkatan Stres pada Perempuan

Aspek	Frekuensi	Persentase
Stres ringan	15	15%
Stres sangat berat	19	20%
Stres berat	26	27%
Stres sedang	37	38%
Jumlah	97	100%

Berdasarkan gambaran kategori stres pada tabel 4.17 dapat disimpulkan bahwa mayoritas responden laki-laki mengalami stres sedang sebanyak 38%, kemudian 27% responden mengalami stres berat, 20% responden mengalami stres sangat berat, data terkecil yaitu 15% responden mengalami stres ringan dari total 97 responden perempuan pada penelitian ini. Sehingga dapat disimpulkan bahwa responden perempuan mayoritas responden mengalami stres sedang saat proses perkuliahan daring berlangsung, sebanyak 37% responden dari total dari total 97 responden perempuan pada penelitian ini.

Disebutkan juga dalam QS. Al-Isra' ayat 84 bahwa;

> *"Katakanlah (Muhammad), "Setiap orang berbuat sesuai dengan pembawaannya masing-masing." Maka Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya"* (Departemen Agama, 2018).

Manusia dalam menjalani kehidupan memiliki arah dan tujuannya masing-masing, ada yang menjalankan kehidupan dengan penuh ketaatan, ada yang setengah-setengah, dan ada yang hanya memikirkan duniawi dan lain sebagainya. Sehingga

mereka mendapatkan apa yang telah menjadi tujuannya, tetapi tidak ternilai sebagai ibadah di sisi Allah apabila mereka melakukan pekerjaan atau perbuatan bukan karena mencari ridha Allah (Ali, 2018).

Al-Ghazali berpendapat bahwa niat diibaratkan sifat yang berada di tengah-tengah atau kehendak. Maka penggerak pertama (pendorong) adalah sesuatu yang dicari, sedangkan tujuan yang diniatkan merupakan yang mendorong manusia untuk mencapainya, kemudian bangkitnya niat yang dilaksanakan dan terbangkitnya kemampuan untuk menggerakkan anggota badan disebut amal. Akan tetapi terbangkitnya untuk amal terkadang memerlukan satu atau dua pendorong. Maksud dari penjelasan tersebut adalah bahwa niat merupakan pedorong untuk melakukan amal, didalam niat sendiri memiliki tiga rangkaian yaitu adanya penggerak pertama (pendorong) yaitu sesuatu yang dicari, yang mendorong adalah tujuan yang diniatkan dan melakukan apa yang diniatkan (Achmad, 2015). Mahasiswa yang niatnya terjaga bisa dikarenakan adanya dorongan yang kuat dan kemampuan adaptasi dengan keadaan yang ada, sedangkan yang tidak terjaga dapat di karenakan akibat dari ketidak mampuan seseorang dalam mengatasi keinginan dan perilakunya. Sumber masalah tersebut kembali kepada peran masing-masing individu dalam menghadapinya (Achmad, 2015).

Simpulan

Sehingga dapat disimpulkan, mayoritas responden mengalami stres akibat dari ketidakmampuan individu untuk menyesuaikan diri dengan keadaan yang ada saat ini dan ketidak mampuan individu untuk menghadapi kendala yang ada, yaitu pada pelaksanaan perkuliahan online. Responden yang mengalami stres didominasi oleh perempuan sedangkan pada laki-laki cenderung lebih stabil berdasarkan data yang ada. Sedangkan mahasiswa yang niatnya terjaga bisa dikarenakan adanya dorongan yang kuat dan kemampuan adaptasi dengan keadaan yang ada, sedangkan yang tidak terjaga dapat di karenakan akibat dari ketidak mampuan seseorang dalam mengatasi keinginan dan perilakunya. Sumber masalah tersebut kembali kepada peran masing-masing individu dalam menghadapinya.

Referensi

Achmad, U. (2015). Teori Kehendak Manusia Perspektif Psikosufistik al-Gazali. Bimbingan Konseling Islam, 6(2), 261–264. Diambil dari http://journal.stit-insida.ac.id/index.php/alqalam

Agustina, M. T., & Kurniawan, D. A. (2020). Motivasi Belajar Mahasiswa di Masa Pandemi Covid-19. Jurnal Psikologi Perseptual, 120. Diambil dari https://jurnal.umk.ac.id/index.php/perseptual/article/download/5168/pdf

Al-Ghazali, I. (n.d.). Ihya' Ulumuddin. Jakarta: Republika.

Ali, M. (2018). Wawasan Hadis Tentang Etos Kerja. TAHDIS, 9(1), 33.

Argaheni, N. B. (2020). Sistematik Review: Dampak Perkuliahan Daring Saat Pandemi Covid-19 Terhadap Mahasiswa Indonesia. Kesehatan Dan Aplikasinya, 8(2), 106. Diambil dari https://jurnal.uns.ac.id/placentum/article/view/43008/28002

Barseli, dkk, M. (2017). Konsep Stres Akademik Siswa. Konseling dan Pendidikan, 5(3), 144–145.

Cahyani, dkk, A. (2020). Motivasi Belajar Siswa SMA pada Pembelajaran Daring di Masa Pandemi Covid-19. Jurnal Pendidikan Islam, 3(1), 123–140.

Crawford, J. R., & Henry, J. D. (2003). The Depression Anxiety Stress Scales (DASS): Normative data and latent structure in a large non-clinical sample. British Journal of Clinical Psychology, 42, 112.

Departemen Agama, R. (2018). Al-Qur'an dan Terjemahnya (Lajnah Pen). Bandung: CV Diponegoro.

Fanani, Q., & Jainurakhma, J. (2020). Kemampuan Penyesuaian Diri Mahasiswa Terhadap Pembelajaran Daring Di Tengah Pandemi COVID-19. Jurnal KomtekInfo, 7(4), 285. Diambil dari https://jkomtekinfo.org/ojs/index.php/komtekinfo/article/view/90/101

Harahap, dkk, A. C. P. (2020). Analisis Tingkat Stres Akademik Pada Mahasiswa Selama Pembelajaran Jarak Jauh Dimasa Covid-19. Jurnal Kajian Konseling dan Pendidikan, 3(1), 11.

Hasanah, dkk, U. (2020). Gambaran Psikologis Mahasiswa Dalam Proses Pembelajaran Selama Pandemi COVID-19. Jurnal Keperawatan Jiwa, 8(3), 300.

Khulaimah, S. (2021). Konsep Niat dan Pengaruhnya Terhadap Minat Pembelajaran. Diambil dari https://www.academia.edu/32216726/Konsep_Niat_Dan_Pengaruhnya_Terhadap_Motivasi_Pembelajaran

Livana, dkk, P. (2020). Tugas Pembelajaran Penyebab Stres Mahasisiwa Selama Pandemi Covid-19. Jurnal Ilmu Keperawatan Jiwa, 3(2), 205.

Maharudin. (2011). Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Pelaksanaan Ibadah Shalat Remaja Karang Taruna Kelurahan Tangkerang Barat kecamatan Marpoyan Damai Kota Pekanbaru Tinjauan Antara Hukum Diyani dan Hukum Qada'i. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim. Diambil dari http://repository.uin-suska.ac.id/743/1/2011_2011105.pdf

Mahmud, R., & Uyun, Z. (2016). Studi Deskriptif Mengenai Pola Stres Pada Mahasiswa Praktikum. Ju*rnal Indigenous*, *1*(2), 52. Diambil dari https://journals.ums.ac.id/index.php/indigenous/article/view/4970

Maulana, H. A., & Iswari, R. D. (2020). Analisis Tingkat Stres Mahasiswa Terhadap Pembelajaran Daring Pada Mata Kuliah Statistik Bisnis Di Pendidikan Vokasi. *Jurnal Ilmiah Kependidikan*, *14*(1), 29.

---------- Halaman ini sengaja dikosongkan ----------

Kesadaran Sufistik dan Materialistik dalam Praktik Salat

Mohamad Za'in Fiqron
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Daerah Istimewa Yogyakarta, Indonesia
zfiqron@gmail.com

Abstract

The study of salat still needs to be researched. It's true that in the talk about the law of salat there is no need to explain that it is obligatory, but if you look at how Muslims pray, it still needs to be reconsidered. Prayer besides being important is reflected outwardly, it is also necessary to look at it from the aspect of inner and spirituality. This post is a qualitative research based on Heideggerian phenomenology with the aim of examining the side of Dassein's consciousness. Subjects in this study are a number of people in Islam in the Kudus city, both those who pray diligently and those who don't. The results of this study show that there is a materialistic awareness for those who pray diligently, that sometimes salat is based on transactional reasoning, while for those who are not diligent in praying, in a certain state in which there is awareness of the divine, especially when one is dead in the hopes and troubles of life. This article is expected to help many of us to evaluate the quality of salat, both in terms of symbols and substance.

Keywords: Consciousness, Islam, Materialistic, Salat, Sufism

Abstrak

Kajian tentang salat masih sangat perlu diteliti. Benar pembicaraan mengenai hukum salat tidak perlu lagi diterangkan bahwa itu wajib, akan tetapi jika menengok bagaimana umat Islam menjalankan salat, masih

perlu direnungkan kembali. Salat selain penting direfleksikan secara lahiriahnya, perlu juga menengoknya dari aspek batin dan spiritualitas. Tulisan ini merupakan penelitian kualitatif berbasis fenomenologi Heideggerian dengan maksud menelaah dari sisi kesadaran Dassein. Subjek penelitian ini ialah sejumlah umat Islam di kota Kudus, baik yang rajin salat maupun yang tidak. Hasil penelitian ini memperlihatkan adanya kesadaran materialistik bagi pelaku yang rajin salat, bahwa kadang-kadang shalat didasari oleh nalar transaksional. Sedang bagi yang tidak rajin salat, dalam keadaan tertentu, khususnya ketika sedang buntu dalam harapan dan masalah hidup, ada kesadaran akan ilahiat. Tulisan ini diharapkan membantu banyak dari kita untuk mengevaluasi kualitas salat, baik dari sisi simbol dan substansinya.

Kata Kunci: Islam, Kesadaran, Materialistik, Salat, Sufisme

Pendahuluan

Salat adalah tiang agama dan rukun Islam kedua. Semua amal tidak akan dihitung kalau tidak melaksanakan salat dengan baik (Wahid, 2018, p. 1). Dalam praktiknya, salat memiliki ketentuannya tersendiri. Setiap hari dikerjakan sebanyak lima waktu, yakni subuh, dzuhur, ashar, maghrib, dan isya. Selanjutnya, ada bacaan takbiratul ihram, surat al-Fatihah, tasyahud akhir, dan salam yang wajib dibaca, serta bacaan lainnya yang sifatnya sunnah. Di samping itu, ada gerakan-gerakan khusus yang membedakan salat dengan aktivitas olahraga, sebagaimana ruku', sujud, duduk tasyahud, dan lainnya. Bila dicermati, bacaan dan gerakan salat yang dilakukan lima waktu dalam sehari tersebut, selalu diulang-ulang. Tampaknya, tidak masuk akal apabila kewajiban salat selalu diulang-ulang tanpa maksud tertentu. Salah satu maksud tersebut ialah untuk khusyuk. Khusyuk bermakna kesadaran penuh akan kerendahan kehambaan diri kita sebagai manusia di hadapan keagungan Tuhan (Bagir, 2021, p. 53). Oleh sebab itu, di dalam praktik salat, mengasumsikan adanya kesadaran-kesadaran selain Tuhan.

Sejauh penelusuran penulis, banyak tulisan yang secara umum mengkaji penghayatan dalam praktik salat, terutama dalam telaah sufisme. Pertama, buku yang berjudul "Buat Apa Shalat?!:" yang ditulis oleh Haidar Bagir. Dalam karya tersebut, Haidar Bagir menjelaskan, memerinci, dan menganalisis, dengan sangat detail dan bagus mengenai hakikat dan makna batin salat. Bukan hanya itu, beliau juga

memaparkan pengalaman serta penghayatan salat oleh kalangan sufi dan filsuf dari era klasik hingga kontemporer (Bagir, 2021). Kedua, buku dengan judul "Khusyu' dalam Shalat" yang ditulis oleh Syafri Muhammad Noor. Karya tersebut menjelaskan betapa pentingnya *khusyu'* dalam salat, disertai cara-caranya (Noor, 2018). Dalam menyajikan data, Syafri berfokus pada telaah Qur'an dan Hadis. Ketiga, tulisan Moh. Gitosaroso dengan judul "Tipologi Pemahaman Penganut Tarekat di Kota Pontianak Terhadap Shalat". Gitosaroso dalam penelitian tersebut mengungkap perbedaan terkait pemahaman makna, praktik, dan cara-cara *khusyu'* dalam salat menurut pengikut tarekat di Pontianak. Kendati terdapat perbedaan, akan tetapi terdapat beberapa persamaan, khususnya bahwa *khusyu'* harus diupayakan dalam salat (Gitosaroso, 2018, p. 28). Keempat, artikel dengan judul "Shalat Perspektif Kaum Sufi" yang ditulis oleh Ihsan Sobari bersama Hasan Mud'is dan Muhtar Gojali. Dalam tulisan tersebut memperlihatkan perbandingan pandangan salat menurut kaum sufi. Di situ, terdapat persamaan bahwa shalat yang khusyu adalah shalat sebagai transformasi diri. Kemudian para sufi sejatinya tidak meninggalkan *syariat* demi menggapai hakikat. Sedang perbedaan salat dalam pandangan sufi terletak bagaimana metode-metode khusyuk (Sobari et al., 2019, p. 90). Selain beberapa tulisan yang telah penulis uraikan, masih banyak lagi tulisan serupa.

Berangkat dari asumsi di atas, penulis tertarik untuk mengkaji kesadaran-kesadaran dalam praktik salat, khususnya kesadaran sufistik dan materialistik. Adapun dari tulisan yang sudah disebut, penulis mengadopsinya untuk menelaah makna salat, selain dijadikan cara dalam membaca kesadaran sufistik. Penulis berupaya melengkapi tulisan terdahulu dengan menelaah kesadaran selain Tuhan yang ada dalam praktik salat. Selain itu, penulis juga ingin mengungkap bagaimana pemaknaan individu tentang salat. Dengan demikian, pembacaan ini menjadi menarik, sebab sedikit banyak membantu untuk dijadikan otokritik, apakah kemudian salat kita hanya sekedar penggugur kewajiban, ataukah ada pemaknaan lain.

Secara umum Tasawuf merujuk pada praktik kebatinan seorang sufi. Istilah "sufi" mempunyai berbagai derivasi etimologis. Sebagian ulama berpendapat, sufi merujuk pada kata "*shafa*" yang berarti bersih, jernih, atau murni. Hal ini dinisbatkan kepada tujuan seorang sufi yang berupaya menjaga kebersihan diri, baik secara lahir maupun batin. Kemudian kata Tasawuf juga dirujukkan pada kata *shuffah* dan para penghuninya (*ahl ash-Shuffah*). *Shuffah* merujuk pada serambi di belakang utara masjid

Nabi Muhammad di Madinah. Kaum sufi disebut *ahl ash-Shuffah*, dikarenakan keadaan mereka menyerupai keadaan para sahabat Nabi yang bertempat di serambi masjid tersebut. Mereka saling berkumpul bersama dan saling bersahabat, semata-mata karena Allah (Siraj, 2021, p. 6).

Ada lagi kata sufi yang dinisbatkan pada "*shaffun*" yang berarti barisan. Kata ini dimaksudkan pada sufi, yang mana selalu tampil paling awal dan di baris terdepan dalam berbuat kebajikan, semata-mata ditujukan mencari ridha Allah (Kanafi, 2020, p. 1). Selain itu, ada yang merujukkan kata "sufi" pada kata *sophia, shuf, shuf, shufanah*, dan seterusnya. Sebetulnya, dari berbagai derivasi tersebut adalah suatu kemusykilan atau tidak ada kesepakatan pasti dari mana akar kata "sufi" (Siraj, 2021, p. 3). Meskipun demikian, derivasi-derivasi kata tersebut sedikit banyak membantu pemahaman mengenai etimologi kata "sufi" dalam studi Tasawuf.

Sedang dari sisi pengertiannya, Tasawuf memiliki definisi yang melimpah. Hal ini amat wajar, mengingat bahwa Tasawuf berkembang sesuai dinamika dan perkembangan zaman, di samping kaum sufi mempunyai definisi yang beragam sesuai pengalaman kesufiannya masing-masing. Ma'ruf al-Karhi mendefinisikan Tasawuf "*al-akhdzu bil Haqaiq wal ya'su mimma fi aidil khalaiq*", yakni berpaling dari kepalsuan makhluk, dan meraih segenap Hakikat Ilahi. Selanjutnya, menurut Abu Bakar al-Kattani, Tasawuf adalah "*ash-shafa wal musyahadah*", yakni Tasawuf adalah kemurnian dan visi spiritual (Siraj, 2021, p. 24). Menurut Ibn 'Arabi, Tasawuf adalah "*al-khuluqu lillahi*", yakni Tasawuf adalah akhlak Allah. Dalam arti mengaktualisasikan akhlak Allah yang terdapat dalam diri kita (Bagir, 2019, p. 154).

Selain itu, masih banyak lagi definisi yang diungkap oleh kaum sufi dan pakar Tasawuf pada umumnya. Kendati demikian, bukan berarti menimbulkan kekacauan esensi. Sebagaimana yang diungkap Said Aqil Siradj, kalangan sufi berkeyakinan bahwa Tasawuf adalah tangga yang terdiri dari berbagai tingkatan, dan puncaknya adalah Dzat Transenden. Perlu dicatat ialah, di antara pengertian-pengertian tersebut, tentunya membutuhkan penelusuran lebih jauh, supaya tidak salah pemaknaan akan Tasawuf. Selanjutnya, Tasawuf terdiri dari dua unsur, yakni pengalaman batin langsung dalam relasi antara hamba dengan Tuhannya, dan unsur lainnya yaitu kemungkinan "penyatuan" seorang sufi dengan Allah. Dalam unsur pertama, memuat tingkat-tingkat *ahwal* dan *maqamat*. Sedang pada unsur kedua, berfokus pada penegasan akan Wujud Mutlak, atauWujud al-Haq, atau Wujud Yang Esa (Siraj, 2021, p. 28).

Sudah menjadi rahasia umum apabila *maqamat* (kata jamak dari *maqam*) dan *ahwal* (jamak dari *hal*) menjadi ciri khas kajian Tasawuf. Para sufi mempunyai konsepsi yang berbeda tentang *maqam* dan *hal*. Kendati demikian, para sufi sepaham bahwa *maqam* bermakna kedudukan *salik* (penempuh jalan spiritual) di hadapan Allah dan kedekatannya melalui laku Tasawuf, yakni *mujahadah* dan *riyadhah* (Bagir, 2019, p. 162). *Mujahadah* adalah menggunakan segenap kemampuan dengan kesungguhan untuk melawan musuh yang dalam diri manusia, yakni nafsunya yang selalu mendorong pada kerendahan dan keburukan. Sedang *riyadhah* adalah disiplin spiritual tanpa henti dalam bentuk penyelenggaraan ibadah-ibadah wajib atau sunnah, termasuk zikir atau wirid secara intens dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah (Darmawan, 2022, p. 7).

Imam al-Qusyairi dalam risalahnya, menyebut ada tujuh *maqamat* secara urut. Yakni; *taubat*, *wara'*, *zuhud*, *sabar*, *tawakkal*, dan *ridla*. Adapun imam al-Ghazali membuat urutan *maqamat*, sebagai berikut; *taubat*, *syukur*, *raja'*, *khauf*, *zuhud*, *mahabbah*, *'isyq*, *unas*, dan *ridla*. Kemudian imam at-Thusi membuat urutan *maqamat* sebagai berikut; *taubat*, *wara'*, *zuhud*, *faqr*, *sabar*, *tawakkal*, dan *ridla*. Dzun nun al-Mishri menambahkan *al-Ma,rifah*, dan Rabi'ah al-'Adawiyyah menambahkan *al-Mahabbah* (Bakri, 2020, p. 59). Sedangkan *ahwal* ialah kondisi atau keadaan hati yang diberikan Allah dalam hati manusia. Berbeda dengan *maqamat*, *Ahwal* hanya diperoleh atas *iradah* Allah, berupa perasaan-perasaan mental, seperti takut (*khauf*), harapan (*raja'*), rindu (*syauq*), termasuk juga rendah hati, dan syukur. Sebagian sufi juga memasukkan *ma'rifah*, *musyahadah*, dan *mukasyafah* (Bakri, 2020, p. 67). Sementara itu, perbedaan antara *maqam* dengan *hal,* ialah jika *maqam* sifatnya tetap, sedangkan *hal* sifatnya temporer (Bagir, 2019, p. 162). Sementara itu, tujuan utama kaum sufi adalah *ma'rifatullah* atau mengenal Allah (Siraj, 2021, p. 86).

Selanjutnya, pada tulisan ini peneliti juga membahas mengenai materialisme. Materialisme memiliki banyak terminologi. Dalam *term* ilmu pengetahuan, materialisme adalah ilmu yang berdasarkan materi, sebagaimana ilmu-ilmu alam (Kariarta, 2020, p. 74). Sedang sebagai sebuah aliran pemikiran, materialisme adalah aliran yang menyatakan bahwa kenyataan yang real adalah materi. Pada dasarnya aliran ini mengkritisi idealisme yang berpandangan bahwa yang esensial adalah pikiran. Bagi materialisme, kesadaran atau pikiran hanyalah gejala-gejala sekunder dari proses-proses material. Pikiran tidak memiliki status ontologisnya, karena ia tidak ada tanpa proses-

proses material. Materialisme semacam ini dalam khazanah filsafat, disebut "materialisme awal", yang dipelopori oleh Feuerbach (Hardiman, 2019, p. 221).

Konsep materialisme kemudian dikembangkan oleh Marx. Proses-proses material, menurut Marx adalah kerja sosial, yakni relasi-relasi produksi dan saran-saran produksi dalam ekonomi kapitalis. Agama, hukum sains, filsafat, dan lainnya, hanyalah sekedar gejala-gejala samping belaka dari proses-proses ekonomi. Marx mengandaikan realitas material yang menentukan kesadaran, dan realitas material itu adalah cara-cara produksi barang-barang material dalam kegiatan kerja. Jika sistem ekonomi berubah, maka kesadaran juga berubah. Dengan demikian, Marx melihat bahwa objek-objek material adalah dampak dari aktivitas manusia (Hardiman, 2019, p. 233). Konsep tersebut umumnya dipahami sebagai materialisme historis, yakni pandangan ekonomi terhadap sejarah. Mengadopsi konsep sejarah Hegel, sejarah bagi Marx mulanya berjalan lewat perpindahan dari masyarakat asali ke perbudakan yang klasik. Baru ke sistem feodal dan akhirnya ke masyarakat kapitalis (Farihah, 2015, p. 441).

Adapun dalam pengertian sehari-hari, materialisme adalah hal-hal yang berunsur harta, kemewahan, kekayaan, dan sejenisnya. Maksudnya materialism dipahami sebagai sebuah keyakinan yang mementingkan kekayaan harta benda dalam kehidupan. Kendati demikian, materialisme dalam sikap yang lumrah atau normal, memberikan dampak yang positif bagi individu maupun masyarakat. Kebalikan dari itu, materialisme dapat memberikan dampak yang buruk, semisal menurunnya tingkat kepuasan hidup jika nilai materialisme tidak terkendali bersamaan dengan tidak diimbangi dengan nilai-nilai intrinsik. Dampak seperti itu, akan menimbulkan orientasi materialistis dalam hidup sebagai usaha menemukan kebahagiaan dalam hidup (Lutfia & Hidayat, 2020, p. 68).

Untuk mengungkap tujuan penelitian sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya, penulis menggunakan metode penelitian kualitatif berbasis fenomenologi *Heideggerian*. Kontribusi Heidegger dalam fenomenologi yakni membawanya ke arah yang lebih konkrit dan eksistensial, dengan cara memperhitungkan relasi langsung kesadaran manusia dengan dunia. Dalam artian, bagaimana sesungguhnya manusia hidup dalam dunia dan bertemu dengan pengada-pengada di dalamnya (Tjaya, 2020, p. 7). Sedang penerapan dalam penelitian ini, ialah menelaah realitas macam apa yang mempengaruhi kesadaran individu dalam praktik salat. Barulah mengkaji bagaimana individu memaknai salat. Fenomenologi awalnya adalah metode yang dirumuskan oleh

Edmund Husserl untuk melihat fenomena asli atau apa adanya. Istilah "fenomenologi" artinya ilmu (*logos*) terkait hal-hal yang menampakkan diri (*phainomenon*). Maksud dari "menampakkan diri" adalah apa yang terlihat oleh kesadaran, dan segala yang menampakkan diri dalam kesadaran disebut fenomena. Fenomena ini bisa bermacam-macam, seperti missal: perasaan, benda, pikiran, peristiwa, dan seterusnya (Hardiman, 2016, p. 25).

Dapat dikatakan bahwa fenomenologi merupakan suatu studi atas kesadaran. Menurut Husserl, kesadaran memiliki peranan penting dalam memahami pengalaman asli manusia dan proses pembentukan pengetahuan. Kesadaran membuat manusia terbuka pada dunia dan mengalami objek-objek yang ada di dalamnya. Namun, kesadaran selalu terarah pada dunia dan objek-objeknya (kesadaran intensionalitas). Melalui intensionalitas, menurutnya akan terjadi objektivikasi dan identifikasi, yang mengakibatkan kesadaran menjadi tidak murni. Selain itu, yang membuat kesadaran menjadi tidak murni ialah karena dilingkupi tradisi dan prasangka. Sehingga menghalangi kita untuk mencapai fenomena yang sesungguhnya (Daulay, 2010, pp. 51–52).

Selanjutnya, untuk membebaskan diri dari pelbagai prasangka dalam perjumpaannya dengan dunia, Husserl tidak melihat benda-benda sebagai objek-objek, melainkan sebagai fenomena. Untuk mencapai kesadaran murni, Husserl menunjukkan caranya dengan metode *bracketing* atau *epoche* dalam bentuk reduksi (kembali ke bentuk pengalaman). Reduksi yang diajukan Husserl ada tiga. *Pertama*, reduksi fenomenologis, dengan maksud "menunda atau mengurung" penilaian kita terhadap totalitas objek-objek. *Kedua*, reduksi eiditis, yakni mencari "hakikat" dengan melihat isi struktur fundamental, atau struktur dasar dari fenomena. Dan *ketiga*, reduksi fenomenologis transcendental, reduksi ini khusus pengarahan (intensionalitas) ke subjek tentang akar-akar kesadaran. Yakni berupa kesadaran sendiri yang sifatnya transendental (Daulay, 2010, p. 54).

Apa yang dilakukan Husserl ini adalah upaya untuk memahami, menggambarkan, dan menganalisis isi kesadaran manusia dengan sebaik-baiknya atau semurninya. Ide pokok Husserl, pada gilirannya diadopsi oleh filsuf setelahnya dengan disertai kritik dan inovasi baru sebagaimana dalam fenomenologi Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, dan seterusnya. Heidegger berpendapat bahwa "analisis kesadaran yang dilakukan Husserl masih bersifat teoritis dan kurang menyoroti kehidupan konkrit

manusia dengan dunianya". Lebih lanjut, kesadaran manusia tidak dapat dianalisis hanya secara teoritis. Dikarenakan kesadaran manusia berada dalam dunia, maka menurut Heidegger, seharusnya yang dilakukan adalah menganalisisnya dalam konteks interaksinya dengan dunia (Tjaya, 2020, p. 7). Dalam arti lain, tidak ada kesadaran murni sebagaimana yang diandaikan oleh Husserl.

Heidegger meradikalisasi konsep intensionalitas Husserl. Kesadaran tidak hanya kesadaran "akan" sesuatu, melainkan kesadaran "dalam/sebagai" sesuatu. Bagi Heidegger, yang lebih primordial adalah Ada, kesadaran adalah cara Ada menampakkan diri. Untuk mendukung hal tersebut, Heidegger mengajukan konsep *Dassein* (artinya 'ada-di-sana') hidup dalam dunia dan bertemu dengan pengada-pengada di dalamnya. Menurut Heidegger, modus *Dassein* memaknai hidupnya adalah kecemasan. Kecemasan dialami saat manusia berhadapan dengan ketidakjelasan. Demikian cara Heidegger menunjukkan modus dan sikap sebuah kesadaran yang berada dalam dunia (Tjaya, 2020, p. 8).

Selanjutnya, Merleau-Ponty memberi pemaknaan atas abstraksi Heidegger tentang keterlibatan manusia di dalam dunia. Menurutnya, tubuhlah yang membuat semua hal yang kita alami, dan itulah satu-satunya cara yang diketahui dan tersedia bagi manusia untuk berada dalam dunia. Dari sudut pengetahuan, kegagalan mengapresiasi peranan tubuh, mengandung akibat fatal dalam bentuk lahirnya bentuk-bentuk pengetahuan yang sebenarnya tidak sesuai dengan pengalaman konkrit manusia. Fenomenologi Merleau-Ponty melihat bagaimana kebertubuhan dan kesadaran mempengaruhi cara memahami diri dan orang lain (Tjaya, 2020, p. 38).

Sementara itu, Levinas menolak klaim objektifikasi kesadaran sebagaimana dalam fenomenologi Husserl. Levinas kemudian meradikalisasi konsep Heidegger tentang kesadaran manusia di dalam dunia. Dalam proyek filsafatnya, Levinas menyelidiki makna keberadaan manusia dalam dunia berhadapan dengan pengada lain, termasuk manusia lain, sekaligus keterarahan kesadaran dan sikap-sikapnya terhadap segala sesuatu yang ada di luar dirinya. Secara khusus, fenomenologi Levinas membuka cakrawala terkait pengalaman konkret manusia dengan manusia lain (Tjaya, 2018, p. 44).

Sebagaiman yang telah diuraikan di atas, bahwa tulisan ini merupakan jenis penelitian kualitatif dan merupakan sebuah penelitian fenomenologi. Pengumpulan data dilakukan dengan cara wawancara semi terstruktur dan dokumentasi kepada

empat informan di kota Kudus, baik yang mengaku rajin salat maupun yang tidak. Data ditopang dengan berbagai literatur kekinian, kemudian dianalisis dan difokuskan pada pembacaan kesadaran di dalam praktik salat, yang dalam hal ini pada aspek sufistik dan materialistik. Dalam menganalisis data, penulis meminjam hermeneutika *faktisitas* Heidegger. Sumbangsih Heidegger terhadap pemaknaan teks ialah tentang konsepnya "pra-struktur memahami". Memaknai teks tidak bisa lepas tanpa presuposisi, dan presuposisi mendasar adalah cara manusia bereksistensi (Hardiman, 2015, p. 129). Pengaplikasian dalam tulisan ini ialah, kecenderungan penulis sebagai pembaca, di mana fenemona-fenomena terkait praktik salat diposisikan sebagai teks.

Deskripsi Hasil

Cakrawala Salat

Berbagai literatur *fiqh* mengungkapkan, salat secara bahasa berarti doa atau permintaan. Dalam artian, salat adalah bentuk permintaan dari yang rendah kepada yang tinggi. Sedang menurut para ulama, terutama ulama *syafi'iyyah* menyatakan salat sebagai sekumpulan ucapan dan perbuatan khusus, yang dimulai dari *takbir* dan diakhiri dengan *salam.* Secara umum salat terbagi dua macam, yakni *fardhu* dan *sunnah*. Pada salat *fardhu* (wajib), kewajibannya telah jelas berdasarkan al-Qur'an, hadis dan *ijma'*, sehingga tidak harus diuraikan (Rusyd, 2016, p. 146). Kewajiban salat dilakukan lima waktu dalam sehari, hal ini tertuang secara gamblang dalam hadis *isra' mi'raj*, yakni:

> *"Ketika kewajiban itu mencapai lima (waktu), Nabi Musa berkata: kembalilah kepada Tuhanmu, karena sesungguhnya umatmu tidak akan sanggup melakukannya, Nabi Muhammad bersabda: akhirnya aku kembali kepada-Nya, Allah berfirman: salat itu lima waktu (yang sebanding dengan) lima puluh (waktu), ketetapan yang ada pada diri-Ku tidak bisa dirubah lagi (Muttafaqun alaih)."*

Secara aksiologis, salat di samping memiliki fungsi utama sebagai sarana beribadah kepada Tuhan, salat memiliki manfaat lain, di antaranya sebagai berikut. *Pertama,* salat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar. *Kedua,* salat adalah sumber petunjuk. *Ketiga,* salat adalah sebagai sarana meminta pertolongan kepada Allah. *Keempat,* salat adalah obat penyakit hati. *Kelima*, salat, mendatangkan kebahagiaan.

Dan *keenam*, dalam konteks ilmu modern menunjukkan bahwa salat dapat menjaga kesehatan tubuh (Bagir, 2021, pp. 43–44).

Kendati demikian, manfaat-manfaat tersebut tentu harus disertai dengan kekhusyukan. Maksudnya, tidak secara otomatis salat dapat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar. Untuk mendukung hal tersebut harus diupayakan khusyu dalam salat. Secara etimologi, khusyuk berarti tunduk, atau takluk, atau menyerah. Selanjutnya, khusyuk memiliki banyak terminologi menurut para ahli. Menurut Ibn Qayyim, khusyuk adalah hadirnya hati kepada Allah. Adapun menurut al-Junaid, khusyuk adalah kerendahan hati untuk Dzat Yang Maha Mengetahui perkara ghaib. Khusyuk mensyaratkan akan hadirnya hati dan konsentrasi pikiran kepada kehadiran Tuhan (Noor, 2018, p. 9). Lebih lanjut, *khusyuk* memerlukan pemahaman yang benar tentang bacaan dan gerakan salat. Kemudian hati menghayati segenap makna bacaan dan gerakan dalam salat (Bagir, 2021, p. 57).

Dengan demikian dapat dimengerti bahwa salat terdiri dari perilaku fisik berupa bacaan-gerakan dan penghayatan batin. Tidak kalah penting ialah bahwa salat memiliki implikasi terhadap hubungan sosial. Dalam arti lain, salat yag dilakukan dengan baik dan benar, semestinya pelakunya akan memiliki akhlak yang baik dan kepeduliaan yang besar terhadap sesama. Salat memang sangat erat hubungannya dengan dimensi sosial. Bahkan dalam Al-Qur'an, perintah mendirikan salat sering disandingkan dengan menunaikan zakat. Maksudnya, ibadah salat sebagai simbol hubungan individu dengan Tuhan, sedangkan zakat menyimbolkan ibadah sosial atau hubungan individu dengan manusia lainnya (Bagir, 2021, pp. 68–69). Perlu penulis sampaikan guna menambah cakrawala tentang salat. Bagi para *salik* (pelaku jalan spiritual), salat dipahami sebagai ibadah yang mengandung segenap tahapan pendakian menuju Tuhan. Pandangan semacam ini disebut sebagai salat sufistik. Menurut penempuh jalan Tasawuf, wudhu bermakna taubat, membaca ayat-ayat suci al-Qur'an bermakna prenungan batin, dan seterusnya (Muhyiddin, 2019, p. 207).

Sementara itu, para informan mendefinisikan salat berdasarkan pra-pemahamannya. Menurut IN, salat adalah perintah agama yang wajib dilakukan oleh setiap umat Islam di dunia. IN sendiri menyatakan bahwa dirinya jarang salat meski menurutnya salat adalah wajib. Selanjutnya, ia mengungkapkan perasaannya ketika tidak salat. Bagi IN, tidak salat terasa biasa saja, entah karena sudah menjadi kebiasaan atau bagaimana, dirinya tidak tahu alasan pastinya. Berikutnya, menurut AC salat

adalah bentuk penghambaan kepada Allah. AC mengaku pernah tidak salat, akan tetapi menurut AC, ketika ia tidak salat, perasaannya terasa menanggung hutang. Baginya, meninggalkan salat sama dengan meninggalkan perintah Allah. Kemudian dalam pandangan MF, salat adalah sarana komunikasi kepada Tuhan. Adapun bagi AS, salat adalah tanggung jawab. Ia mengilustrasikan sebagaimana ketika seorang mempunyai tanaman, tanpa disuruh pun pemilik tanaman tersebut harus menyiramnya.

Unsur Khauf dan Raja dalam Praktik Salat

Berkenaan dengan salat, para informan mengungkapkan ada tendensi *khauf* dan *raja',* akan tetapi dalam bentuk dan pemaknaan yang berbeda. *Khauf* dalam bahasa Indonesia berarti takut dan *raja'* berarti harapan atau optimis. Menurut imam al-Qusyairi, takut (*khauf*) berkaitan erat dengan sesuatu yang akan datang. Dalam arti sesuatu yang belum kita ketahui. Selanjutnya, takut kepada Allah ialah takut kepada siksaannya, baik di dunia maupun akhirat (Al-Qusyairi, 2007, p. 167). Adapun menurut imam al-Ghazali sebagaimana dikutip Bakri, *khauf* artinya takut kepada Allah, perasaan tersebut muncul dari kesadaran spiritual tentang kesalahan, kelalaian, dan dosa yang pernah dilakukan. Sedang *raja'* adalah sikap berharap datangnya rahmat Allah sesudah melakukan upaya penyempurnaan moral dan latihan rohani (Bakri, 2020, p. 65).

Menurut IN, ia merasakan rasa takut dalam salat. Menurutnya ada pikiran aneh-aneh, akan tetapi hal itu tidak bisa dijelaskan. Selanjutnya, berkaitan dengan rasa takut akan siksaan neraka, IN mengungkap persoalan tersebut sebagai berikut:

> *"Tidak pernah memikirkan siksa Tuhan, tidak tahu kenapa saat saya memikirkan siksa Tuhan berasa aneh, seperti ada tidak ada siksa Tuhan, karena saya meyakini kalau di dunia ini sudah seperti Neraka dan Surga, kalau kita berbuat buruk dapat karma buruk, dan sebaliknya, kalau kita berbuat baik akan dapat karma baik."*

Sedang menurut AC, dalam praktik salat ia mengaku optimis, hal ini ia lakukan untuk mengatasi keragu-raguan. Lebih lanjut, AC berpendapat bahwa ragu adalah sifat syaitan. Mengenai rasa takut di dalam salat, ada faktor luar yang mempengaruhinya. Yakni doktrin dari orang tuanya, bahwa kalau tidak salat akan mendapatkan siksa. Rasa optimis juga diutarakan oleh AS, ia optimis salatnya diterima. Sehubungan dengan meninggalkan salat, ia mengungkap takut diacuhkan oleh Tuhan. Sedang mengenai rasa takut akan siksa dan pahala, ia menyatakan tidak terlalu memikirkan hal tersebut. Pengungkapannya sebagai berikut:

"Kalau yang dituju Allah, pasti yang didapat lebih baik dari sekedar janji-janji surga".

Sementara itu, MF tidak merasa takut akan siksa neraka, di samping juga tidak memikirkan konsepsi surga. Ia lebih memikirkan bahwa salat adalah kewajiban hamba.

Kesadaran Sufistik dan Materialistik dalam Praktik Salat

Kesadaran sufistik yang dimaksud dalam tulisan ini bukanlah kesadaran sufi. Penulis meminjam terminologi "Sufistik" yang disampaikan oleh Jalaluddin Rakhmat, yang berarti kesufi-sufian (Rakhmat Jalaluddin, 2008, p. 7). Oleh sebab itu, perlu ditekankan bahwa kesadaran sufistik di dalam tulisan ini, ialah kesadaran yang sifatnya kesufi-sufian. Begitu juga dengan kesadaran materialistik, yakni kesadaran yang berbau materi-materi. Sebelum itu, dalam ranah *khauf dan raja'* sebetulnya bisa dipahami bahwa di dalam praktik salat informan, terdapat kesadaran berupa takut akan Allah, di samping juga optimis terhadap Allah. Kemudian, berikut adalah pengungkapan informan mengenai kesadaran-kesadaran yang ada dalam praktik salat.

Pertama, menurut IN, meskipun ia menyatakan jarang salat, ia mengaku bahwa ada kesadaran akan Tuhan. Ketika sedang diterpa masalah dan ujian, ia menyebut bahwa Tuhan adalah maha pengampun dan penyayang. Sedang dalam unsur materialis, tidak terlalu ia pikirkan. Pernyataan IN ini, kemudian dapat dimaknai bahwa salat yang dilakukan sebenarnya adalah sarana komunikasi kepada Tuhan, terutama terkait dengan keluh kesahnya. Kendati demikian, ia tetapi meyakini bahwa salat adalah wajib dan merupakan tuntutan agama. Kedua, menurut AC, ia menyatakan bahwa salat yang ia kerjakan ialah suatu perintah agama yang harus dipatuhi. Ada suatu kesadaran betapa pentingnya salat, baginya pikiran-pikiran akan Tuhan hadir di dalam salatnya. Salat memudahkan urusan hidupnya, karena di situlah kita mendekat kepada Allah. AC juga sadar, bahwa salat harus dilakukan dengan rajin. Sedang kadang-kadang, AC mengaku kalau salat yang ia lakukan juga mengandung kesadaran transaksional, yakni berupa pahala, di samping juga kalau salat dapat menyelesaikan masalah. Lebih lanjut, AC sadar bahwa cara salat seperti itu, perlu dievaluasi sedikit demi sedikit.

Ketiga, menurut MF, bahwa di dalam salatnya ia memikirkan ayat yang sedang ia baca. Hal tersebut dilakukan dengan tujuan agar salatnya dapat khusyuk. Ia menambahkan, untuk bisa khusyuk ia berupaya dengan menjaga ketenangan batin. Lebih lanjut, menurutnya salat dijadikan sebagai sarana mendekatkan diri dan sarana

berkomunikasi dengan Tuhan. Keempat, menurut AS, bahwa dirinya mengungkap bahwa ada kesadaran akan Tuhan. Ia menyatakan kesadaran tersebut datang karena ia mengingat nikmat dan karunia yang telah diberikan kepadanya. Selanjutnya, AS juga menyatakan terdapat pikiran atau berbagai masalah yang sedang ia hadapi ketika salat. Pikiran tersebut menurutnya datang secara tiba-tiba.

Hasil tersebut dapat dimaknai bahwa terdapat kesadaran sufistik dan materialistik dalam praktik salat. Meminjam bahasa Heidegger, kesadaran-kesadaran semacam itu dipengaruhi oleh eksistensi individu yang bertemu dengan pengada-pengada. Pengada berupa problem-persoalan hidup, makan, pekerjaan, rutinitas, yang kemudian terbawa dalam kesadaran di dalam praktik salat. Pengada semacam ini bisa kita maknai sebagai realitas material. Adapun Tuhan bukanlah materi, ia juga bukan konsep. Dalam praktiknya, Tuhan hadir dalam salat individu.

Pemakanaan Salat

Heidegger menyebut manusia dengan *Dasein* (berada-di-sana). Bagi Heidegger manusia terlempar ke dalam dunia, di mana keterlemparan tersebut adalah pengalaman primordial dan otentik. Keterlemparan manusia ke dalam dunia bersifat terbuka. Keterbukaan terhadap dunia ini menghasilkan pemaknaan-pemaknaan. Perlu ditekankan, dunia dalam pandangan Heidegger bukanlah antitesis dari akhirat, melainkan satu-satunya dunia yang dikenal dengan *Dasein*. Dalam arti lain, dunia yang dimaksud Heidegger sifatnya ontologis-metafisis (Hardiman, 2016, pp. 58–59). Berkenaan dengan salat, kita bisa memposisikannya sebagai faktisitas. Kemudian pemaknaan akan salat bergantung dengan subjektifitas dan pengalaman setiap individu.

Guna mendukung pemaknaan akan salat. Perlu penulis uraikan makna salat menurut beberapa sufi dan filsuf. Bagi al-Ghazali, sesungguhnya salat adalah zikir, munajat, dan percakapan. Hal ini dimungkinkan dengan disertai penghayatan dan kehadiran hati. Cara mengaktualisasikannya dengan *khauf , raja'* , dan rasa malu (Sobari et al., 2019, pp. 84–85). Lebih lanjut, imam al-Ghazali menyatakan salat yang memenuhi persyaratan yang baik dari sisi lahir dan batin, memiliki fungsi, memancarkan cahaya-cahaya di dalam hati, sebagai kunci untuk ilmu-ilmu *mukasyafah* atau penyingkapan rahasia-rahasia besar *rububiyyah* (Bagir, 2021, p. 151).

Adapun menurut Ibn 'Arabi dalam *Fushush al-Hikam*, salat ditetapkan sebagai suatu bentuk ibadah yang mengandung bentuk-bentuk kepasrahan dan kerendah

dirian. Ketidaknyamanan anggota tubuh yang dijauhkan dan dijernihkan seperlunya dari keburukan-keburukan nafsu duniawi, ketetapan hati untuk mendekat kepada Tuhan, ketulusan dan keikhlasan niat serta ketetapan niat untuk mendekat kepada-Nya, yang mengagungkan dan memuji-Nya dengan suatu cara yang selaras dengan Hadirat-Nya. Dengan kata lain, perendah diri secara total di hadapan kekuasaan-Nya, dan ketaatan kepada perintah dan keadilan-Nya, semua itu merupakan unsur-unsur salat "yang benar" (Bagir, 2021, pp. 135–137).

Sementara itu, menurut M. Iqbal, salat merupakan suatu ungkapan kerinduan batin manusia untuk mendapatkan jawaban di tengah kengerian alam semesta yang sunyi ini. Salat merupakan penemuan proses penemuan unik. Dalam proses ini, sang ego pencari meyakinkan dirinya sendiri justru pada saat penolakan diri. Sebagai hasilnya, ego menemukan nilai-nilai dan pembenaran dirinya sebagai faktor dinamis dalam kehidupan alam semesta. Sesuai dengan sikap psikologi mental salat, bentuk ibadah dalam Islam melambangkan baik peneguhan maupun penafian. Kendati demikian, melihat fakta yang muncul dari pengalaman manusia, salat sebagai laku batin telah menemukan ekspresinya dalam berbagai bentuk (Iqbal, 2021, p. 103).

Bagi IN, salat dimaknai sebagai hal yang wajib dikerjakan saat memiliki agama. Ia menganalogikan salat seperti bekerja di perusahaan. Ketika berkerja di perusahaan, seorang pegawai diwajibkan melakukan sesuatu untuk mendapatkan gaji. Selanjutnya, salat bagi AS adalah sarana komunikasi kepada Allah, dan bahwa hampir di setiap sendi kehidupan pasti Allah berkomunikasi dengan kita. Hal senada juga diungkapkan oleh MF, ia memiliki pemaknaan bahwa salat adalah sarana komunikasi antara hamba dengan Tuhan. Sedang bagi AC, salat adalah bentuk penghambaan kepada Allah dan sarana menghadap kepada-Nya.

Simpulan

Salat pada hakikatnya ialah wajib. Salat yang benar mensyaratkan akan khusyuk, di samping juga harus diaplikasikan untuk berbuat baik kepada sesama. Dalam praktiknya, salat tidak terlepas dari kesadaran-kesadaran tertentu. Sebagaimana yang telah penulis uraikan, ada kesadaran sufistik yang terdapat dalam praktik salat, yakni takut kepada Allah, takut diacuhkan Allah, optimis terhadap Allah, yakin bahwa Allah maha pengasih dan penyayang, syukur terhadap nikmat Allah, dan seterusnya. Adapun kesadaran materialistik, berupa sesuatu yang berbau materi, yakni masalah-masalah

dalam hidup, sedikit banyak ada unsur surga dan neraka dalam salat, nalar transaksional, dan seterusnya.

Menariknya, kesadaran-kesadaran semacam itu bukan dari seberapa rajin orang melakukan salat. Namun, realitas atau pengada-pengada yang di luar salat, terbawa ke dalam praktik salat. Dalam arti lain, kualitas salat bukan hanya ditentukan dari kuantitasnya, namun juga dari penghayatannya, di samping juga harus teraktualisasikan ke dalam kehidupan sehari-hari. Sementara itu, setiap individu mempunyai definisi dan pemaknaannya tersendiri terhadap salat. Hal ini adalah konsekuensi logis terhadap pengalaman subjektivitas individu terhadap dunianya. Sebagaimana ada yang memaknai salat adalah kewajiban, salat adalah sarana komunikasi kepada Tuhan, salat adalah penghambaan kepada Tuhan, dan seterusnya.

Lebih lanjut, penulis sendiri menyadari dalam tulisan ini terdapat berbagai kekurangan. Seperti kurangnya sumber literasi primer, proses analisis yang dirasa cenderung berdasarkan subjektivitas penulis. Dengan keterbatasan pengetahuan, penulis mengharap saran, kritik, dan komentar yang konstruktif. Selanjutnya, penulis juga berharap ada peneliti lain yang dapat mengkaji lebih lanjut tentang salat, baik dalam ranah sufistik, maupun lainnya. Pembacaan tentang salat memang penting, karena kualitas salat perlu diperbaharui baik dari aspek lahirnya maupun batinnya.

Referensi

Al-Qusyairi, A. K. (2007). Risalah Qusyairiyah (A. M. Asrori (ed.); U. Faruq (trans.)). Pustaka Amani.

Bagir, H. (2019). Semesta Cinta. Mizan.

Bagir, H. (2021). Buat apa Shalat?!: Menggali Makna Batin, Mereguk Ajaran para Sufi (Ketiga). Mizan.

Bakri, S. (2020). Akhlak Tasawuf Dimensi Spiritual Dalam Kesejarahan Islam. In Efudepress.

Darmawan. (2022). Puasa Sufistik: Mereguk Pesan-Pesan Batin Ibadah Puasa (A. Bahtiar (ed.); I). Penerbit Nuralwala.

Daulay, D. M. (2010). Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar (A. M. D. Faza (ed.)). Penerbit Panjiaswaja Press.

Farihah, I. (2015). Filsafat Materialisme Karl Marx (Epistemologi Dialectical and Historical Materialism). FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan, 3(2), 431–454. https://doi.org/dx.doi.org/10.21043/fikrah.v3i2.1823

Gitosaroso, M. (2018). Tipologi Pemahaman Penganut Tarekat di Kota Pontianak terhadap Shalat. Esoterik, 4(1), 27. https://doi.org/10.21043/esoterik.v4i1.2929

Hardiman, F. B. (2015). Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida (Widiantoro (ed.)). Kanisius.

Hardiman, F. B. (2016). Heidegger dan Mistik Keseharian (C. M. Udiani (ed.); ketiga). KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Hardiman, F. B. (2019). Pemikiran Modern Dari Machiavelli Sampai Nietzsche (Victi (ed.)). Kanisius.

Iqbal, M. (2021). Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam (M. Kazhim (ed.); Hawasi & M. Kazhim (trans.); Kedua). Mizan.

Kanafi, I. (2020). Ilmu Tasawuf Penguatan Mental-Spiritual dan Akhlaq. In M. Nasrudin (Ed.), PT. Nasya Expanding Management. PT. Nasya Expanding Management.

Kariarta, I. W. (2020). Paradigma Materialisme Dialektis di Era Millenial. SANJIWANI: Jurnal Filsafat, 11(1), 71–81. 10.25078/sjf.v11i1.1534

Lutfia, D., & Hidayat, R. (2020). Hubungan Materialisme dengan Subjective Well-Being yang Dimoderasi oleh Religiositas pada Ibu Rumah Tangga. Gadjah Mada Journal of Psychology (GamaJoP), 6(1), 67. https://doi.org/10.22146/gamajop.53049

Muhyiddin, A. S. (2019). Implikasi Shalat Bagi Perilaku Manusia Modern (Perspektif Psikologi Sufistik Ibnu 'Arabī). ESOTERIK, 5(2), 199. https://doi.org/10.21043/esoterik.v5i2.5815

Noor, S. Mu. (2018). Khusyu' Dalam Shalat (Fatih (ed.); Pertama). Rumah Fiqih Publishing.

Rakhmat Jalaluddin. (2008). Membuka Tirai Kegaiban: Renungan-Renungan Sufistik. Mizan.

Rusyd, I. (2016). Bidayatul Mujtahid Jilid 1 (A. Zirzis (ed.); Al-Mas'udah (trans.); I). PUSTAKA ALKAUTSAR.

Siraj, S. A. (2021). Allah dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi (I. Mas'udi & M. I. S. Yahya (eds.); I). Yasasan Said Aqil Siraj.

Sobari, I., Mud'is, H., & Gojali, M. (2019). Shalat Perspektif Kaum Sufi. Syifa Al-Qulub, 4(1), 82–91.

Tjaya, T. H. (2018). Emmanuel Levinas: Enigma Wajah Orang Lain (C. M. Udiani (ed.); Kedua). kPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Tjaya, T. H. (2020). Merleau-Ponty dan Kebertubuhan Manusia (C. M. Udiani (ed.); Pertama). KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Wahid, S. (2018). Memadukan KeIndonesiaan dan KeIslaman: Esai-Esai Kebangsaan (Y. Hidayat (ed.); II). Pustaka Tebuireng.

---------- *halaman ini sengaja dikosongkan* ----------

Living Sufism dalam Sihatsu (Silat Hati Suci)

Alvi Nour Sholihah
Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, Indonesia
alvinour@gmail.com

Abstract

This article discusses one of the phenomena in Gresik Regency, precisely in Bungah District, there is an internal martial arts college called Sihatsu in which it only teaches three movements starting with "filling" which is different from martial arts schools in general. This study uses a qualitative method with a field research type of phenomenological approach to find elements of living Sufism in this college, namely the Sihatsu college based on the Qadiriyah wan Naqsabandiyah al-Ottoman congregation, this is because the teachers of this college are direct students of Sheikh Uthman al-Ishaqy (mursyid tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah in Surabaya). The teachings that are required for students of this college are Riyadhah and Mujahadah bersanad of Sheikh Uthman al-Ishaqy. From Mujahadah and Riyadhah, every student can pour it into medicine by using verses from the Qur'an or commonly known as Sufi Healing.

Keywords**:** Sihatsu, Tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah al-Ottoman, Sufi Healing

Abstrak

Artikel ini membahas tentang salah satu fenomena di Kabupaten Gresik tepatnya di Kecamatan Bungah. Terdapat Perguruan Silat Tenaga Dalam bernama Sihatsu. Di dalamnya hanya mengajarkan tiga gerakan yang diawali dengan “pengisian” berbeda dengan perguruan bela diri pada

umumnya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis field research pendekatan fenomenologi menemukan unsur living sufism dalam perguruan ini, yaitu perguruan Sihatsu berlandaskan tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah al-Utsmaniyah. Hal ini dikarenakan guru dari perguruan ini adalah murid langsung dari Syekh Utsman al-Ishaqy (mursyid tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah di Surabaya). Ajaran yang diwajibkan bagi murid perguruan ini merupakan Riyadhah dan Mujahadah bersanad dari Syekh Utsman al-Ishaqy. Dari Mujahadah dan Riyadhah setiap murid bisa menuangkannya dalam pengobatan dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur'an atau biasa dikenal dengan Sufi Healing.

Kata Kunci: Sihatsu, Tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah al-Utsmaniyah, Sufi Healing

Pendahuluan

Tasawuf merupakan salah satu ilmu dalam Islam juga dikenal dengan Islamic Mistism. Masyarakat di luar menamai demikian dikarenakan terdapat hal-hal yang tidak dibicarakan di ilmu yang lain, bersifat spiritual, tidak empiris, atau biasa dikenal dengan sebutan ghaib. Bersifat spiritual karena tasawuf membahas tentang rasa dalam setiap syariah yang dijalankan, tidak empiris dikarenakan banyak hal yang tidak bisa dibuktikan secara ilmiah membuktikan bahwa pengetahuan Allah itu luas. Meskipun begitu tasawuf masih bisa dikatakan sebagai ilmu karena segala pengetahuan di dunia ini sejatinya berasal dari satu sumber Allah swt yang mana teori tersebut kita kenal dengan wahdatul ilmi (Baiti, Rosita dan Rozzaq, 2017).

Hal mistik dalam tasawuf membuat Islam lebih mudah diterima masyarakat Indonesia, khususnya orang Jawa. Hal ini dikarenakan masyarakat Indonesia masih memegang erat kepercayaan animisme dan dinamisme, sehingga mereka lebih tertarik dengan hal yang disebut keramat. Seorang wali atau pendakwah Islam yang memiliki karomah atau keramat lebih dilirik dari pada seorang pendakwah yang hanya sekedar membawa Islam normatif saja (Najib, 2018).

Banyak penelitian sebelumnya yang membahas tentang berbagai mistism di Indonesia khususnya di tanah Jawa, seperti halnya penelitian dari Syamsul Bakri berjudul "Kebudayaan Islam Bercorak Jawa" mengemukakan bahwa masyarakat Indonesia khususnya orang Jawa dikenal sebagai masyarakat yang sangat toleran dengan budaya asing. Mereka sangat lahap dalam beradaptasi dikarenakan mental

masyarakat yang berbasis pada moralitas harmonisasi kehidupan (Syamsul Bakri, 2014). Hal ini menunjukan keberhasilan seoarang wali atau pendakwah dalam menyebarkan Islam juga dilatarbelakangi oleh karakteristik dari pribumi. Terutama dalam hal mistik yang juga bisa ditemui di Indonesia khususnya pulau Jawa.

Fenomena masyarakat Jawa yang identik dengan hal mistik, seringkali tidak bisa dinalar dengan akal. Keberadaannya nyata bagi setiap yang meyakini, beragam kebudayaan yang mempunyai nilai sakral salah satunya adalah seni bela diri atau pencak silat. Terdapat filosofi umum tentang pencak silat, berasal dari dua kata "pencak" yang mempunyai arti gerak serang membela diri berupa tarian dan irama dengan peraturan atau adat kesopanan serta bisa dijadikan petunjuk. Kemudian "silat" yang berarti intisari dari pencak, keduanya saling terhubung dan tidak bisa dipisahkan. Meskipun di beberapa daerah mempunyai sebutan lain tergantung dari guru masing-masing perguruan, namun semua itu masih masuk dalam kategori pencak silat (Ediyono & Widodo, 2019).

Begitu juga fenomena salah satu Perguruan Seni Bela Diri dan Tenaga Dalam tepatnya di Kecamatan Bungah Kabupaten Gresik. Silat Hati Suci atau SIHATSU merupakan salah satu nama Perguruan Seni Bela Diri dan Tenaga Dalam yang hanya mengajarkan tiga gerakan dengan diawali pengisian oleh guru kepada muridnya.

Pengisian dilakukan secara bertahap, terdapat tiga tahapan: gerakan ayam biasa, ayam putih, dan tingkatan yang tertinggi adalah kambing. Uniknya di setiap pengisian, murid akan diperkenankan memakan jerohan dari sesembelihan di setiap tingkatan tersebut. Terlepas dari ritual sesembelihan, perguruan SIHATSU lebih menekankan kepada praktik dzikir dan amalan-amalan mujahadah riyadhoh untuk mencucikan diri agar lebih dekat dengan Allah SWT. Didukung dengan guru perguruan ini yang merupakan murid langsung dari Syekh Utsman al-Ishaqy (mursyid tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah di Surabaya).

Fenomena seperti ini jarang bahkan belum ditemukan di berbagai tempat sehingga lewat pendekatan fenomenologi, diharapkan bisa ditemukannya living sufism dalam Perguruan Seni Bela Diri dan Tenaga Dalam SIHATSU. Modernisasi yang menimbulkan kehampaan bagi setiap individu di era sekarang mendorong individu untuk mencari jalan keluar. Sedangkan tasawuf telah lama hadir menjadi solusi dari kegelisahan, kehampaan dari masyarakat sekarang. Namun kenyataannya masih dilihat sebagai ilmu orang tua dan kurang menarik bagi generasi muda yang notabennya sangat

membutuhkan spiritualitas tersebut (Musgami, 2013). Lewat perguruan SIHATSU ini, menjadi cara agar tasawuf bisa dilirik dan diterima oleh masyarakat luas khususnya generasi muda.

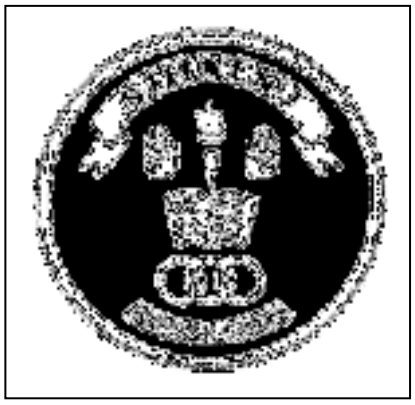
Mengenal Sihatsu

Sihatsu kepanjangan dari Silat Hati Suci merupakan salah satu nama Perguruan Seni Bela Diri dan Tenaga Dalam yang ada di Jawa Timur. Nama yang kurang familiar di telinga masyarakat ini ternyata sudah memiliki cabang di beberapa kabupaten dan kota di Jawa Timur seperti Surabaya, Sidoarjo, Kediri, Gresik, dan Lamongan.

Sihatsu sendiri berasal dari kota Kediri, dibawa dan diperkenalkan oleh Mbah Mun, kemudian murid-murid beliau ikut meneruskan, mengembangkan, sekaligus menyebar luaskan perguruan ini. Sehingga masing-masing perguruan di tempat yang berbeda memiliki ciri khas tersendiri. Seperti halnya SIHATSU di Gresik tepatnya di kecamatan Bungah kabupaten Gresik yang dipangku oleh seorang guru lebih dikenal dengan nama Mbah Minto. (Mbah Minto, 2022).

Perbedaan yang signifikan terlihat dari Mbah Minto yang merupakan murid langsung dari Syekh Utsman Al-Ishaqy (mursyid tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah di Surabaya). Sehingga terdapat ijazah berupa amalan yang diwajibkan Mbah Minto kepada murid-muridnya. Menurut cerita dari Mbah Minto, sebelumnya beliau diberi dua amalan yaitu amalan yang mewajibkan bai'at tarekat dan amalan yang tidak mewajibkan bai'at. Namun, Mbah Minto lebih memilih amalan yang tidak mewajibkan bai'at tarekat dengan alasan bahwa amalan yang mewajibkan bai'at lebih banyak dan dirasa kurang cocok untuk murid Beliau. Bahkan Mbah Minto juga berpendapat murid Beliau tidak akan kuat karena mayoritas anggota dari SIHATSU adalah kaum remaja. (Mbah Minto, 2022).

Gambar 1. Logo Sihatsu



Seperti yang kita ketahui, baiat dalam tarekat mempunyai makna sirr yang sangat dalam, tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Seseorang yang akan masuk dalam tarekat diperkenankan untuk bertemu guru yang dalam tarekat disebut mursyid. Kemudian murid akan dibaiat dengan berbagai macam perjanjian dan akan diberi amalan tertentu yang wajib dilaksanakan oleh murid tersebut. Proses inilah yang tidak bisa ditemui di tempat lain, dan merupakan bagian dari tasawuf. Hakikat dari tasawuf sendiri bukan sekedar pernyataan lewat lisan melainkan sesuatu yang dirasakan dan ditemukan, tidak bisa didapat dari buku-buku atau seminar hanya bisa didapat dari mengabdi atau berkhidmah kepada seorang guru dengan hati yang bersih, dalam tarekat disebut mursyid (al-Jailani n.d.).

Amalan yang dipilih oleh Mbah Minto yaitu dzikir tarekat yang masih dalam kategori umum dalam artian boleh dilakukan oleh masyarakat non berbai'at tarekat. Sekarang dzikir tersebut menjadi amalan rutin Jama'ah Al-Khidmah yang diprakarsai oleh putra Syekh Utsman yaitu KH. Achmad Asrori al-Ishaqy. Kumpulan dzikir tersebut termaktub dalam kitab al-Iklil yang setiap kegiatan mereka menyebutnya dengan Iklilan. Sehingga dalam Sihatsu Bungah, Mbah Minto mengkolaborasikan Sihatsu dengan Tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah al-Utsmaniyah.

Ajaran Utama Sihatsu Bungah Gresik

Di dalam perguruan Sihatsu, setiap murid dimulai dengan perkenalan terhadap prana dan cipta yang menjadi pintu pembuka dalam mempelajari gerakan dan step selanjutnya dalam Perguruan Bela Diri dan Tenaga Dalam ini. Prana dan cipta merupakan satu kesatuan yang sangat berhubungan. Prana tanpa cipta tidak akan berfungsi, begitu pula cipta tanpa prana juga tidak akan berfungsi. Prana artinya pernapasan, dan cipta artinya diam, meditasi atau orang jawa menyebutnya semedi. Prana mempunyai tugas yaitu sebagai pengumpul kekuatan kemudian disimpan, sedangkan tugasnya cipta adalah untuk memproses kekuatan yang sudah dikumpulkan agar bisa menjadi kekuatan sakti yang lebih dahsyat dan juga mengandung zat pelindung (Sutrisno, n.d.).

Sebelum latihan dimulai, semua murid diperkenankan untuk mengucapkan ikrar atau janji yang biasa dikenal dengan limo M yaitu :

Moh Madon

Mempunyai maksud untuk tidak melakukan hal tidak senonoh kepada perempuan.

Moh Madat

Maksudnya adalah tidak akan menggertak orang tua, lebih menekankan pada penghormatan kepada kedua orang tua khususnya.

Moh Maling

Emoh maling, tidak mencuri atau mengambil sesuatu yang bukan haknya.

Moh Mendem

Emoh mendem, atau tidak mabuk-mabukan. Menghindari dari minuman keras atau yang mengandung alkohol.

Moh Maen

Emoh Maen dalam artian emoh berjudi atau tidak mau berjudi.

Kelimo M tersebut mempunyai kesamaan dengan pemikiran Sunan Ampel dalam menyebarkan Islam. Emoh merupakan bahasa Jawa yang mempunyai maksud "tidak mau" dan limo yang berarti lima perkara. Kelima ajaran ini mempunyai filosofi

membangun budi pekerti luhur karena dengan adanya budi pekerti yang luhur maka sopan santun, tata krama dan perilaku baik akan menjadi kebiasaan dan menjadi pedoman hidup (Susanto & Sarjana, 2021).

Setelah melakukan ikrar, kemudian dilanjutkan dengan dzikir bersama, menggunakan pedoman kitab Al-Iklil yang merupakan ijazah dari Syekh Utsman al-Ishaqy. Seperti dzikir pada umumnya, dimulai dengan wasilah kepada Nabi Muhammad saw dan ditambah 5 wali yaitu Syekh Subandari, Syekh Mahdi, Syekh Khori, Syekh Abdul Qadir al-Jilani, dan Syekh Syarif Hidayatullah. Wasilah dengan kelima wali di atas sudah terkenal di kalangan Perguruan Seni Bela Diri dan Tenaga Dalam di berbagai tempat terutama Syekh Subandari, Syekh Mahdi dan Syekh Khori. Beliau bertiga terkenal sebagai pendekar di dunia persilatan terutama Silat Tenaga Dalam (prasastiseni, 2010)

Setelah dzikir bersama, dilanjutkan dengan lelakon yang menjadi ciri khas SIIHATSU disebut dengan "pengisian". Di dalam Perguruan SIHATSU percaya bahwa di punggung setiap manusia tepatnya di sebelah kanan terdapat wadah yang merupakan tempat untuk mengisi jurus. Jika wadah tersebut diisi maka seseorang akan mendapatkan pengetahuan ghaib. Terdapat tiga tingkatan dalam pengisian yaitu:

Pertama, pengisian ayam. Setiap murid membawa ayam untuk disembelih kemudian jerohan ayam tersebut seperti hati, ampela, usus dibakar tanpa bumbu. Setelah itu dilakukan pengisian jurus dari guru kepada murid. Setiap pengisian dibarengi dengan memakan jerohan tadi.

Kedua, pengisian ayam putih. Setiap murid membawa ayam berwarna putih, hal ini merupakan tingkatan ke dua dalam SIHATSU. Kemudian dilakukan hal yang sama yaitu menyembelih ayam tersebut dan mengambil jerohannya. Pengisian jurus juga sama halnya dengan tahap pertama dengan memakan jerohan ayam tersebut.

Ketiga, pengisian kambing. Tingkatan tertinggi dalam pengisian, lima murid akan iuran untuk membeli kambing namun mereka harus mencari kambing yang mempunyai warna putih bak ikat pinggang mengitari perut si kambing. Prosesnya tetap sama yaitu dengan memakan jerohan sesembelihan tadi sambil dilakukannya pengisian oleh guru kepada murid (Sihatsu, 2021).

Mbah Minto juga menjelaskan bahwa ketiga lelakon di atas memiliki maksud tersendiri, yaitu sebagai berikut : 1) Pengisian ayam dilakukan dengan harapan agar membuang sifat-sifat kita yang sama dengan ayam, seperti tidak bisa mengendalikan nafsu, rakus, dll. 2) Pengisian ayam putih, pada tingkatan kedua ini mempunyai alasan bahwa ayam putih adalah ayam yang disukai oleh Syekh Abdul Qadir al-Jilani r.a. 3) Pengisian kambing mengajarkan kita untuk berqurban seperti halnya dalam sejarah Islam yang dicontohkan oleh Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail AS.

Sebagaimana keterangan sebelumnya bahwa terdapat kriteria kambing yang dipilih, yakni kambing yang memiliki garis putih di perutnya atau masyarakat Jawa menyebutnya dengan Wedus Kendit. Hal ini sebagai lambang untuk mengajarkan kepada manusia pentingnya tahu aturan, seperti garis putih yang melingkar layaknya ikat pinggang di kambing tersebut, manusia harus diikat dengan aturan (Mbah Minto, 2022).

Setelah melakukan pengisian, setiap murid akan dicoba melatih kepekaan yang biasa disebut dengan "amarah". Prosesnya guru akan berada di tengah dan setiap murid akan berusaha mendekatinya, pada proses tersebut berfungsi agar bisa lebih peka merasakan angin halus yang ada di sekitar. Kemudian bergantian murid yang berada di tengah, bagaimana dia bisa mengendalikan serangan dari lawan tanpa menyentuhnya (hal ini akan berhasil jika kepekaan terhadap angin halus di sekitar kuat) (Sihatsu, 2021).

Gambar 2. murid sihatsu saat latihan sumber www.google.com

Living Sufism dalam Sihatsu Bungah Gresik

Tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah al-Utsmaniyah Menjadi Landasan Utama. Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah al-Utsmaniyah disingkat menjadi TQNU merupakan Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah di Surabaya yang oleh para pengikutnya ditambah nama Utsmaniyah dinisbatkan mursyid tarekat bernama Syekh Utsman Al-Ishaqy r.a. Berawal dari Syekh Khatib Sambas yang mempunyai banyak murid, diantaranya ada KH. Tamim asal Jombang. Pada penghujung tahun 1970 M, Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang yang merupakan pusat dari TQN di Jawa Timur telah berpengaruh dan tersebar luas sampai ke pulau Madura. Masuknya tarekat ini diperkenalkan oleh menantu laki-lakinya bernama KH. Kholil Madura yang mendapat ijazah dari gurunya bernama Syekh Ahmad Hasbullah dari Makkah. Sebelum KH. Kholil wafat, kepemimpinannya diberikan kepada putra KH. Tamim yaitu KH. Ramli, kemudian jubah kepemimpinannya diturunkan kepada salah satu muridnya bernama KH. Utsman Al-Ishaqy (Mulyati, 2015).

KH. Utsman Al-Ishaqy adalah salah satu murid kesayangan KH. Romli Tamimy Rejoso Jombang, Jawa Timur dan beliau dibai'at sebagai mursyid bersama Kiai Makki sekitar tahun 1977. Kepemimpinan KH. Utsman Al-Ishaqy dalam tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah sangat berkembang pesat, terutama di Jawa Timur seperti Gresik, Lamongan, Sidoarjo dan daerah-daerah lain di sekitar Surabaya. Kemudian setelah KH. Utsman Al-Ishaqy wafat, mursyid TQN diserahkan kepada putra beliau yakni KH. Ahmad Asrori Al-Ishaqy. Tentu saja dalam masa kepemimpinan putra beliau TQN bertambah pesat sampai ke luar Jawa, bahkan sampai ke Negeri tetangga yaitu Singapura, Malaysia dan Brunei Darussalam (Habiburrohman, 2017).

Ajaran atau suluk dalam tarekat ini dibagi menjadi empat suluk yakni, suluk Ibadah (berkaitan dengan wudhu, shalat, dzikir dan wirid), suluk Riyadhah (berkaitan dengan latihan-latihan menahan nafsu, seperti mengurangi makan minum), suluk Penderitaan (berkaitan dengan lelaku safar taqarrub ilallah, dan menghilangkan sifat tasamud), dan suluk Thariqul Khidmah wa Bazlul jah berkaitan dengan berkhidmah, berperilaku baik kepada sesama manusia (MR Hadi, 2017) Wirid atau amalan tarekat yang diberikan kepada para murid atau anggota SIHATSU tidak sepenuhnya sama dengan para salik yang masuk dalam tarekat, karena terdapat perbedaan antara penganut tarekat dalam baiat, dengan tanpa baiat. Dilihat dari wilayah amalan wajib atau suluk wajib dari penganut tarekat dengan baiat lebih berat dari yang tidak berbait.

Sufi Healing dalam Sihatsu

Setiap murid yang telah melakukan pengisian akan diberi amalan wajib, dan setiap murid mempunyai potensi untuk menyalurkan jurus terhadap pengobatan yang dalam hal ini penulis memberikan contoh pengobatan melalui air. Adapun langkah-langkah yang diajarkan dalam Sihatsu sebagai berikut: 1) Siapkan air yang ditaruh kira-kira dua pertiga gelas, 2) Kemudian tangan kiri menyangga tangan kanan menutup gelas tersebut, 3) Tarik napas pelan-pelan sebanyak 2 tarikan, 4) Setelah selesai pernapasan bacalah sugesti di bawah ini:

٣X الخبير اللطيف وهو الأبصار يدرك وهو الأبصار تدركه لا

العليم السميع انت انك منا تقبل ربنا

> *"Dengan pertolonganMu Ya Allah air ini aku jadikan air penawar untuk menghilangkan rasa sakit bagi orang yang meminum air ini semua rasa sakit akan hilang dan peredaran darah akan lancar kembali (sembuh-sembuh 3 kali)"*

5) Setelah itu minumkan air tersebut kepada penderita. Insya Allah dengan pertolongan-Nya rasa sakit akan berkurang (Sutrisno, n.d.)

Fenomena tersebut merupakan salah satu dari bentuk pengobatan sufi atau sufi healing, yang telah diajarkan Rasulullah saw yaitu pengobatan melalui doa' atau lebih dikenal dengan sebutan ruqyah, air ruqyah. Ruqyah atau *rajah*, *azimat*, mantra merupakan sinonim yang memiliki makna sama. Jika ruqyah yang dipakai berasal dari al-Qur'an atau ucapan Rasulullah saw, maka materi tersebut dibenarkan. Seperti di dalam Sahih Muslim disebutkan bahwa Auf bin Malik al-Asja'i bisa menggunakan mantra pada masa jahiliah (pra Islam) dan kebiasaan itu ia bawa saat ia sudah memeluk agama Islam. Kemudian ia bertanya kepada Rasulullah saw tentang hal itu, dan dijawab oleh Nabi saw boleh dilakukan dengan syarat mantra itu tidak mengandung unsur-unsur syirik (Sulaiman, 2015).

Menurut Hasan Fuady yang merupakan murid dari Mbah Minto, bahwa tidak ada tingkatan tertentu dalam Sihatsu. Seseorang bisa mencapai tingkatan tinggi dilihat dari seberapa besar tirakat seseorang tersebut, baik dalam amal ibadah seperti sholat, puasa dan yang lain (Sihatsu, 2021). Kekuatan yang didapat berasal dari tirakat tersebut atau dalam tasawuf dikenal dengan mujahadah riyadhoh. Setelah itu semuanya

disalurkan untuk membantu orang lain, sehingga bisa dipastikan mayoritas murid Sihatsu berprofesi sebagai terapis.

Tabel 1. Tabel Unsur *Living Sufism* dalam Perguruan Silat Tenaga Dalam Sihatsu Bungah Gresik

No	Tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah al-Utsmaniyah	Praktik Sufi Healing
1	Guru perguruan merupakan murid langsung dari Syekh Utsman al-Ishaqy (Mursyid TQN di Surabaya)	Setiap murid yang telah melakukan mujahadah riyadhah dan pengisian akan diberi latihan dalam memproyeksikannya dalam pengobatan
2	Ajaran yang dilakukan sebagai rutinitas wajib bagi setiap murid adalah yang diajarkan oleh Syekh Utsman dalam TQN seperti dzikir *"Laa ilaaa ha illa allah"*	Pengobatan atau healing dengan menggunakan jurus berlandaskan ayat-ayat al-Qur'an hal ini mirip dengan ruqyah
3	Pembersihan hati lewat *tazkiyatun nafs*, Mujahadah dan Riydhah menjadi lelakon pertama dan utama yang dilakukan para murid	Pengobatan juga lewat aliran energi dengan doa-doa tertentu mirip dengan reiki sufi

Simpulan

Praktik sufi yang ada di dalam perguruan seni bela diri ini, mempunyai daya tarik tersendiri terutama bagi kalangan remaja zaman sekarang. Tasawuf yang sebelumnya dikenal hanya duduk bersimpuh dan berdzikir membuat peminatnya kebanyakan dari kalangan orang tua lansia. Bahkan tidak jarang banyak yang beranggapan bahwa tasawuf adalah ilmu orang tua, namun ternyata terdengar lebih asyik di dalam perguruan Silat dan Tenaga Dalam Sihatsu. Perguruan ini lebih menekankan kepada pendekatan kepada Allah dan meminimalisir hawa nafsu dengan mujahadah riyadhoh. Membangun hubungan baik dengan pencipta dan sesama makhluk menjadi tujuan utama dari perguruan ini, yang akan berdampak baik bagi

kesejahteraan ummat manusia. Fenomena ini menunjukan bahwa tasawuf lebih fleksibel bisa untuk semua kalangan dan menjadi *problem solving* terutama di zaman sekarang.

Referensi

Baiti, Rosita dan Rozzaq, A. (2017). Esensi Wahyu Dan Ilmu Pengetahuan. Wardah UIN Raden Fattah, 18(2), 173.

Ediyono, S., & Widodo, S. T. (2019). Memahami Makna Seni dalam Pencak Silat | Ediyono |Panggung. Panggung, 29(3), 300–313. https://jurnal.isbi.ac.id/index.php/panggung/article/view/1014/638

Habiburrohman, M. R. (2017). Kontribusi Majelis Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah al-Utsmaniyah terhadap Pengendalian Stress: Studi Eksplorasi Jamaah Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah al-Utsmaniyah di Ponpes Al-Fitrah Kelurahan Kedinding Kecamatan Kenjeran Surabaya. 1(69), 5–24.

MR Hadi, A. (2017). Kontruksi Pemikiran KH. Achmad Asrori al-Ishaqy tentang Pengembangan Pendidikan di Pondok Pesantren Assalafi Al-Fithrah Surabaya. http://digilib.uinsby.ac.id/id/eprint/16115

Mulyati, S. (2015). Tarekat Tarekat Muktabarah di Indonesia.

Musgami, A. (2013). Tarekat dan Mistisme dalam Islam.

Najib, M. A. (2018). Epistimologi Tasawuf Modern Hamka. Jurnal Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan, 18(2), 303–324.

prasastiseni. (2010). Subadari, Madi dan Khori. Perguruan Silat Budi Suci Indonesia. https://prasastiseni.wordpress.com/2010/11/05/subandarimadi-dan-khori/

Sulaiman. (2015). Sufi Healing Penyembuhan Penyakit Lahiriah dan Batiniah Cara Sufi.

Susanto, S., & Sarjana, P. P. (2021). Implementasi falsafah molimo. IAIN Bengkulu.

Sutrisno, M. (n.d.). Perguruan Bela Diri Tenaga Dalam Sihatsu II jilid 1.

Syamsul Bakri. (2014). KEBUDAYAAN ISLAM BERCORAK JAWA (Adaptasi Islam dalam Kebudayaan Jawa). Dinika, 12(2), 33–40.

الجيلاني, ش. ع. (n.d.). ر□رار□الا.

Wawancara dengan salah satu murid mbah Minto pada tgl 22 Mei 2021

Wawancara dengan Mbah Minto di kediaman beliau pada tgl 21 Mei 2022

Wawancara salah satu anggota Sihatsu Bungah Gresik pada tgl 28 Mei 2021.

Wawancara dengan Mbah Minto di kediaman beliau tgl 06 Mei 2022.

Wawancara salah satu anggota Sihatsu Bungah Gresik pada tgl 30 Mei 2021.

---------- *Halaman ini sengaja dikosongkan* ----------

Relasi *Mahabbah* Menurut QS. Ali 'Imran [3]: 31 dengan Pancasila sebagai Ideologi Negara: Studi Pemikiran Imam al-Ghazali Dalam Kitab *Mukasyafat al-Qulub*

Eko Zulfikar
Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Palembang, Indonesia
ekozulfikar_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

This article aims to determine the relationship *mahabbah* in QS. Ali 'Imran [3]: 31 with Pancasila as the state ideology according to Imam al-Ghazali's view in the book Mukasyafat al-Qulub. By using thematic methods and Sufism approaches, this article concludes that; first, mahabbah in al-Ghazali's view based on the QS. Ali 'Imran [3]: 31 is a feeling of love for Allah which is evidenced by obeying all His commands and prioritizing obedience in order to gain His pleasure. Love for Allah SWT is not perfect when you don't love the Prophet Muhammad, it is proven that you always pray to him. Second, al-Ghazali's understanding of mahabbah contains a strong relationship with Pancasila as the state ideology, especially the first principle, namely 'the one and only God'. This form of action from the first precept, as stated in the Wawasan Kebangsaan dan Nilai-nilai Bela Negara, can be carried out by carrying out all religious orders, leaving all prohibited things, and doing things that are prescribed. From this, there is strong evidence of the relationship between al-Ghazali's mahabbah and Pancasila as the state ideology, that Muslims who carry out religious orders and recommendations are based on a feeling of humility towards Allah and His Messenger.

Keywords: Mahabbah, Imam al-Ghazali, Pancasila, QS. Ali 'Imran [3]: 31

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengetahui relasi *mahabbah* dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31 dengan Pancasila sebagai ideologi Negara menurut pandangan Imam al-Ghazali dalam kitab *Mukasyafat al-Qulub.* Dengan menggunakan metode tematik dan pendekatan ilmu tasawuf, artikel ini menghasilkan kesimpulan bahwa; *pertama,* mahabbah dalam pandangan al-Ghazali berdasarkan QS. Ali 'Imran [3]: 31 adalah perasaan cinta kepada Allah yang dibuktikan dengan menaati segala perintah-Nya dan lebih memprioritaskan ketaatan demi meraih ridha-Nya. Tidak sempurna kecintaan kepada Allah SWT manakala belum cinta juga kepada Nabi Muhammad SAW dengan dibuktikan selalu bershalawat kepadanya. *Kedua,* pemahaman al-Ghazali tentang *mahabbah* itu mengandung relasi kuat dengan Pancasila sebagai ideologi negara, khususnya sila pertama yaitu 'ketuhanan yang maha esa'. Bentuk aksi dari sila pertama ini, sebagaimana tertuang dalam *Wawasan Kebangsaan dan Nilai-nilai Bela Negara,* dapat dilakukan dengan cara menjalankan segala perintah agama, meninggalkan segala hal yang dilarang, dan melakukan hal-hal yang disunahkan. Dari sini cukup kuat bukti relasi antara *mahabbah* menurut al-Ghazali dan Pancasila sebagai ideologi negara, bahwa umat Islam yang melakukan perintah dan anjuran agama itu didasari rasa *mahabbah* kepada Allah dan Rasul-Nya.

Kata kunci: *Mahabbah*, Imam al-Ghazali, Pancasila, QS. Ali 'Imran [3]: 31

Pendahuluan

Tidak dapat dipungkiri bahwa manusia sudah pasti membutuhkan rasa cinta antara satu dengan yang lain, karena tanpa cinta hidup yang dijalani tidak akan bermakna. Sebagai makhluk yang dianugerahi sebuah hati (qalbu), Allah telah menyematkan di dalamnya perasaan cinta (mahabbah) di mana rasa cinta itu dapat memudahkan pemiliknya untuk lebih dekat kepada Allah SWT. Di dalam al-Qur'an, perasaan cinta yang lazim disebut dengan term mahabbah mencakup beragam makna yang menyangkut tentang problema hidup manusia, baik dari sisi material maupun spiritual yang uraiannya tercermin aspek-aspek teologis, akhlak tasawuf, pemenuhan kebutuhan dan masalah kesenian. (Damis, 2010, hal. 7).

Mahabbah yang sering disebut dengan cinta, oleh al-Ghazali dimaknai sebagai buah pengetahuan. Oleh karena itu, diperlukan pengetahuan mendalam terhadap Allah

agar menumbuhkan cinta kepada-Nya. Bagi al-Ghazali, cinta tidak akan lahir tanpa diawali pengetahuan dan pemahaman. Bahkan, seseorang tidak mungkin merasakan cinta kecuali pada sesuatu yang sebelumnya telah dikenal, dan sesuatu yang layak dicintai itu hanyalah Allah SWT (Zaini, 2016, hal. 155). Al-Qur'an sendiri menjelaskan bahwa rasa cinta yang lebih besar kepada apapun selain Allah, Rasul-Nya dan berjihad dijalan-Nya, maka bisa mendatangkan murka-Nya (QS. al-Taubah [9]: 24).

Eksistensi cinta ini dalam kehidupan bukan hanya sekadar ungkapan semata, tetapi juga membutuhkan pembuktian dari siapapun yang menyatakan cinta. Cinta seorang Muslim kepada Allah, misalnya, tidak selayaknya jika hanya sebatas pernyataan dan lafal-lafal pujian semata, tetapi harus dibuktikan dan diejawantahkan. Jika cinta itu terejawantahkan dengan baik, maka ia akan menjadi pembuktian dari pernyataan yang dapat menghantarkan pada kedudukan yang tinggi. Tentu saja, kedudukan tinggi itu mengharuskan manusia untuk berkorban, sebagaimana yang telah dibuktikan oleh orang yang sedang jatuh cinta kepada yang dicinta (al-Ghazali, 2003, hal. 327).

Artikel ini secara spesifik akan mengulas pemahaman Imam al-Ghazali tentang mahabbah dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31. Dalam pembacaan awal, ayat tersebut dipahami oleh al-Ghazali sebagai suatu keharusan untuk mencintai Allah secara mendalam dengan mengharuskan pula mencintai Nabi-Nya Muhammad SAW. Hal ini menjadi menarik untuk dikaji lebih lanjut, karena menurut penulis mahabbah menurut al-Ghazali itu memiliki relasi kuat dengan Pancasila sebagai ideologi Negara. Dengan demikian, untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif, penulis mencoba menganalisisnya dengan metode tematik dan pendekatan ilmu tasawuf. Selain itu, mengingat artikel ini fokus pada studi Pustaka, maka jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan pengumpulan data melalui dokumentasi.

Terkait dengan artikel ini, sebenarnya cukup banyak penelitian yang mengulas seputar mahabbah, kepakaran Imam al-Ghazali, serta yang berkaitan dengan Pancasila. Namun, penelitian yang secara spesifik membahas pemahaman al-Ghazali tentang mahabbah dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31 tampaknya masih belum pernah dilakukan secara sistematis. Bahkan, belum pernah ada penelitian secara komprehensif ketika mahabbah dalam tinjauan al-Ghazali dikorelasikan dengan Pancasila sebagai Ideologi Negara.

Adapun penelitian nyaris sama yang pernah dilakukan sebelumnya adalah penelitian yang dilakukan Mujetaba Mustafa dengan judul Konsep Mahabbah Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Maudhu'i). Penelitian ini menunjukkan bahwa makna mahabbah dalam al-Qur'an dipahami bukan hanya sekadar ungkapan pujian kepada yang dicintai, tetapi termanifestasi berupa sikap dan akhlak mulia dalam kebiasaan diri, sikap sosial, dan karakter yang mengundang cinta Allah (Mustafa, 2020, hal. 41-53). Penelitian ini sama sekali tidak membahas secara spesifik mahabbah pada QS. Ali 'Imran [3]: 31 dalam pandangan al-Ghazali.

Selanjutnya skripsi yang ditulis oleh Fadilla Cahya Ramadhanty dengan judul Konsep Mahabbah (Cinta) Dalam Kitab Ihya Ulumddin Karya al-Ghazali dan Relavansinya dengan Konteks Kekinian. Sesuai dengan judulnya, Fadilla mengungkap makna mahabbah menurut al-Ghazali dalam kitab Ihya' Ulumuddin, di mana mahabbah merupakan sebuah rasa di dalam hati yang selalu melekat pada kaum Mukmin. Bila hati digunakan untuk menyintai Allah maka Allah-pun akan memberinya balasan cinta pula. Mahabbah ini tidak mungkin lahir jika tidak disertai ma'rifah dan idrak, karena munculnya cinta tanpa mengenal terlebih dahulu sangat mustahil terjadi (Fadilla, 2021). Tentu saja, skripsi ini berbeda dengan yang akan dikaji penulis, mengingat fokus kajian dari Fadillah adalah kitab Ihya Ulumddin, sementara dari penulis adalah kitab Mukasyafat al-Qulub.

Kemudian penelitian dengan judul Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali karya Ahmad Zaini. Artikel ini mengupas ketokohan Imam al-Ghazali dalam bidang ilmu tasawuf. Dalam pembahasannya, Zaini sama sekali tidak menyinggung persoalan mahabbah dalam kitab Mukasyafat al-Qulub. Zaini hanya mengungkap pemikiran al-Ghazali yang terbagi menjadi tiga. Pertama, tentang maqamat (jenjang), di antaranya seperti taubat, sabar, kefakiran, zuhud, tawakal, dan ma'rifat. Kedua, qalbu sebagai sarana ma'rifat bagi seorang sufi, bukan perasaan dan juga bukan akal. Ketiga, tentang manusia yang dipilah ke dalam tiga golongan, yaitu; kaum awam, kaum pilihan (khawas), dan kaum ahli debat (ahl al-jadl) (Zaini, 2016, hal. 146-159).

Masih berkaitan dengan kepakaran al-Ghazali, yaitu artikel dengan judul Imam Al-Ghazali: Pemikiran Hukum Ekonomi Islam Abad ke 5 H/11 M karya Hamdan Firmansyah. Tampak jelas dalam judul penelitian ini, bahwa Hamdan ingin menunjukkan bahwa al-Ghazali juga merupakan ulama yang ahli dalam bidang ekonomi (Hamdan, 2018, hal. 112-123). Selain itu, masih banyak artikel yang

menunjukkan kepakaran al-Ghazali dalam bidang ilmu tertentu, seperti tentang Pendidikan (Fitriyanti, 2021, hal. 183-195), amar ma'ruf nahi munkar (Mun'im, 2022, hal. 135-154), ataupun Filsafat (Noer, 2015, hal. 73-82). Beberapa penelitian terkait kepakaran al-Ghazali tersebut juga sama sekali tidak membahas tentang mahabbah dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31 dari kitab Mukasyafat al-Qulub.

Sedangkan penelitian yang mengupas tentang Pancasila, sebenarnya juga sudah banyak dilakukan, seperti yang ditulis oleh Puji Ayu Handayani dkk (Handayani, 2021, hal. 6-12), Sudharmono (Sudharmono, 1995, hal. 1-10), Amalia Rizki Nurhikmah dkk (Amalia, 2021, hal. 56-69), Rian Sucipto (Rian, 2022, hal. 39-50), dan Silvia Maudy Rakhmawati (Silvia, 2022, hal. 7-19). Namun, keseluruhan pembahasan tentang Pancasila yang dipaparkan para penulis tersebut juga tidak mengungkit korelasi Pancasila dengan mahabbah dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31, apalagi dengan fokus kajian pada pemikiran Imam al-Ghazali dalam kitab Mukasyafat al-Qulub. Mereka dengan masing-masing judul yang diusungnya membahas seputar implementasi Pancasila sebagai dasar Negara, Pancasila sebagai ideologi terbuka, dan lain sebagainya.

Dengan demikian, penelitian yang dikaji penulis ini termasuk penelitian pertama dan terbaru yang pernah dilakukan, sehingga masih ada celah untuk melengkapi kajian tentang keilmuan al-Qur'an dan tafsir (analisis QS. Ali 'Imran [3]: 31) serta ilmu tasawuf (pemikiran al-Ghazali tentang mahabbah). Di samping itu, penelitian ini diharapkan mampu menjadi bukti bahwa Pancasila sebagai ideologi Negara memiliki korelasi dengan pemikiran Imam al-Ghazali tentang mahabbah (cinta) dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31. Meski Imam al-Ghazali telah wafat sekian ratus tahun yang lalu, namun kontribusi pemikiran tentang mahabbahnya selaras dengan Pancasila yang dijadikan landasan di Negara Indonesia.

Biografi Singkat Imam al-Ghazali

Nama lengkap tokoh tasawuf ini adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. Ia lahir di daerah Ghazalah, Thus, Khurasan, suatu tempat yang terletak perkiraan sepuluh mil dari Naisabur, Persia, pada abad kelima Hijriyah (450 H/1058 M). Sejak masa kecil, al-Ghazali sudah berkecimpung dalam dunia tasawuf. Ia pertama kali mendalami ilmu agama di kota Thus, kemudian melanjutkan di kota Jurjan, dan terakhir belajar pada Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali al-Juwaini di Naisabur hingga tahun 478 H/1085 M. Al-Ghazali wafat di kota kelahirannya, Thus,

pada tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H (19 Desember 1111 M), sedangkan usianya 55 tahun (Zaini, 2016, hal. 150).

Dari tinjauan sosio-kultural, al-Ghazali lahir dan tumbuh pada masa kemunduran Bani ‘Abbasiyyah. Pada saat itu, ia dihadapkan pada empat kelompok besar, yaitu para filosof yang lebih mengutamakan rasio, fuqaha’ yang lebih memfokuskan ranah hukum lahiriyah, golongan sufi dengan suluk, ahwal dan maqam-nya, dan para mutakalimun yang mengutamakan diskursus ketuhanan dengan kacamata rasional dan filsafat (Rohayati, 2007, h. 161-180). Empat faktor keilmuan yang sedang berkembang itulah yang menghantarkan al-Ghazali lebih semangat untuk mendalami seluruh ilmu yang sedang berkembang saat itu.

Al-Ghazali merupakan ulama pemikir besar Islam yang dianugerahi gelar Hujjatul Islam (bukti kebenaran Islam) dan Zainuddin (perhiasan agama). Di zaman hidupnya, al-Ghazali cukup familiar sebagai ulama yang ahli ketuhanan dan tokoh filosof besar. Di samping itu, ia juga populer sebagai seorang ahli fiqih dan tasawuf yang pada masa itu bisa dibilang kurang berkembang, sehingga karyanya kitab Ihya’ ‘Ulumuddin dijadikan rujukan oleh dunia Islam sampai saat ini (Mahali, 1984, hal. 1).

Ayah al-Ghazali adalah seorang wara’ yang saleh dan hidup dengan sederhana. Sikap sederhana itu dinilai dari kebiasaan yang hanya mau makan dari usaha tangannya sendiri. Pekerjaan sehari-harinya sebagai pemintal dan penjual wol. Konon, di sela-sela waktu senggangnya, sang ayah selalu mendatangi kajian-kajian keislaman dari para ulama dan tokoh-tokoh agama di berbagai majelis untuk mendapat nasihat-nasihatnya. Ia sangat antusias dalam memberi sesuatu yang dimiliki kepada para ulama yang didekati sebagai rasa simpatik dan terima kasih. Sebagai seorang ayah yang dekat dan mencintai ulama, ia berharap anaknya kelak bisa menjadi ulama yang ahli agama serta dapat memberikan nasihat kepada banyak umat (Rijal, 2003, hal. 50).

Di samping memperoleh pelajaran dari ayahnya, al-Ghazali juga diarahkan langsung oleh seorang sufi kenalan dekat ayahnya. Kepada seorang sufi tersebut, al-Ghazali belajar banyak tentang ilmu tasawuf dan kehidupan sufi, menerima pelajaran berkaitan ilmu al-Qur’an dan hadis, serta menghafal syair-syair. Beberapa ilmu yang didapat di Thus, tampaknya kurang cukup membekali bagi al-Ghazali. Untuk itu, ia melanjutkan belajar dengan pergi ke Naisabur. Di sana, al-Ghazali menekuni beragam ilmu yang sangat masyhur pada zaman itu, seperti mazhab fikih, ilmu ushul fiqih, ilmu

kalam, ilmu manthiq, mempelajari filsafat, dan berbagai ilmu lainnya kepada Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali al-Juwaini. (Lilis, 2001, hal. 261).

Karena kelebihan berpikir yang sangat brilian, mempunyai pandangan yang tepat dan memiliki hafalan yang kuat, al-Ghazali berhasil membuahkan karya pertama dari hasil keseriusannya dalam belajar ilmu fikih, yaitu al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul. Setelah gurunya, imam al-Juwaini, wafat tahun 478 H, al-Ghazali kemudian keluar dari Naisabur dengan tujuan pergi ke Mu'askar dan bertemu dengan Nizam al-Mulk, Perdana Menteri Sultan Bani Saljuk. Al-Ghazali bermukim di kota Mu'askar ini sampai berusia 34 tahun. Karena kejeniusan al-Ghazali yang hampir di semua bidang keilmuan, khususnya tentang teologi, maka Nizam al-Mulk menganugerahinya gelar "guru besar" teologi dan menjadikannya "rektor" di perguruan tinggi Nizamiyyah di Baghdad. Pelantikan rektor al-Ghazali itu berkisar pada tahun 484 H/Juli 1091 M. (Zaini, 2016, hal. 151).

Sangat wajar jika al-Ghazali diberi gelar penghormatan guru besar oleh Nizam al-Mulk. Selain alasan karena al-Ghazali merupakan sosok yang ahli dalam berbagai bidang ilmu, juga karena ia sangat produktif dalam menulis karya ilmiah. Hal itu terbukti dari masyhurnya karya-karya yang berhasil ditulisnya yang bertahan sampai saat ini, di antaranya: Maqhasid al-Falasifah, Tahafut al-Falasifah, Miyar al-Ilmi, Ihya' Ulumuddin, al-Munqiz min al-Dhalal al-Ma'arif al-Aqliyah, Miskyat al-Anwar, Minhaj al-Abidin, al-Iqtishad fi al-I'tiqad, Ayyuha al-Walad, al-Musytasyfa Ilham al-Awwam an-'ilm al-Kalam, Mizan al-Amal, Akhlak al-Abras wa al-Najah min al-Asyhar, al-Syar Ulumuddin, al-Washit, al-Wajiz, al-Zariyah Ila' Makarim al-Syahi'ah, al-Hibr al-Masbuq fi Nashihah al-Mulk, al-Mankhul min Ta'liqah al-Ushul, Syifa' al-Qalil fi Bayan al-Syaban wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'wil, Tarbiyat al-Aulad fi al-Islam, al-Ikhtishas fi al-'Itishad, Yaqut al-Ta'wil, dan Mukasyafat al-Qulub (Hasyim, 2011, hal. 155).

Dengan demikian, tampak jelas bahwa Imam al-Ghazali merupakan tokoh yang sangat produktif dalam menulis karya ilmiah. Berbagai karya telah berhasil dibuatnya sesuai dengan kapasitas ilmu pengetahuan yang dikuasainya. Tidak heran jika al-Ghazali sangat familiar sebagai ulama yang mahir dalam bidang ilmu fiqh dan berpandangan ilmu tasawuf. Itu terungkap dari sekian banyak karya tulis al-Ghazali di atas, seperti tentang tasawuf, filsafat, Bahasa (mantiq), fiqih, ushul fiqih, akhlak dan bahkan tentang pendidikan.

Sekilas tentang Kitab Mukasyafat al-Qulub

Kitab Mukasyafat al-Qulub merupakan salah satu karya Imam al-Ghazali yang mengulas seputar ilmu tasawuf. Kitab ini banyak berisi tentang beragam ilmu yang berkaitan dengan moralitas dan akhlak yang harus dimiliki oleh seseorang ketika menjalani kehidupan, baik yang berhubungan langsung dengan Allah (Hablun Minallah) maupun dengan sesama manusia (Hablun Minannas). Dalam kitab ini juga terpapar banyak sumber dalil yang digunakan al-Ghazali dalam menerangkan tema khusus yang menjadi kajian topiknya.

Dilihat dari nama kitabnya 'Mukasyafat al-Qulub', kitab ini ditulis al-Ghazali secara sengaja seputar hal ikhwal tentang qalbu (hati). Tentu saja, tujuan utama disusunnya kitab ini agar qalbu manusia menjadi sehat dan terbebas dari segala macam pencemaran yang dapat membuatnya menjadi sakit. Qalbu sendiri merupakan bagian paling urgen yang dimiliki oleh tubuh manusia, posisinya seakan bagaikan kepala dari anggota tubuh manusia. Apabila ia sehat maka menjadi sehat pula semua anggota tubuhnya. Sebaliknya, apabila ia sakit maka akan menjadi sakit semua anggota tubuh yang dimilikinya. Al-Ghazali menawarkan resep agar qalbu bisa menjadi terang nan cemerlang dalam Mukasyafat al-Qulub itu, di antaranya dengan selalu taat kepada Allah dan memalingkannya dari keinginan hawa nafsu.

Penulisan kitab Mukasyafat al-Qulub diawali dengan kata pengantar, biografi Imam al-Ghazali selaku penulis, dan daftar isi yang mencakup seratus sebelas bab. Pembahasan tentang mahabbah yang akan menjadi fokus kajian penulis sendiri terletak pada bab kesembilan yang berurutan diikuti kajian bab 'rindu' dan bab 'taat mencintai Allah dan Rasul-Nya'. Dengan metode dan gaya tulisannya yang asyik, kitab ini mampu memberikan dampak yang signifikan karena pembaca lebih paham dan mudah mencernanya. Sekalipun pembahasannya adalah terkait akhlak dan tasawuf, karena kejeniusan al-Ghazali tersebut membuatnya lebih membumi dan disenangi banyak kalangan.

Pemahaman Imam al-Ghazali tentang Mahabbah dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31

Secara Bahasa, kata mahabbah berasal dari kata ahabba-yuhibbu-mahabbatan yang berarti 'sangat mencintai, kecintaan, atau cinta yang mendalam' (Yunus, 1990, hal.

96). Menurut al-Ashfahani, mahabbah diartikan sebagai suatu keinginan terhadap sesuatu yang dianggap baik, dan itu terbagi menjadi tiga macam. Pertama, mahabbah kenikmatan (ladzat), seperti perasaan cintanya laki-laki kepada perempuan. Kedua, mahabbah keutamaan (fadhl), seperti cintanya ahli ilmu saat mencari dan mentransfer ilmu. Ketiga, mahabbah seorang hamba yang cinta akan kebebasan (al-Ashfahani, t.th, hal. 105).

Al-Ghazali menyepakati penjelasan al-Ashfahani yang pertama di atas, dengan mendefinisikan mahabbah sebagai preferensi watak pada sesuatu karena dianggap cukup nikmat baginya. Jika kenikmatan yang dirasakan semakin bertambah, bagi al-Ghazali, maka rasa cinta yang dimiliki akan semakin mendalam. Hal ini sebagaimana mata yang kenikmatannya terletak pada penglihatan, nikmat telinga yang terpusat pada pendengaran, dan nikmat alat penciuman yang terdapat pada terciumnya bau yang baik. Begitu pula dengan semua panca indera lainnya, jika kenikmatan yang dirasakan selaras dengannya, maka sudah pasti juga akan mencintainya (al-Ghazali, t.th, Juz IV, hal. 288).

Jika dicermati secara seksama, sebenarnya cukup banyak ayat al-Qur'an yang berbicara tentang mahabbah. Dalam kitab al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an, kata padanan mahabbah dengan segala bentuk derivasinya terulang sebanyak 83 kali di dalam al-Qur'an (al-Baqi, t.th, hal. 191-193). Dari sekian banyak ayat yang berbicara tentang mahabbah itu, semuanya mengacu pada makna 'cinta' dengan ragam konteks pembahasannya (Mustafa, 2020, hal. 46-47). Salah satu ayat yang berbicara tentang mahabbah, antara lain disebutkan dalam QS. Ali 'Imran [3]: 31 berikut ini:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu". Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Memahami ayat ini, al-Ghazali mengawalinya dengan menyebutkan Asbab al-Nuzul yang terjadi pada Rasulullah ketika mendakwahkan Islam. Pada saat itu, Rasulullah menyeru Ka'b bin al-Asyraf dan gerombolannya untuk memeluk agama Islam, namun mereka menjawab; "Kedudukan kami sama dengan anak-anak Allah, dan sungguh kami lebih dicintai oleh Allah." Maka Allah menurunkan kepada Nabi-Nya, "Katakanlah, jika kamu benar-benar mencintai Allah, ikutilah Aku" yakni ikutilah agamaku (Islam), karena sesungguhnya aku adalah utusan Allah yang ditugaskan untuk menyampaikan risalah-Nya kepadamu dan sebagai hujjah dari-Nya kepadamu

"nisacaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (al-Ghazali, t.th, hal. 24-25).

Selain itu, al-Ghazali juga mencantumkan riwayat Asbab al-Nuzul dari al-Hasan al-Bashri, bahwa dahulu di masa Rasulullah SAW ada suatu yang berkata, "Hai Muhammad, sesungguhnya kami benar-benar mencintai Tuhan Kami." Maka Allah SWT menurunkan ayat tersebut (al-Ghazali, t.th, hal. 30).

Menafsirkan ayat di atas, al-Ghazali menjelaskan tanda kecintaan kaum Mukmin kepada Allah adalah mereka senantiasa menaati segala perintah-Nya dan lebih memprioritaskan ketaatan demi meraih ridha-Nya. Sementara tanda kecintaan Allah kepada kaum Mukmin termanifestasi dalam bentuk pemberian pujian dan pahala, ampunan dan rahmat-Nya kepada mereka berkat rahmat, pemeliharaan, dan taufik dari-Nya. Bagi al-Ghazali, dinyatakan sebagai pendusta manakala ada seseorang yang mengaku cinta kepada Allah tetapi ia masih tetap mengeluh karena tertimpa musibah dalam hidupnya. Begitu pula layak disebut sebagai pendusta, yaitu mereka yang mengaku cinta Nabi Muhammad SAW tetapi tidak mencintai ulama dan orang-orang fakir (al-Ghazali, t.th, hal. 25).

Dalam memahami ayat di atas, al-Ghazali menekankan bahwa mahabbah (cinta) terhadap Allah juga harus direalisasikan dengan cinta kepada Nabi Muhammad SAW. Hal itu terbukti dengan dua kisah yang dijelaskan al-Ghazali, di mana substansinya menganjurkan umat Islam untuk senantiasa bershalawat kepada Nabi, yaitu: Pertama, disebutkan bahwa pernah ada seorang laki-laki bertemu dengan sesosok orang yang penampilannya sangat buruk di daerah pedalaman, lalu laki-laki itu bertanya, "Siapakah kamu?" Ia menjawab: "Aku adalah amalmu yang buruk." Laki-laki itu bertanya lagi, "Lalu bagaimanakah cara selamat darimu." Ia menjawab, "Banyak membaca shalawat untuk Nabi SAW sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah hadis, 'Bacaan shalawat untukku akan menjadi cahaya yang menerangi jalan pelakunya di atas shirat. Barang siapa yang membaca shalawat untukku pada hari Jum'at sebanyak delapan puluh kali, niscaya Allah akan memberikan ampunan dosa delapan puluh tahun."

Kedua, dikisahkan bahwa dahulu ada seorang laki-laki yang lalai tidak pernah membaca shalawat untuk Nabi Muhammad SAW. Lalu di suatu malam ia bersua dengan Nabi dalam mimpinya, sedangkan Nabi tidak mau menoleh kepadanya. Maka laki-laki itu bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah engkau murka kepadaku?" Beliau menjawab, "Tidak". Ia bertanya, "Lalu mengapa engkau tidak mau memandang

kepadaku. “Beliau SAW menjawab, “Karena aku tidak mengenalmu”. Ia bertanya, “Bagaimana engkau tidak mengenalku, padahal diriku adalah salah seorang dari umatmu, dan para ulama telah meriwayatkan bahwa engkau lebih mengenal umatmu daripada seorang ibu kepada anaknya.” Nabi SAW menjawab, “Mereka benar, namun engkau tidak pernah membaca shalawat untukku, padahal pengenalanku terhadap umatku sesuai dengan kadar bacaan shalawat masing-masing dari mereka untukku.” Kemudian laki-laki itu terbangun dari tidurnya, lalu ia mengharuskan dirinya membaca shalawat atas Nabi setiap harinya sebanyak seratus kali, dan ia melakukannya. Sesudah itu ia bertemu dengan Nabi dalam mimpinya yang bersabda kepadanya, “Sekarang aku mengenalmu, dan aku akan memberikan syafaatku untukmu” (al-Ghazali, t.th, hal. 24).

Dari dua kisah tersebut, al-Ghazali menegaskan bahwa bentuk rasa cinta kepada Rasulullah adalah dengan bershalawat kepadanya. Hal itu juga merupakan bentuk manifestasi dari rasa cintanya kepada Allah SWT. Dengan demikian, bagi al-Ghazali, belum bisa dikatakan mahabbah kepada Allah manakala umat Islam belum bershalawat kepada Nabi-Nya Muhammad SAW. Tentu saja, pelafazan shalawat yang diucapkan para hamba-Nya itu juga merupakan bukti atas kecintaannya terhadap Rasulullah SAW.

Lebih lanjut, untuk memperkuat pemahaman mahabbah selaras dengan QS. Ali ‘Imran [3]: 31 di atas, al-Ghazali mengutip bait-bait syair yang dikumandangkan Rabi’ah al-‘Adawiyah, yaitu:

تَعْصِي الإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ * هَذَا لَعَمْرِي فِي الْقِيَاسِ بَدِيْعُ

“Kamu tetap durhaka terhadap Tuhamu, padahal kamu mengaku cinta kepada-Nya. Demi usiaku, hal ini menurut analogi cukup aneh.”

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ * إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيْعُ

“Seandainya cintamu benar, tentulah kamu menaati-Nya. Sesungguhnya orang yang jatuh cinta itu selalu menaati orang yang dicintainya.”

Berkaitan dengan syair tersebut, al-Ghazali memberi konklusi bahwa tanda kecintaan seseorang ditandai dengan selalu menaati apa yang disukai oleh kekasihnya dan menjauhi apa yang tidak disukai olehnya. Jika seseorang mengaku cinta kepada Allah, sudah seyogianya ia juga menaati apa yang diperintahkan-Nya dan menjauhi apa

yang dilarang oleh-Nya. Al-Ghazali menerangkan lebih jauh dengan memberikan analogi, bahwa konon hewan unta bila sedang dimabuk rindu tidak mau menyantap pakannya selama empat puluh hari, meskipun membawa beban berkali-kali lipat dari kebiasaannya. Demikian pula pada seseorang yang dalam hatinya teringat kepada kekasih yang dicintainya, tentu saja ia tidak suka makan dan tidak mempedulikan beban berat yang dibawanya karena rindu kepada kekasih yang dicintainya (al-Ghazali, t.th, hal. 25).

Jika karakter hewan unta memang seperti yang disebutkan di atas, yaitu rela meninggalkan kesenangannya dan tidak mempedulikan beban berat yang dipikulnya demi kekasih yang dicintainya, maka al-Ghazali mempertanyakan umat Islam apakah siap meninggalkan kesenangan yang diharamkan oleh Allah, meninggalkan makan dan minum karena Allah, dan memikul beban berat demi memperoleh ridha-Nya. Jika saja umat Islam tidak mau melakukan perintah-perintah yang memang sudah digariskan oleh Allah, berarti mereka hanya sekadar mengkalim cinta kepada Allah hanya sebutan belaka tanpa makna, tidak memberi manfaat baik di dunia maupun di akhirat, dan tidak berguna dihadapan makhluk terlebih lagi dihadapan Allah SWT (al-Ghazali, t.th, hal. 25).

Oleh karena itu, sudah seharusnya umat Islam menumbuh dan menambah rasa cinta kepada Allah. Sekurangnya ada dua sebab yang ditawarkan al-Ghazali agar bisa menambah rasa cinta kepada-Nya. Pertama, mengosongkan hati dari selain Allah SWT. Sebab sebagaimana suatu wadah, jika dikosongkan dari segala hal, maka akan semakin luas bagian yang dapat digunakan. Dengan demikian, salah satu cara mengosongkan diri dari selain-Nya adalah dengan memutuskan hubungan dengan dunia. Kedua, penanaman secara kuat dalam hati akan pengetahuan terhadap Allah SWT. Untuk bagian pertama dapat diibaratkan dengan membersihkan tanah dari duri dan rumput. Sedangkan bagian kedua ini diibaratkan dengan menabur benih ke tanah agar tumbuh, lalu melahirkan pohon ma'rifah, yaitu kata-kata yang baik (al-Ghazali, t.th, hal. 289-290).

Dari penjelasan singkat di atas, dapat dimengerti bahwa pengertian mahabbah kepada Allah berarti sebuah dorongan untuk melakukan ketaatan dan menuntut seseorang untuk mengikuti Rasulullah dalam ibadahnya serta anjuran untuk menaatinya. Tentu saja, semua harus dilakukan secara totalitas dan niat yang tulus, karena dalam bentuk bagaimanapun, sesuatu yang didasari rasa cinta sudah pasti akan

mudah untuk mencapai tujuannya. Tidak heran jika Allah memberi syarat siapapun yang mencintai-Nya, juga harus mencintai Rasul-Nya, karena Rasul sendiri telah memberi lampu hijau agar mencintainya dengan cara menghidupkan sunnahnya, sebagaimana dalam hadis:

مَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحَبَّنِي وَمَنْ أَحَبَّنِي كَانَ مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ. قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

> *"Rasulullah SAW bersabda: "Barangsiapa yang menghidupkan sunnahku berarti ia mencintaiku, dan barangsiapa yang mencintaiku, kelak di hari kiamat nanti ia akan bersamaku di dalam surga" (al-Tirmidzi, Juz V, Hadis no. 2678).*

Relasi Pemikiran Imam al-Ghazali tentang Mahabbah dengan Pancasila sebagai Ideologi Negara

Pandangan al-Ghazali tentang mahabbah berdasarkan QS. Ali 'Imran [3]: 31 di atas, yakni mendalamkan rasa cinta kepada Allah dan cinta kepada Rasulullah dengan cara bershalawat kepadanya, sejatinya telah mengandung relasi kuat dengan nilai-nilai Pancasila sebagai ideologi negara, khususnya sila yang pertama. Pancasila sendiri secara sistematik disampaikan pertama kali oleh Ir. Soekarno pada saat sidang BPUPKI pada tanggal 1 Juni 1945. Pada saat itu, Ir. Soekarno menyatakan bahwa Pancasila adalah suatu fundamen, filsafat, dan pikiran mendalam, yang merupakan pedoman atau landasan bagi negara merdeka yang hendak didirikan (Modul CPNS, hal. 12).

Pancasila sendiri mengandung lima arti mendasar atau lima asas, yaitu nama dari dasar negara republik Indonesia. Istilah Pancasila ini sudah diketahui sejak zaman Majapatih, yakni pada abad XIV yang termaktub dalam buku "Nagara Kertagama" karangan Mpu Tantular. Dalam buku tersebut, selain mengandung arti "berbatu sendi yang lima" (dari bahasa Sansekerta), pancasila juga mempunyai arti "pelaksanaan kesusilaan yang lima", antara lain: (1) larangan untuk melakukan kekerasan; (2) larangan untuk mencuri; (3) larangan untuk berjiwa dengki; (4) larangan untuk berbohong; dan (5) larangan untuk mabuk-mabukan dan meminum minuman keras atau obat-obatan terlarang (Handayani, 2021, hal. 8).

Secara hakikat, Pancasila sebagai ideologi terbuka pertama kali dikemukakan oleh Presiden Soekarno pada tahun 1985, dan itu dilakukan berulang kali pada tahun-tahun berikutnya. Dalam beberapa kesempatan itu, Bung Karno menegaskan bahwa Pancasila sebagai ideologi terbuka harus terus dikembangkan secara kreatif dan dinamis, agar mampu menjawab kemajuan dan tantangan zaman (Sudharmono, 1995, hal. 1). Adanya keragaman bangsa Indonesia dan pengalaman yang sama sebagai bangsa terjajah, menjadi faktor lain mengapa Pancasila layak dijadikan landasan bersama bagi tonggak dan harapan berdirinya negara Indonesia merdeka (Modul CPNS, hal. 12).

Pancasila sebagai ideologi negara dipahami sebagai pondasi negara sekaligus pegangan bangsa Indonesia sehingga mempunyai Ideologi dan menjadi pondasi yang kokoh tanpa bisa diusik oleh bangsa-bangsa lain. Adapun arti Pancasila sebagai dasar negara, artinya: Pancasila merupakan sebuah pedoman dan pijakan utama bagi bangsa Indonesia dalam melakukan segala aktivitas bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Di samping itu, Pancasila juga merupakan titik pusat dari segala sumber hukum di Indonesia yang mengandung nilai-nilai khas Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Sedangkan Pancasila sebagai pandangan hidup, artinya: Pancasila adalah sebuah landasan fundamental dalam memberikan petunjuk bagi masyarakat Indonesia untuk melakukan segala bentuk aktivitas berdasarkan nilai-nilai moral, religius dan kebudayaan dalam rangka menuntaskan segala macam problema secara tepat (Handayani, 2021, hal. 8).

Adapun teks Pancasila yang disepakati dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 adalah: 1) Ketuhanan yang Maha Esa, 2) Kemanusiaan yang adil dan beradab, 3) Persatuan Indonesia, 4) Kerakyatan yang di pimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawarahan perwakilan, 5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Determinasi fungsi dari sila pertama, yakni Ketuhanan Yang Maha Esa, adalah: kehidupan bernegara bagi bangsa Indonesia berdasarkan pada ketuhanan yang maha esa. Negara menjamin setiap warganya untuk memeluk agama dan beribadah sesuai agamanya masing-masing, serta memberikan toleransi dari setiap umat beragama. Di samping itu, Negara juga memberikan kebebasan bagi warga negaranya untuk menganut setiap agama yang ada di Indonesia.

Selanjutnya, determinasi yang menunjukkan fungsi dari sila kedua, yaitu Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, adalah: adanya pengakuan negara terhadap hak setiap warga untuk menentukan nasibnya sendiri, negara menghendaki agar warga

negara Indonesia tidak bertindak sewenang-wenang kepada sesama manusia sebagai manifestasi dari sifat bangsa yang berbudaya tinggi. Hal itu merupakan sebuah jaminan kedudukan yang sama dalam hukum dan pemerintahan serta berkewajiban untuk menjunjung tinggi hukum dan pemerintahan yang ada bagi setiap warga negaranya.

Determinasi yang menunjukkan fungsi dari sila ketiga, atau Persatuan Indonesia, yaitu: perlindungan negara terhadap semua bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial, negara mengatasi segala paham golongan dan segala paham perseorangan, serta pengakuan negara terhadap kebhinnekaan dari bangsa Indonesia dan negaranya.

Adapun determinasi yang menunjukkan fungsi dari sila keempat, atau Kerakyatan yang dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan Perwakilan, adalah: implementasi kedaulatan dalam bernegara yang berada di tangan rakyat dan dilakukan oleh MPR, penerapan asas musyawarah untuk mufakat dalam pengambilan segala keputusan dalam negara Indonesia, dan baru bisa menggunakan pungutan suara terbanyak jika hal tersebut tidak dapat dilakukan dan dilaksanakan. Jaminan bahwa setiap warga negara bisa memperoleh keadilan yang sama, sebagai formulasi negara hukum, dan bukan berdasarkan pada kekuasaan, serta penyelenggaraan kehidupan yang didasarkan atas konstitusi dan tidak bersifat absolut.

Sementara determinasi yang menunjukkan fungsi dari sila kelima, yakni Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia, adalah: negara menghendaki agar perekonomian Indonesia berdasarkan atas asas kekeluargaan, penguasaan cabang-cabang produksi yang penting bagi negara serta menguasai hajat hidup orang banyak oleh negara, negara menghendaki agar kekayaan alam yang ada dalam indonesia bisa digunakan untuk kemakmuran semua rakyatnya. Negara indonesia juga menghendaki agar setiap warga negaranya mendapatkan perlakuan yang sangat adil di segala kehidupan, baik itu secara material maupun spiritual. Indonesia juga menghendaki agar warga negaranya memperoleh pendidikan dan pengajaran secara maksimal dan menyeluruh (Handayani, 2021, hal. 9).

Dari determinasi yang menunjukkan fungsi lima sila di atas, menurut penulis, mengandung relasi dengan mahabbah yang dipaparkan al-Ghazali dalam kitab Mukasyafat al-Qulub. Penulis berasumsi bahwa lima sila yang telah disepakati lahir

tanggal 1 Juni 1945 ini, seluruhnya tidak bisa dijalankan secara terpisah dan terpusat pada sila yang pertama, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa. Sebagaimana tertuang dalam Wawasan Kebangsaan dan Nilai-nilai Bela Negara, salah satu indikator setia pada Pancasila sebagai ideologi Negara adalah dengan menerapkan sikap mengamalkan nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan sehari-hari (Modul CPNS, hal. 28).

Mengacu pada bentuk aksi dari sila yang pertama, dapat dilakukan dengan cara menjalankan segala perintah agama seperti mengerjakan shalat dan berbakti kepada orang tua, meninggalkan segala hal yang dilarang seperti berbuat judi, zina, mencuri, dan lain sebagainya, serta melakukan hal-hal yang disunahkan seperti membantu terhadap sesama dan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW. Dengan rela melakukan sesuatu secara maksimal apa yang diperintahkan dan yang dianjurkan, serta meninggalkan sesuatu yang dilarang Allah secara tulus dan ikhlas, bisa dipastikan bahwa hal itu didasari rasa mahabbah kepada Allah SWT.

Bagi penulis, sila kedua hingga kelima telah tercermin dalam sila pertama, dengan dasar bahwa sila Ketuhanan yang Maha Esa dengan bentuk aksi menjalankan segala perintah agama, meninggalkan segala hal yang dilarang, serta melakukan hal-hal yang disunahkan, telah menjadi dasar tercapainya sikap manusia yang berlaku adil dan beradab, mereka bisa dengan mudah mewujudkan kerukunan dan persatuan, mencetuskan setiap problema berdasarkan musyawarah, serta meraih keadilan yang bersifat sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dari sini cukup jelas, bahwa eksistensi mahabbah kepada Allah dan Rasul-Nya dalam diri seseorang, telah termanifestasi pada seluruh determinasi fungsi Pancasila sebagai Ideologi Negara. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika penulis memberi konklusi tentang konsep mahabbah al-Ghazali dalam QS. Ali ‘Imran [3]: 31, mengandung relasi kuat dengan Pancasila sebagai ideologi Negara, khususnya sila pertama yang menjadi titik pusat dari serangkaian determinasi fungsi sila-sila yang lainnya.

Simpulan

Dari penjelasan yang cukup singkat di atas, artikel ini menghasilkan temuan sebagai berikut: pertama, mahabbah dalam pandangan al-Ghazali berdasarkan QS. Ali ‘Imran [3]: 31 adalah perasaan cinta kepada Allah yang dibuktikan dengan menaati segala perintah-Nya dan lebih memprioritaskan ketaatan demi meraih ridha-Nya. Tidak

sempurna kecintaan kepada Allah SWT manakala belum cinta juga kepada Nabi Muhammad SAW dengan dibuktikan selalu bershalawat kepadanya.

Kedua, pemahaman al-Ghazali tentang *mahabbah* itu mengandung relasi kuat dengan Pancasila sebagai ideologi Negara, khususnya sila pertama yaitu 'ketuhanan yang maha esa'. Bentuk aksi dari sila pertama ini, sebagaimana tertuang dalam *Wawasan Kebangsaan dan Nilai-nilai Bela Negara,* dapat dilakukan dengan cara menjalankan segala perintah agama, meninggalkan segala hal yang dilarang, dan melakukan hal-hal yang disunahkan. Dengan demikian, cukup kuat bukti relasi antara *mahabbah* menurut al-Ghazali dengan Pancasila sebagai ideologi negara, bahwa umat Islam yang melakukan perintah dan anjuran agama itu didasari rasa *mahabbah* kepada Allah dan Rasul-Nya.

Ketiga, hasil dari kesimpulan artikel ini tentu saja masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, disarankan untuk melakukan penelitian lebih lanjut dengan tema yang serupa, baik yang berkaitan dengan *mahabbah*, kepakaran imam al-Ghazali, ataupun tentang Pancasila sebagai Ideologi Negara. Dengan semakin banyaknya penelitian tema serupa yang dilakukan, tidak menutup kemungkinan bisa mendapatkan kesimpulan yang berbeda jika metode dan pendekatan yang digunakan juga berbeda.

Referensi

Al-Ashfahani, Abu al-Qasim al-Husain al-Raghib. (t.th). al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd. (t.th). al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an. Kairo: Dar al-Kutub Mishriyah, t.th.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (2003). Ringkasan Ihya' Ulumuddin, terj. Abu Fajar al-Qolami. Surabaya: Gitamedia Press.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (t.th). Ihya' Ulumuddin. Kairo: Dar al-'Ulum.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (t.th). Mukasyafat al-Qulub al-Muqarrib ila 'Allam al-Ghuyub. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Tirmidzi, Muhammad bin 'Isa Abu 'Isa. Sunan al-Tirmidzi. CD Room: al-Maktabah al-Syamilah.

Damis, Rahmi. (2010). Al-Mahabbah dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir), Ringkasan Disertasi, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.

Firmansyah, Hamdan. (2018). Imam Al-Ghazali: Pemikiran Hukum Ekonomi Islam Abad ke 5 H/11 M, Jurnal Tahkim, Vol. XIV, No. 1.

Handayani, Puji Ayu & Dewi, Dinie Anggraeni. (2021). Implementasi Pancasila Sebagai Dasar Negara, Jurnal Kewarganegaraan, Vol. 5, No. 1.

Mahali, A. Mudjab. (1984). Pembinaan Moral di Mata Al-Ghazali. BPFE: Yogyakarta.

Mun'im, Zainul. (2022). Konsep Amar Ma'ruf Nahi Munkar al-Ghazali dan Relevansinya dengan Nilai-nilai Moderasi Beragama di Pondok Pesantren Sidogiri, Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf, Volume 07, Nomor 02, 2021.

Mustafa, Mujetaba. (2020). Konsep Mahabbah Dalam al-Qur'an (Kajian Tafsir Maudhu'i), Jurnal al-Asas, Vol. IV, No. 1.

Modul Pelatihan Dasar CPNS. Wawasan Kebangsaan dan Nilai-Nilai Bela Negara, (Lembaga Administrasi Negara).

Nasution, Hasyim. (2011). Filsafat Islam. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Noer, M. Fadholi. (2015). Pemikiran Al Ghazali Tentang Ilmu Dan Epistemologi Dalam Kajian Filsafat Ilmu, Jurnal Saintifika Islamica, Vol. 2, No. 2.

Nurhasanah, Lilis Romdon dan Gumati, Redmon Windu. (2001). Filsafat Pendidikan Islam. Bandung: CV. Media Sains Indonesia.

Nurhikmah, Amalia Rizki dan Nugrahaningtyas, Nicki. (2021). Dinamika Pancasila Sebagai Dasar Negara dan Pandangan Hidup Bangsa, Jurnal Pancasila, Vol. 2, No. 2.

Rakhmawati, Silvia Maudy. (2022). Nrimo Ing Pandum dan Etos Keja Orang Jawa: Tinjauan Sila Ketuhanan Yang Maha Esa, Jurnal Pancasila, Vol. 3, No. 1.

Ramadhanty, Fadilla Cahya. (2021). Konsep Mahabbah (Cinta) Dalam Kitab Ihya Ulumddin Karya al-Ghazali dan Relavansinya Dengan Konteks Kekinian, Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Rijal, A. Syamsul. (2003). Bersama Al-Ghazali Memahami Filosof Alam, (Upaya Meneguhkan Keimanan). Arruzz: Yogyakarta.

Rohayati, Enok. (2007). Pemikiran Al-Ghazali Tentang Pendidikan Islam, Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman, Vol. 31, No. 1.

Sanuhung, Fitriyani. dkk. (2021). Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif Imam Al-Ghazali Dan Aktualisasinya Pada Pendidikan Islam Di Indonesia, JRTIE: Journal Of Research and Thought on Islamic Education, Vol. 4, No. 2.

Sucipto, Rian. (2022). Pembentukan Karakter Anti Korupsi Berlandaskan Ideologi Pancasila, Jurnal Pancasila, Vol. 3, No. 1.

Sudharmono. (1995). Pancasila Sebagai Ideologi Terbuka, Jurnal Filsafat Seri Agustus.

Yunus, Mahmud. (1990). Kamus Arab-Indonesia. Jakarta: Hidakarya Agung.

Zaini, Ahmad. (2016). Pemikiran Tasawuf Imam al-Ghazali, Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf, Volume 2, Nomor 1.

Urgensi Meneladani Akhlak Rasulullah di Era Disrupsi

Istianah
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
istianah@iainkudus.ac.id

Meta Malihatul Maslahat
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
metamaslahat@iainkudus.ac.id

Abstract

This article aims to examine the urgency of the morals of the Prophet in the era of disruption. In an era like today, his moral majesty is still very relevant to be imitated. The author hopes that this article will be able to contribute in countering the negative impacts of the development of the era of disruption. This paper uses a descriptive-qualitative research method with a historical-sociological approach. This paper shows that by imitating the morals of the Prophet in the era of disruption, negative things can be prevented. Therefore, by imitating the morals of the Prophet, there will be a sense of peace, mutual love, and respect for others so that the continuity of human civilization on earth will be maintained.

Keywords: Moral of the Prophet, Era of Disruption

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji urgensi akhlak Rasulullah di era disrupsi. Di era seperti sekarang ini, keagungan akhlaknya masih sangat relevan untuk diteladani. Penulis berharap dengan adanya tulisan ini maka akan mampu berkontribusi dalam meng-counter dampak negatif dari

adanya perkembangan era disrupsi. Tulisan ini menggunakan metode penelitian deskriptif-kualitatif dengan jenis pendekatan historis-sosiologis. Tulisan ini menunjukkan bahwa dengan meneladani akhlak Rasulullah di era disrupsi maka hal-hal negatif akan dapat dicegah. Oleh karena itu, dengan peneladanan terhadap akhlak Rasulullah maka akan tercipta rasa kedamaian, saling menyayangi dan menghormati kepada sesama sehingga akan terjaga kelangsungan peradaban manusia di muka bumi.

Kata kunci: Akhlak Rasulullah, Era Disrupsi

Pendahuluan

Kehadiran Rasulullah di muka bumi sebagai rahmat bagi semesta alam (QS. Al-Anbiya' [21]: 107) sekaligus menjadi suri teladan (QS. Al-Ahzab [33]: 21) dengan tutur katanya senantiasa dalam bimbingan Allah SWT (QS. An-Najm [53]: 3-4) dan sikap hidupnya merupakan cerminan dari al-Qur'an (QS.Al-Qalam [68]: 4). Rasulullah hadir dengan membawa kabar gembira kepada seluruh umatnya sehingga berhasil menghidupkan firman-firman-Nya dalam gerak kehidupan manusia. Dengan membawa misi kedamaian, kesejahteraan yang tidak hanya untuk bangsa Arab semata, namun untuk seluruh umat manusia di muka bumi. Kepribadiannya sangat luhur sehingga mampu mengubah tatanan masyarakat jahiliyah menuju masyarakat yang beradab dengan berlandaskan ajaran tauhid.

Kajian tentang akhlak Rasulullah telah banyak dilakukan, seperti penelitian yang dilakukan oleh Achmad yang menulis tentang Akhlaq Dalam Perspektif Sufistik (Achmad, 2011). Selanjutnya tulisan Zulhammi mengenai Kepribadian Rasulullah Sebagai Guru (Zulhammi, 2014) dan tulisan Abdul Hadi mengenai Metode Rasulullah Tentang Pengajaran Akhlaq Dalam Kitab Shahih Al-Bukhari (Abdul Hadi, 2013). Sementara itu, tulisan ini bertujuan untuk tulisan ini bertujuan untuk membahas tentang urgensi meneladani akhlak Rasulullah di era disrupsi.

Era disrupsi merupakan sebuah era yang menyebabkan dunia teknologi berkembang dengan sangat pesat. Dengan adanya perkembangan teknologi ini, berdampak pada tatanan kehidupan manusia. Misalnya, keberadaan internet dan media sosial sangat memudahkan dalam menyampaikan berbagi informasi. Namun ironisnya perkembangan teknologi telah memunculkan komunitas *cyberspace* yaitu adanya para *haters* yang sering memanfaatkan media sosial dan internet untuk menyebarkan berita-

berita *hoax*, ujaran kebencian dan fitnah. Keberadaan media sosial sebagai ruang publik seharusnya dimanfaatkan untuk menebarkan kebaikan sehingga membawa manfaat bagi sesama. Untuk itu, sebagai penggunanya sosial harus didukung dengan pengetahuan dan tingkat literasi yang memadai sehingga informasi yang disampaikan dapat dipertanggungjawabkan.

Berdasarkan kegelisahan inilah, kemudian penulis tertarik untuk mengkaji lebih mendalam bagaimana sebetulnya era disrupsi dewasa ini, apakah memberikan peluang atau tantangan? Untuk meng-*counter* dampak negatif dari adanya perkembangan era disrupsi ini maka penulis akhirnya menelisik kembali historis akhlak Rasulullah untuk dijadikan role model bagi generasi hari ini dengan tujuan agar mereka mampu meneladani akhlak Rasulullah karena akhlaknya akan selalu relevan dijadikan uswatun hasanah bagi setiap generasi. Dengan adanya sikap meneladani akhlak Rasulullah, diharapkan juga para generasi hari ini akan tetap menjadi pribadi yang unggul dan memiliki akhlak karimah dimanapun dan dalam era apapun mereka berada.

Dalam rangka mencapai tujuan tersebut, maka penulis memilih judul "urgensi meneladani akhlak Rasulullah di era disrupsi". Adapun metode yang digunakan dalam tulisan ini yaitu menggunakan deskriptif kualitatif dengan jenis pendekatan historis-sosiologis. Penelitian deskriptif kualitatif adalah suatu metode yang digunakan untuk meneliti status sekelompok manusia, suatu objek dengan tujuan membuat deskriptif, gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta atau fenomena yang diselidiki (G. Cevilla, n.d.). Pendekatan deskriptif kualitatif dirancang untuk mengumpulkan informasi tentang keadaan yang sekarang ini sedang berlangsung. Sedangkan pendekatan sosio-historis digunakan untuk menjelaskan kepribadian dan akhlak Rasulullah. Keagungan dan kemuliaan akhlaknya harus diteladani untuk menjaga kelangsungan peradaban umat manusia.

Era Disrupsi Sebuah Tantangan atau Peluang untuk Masa Depan?

Istilah "disrupsi" sebetulnya telah dikenal puluhan tahun lalu. Istilah ini diperkenalkan oleh Clayton M. Christensen, salah seorang profesor di Harvard Business School, tetapi baru populer setelah beliau menulis buku yang berjudul "*The Innovator Dilemma*" (1997) (E. Eriyanto, 2018). Menurut Satria Darma (Penggagas Litersi Sekolah) sebagaimana yang dikutip oleh Istianah, bahwa istilah disrupsi (*disruption*) adalah fenomena ketika masyarakat menggeser segala aktifitasnya, yang tadinya dilakukan di

dunia nyata kemudian bergeser ke dunia maya sehingga terjadi perubahan dalam kehidupannya (Istianah, 2020, hal. 92).

Kata seperti *disruption*, *disruptive innovation*, *disruptive technology*, *disruptive mindset*, *disruptive leader*, dan seterusnya kian menjadi populer dalam kalangan pendidikan tinggi dan masyarakat luas. Rhenald Kasali dalam bukunya Disruption, istilah "disruption" mula-mula muncul dalam konteks bisnis, investasi dan keuangan. Namun, pada perkembangannya meluas pengaruhnya dalam banyak bidang kehidupan seperti politik, dunia hiburan, pemerintahan, sosial, kepemimpinan, dan pendidikan. (Kasali, 2017, p. 139).

Lalu, apa itu *disruption* (disrupsi)? Dan bagaimana meneladani akhlak Rasulullah di era disrupsi? Tulisan ini dibatasi pada dua pertanyaan tersebut di atas. Dalam konteks perkembangan teknologi dan perubahan sosial yang serba cepat, memang *the great disruption* tampaknya tidak bisa terhindarkan. Selama ilmu pengetahuan dan teknologi masih terus berkembang, maka selama itu pula disrupsi akan terjadi.

Menurut Fukuyama, sebagaimana dikutip oleh Ohoitimur menjelaskan bahwa era disrupsi menjadikan seseorang untuk bisa menata kembali masyarakat secara sosial. Selain itu, perhatiannya juga perlu diarahkan kepada dua kapasitas manusiawi, yaitu kesadaran akan kodrat manusia dan kecenderungan manusia untuk mengorganisasi diri. Faktor pertama menjadi sumber nilai-nilai, sedangkan yang kedua merupakan wilayah operasional bagi modal sosial. Jadi, betapapun canggihnya teknologi dan inovasi yang muncul, kodrat manusia mesti tetap menjadi fundamen bagi penataan kehidupan sosial. (Ohoitimur, 2018, p.147)

Perkembangan teknologi telah memengaruhi masyarakat sehingga terjadi pergeseran dan perubahan dalam pola berkomunikasi. Akibat dari perkembangan tersebut masyarakat dalam menjalankan aktivitasnya yang tadinya dilakukan di dunia nyata sekarang beralih ke dunia maya. Keberadaan handphone dan smartphone menjadi benda yang sangat lekat dalam kehidupan manusia. Perkembangan teknologi informasi mampu merubah perilaku dan pola interaksi sosial, gaya hidup dan lain-lain. Dari mulai anak-anak sampai orang tua setiap hari sangat lekat dengan yang namanya handphone. Melalui handphone dan internet inilah, segala aktivitas manusia bisa dilakukan dengan mudah, cepat, dan instan, namun di balik kemudahannya memunculkan permasalahan sosial.

Gambar 1: Fenomena masyarakat di era disrupsi

Gambar di atas, menunjukkan bahwa perkembangan teknologi telah memengaruhi masyarakat dalam berinterkasi dan berkomunikasi. Masyarakat dalam berinteraksi sosial, tidak hanya dengan *face to face* dengan jarak dekat, tetapi juga bisa dengan jarak yang sangat jauh. Bahkan yang jauh terasa sangat dekat, atau sebaliknya yang dekat terasa jauh bahkan seperti tidak kenal. Mereka bisa saling menyapa, tukar menukar foto, berbagi pengalaman dan informasi. Fenomena tersebut tentunya ada segi positifnya. Namun di balik itu, ada juga sisi negatifnya karena dapat mengikis sensitifitas sosial masyarakat. Dari gambar di atas, kita dapat perhatikan mereka duduk bersama dan saling berdekatan, namun mereka asyik dengan handphonenya masing-masing. Secara fisik hubungannya sangat dekat, namun yang terjadi justru mereka sibuk dengan handphonenya masing-masing dan aktif berkomunikasi dengan orang lain di tempat yang berbeda. Perkembangan teknologi yang sangat pesat telah mengubah perilaku dan pola interaksi sosial di masyarakat.

Di era teknologi, media sosial merupakan media komunikasi yang sangat efektif dan mempunyai peranan yang penting sebagai agen perubahan. Menurut Taprial dan Kanwar (2012) sebagaimana dikutip oleh Rahadi bahwa media sosial adalah media yang digunakan oleh individu agar menjadi sosial secara daring untuk berbagi informasi, foto dan lain-lain kepada orang lain (Rahadi, 2017, hal. 58). Sedangkan menurut Boyd, D (2009) sebagaimana dikutip oleh Juditha, Boyd mendefinisikan media sosial sebagai kumpulan perangkat lunak yang memungkinkan individu maupun komunitas untuk berkumpul, berbagi, berkomunikasi dan dalam kasus tertentu saling berkolaborasi atau bermain (Juditha, 2018, hal. 33).

Media sosial sebagai ruang publik bisa menjadi media bagi siapa saja untuk menyampaikan pengalamannya, berbagi ilmu dan sekaligus menjadi ruang diskusi publik yang tanpa ada batasan. Berkembangnya media sosial juga berpengaruh terhadap perilaku dari penggunanya. Selain mengubah dan mempermudah cara berinteraksi, media sosial juga membuka peluang bagi penggunanya untuk menunjukkan dirinya ke hadapan publik. Banyak akun di media sosial dengan mudah bisa dimiliki dan gratis. Di samping itu, akun-akun juga menyediakan bermacam fitur sehingga memudahkan untuk mengunggah foto, video, dan berbagai informasi kepada para pemilik akun lainnya. Keberadaan media sosial telah melahirkan generasi baru, yang oleh para psikolog disebut sebagai generasi narsistik (Pranoto, 2014, hal. 35).

Berdasarkan penelitiannya Rahadi (2017) menjelaskan bahwa media sosial merupakan media yang paling banyak dimanfaatkan untuk melakukan penyebaran *hoax*. Ada beberapa motivasi untuk menyebarkannya, diantaranya adalah mengubah opini publik supaya menjadi viral di media sosial, ingin mengubah kebijakan pemerintah yang dirasa tidak sesuai, ingin menghakimi atau mencela perbuatan personal yang melanggar hukum, mendukung elemen masyarakat tertentu dan persaingan bisnis.

Dari hasil survey yang dilakukan oleh Masyarakat Telematika (MASTEL), Indonesia pada Februari 2017 media sosial memegang peran penting terhadap penyebaran berita *Hoax*. Sebanyak 92,40 % masyarakat menerima berita yang bersumber dari media sosial. Kemudahan dalam berbagi, menerima dan memberi komentar melalui media sosial memerlihatkan bahwa informasi saling bertumpuk, berimplosif dan bereksplosif melaui opsi *share* dan *copy* yang tersedia di media sosial (Idris, 2018, p. 25–27)

Penggunaan media sosial sebagai jembatan dan peralihan yang tadinya tradisional menuju masyarakat yang modern. Hampir semua orang pengguna internet menggunakan media sosial, bahkan satu orang bisa mempunyai banyak akun sehingga bisa mengakses berbagai situs di media sosial. Mereka bisa mengekspresikan dirinya ke ranah publik. Hal-hal yang bersifat privat kemudian dishare ke media sosial sehingga bisa dikonsumsi oleh publik. Di media sosial tidak ada lagi sekat pemisah antara yang "privat" dengan yang "publik". Keberadaan media sosial dapat memberikan kemudahan bagi siapa saja user atau member-nya. Adanya kemudahan dalam mengakses internet membuat perkembangan media sosial melaju dengan pesat.

Ada beberapa perilaku bagi pengguna media sosial, di antaranya: Pertama, hanya dengan melihat judul berita (*head line*) tanpa melihat isi dari berita tersebut. Apalagi didukung oleh orang yang mengirim informasi adalah teman yang dipercaya atau dari media yang kredibel, sehingga langsung memberi komentar berdasarkan judul berita dan berpendapat bahwa informasi tersebut sudah benar. Kedua, memberikan komentar pada suatu tema agar bisa dianggap mengerti. Jika ada berita yang menjadi trending topik atau viral di media, maka ada kecenderungan untuk menyebarkannya tanpa memverifikasi terlebih dahulu. Hal ini dilakukan agar tidak dibilang ketinggalan. Dengan menyebarkan informasi yang sedang ramai dibicarakan orang, akan dianggap sebagai orang yang berpengetahuan luas. Ketiga, ketika membagikan informasi dengan menambahkan kata-kata "dari grup sebelah". Mereka tidak mau disalahkan apabila informasi yang dibagikan adalah *hoax*, hal ini dilakukan sebagai tindakan preventif sebagai upaya lepas tangan dari tanggung jawab (Rahadi, 2017).

Di media sosial juga muncul budaya "share", mereka tidak segan menggunakan atribut provokatif, seperti kata "bagikan" atau "sebarkan". Jika pengguna tidak membaca secara detail informasi yang diterimanya kemudian langsung mem-forward- nya ke grup yang lain dan ternyata informasi yang dishare adalah *hoax*, maka bisa dibayangkan dalam hitungan detik dan menit informasi tersebut akan terus berkembang dari grup ke grup WhatsApp. Belum lagi di dalam grup WhatsApp banyak dikomentari dengan hujatan, ujaran kebencian, dan perkataan yang tidak baik.

Menurut Judhita, ada tiga faktor yang menyebabkan masyarakat sangat mudah dipengaruhi oleh berbagai konten *hoax* yaitu: Pertama, minat membaca masih sangat kurang. Kedua, tidak memeriksa kebenaran dan keaslian informasi yang diterima. Ketiga, terlalu cepat dalam menyimpulkan suatu peristiwa yang terjadi (Juditha, 2018). Untuk itu, pengguna media sosial harus mengidentifikasi setiap informasi atau berita yang diterimanya dengan cara mencari informasi dari sumber lain yang berkaitan dengan konten berita yang diterima. Misalnya melalui mesin pencari data yang tersedia seperti Google. Dengan mencari informasi dari sumber yang lain, akan terlihat apakah informasi yang diterima dapat dipertanggungjawabkan atau tidak. Kemudian mencari informasi yang serupa di media resmi. Pada umumnya media resmi akan menggunakan domain berbayar. Media resmi merupakan media yang jelas siapa pengelola dan penanggungjawabnya, serta dikenal luas oleh masyarakat. Dengan langkah tersebut akan mampu menimalisir tersebarnya informasi *hoax* (Pranoto, 2014).

Hoax merupakan informasi yang direkayasa untuk memutarbalikkan fakta dengan menggunakan informasi yang dapat meyakinkan seseorang. Namun informasi tersebut tidak dapat diverifikasi kebenarannya. *Hoax* juga dapat diartikan sebagai tindakan mengaburkan informasi yang sebenarnya, dengan cara membanjiri suatu media dengan pesan yang salah agar bisa menutupi pesan yang benar. Tujuan dari *hoax* yang disengaja dibuat agar masyarakat merasa tidak aman, tidak nyaman, dan kebingungan (Gumilar et al., 2017, hal. 36).

Gambar 2. Contoh informasi *hoax*

Gambar di atas adalah contoh berita *hoax*. Ada beberapa alasan tentang maraknya penyebaran *hoax* di media sosial. Pertama, reaktif dengan kecanggihan media sosial dengan menggunakan tombol share untuk menyebarkan *hoax* menjadi jalan yang paling cepat. Reaktif biasanya terjadi ketika berita *hoax* terkait dengan isu-isu SARA. Kedua, adanya ketidaktahuan, bahwa informasi yang dibagikan adalah *hoax*, dan ini masih bisa dimaklumi. Ketiga, malas mencari tahu. Jadi setiap informasi yang diterimanya langsung dishare tanpa melakukan klarifikasi terlebih dahulu. Keempat, iseng dan jahil, mereka hanya ingin dan di-like di akun-akun medsosnya. Kelima, menyebarkan berita *hoax* bertujuan untuk mengeruhkan suasana (Idris, n.d.).

Menurut Hasan, para pembuat dan penyebar *hoax* sejatinya adalah orang yang minim ilmu pengetahuan. Setiap berita atau informasi yang diterima langsung ditelan secara mentah-mentah, tanpa harus mencari tahu kebenaran informasi tersebut (Hasan, 2017). *Hoax* adalah upaya penipuan publik yang mempunyai dampak yang sangat besar dalam kehidupan masyarakat. Dampaknya lebih dahsyat dari bom yang meledak di suatu kawasan. Jika bom diledakkan hanya mampu merusak satu lingkungan dan generasi pada saat itu. Berbeda dengan *hoax*, mampu merusak tidak hanya satu generasi, tetapi banyak generasi yang akan datang dan yang utama adalah dekadensi moral. Dengan dukungan

perangkat teknologi, *hoax* bagaikan virus yang sangat cepat viral. Bahkan bagaikan bola salju yang terus menggelinding. *Hoax* bisa jadi senjata yang sangat ampuh untuk menghancurkan peradaban umat manusia di setiap generasi.

Virus ini kalau dibiarkan berkembang akan menggerogoti hati manusia, sehingga akan menghilangkan rasa kasih sayang, dan rasa saling menghormati bahkan yang timbul adalah sifat permusuhan, dengki dan iri hati. Jika dunia dipenuhi model manusia-manusia seperti ini, maka tinggal menunggu waktu kemunduran bahkan kehancurannya. Oleh karena itu, virus ini harus segera dibasmi demi untuk menjaga kelangsungan peradaban manusia di Bumi. Adapun caranya dengan literasi media, mengedukasi umat manusia untuk selalu membaca dan menganalisa. Literasi media adalah perspektif yang dapat digunakan ketika berhubungan dengan media agar dapat menginterpretasikan suatu pesan yang disampaikan oleh pembuat berita. Literasi media adalah pendidikan yang mengajarkan kepada khalayak media agar memiliki kemampuan menganalisis pesan media, memahami bahwa media memiliki tujuan komersial atau bisnis dan politik sehingga mereka mampu bertanggungjawab dan memberikan respon yang benar ketika berhadapan dengan media (Rahadi, 2017).

Pengguna media sosial harus didukung dengan kecerdasan literasi. Kecerdasan literasi adalah kemampuan melek huruf atau aksara yang *di dalam*nya meliputi kemampuan membaca dan menulis dengan terampil dalam berbagai bentuk pesan. Literasi berasal dari istilah latin "literatur". Literasi juga mencakup melek visual yaitu kemapuan untuk mengenali dan memahami ide-ide yang disampaikan secara visual baik berupa adegan, video dan gambar. Termasuk di dalamnya dominasi media elektronik dengan trampil menyimak, menonton secara kritis dan kemampuan untuk menulis pesan-pesan dengan menggunakan berbagai teknologi (https://literasimedia.wordpress.com/2007/0720/mendidik-masyarakat-cerdas-di-era informasi/diakses pada tanggal 28 Mei 2018).

Budaya literasi merupakan syarat utama bagi keberhasilan manusia, maka tidaklah mengherankan jika wahyu yang pertama kali turun adalah (QS. Al-Alaq: 1-5). *Iqra'* yang artinya bacalah, telitilah, dalamilah, karena dengan membaca adalah syarat utama guna membangun peradaban. Manusia diperintahkan untuk membaca, membaca dalam arti memahami, menghayati, menelaah, mendalami, meneliti dan mengapresiasi. Membaca merupakan jalan yang mengantarkan manusia mencapai derajat kemanusiaannya dan syarat utama membangun peradaban (Istianah, 2015, 2010).

Pengguna media sosial harus diimbangi dengan kecerdasan literasi yang memadai, sehingga mampu memfilter setiap informasi yang diterima. Dengan demikian, dalam menggunakan ruang publik mampu mengendalikan jari jemari sehingga tidak menyebarkan berita *hoax*, caci maki, menghujat dan menyebarkan ujaran kebencian. Jangan sampai jari-jari kita lebih tajam dari pada lisan, karena *hoax* adalah perbuatan yang menipu orang lain yang dilakukan sebagai upaya penipuan publik yang dampaknya sangat luas sehingga bisa menimbulkan disharmoni dan perpecahan. Perkembangan teknologi sebaiknya dijadikan sebagai sarana dalam berda'wah *bil aidi* (jari) *wal aiti* (teknologi) dengan menyebarkan hal-hal positif seperti menyebarkan keagungan akhlak Rasulullah. Dengan demikian, kehidupan umat manusia di bumi akan menjadi indah, saling menyayangi, menghormati sesama umat manusia bahkan dengan semua makhluk yang ada di Bumi karena akhlak Rasulullah akan selalu relevan dijadikan sebagai uswatun-hasanah di setiap zaman.

Keutamaan Akhlak Rasulullah

Pengertian akhlak dalam bahasa Indonesia berasal dari kosakata bahasa Arab اخلاق (*akhlaq*) yang merupakan bentuk jamak dari perkataan خلق (*khuluq*) yang berarti *as-sajiyyah* (perangai), *al-tabi'ah* (watak), *al-'adah* (kebiasaan atau kelaziman) dan *ad-din* (keteraturan). Akhlaq dalam bahasa Arab berarti tabi'at budi pekerti, perangai, adat atau kebiasaan. Jadi secara kebahasaan istilah akhlak mengacu kepada sifat-sifat manusia secara universal, perangai, watak, kebiasaan, baik sifat yang terpuji maupun sifat yang tercela.

Kata akhlak berasal dari akar kata خلق , yang artinya menciptakan. Kata akhlak satu akar dengan خالق (Pencipta), مخلوق (yang diciptakan) dan خلق (penciptaan). Ini artinya bahwa antara kehendak Allah sebagai *khaliq* dan yang diciptakan (*makhluq*) perlu adanya keterpaduan. Manusia dalam mengarungi kehidupan di dunia harus sesuai dengan titah Sang Khaliq. Segala perilakunya harus sesuai dengan yang dikehendaki-Nya sehingga akan mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat (Abdurrahman, 2016, hal. 6).

Para ulama' seperti Ibnu Maskaweh (w. 421 H), al-Ghazali (w.550 H) dan Ibrahim Anis mengatakan bahwa akhlak adalah tentang gambaran keadaan jiwa yang tertanam secara mendalam. Keadaan jiwa akan melahirkan tindakan dengan mudah tanpa membutuhkan pemikiran dan pertimbangan. Akhlak mempunyai peranan yang sangat

penting, karena dengan akhlak manusia dapat bersosialisasi dan melakukan sesuatu tanpa harus menyakiti dan mendhalimi orang lain. Akhlak bersumber dari jiwa, jika jiwa itu bersih maka akhlak orang itu akan baik dan mulia. Sebaliknya, jika jiwa itu kotor, maka ia tidak akan memancarkan cahaya. (Hanafi et al., 2017, hal. 219)

Akhlak yang sumbernya dari kejernihan jiwa inilah yang juga dicontohkan oleh Rasulullah SAW. Rasulullah sebelum diangkat menjadi Rasul, telah mendapat gelar al-*Aamiin* (dapat dipercaya), gelar tersebut merupakan salah satu pintu masuk kesuksesannya dalam mengemban risalahnya di tengah-tengah masyarakat Jahiliyah. Gelar *al-Aamiin* telah melekat di dalam pribadinya yaitu paduan antara kejujuran, integritas dan keberaniannya. Kepribadiannya yang luhur merupakan gambaran hidup mulia, apa yang disabdakan selaras dengan perbuatannya. Segala hal yang diperintahkan oleh Allah dalam Al-Quran telah menyatu dalam kesadaran dan tindakannya. Tangannya tidak pernah digunakan untuk memukul istrinya maupun pelayannya dan bahkan tidak pernah digunakan untuk memukul sesuatu, kecuali dalam perang untuk menegakkan kebenaran.

Rasulullah mempunyai sifat: Pertama, *shiddiq* yaitu selalu berbicara dan berbuat kebenaran dalam segala aspek kehidupan secara konsisten. Kata *shiddiq* dimaknai sebagai "orang yang konsisten dalam kebenaran". *Shiddiq* berasal dari kata *shadaqa* yang tersusun dalam huruf shad-dal-qaf, yaitu suatu kata yang menunjukkan pada "kekuatan dalam sesuatu baik perkataan maupun lainnya". Sebagai pembawa berita, Rasulullah sangat konsisten dalam kebenaran, artinya berita yang dibawanya adalah benar dari Allah dan disampaikan kepada umatnya tanpa harus diedit dengan ditambah maupun dikurangi sedikitpun.

Kedua, amanah yang artinya adalah orang yang dapat dipercaya. Amanah berasal dari kata *amana-ya'manu*, amanah. Jadi orang yang amanah akan menjamin keamanan bagi orang lain, baik diri, harta maupun jiwanya. Biasanya orang yang dipercaya akan menjadikan pihak lain merasa "aman" dari segala bentuk pengkhianatan atau ketidakjujuran. Jadi orang yang amanah akan mampu menjaga kepercayaan yang diembannya dengan baik. Sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah dengan sifat amanah yang diembannya. (Hanafi et al., 2017).

Ketiga, tabligh artinya menyampaikan pesan kepada orang lain dari apa yang diamanahkan kepadanya. Kata tabligh diambil dari kata ba-la-ga yang berarti a*l-wushul ila asy-sya'i*, sampai pada suatu perkara (tujuan). Muballigh (orang yang menyampaikan

pesan) harus memiliki ilmu yang memadai, bukan hanya asal "menyampaikan". Sejatinya seorang muballigh harus memenuhi sifat baligh, yaitu menggunakan bahasa yang bagus sehingga memenuhi qaulan baligha. Bahasa yang baik disebut balagah jika memenuhi tiga syarat yaitu pesan yang disampaikan tepat sasaran, sesuai dengan makna yang dituju dan disampaikan dengan benar (Hanafi et al., 2017).

Keempat, fathanah yang artinya cerdas atau pandai. Kerasnya penolakan yang dilakukan oleh kaum kafir Quraisy tidak menyurutkan langkahnya, Rasulullah terus berda'wah menyebarkan ajaran Islam. Dengan sifat fathanah yang dimilikinya dalam kurun waktu dua puluh tiga tahun beliau telah berhasil membawa umat manusia menuju tata kehidupan baru.

Dalam memperkenalkan ajaran Islam, antara tauhid dan akhlak saling beriringan dan saling menguatkan. Bangsa Arab yang tadinya terkungkung dalam orde jahiliyah, berhasil dibebaskan menuju masyarakat yang berperadaban (Hanafi et al., 2017). Keberhasilannya dalam menyelamatkan Bangsa Arab tentu tidak lepas dari sifat-sifat yang dimiliknya serta keluhuran akhlaknya. Oleh karena itu, tidak heran jika Allah kemudian menugaskan Rasulullah untuk menyempurnakan akhlak bagi seluruh umat manusia di muka Bumi.

Meneladani Akhlak Rasulullah di Era Disrupsi

Bangsa Indonesia saat ini sedang mengalami krisis karakter, terutama di kalangan generasi muda. Hal ini disebabkan oleh berbagai hal, di antaranya adalah dampak dari media sosial. Iman adalah cerminan akhlak mulia karena didasarkan atas pancaran sinar yang ada di dalam hatinya. Kemuliaan akhlak juga merupakan cerminan suatu bangsa yang kuat dan dihormati. Sebaliknya, keburukan akhlak suatu bangsa, maka akan menghancurkan bangsa itu sendiri. Dengan demikian, kuat dan lemahnya suatu bangsa sangat ditentukan oleh kemuliaan dan keluhuran akhlak bangsanya. Akhlak merupakan ruh bagi manusia, bila manusia tanpa akhlak maka sama seperti jasad yang tidak bernyawa.

Era disrupsi seperti sekarang ini, keempat sifat Rasulullah tersebut yaitu shiddiq, amanah, tabligh dan fathanah masih sangat relevan untuk diteladani semua generasi. Lajunya perkembangan teknologi dan akses internet sehingga memudahkan para penggunanya dalam memperoleh berbagai informasi. Perkembangan teknologi yang tidak bisa dibendung telah memengaruhi dinamika kehidupan sosial telah bergeser ke

arah yang sangat cepat sehingga menyebabkan pergeseran struktur sosial yang tidak beraturan bahkan tidak dapat terkontrol.

Menurut Jean Baudrilliard (w.2007 M) sebagaimana dikutip oleh Idris, era teknologi seperti sekarang informasi datang dengan cepat dan berlomba-lomba untuk merebut perhatian masyarakat. Informasi hadir dengan sendirinya dalam hitungan detik atau menit. Hadirnya informasi yang sangat cepat tanpa memandang apakah informasi tersebut membawa manfaat bagi manusia atau tidak, bahkan informasi yang masuk ke ruang pribadi bisa menyesatkan karena belum pasti kebenarannya. Hadirnya informasi yang sangat cepat bagaikan air bah yang datang seperti layaknya "tsunami". Di satu sisi sangat menyenangkan, namun di sisi yang lain bisa menimbulkan sumber kecemasan, karena tidak semua informasi itu bermanfaat dan bahkan bisa menyesatkan (Idris, n.d.).

Menghadapi era seperti sekarang ini, tentunya jangan menyalahkan zaman. Namun yang harus dilakukan adalah dengan membentengi diri dengan meneladani sifat-sifat dan keagungan akhlak Rasulullah. Kalau Rasulullah mempunyai sifat shiddiq (konsisten dalam kebenaran), maka di era disrupsi seperti sekarang ini sebagai umatnya mestinya meneladani akhlaknya yang selalu konsisten dalam kebenaran. Berkaitan dengan era teknologi yang sangat lekat dengan media sosial, maka dalam menyampaikan informasi harus hati-hati. Para pengguna media sosial harus diimbangi dengan sikap yang bijak dalam menerima dan menyebarkan setiap informasi yang diterimanya. Setiap informasi yang diterima harus diverifikasi terlebih dahulu dengan proses *tabayyun* serta dipastikan kemanfaatannya. Proses tabayyun terhadap informasi (QS. Al-Hujurat [49]: 6) mengandung pelajaran yang sangat penting agar tidak mudah terpancing dalam menerima informasi/ berita dengan mentah-mentah yang belum jelas sumbernya (Luthfi, 2009, hal. 240) disamping itu juga bisa dilakukan dengan memastikan sumber informasi yang meliputi kepribadian, reputasi dan kelayakannya.

Dalam istilah kajian Ilmu Hadis ada istilah kritik sanad, yaitu meneliti orang-orang yang menyampaikan berita. Informasi yang masuk ke ruang pribadi harus diteliti dan dicek sumbernya, disaring terlebih dahulu sebelum dishare. Selain aspek sanadnya juga aspek matan (kebenaran kontennya), mengingat di media sosial banyak berita-berita *hoax* yang berseliweran. Oleh karena itu, untuk memastikan kebenaran informasi yang diterimanya dengan cara bertanya kepada sumber informasi dan mengklarifikasi kepada pihak-pihak yang memiliki otoritas (Pranoto, 2014).

Gambar 3. Ajakan untuk tidak menyebarkan *hoax*

Gambar di atas, adalah sebuah ajakan untuk tidak menyebarkan *hoax*. Setiap informasi yang kita terima, perlu diklarifikasi dan uji telaah akurasi terhadap validitas berita. Lajunya perkembangan teknologi sehingga arus informasi sangat mudah untuk diterima. Untuk itu, setiap informasi yang kita terima sebaiknya disaring terlebih dahulu, jangan langsung dishare baik melalui Facebook, WhatsApp atau media yang lainnya. Informasi yang tidak benar jika dishare ke media sosial bisa merusak karakter manusia dan berpotensi mengancam tatanan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara sehinga bisa menjadi penyebab rusaknya hubungan kekeluargaan. Berita *hoax* yang berseliweran memang sengaja diciptakan sebagai alat atau propaganda yang dapat memengaruhi dan membuat opini publik. Bahkan lebih parah lagi, barita *hoax* yang dihasilkan seolah menjadi fakta.

Selain meneladani sifat tabligh, Rasulullah adalah suri teladan yang baik yang mengajarkan kepada umatnya agar berperilaku jujur. Kejujuran adalah sebagai salah satu "kunci' tentang kualifikasi masuk "surga" dan "neraka". (Maktabah Syamela, Bukhori, n.d., No. 6094).

> حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا
>
> *Artinya: Usman bin Abi Syaibah telah meneritakan kepada kami, Jarir bin Mansur telah menceritakan kepada kami, dari Abi Wa'il, dari Abdillah dari Nabi bersabda: sesungguhnya kebenaran mengantarkan kepada kebaikan, dan kebaikan akan membawanya masuk ke surga, dan sesungguhnya seseorang yang selalu berbuat jujur, sehingga ia mendapatkan predikat dari Allah as-shiddiq (selalu jujur). Tetapi sebaliknya, perbuatan dusta akan mengantarkan kepada kejahatan (kemaksiatan), dan kejahatan akan membawanya masuk ke neraka,*

sampai-sampai ia "distempel" oleh Allah sebagai kadzdzab (tukang bohong). (HR. Bukhari Muslim).

Hadis di atas mengajarkan kepada kita jika setiap individu mampu bersikap jujur, maka akan membawa kepada kebaikan. Sebaliknya, jika berbuat dusta dan kebohongan tentu akan membawa kemaksiatan dan kejahatan. Oleh karena itu, kejujuran harus dimiliki dan ditegakkan di setiap lini kehidupan umat manusia. Sikap jujur merupakan prinsip dasar dari cerminan akhlak dan kepribadian seseorang dan bahkan kepribadian suatu bangsa. Konsep kejujuran sangatlah indah dan mempunyai peran penting dalam kehidupan umat manusia dan bernilai tinggi dalam kehidupan umat manusia.

Sikap jujur tidak hanya disuarakan, namun yang lebih penting harus dipraktekkan oleh seluruh lapisan umat manusia di penjuru bumi. Kejujuran merupakan pondasi yang mendasari iman seseorang. Oleh karena itu, sikap jujur harus dimulai dari hal yang terkecil. Jika dalam hal yang terkecil sudah terlatih dan mampu berlaku jujur, maka dalam hal yang besar pun akan menjadi terbiasa. Pribadi yang terbiasa bersikap jujur, maka akan merasakan ketenangan dalam hidupnya sehingga tidak ada rasa khawatir, rasa takut, resah dan gelisah. Berbeda dengan orang yang melakukan kebohongan, di dalam hati kecilnya akan dihantui rasa takut akibat dari perbuatan yang pernah dilakukan.

Sikap jujur yang telah dicontohkan oleh Rasulullah harus ditegakkan di muka bumi, sehingga tidak menyebarkan berita *hoax* dan memutarbalikkan fakta. Sebab berita *hoax* membawa efek yang sangat luas di tengah masyarakat. Kejujuran adalah elemen penting di dalam kehidupan, di lingkungan keluarga, masyarakat, dan bernegara. Kejujuran yang dicontohkan oleh Rasul demikian indah, namun lebih indah lagi jika setiap individu mampu bersikap jujur terhadap dirinya maka ia akan mendapatkan derajat yang tinggi di sisi Allah (QS. Al-Ahqaf [46]:16). Demikian agung dan mulia sifat jujur sehingga orang yang jujur akan ditempatkan bersama penghuni-penghuni surga. Kejujuran merupakan wilayah moral yang sangat individual dan bersifat abstrak. Jika sifat jujur sudah mampu menjadi kontrol dan berada dalam diri setiap individu, maka tidak perlu ada kamera CCTV yang merekamnya untuk mencari tahu. Karena kejujurannya sudah terpatri dalam setiap tindakan dan perilakunya (Muhammad Yusuf, 2009, 107).

Untuk itu, sebagai pengguna media sosial harus mampu bersikap jujur, dengan tidak menyebarkan berita *hoax* serta didukung dengan kecerdasan literasi. Dalam menyampaikan pesan dan komentar etikanya juga menggunakan bahasa yang baik dan

santun sehingga tidak ada lagi caci maki, hujatan dan ujaran kebencian. Sifat-sifat Rasulullah baik shiddiq (jujur), amanah (dapat dipercaya), tabligh (menyampaikan) dan fathanah (cerdas) harus menyatu dan diteladani dalam kehidupan umat manusia.

Mengingat dampak dari berita *hoax* sangat berbahaya dan kesalahan informasi dalam komunikasi massa (penyiaran) akan menimbulkan kerugian yang sangat besar bagi masyarakat. Selain itu, berita *hoax* juga dapat mengganggu ketenangan dan perpecahan di tengah masyarakat. Perilaku penyebaran berita hoaks sebagai penyakit yang timbul di tengah masyarakat harus segera dibasmi. Penyakit ini, jika dibiarkan akan terus menggerogoti hati manusia. Akibat dari berita *hoax* akan hilang rasa kasih sayang, saling menghormati, menghargai terhadap sesama dan yang timbul justru pertengkaran dan permusuhan. Oleh karena itu, sebagai komunikator sudah seharusnya bersikap *fairness* (jujur), begitu juga si komunikan juga harus melakukan konfirmasi ulang setiap informasi yang diterimanya.

Sebagai umat Rasulullah, tentunya berusaha membingkai dan meneladani akhlaknya dari segala aspek kehidupan, sosial, politik dan ekonomi. Dengan meneladani keagungan akhlaknya, maka akan mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Adapun caranya yaitu dengan merekatkan (bahkan meleburkan) diri dalam kehidupan di setiap nafas pada kemuliaan dan keagungan akhlaknya. Keagungan akhlak Rasulullah harus diteladani dalam setiap gerak kehidupan. Dengan meneladani keagungan akhlaknya, maka kehidupan umat manusia di bumi akan menjadi indah, saling menyayangi, menghormati sesama umat manusia bahkan dengan semua makhluk yang ada di bumi. Keagungan akhlak Rasulullah SAW, inilah yang mampu mengubah tata kehidupan umat manusia di bumi. Manusia dihormati bukan karena kecantikan, ketampanan, harta, pangkat dan jabatannya, tetapi karena moralitas akhlaknya yang luhur.

Menurut Abu Zakaria al-Anbari sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman: "ilmu tanpa akhlak ibarat api tanpa kayu bakar. Dan akhlak tanpa ilmu bagaikan jiwa tanpa jasad. Keduanya harus mampu beriringan yaitu dengan berakhlak dan berilmu. Jika salah satunya tidak ada, maka akan ada ketimpangan atau pincang (Abdurrahman, 2016). Keagungan akhlak Rasulullah harus dijadikan sebagai suri teladan yang baik. Suatu ketika para sahabat pernah bertanya kepada Aisyah mengenai akhlak Rasulullah SAW, lalu ia menjawab, Karena Rasulullahi *khuluquhu* Al-Quran, sesungguhnya akhlak Rasulullah adalah Al-Quran (Maktabah Syamela HR. Bukhari).

Akhlak Rasulullah adalah al-Qur'an, maka untuk meneladani keagungan akhlaknya harus dimulai dengan berinteraksi dengan Al-Qur'an. Jika setiap individu ingin mendapatkan cahaya dari al-Qur'an, maka harus menyapa dengan menyuarakan ayat-ayatnya baris demi baris, ayat demi ayat, surat demi surat dengan memahami seruan-seruannya dan melaksanakan pesan-pesan moral yang ada di dalamnya. Dengan menyuarakan al-Qur'an menjadi "juru bicaranaya" dalam bentuk kesadaran, tindakan dan semangat mengembangkan ilmu pengetahuan dan peradaban. Jika al-Qur'an diajarkan kepada umat manusia, maka cahayanya akan mampu menyinari bumi. Manusia yang tidak bersentuhan dengan spiritualitas al-Qur'an, maka hidupnya bagaikan lampu yang tidak pernah tersentuh oleh aliran listrik. Oleh karena itu, sentuhlah cahaya al-Qur'an, supaya cahaya mampu menyinari kehidupan kita sehingga tidak mengalami kegelapan.

Al-Qur'an tanpa dipahami dan dipraktekkan pesan-pesan moralnya dalam bentuk tindakan, maka al-Quran akan "mati" dalam lembaran-lembaran mushaf yang tersimpan di dalam lemari dan rak-rak buku. Sebagai seorang muslim, sudah selayaknya kita mampu meniupkan semangat hidup, kemuliaan, dan keagungan akhlak Rasulullah dalam setiap tarikan nafas, gerak tubuh, dan olah pikir agar kita juga mampu menebarkan aroma keindahan dan keagungan akhlak seperti Rasulullah.

Keindahan dan keagungan akhlak Rasulullah saw, telah menebarkan aroma yang sangat harum dalam kehidupan nyata. Aroma yang sangat harum itu dapat disebarkan dengan berlandaskan pada tiga kesadaran. Pertama, kesadaran metafisis, yaitu kesadaran bahwa di luar kehidupan yang nyata ada kehidupan yang gaib yang tidak bisa dilihat dengan kasat mata. Kesadaran ini akan membangun konsepsi tentang eksistensi realitas di luar diri manusia, yakni adanya Tuhan yang selalu hadir dan mengawasi dalam segala gerak dan tingkah laku setiap manusia. Dalam tasawuf, spirit ini sejalan dengan nilai ihsan. Kedua, kesadaran kehadiran Tuhan bisa ditemukan dengan membangun kejernihan pikiran, meluruskan logika dan kesejatian ilmu. Yakni pengetahuan yang dapat membuat pemiliknya benar-benar tahu. Ketiga, kesadaran etnis yakni terciptanya kekokohan sikap konsistensi, kesetiaan, kemandirian dan kecerahan dalam diri manusia yang kedap dari kepentingan-kepentingan dunia. Dengan demikian akan mampu menegakkan nilai-nilai keadilan dan kebenaran sesuai dengan maknanya yang sejati (Gusmian, 2006, hal. 79–80). Dengan memiliki tiga kesadaran tersebut, maka akan

mampu menebarkan aroma harum dalam kehidupan nyata. Dengan demikian, kehidupan umat manusia di bumi akan menjadi indah.

Demikian keterangan dari Aisyah yang mengatakan bahwa akhlak Rasulullah adalah al-Qur'an, bahkan Allah Swt. sendiri telah memujinya (QS al-Qalam [68]: 4). Rasulullah memang telah tiada, namun cahaya kebenaran dan keagungan akhlaknya tidak pernah padam. Dalam peribahasa, bila gajah mati meninggalkan gading, maka Rasulullah saw wafat telah meninggalkan akhlak yang mulia. Keagungan akhlaknya akan tetap hidup selama umatnya mampu memanfaatkan dan menjadikannya sumber energi positif untuk membangun peradaban di muka bumi. Dengan adanya peneladanan terhadap akhlak Rasulullah tersebut maka setiap orang akan mampu menjadi pribadi yang unggul baik dari segi pikiran, perasaan maupun perbuatannya.

Simpulan

Rasulullah diutus ke muka bumi untuk menyempurnakan akhlak dengan keagungan akhlak inilah mampu mengubah tata kehidupan umat manusia di bumi. Sifat-sifat Rasulullah seperti shiddiq (jujur), amanah (dapat dipercaya), tabligh (menyampaikan) dan fathanah (cerdas) harus menyatu dan diteladani dalam kehidupan nyata. Keagungan akhlaknya harus kita jadikan sebagai sumber energi positif untuk membangun peradaban di era disrupsi dengan tidak menyebarkan berita hoaks, ujaran kebencian dan caci maki di media sosial. Sebab dampak dari berita *hoax* akan hilang rasa kasih sayang, saling menghormati, menghargai terhadap sesama dan yang timbul justru pertengkaran dan permusuhan. Oleh karena itu, mengedukasi umat manusia untuk selalu membaca, menganalisa setiap informasi yang diterima diiringi dengan peneladanan terhadap akhlak Rasulullah adalah sebuah keniscayaan. Dengan demikian, akan tercipta kedamaian dan rasa saling menyayangi dan menghormati kepada sesama sehingga akan terjaga kelangsungan peradaban manusia.

Referensi

Abdurrahman, Muhammad. (2016). *Akhlak menjadi seorang muslim Berakhlak Mulia.* Jakarta: PT Raja Grafindo.

Achmad. (2011). "Akhlaq Dalam Perspektif Sufistik". *Jurnal Sosial Humaniora*, Vol. 4 No. 1.

Convelo G. Cevilla. (1993). *Pengantar Metode Penelitian.* Universitas Indonesia: Jakarta.

Gusmian, Islah. (2006). *Surat Cinta al-Ghazali Nasihat-nasihat Pencerah Hati.* Bandung: Mizania.

Gusmian, Islah. (2005). *Al-Qu'ran Surat Cinta Sang Kekasih,* Yogyakarta: Pustaka Marwa.

Gumgum Gumilar, Justito Adiprasetio dan Nunik Maharani. (2017) "Literasi Media: Cerdas Menggunakan Media Sosial Dalam Menanggulangi Berita Palsu (*HOAX*) Oleh SISWA SMA". *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat,* Vol. 1, No. 1.

Hanafi, Muchlis dkk. (2017). *Tafsir Tematik Komunikasi dan Informasi*. Lajnah Pentashihan Mushaf Mushaf al-Qur'an Badan Litbang Kementrian Agama RI.

Hanafi, Muchlis dkk. (2017). *Moderasi Islam dalam Akhlak: Antara Materialisme dan Spiritualisme.* Lajnah Pentashihan Mushaf Mushaf al-Qur'an Badan Litbang Kementrian Agama RI.

Ohoitimur, Johanis. (2018). "Disrupsi: Tantangan bagi Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Peluang bagi Lembaga Pendidikan Tinggi". *Jurnal Respons,* Vol. 23 No. 02.

Hadi, Abdul. (2013). "Metode Rasulullah Tentang Pengajaran Akhlaq Dalam Kitab Shahih Al-Bukhari". *Jurnal Ta'limuna,* Vol. 2, No. 1.

Istianah. (2020). "Era Disrupsi dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Hadis di Media Sosial". *Jurnal Riwayah,* Vol 6. No. 1.

Istianah. (2015). "Melalui Perpustakaan Kita Budayakan Falsafah "Iqra". *Jurnal Libraria,* Vol. 2, No. 2.

Juditha, Christiany. (2018). "Interaksi Komunikasi *Hoax* di Media Sosial serta Antisipasinya *Hoax*. Puslitbang Aplikasi Informatika dan Informasi Komunikasi Publik Kementerian Komunikasi dan Informatika RI". *Jurnal Pekommas,* Vol. 3 No. 1.

Kasali, Rhenald. (2017). *Disruption: Tak Ada Yang Tak Bisa Diubah Sebelum Dihadapi, Motivasi Saja Tidak Cukup.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Luthfi, Atabik. (2009). *Tafsir Tazkiyah: Tadabur Ayat-Ayat Untuk Pencerahan Dan Penyucian Hati.* Depok: Gema Insani.

Rahadi, Dedi Rianto. (2017). "Perilaku Pengguna dan Informasi *Hoax* di Media Sosial". *Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan*, Vol. 5 No. 1.

Shihab, Quraish. (2000). *Secercah Cahaya Ilahi Hidup Bersama Al-Qu'ran.* Bandung: Mizan.

Maktabah Syamela

Sodiqin, Ali. (2008). *Antropologi Al-Qur'an Model Dialektika Wahyu dan Budaya*.

Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Zulhammi. (2014). "Kepribadian Rasulullah Sebagai Guru Profesional". *Jurnal Darul 'Ilmi*, Vol. 2 No.1.

Pranoto, Stepanus Sigit. (2018). "Inspirasi Al-Quran dan Hadis dalam Menyikapi Informasi *Hoax*". *Jurnal al-Quds Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 2, No. 1.

Referensi dari Website:

(https://literasimedia.wordpress.com/2007/0720/mendidik-masyarakat-cerdas-di-era-informasi/diakses) pada tanggal 28 Mei 2018.

(https://news.detik.com/kolom/d-4229559/statistik-nasional-di-era- disrupsi). Diakses pada tanggal 6 Oktober 2020.

Terapi Muhasabah dalam Syair Jalaluddin Rumi

Dianing Pra Fitri
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
prafitridianing@gmail.com

Tomi Budianto
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
tomibudianto@gmail.com

Abstract

Therapy using poetry as a medium is a form of therapy that uses expressive art in its healing. In healing, this therapy uses poetry, narration, as well as spoken and written media to heal the soul. This study will provide a theoretical description of muhasabah, poetry therapy, definitions, and the location of poetry therapy in the psychotherapy system and in relation to several main therapeutic streams. The purpose of this study was to try to use Jalaluddin Rumi's poems which contain the meaning of muhasabah as a medium of muhasabah therapy. This research is a library research with the title Muhasabah Therapy in Jalaluddin Rumi's Poetry. The data sources in this study are the works of Jalaluddin Rumi, journals, articles, and the internet, using descriptive, interpretive, historical, and content analysis methods. The final result of the research on the relevance of Jalaluddin Rumi's poetry with muhasabah therapy is that it can be said to be possible, but for the results of the patient's recovery from this therapy, field research must be used to get the results.

Keywords: Jalaluddin Rumi, Muhasabah, Poetry, Therapy.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan terapi muhasabah dalam syair Jalaluddin Rumi. Terapi dengan menggunakan syair sebagai media merupakan salah satu bentuk terapi yang menggunakan seni ekspresif dalam penyembuhannya. Dalam penyembuhannya, terapi ini menggunakan puisi, narasi, serta media terucap dan tertulis untuk kesembuhan jiwa. Penelitian ini akan memberikan gambaran teoritik mengenai muhasabah, terapi puisi, definisi, dan letak terapi puisi dalam sistem psikoterapi dan dalam kaitannya dengan beberapa aliran terapi utama. Tujuan penelitian ini adalah mencoba menggunakan syair Jalaluddin Rumi yang mengandung makna muhasabah sebagai media terapi muhasabah. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research) dengan judul Terapi Muhasabah dalam Syair Jalaluddin Rumi. Sumber data dalam penelitian ini yaitu Karya-karya Jalaluddin Rumi, jurnal, artikel, dan internet, dengan menggunakan metode analisis deskriptif, interpretatif, historis, dan content analisis. Hasil akhir dari penelitian relevansi syair Jalaluddin Rumi dengan terapi muhasabah yaitu dapat dikatakan bisa, akan tetapi untuk hasil kesembuhan pasien dari terapi ini harus menggunakan penelitian lapangan agar mendapatkan hasilnya.

Kata kunci: Jalaluddin Rumi, Muhasabah, Syair, Terapi

Pendahuluan

Syair adalah salah satu jenis puisi lama, syair berasal dari Persia (sekarang Iran) dan dibawa masuk ke Nusantara bersama dengan datangnya Islam. Kata syair berasal dari bahasa Arab syu'ur yang berarti perasaan. Kata syu'ur berkembang menjadi kata syi'ru yang berarti puisi dalam pengertian umum. Puisi lama atau syi'ir biasanya dibagi dan dikategorikan berdasarkan bentuk dan isi dari syi'ir tersebut (Al-Kali, 1989). Menurut bentuknya puisi Arab dibagi menjadi 10 yaitu: ghazal (syair cinta), hamasah (semangat juang), madh (pujian), ritsa' (berkabung), hijaa' (sindiran), I'tizar (permohonan maaf), wasfu (pemandangan), da'wah, hikmah (pelajaran), fakhr (kebanggaan). Dalam literatur Arab, puisi tradisional sering disebut dengan puisi klasik atau terikat aturan lama. Puisi tradisional ini terikat gaya lama, yang secara susunan baris umumnya dalam dua baris sejajar (Kamil, 2012). Jalaluddin Rumi mengekspresikan tulisannya dalam bahasa cinta yang penuh makna. Melalui puisi-puisinya Rumi menyampaikan bahwa pemahaman atas dunia hanya mungkin didapat lewat cinta, bukan semata-mata lewat kerja fisik. Ciri khas

lain yang membedakan puisi Rumi dengan karya sufi penyair lain adalah sering memulai puisinya dengan menggunakan kisah-kisah. Tapi hal ini bukan dimaksud untuk menulis puisi naratif. Kisah-kisah ini digunakan sebagai alat pernyataan pikiran dan ide. Maulana Jalaluddin Muhammad Balkhi Rumi mewariskan beberapa karya sastra yang terangkum dalam lima buku, yaitu Masnawi Ma'nawi, Diwan Syams, Fihi Ma Fih, Majalis Sab'ah dan Maktubat Maulana. Dari lima karya tersebut, dua di antaranya merupakan kumpulan syair secara "mandzum" atau sesuai dengan kaedah bentuk-bentuk puisi klasik timur tengah, yaitu Masnawi Ma'nawi dan Diwan Syams, selebihnya karya-karya dalam bentuk prosa, tulisan dan catatan perjalanan. Banyak berbagai kisah dalam satu puisi Rumi yang tampaknya berlainan namun memiliki kesejajaran makna simbolik. Beberapa tokoh sejarah yang ditampilkan bukan dalam maksud kesejarahan, namun menampilkannya sebagai imaji-imaji simbolik. Dalam puisinya Rumi juga menyampaikan bahwa Tuhan sebagai satu-satunya tujuan tidak ada yang menyamai. Sebagian besar kutipan syair Rumi didasarkan pada cinta, harapan, inspirasi, dan kebangkitan.

Jalaluddin Rumi juga mengajak kita untuk sadar akan diri kita. Konsep kesadaran diri menurut Jalaluddin Rumi adalah bagaimana seseorang mampu memahami potensi dan fitrahnya sebagai seorang manusia untuk mengabdi pada Allah SWT. Yaitu dengan memperbaiki hati (islah al-qulub) yang penuh dengan ego dan nafsu serta terus berusaha menanamkan pikiran dan perasaan yang positif melalui jalan cinta dan muhasabah. Sebab itu semua akan menjadikan manusia bisa senantiasa terhubung dengan Tuhan dan kesadaran diri pun senantiasa mengiringi manusia dalam melakukan setiap perbuatan (Djufri, 2019).

Dalam mewujudkan kesadaran diri dapat dilakukan melalui introspeksi diri atau muhasabah, yakni menghitung-hitung perbuatan pada tiap tahun, tiap bulan, tiap hari, bahkan setiap saat. Oleh karena itu muhasabah tidak harus dilakukan pada akhir tahun atau bulan. Namun perlu dilakukan setiap hari, bahkan setiap saat. Malik Badri menyebutkan bahwa kata kontemplasi/muhasabah dalam bahasa Arab disebut juga dengan istilah tafakkur yang di dalam bahasa Ingris sering disebut dengan istilah contemplation atau meditation, kata meditation sering disamakan dengan tafakkur meskipun maknanya berbeda. Menurut Malik Badri, tafakkur adalah aktifitas spiritual kognitif yang menggabungkan pemikiran rasional, emosi dan spiritual. Tujuan dari tafakkur adalah berpikir mendalam tentang Allah SWT dan ciptaann-Nya. Istilah lain tafakkur adalah tadabbur, tawassum atau albab (Thomas, 2018). Muhasabah menjadi

salah satu cara untuk menumbuhkan motivasi dalam setiap perilakunya dan sekaligus merupakan jalan menuju kesuksesan dan menjadi diri yang lebih baik. Ibarat lampu muhasabah adalah lampu yang menerangi dirinya sendiri dengan melalui mengingatkan dan menasehati diri sendiri. Ada beberapa metode dalam introspeksi diri salah satunya syair sebagai medianya, dengan cara membaca dan memahami makna yang terkandung didalam syair. Dalam dunia tasawuf ada banyak tokoh yang menyampaikan pemikirannya melalui syair, salah satunya Jalaluddin Rumi.

Muhasabah diperintahkan oleh Allah SWT dengan firman-Nya "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu sekalian kepada Allah, dan hendaklah setiap hari memperhatikan apa yang telah diperbuat untuk hari esok (akhirat), dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan" (QS. Al-Hasyr/59:18).

Sekaranglah saatnya kita menyadari dan merenungi apa yang telah kita perbuat selama ini, apakah sudah baik atau belum. Keadaan kita sekarang merupakan hasil dari masa lalu kita, apa yang kita tanam itulah yang akan kita tuai. Hidup hanya perihal hirup, lakukan yang terbaik, apapun yang terjadi jangan pernah bosan menjadi orang baik. Setiap masalah dalam kehidupan serumit apapun itu pasti ada jalan keluar. Tuhan berfirman "Barang siapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar (QS At-Tholaq ayat 2).

Terkadang kita sekali-kali butuh berbincang dengan diri kita, membicarakan apa yang telah terjadi mencari jalan keluar yang terbaik. Pengungkapan emosi juga diperlukan untuk menjernihkan pikiran kita, ekspresikan emosi yang sedang kita alami ke dalam bentuk yang positif entah itu dengan jalan-jalan, membaca Al-Qur'an, sholawatan, membaca buku, menulis dan membaca puisi, datang ke psikolog atau yang lainnya, yang bersifat positif dan kita senangi sehingga dapat membuat beban kita sedikit lebih ringan dan kita dapat berfikir jernih. Tuhan selalu punya rencana dibalik masalah yang kita alami, sedang ingin kita belajar tentang sesuatu hal, selalu ada pelajaran yang dapat kita petik di setiap masalah yang kita terima. Jangan pernah menyerah pada kehidupan berusahalah menjadi pribadi yang lebih baik setiap saat. Dengan introspeksi diri kita dapat membaca pesan yang ingin Tuhan sampaikan kepada kita.

Puisi merupakan salah satu perangkat terapi yang digunakan oleh beragam aliran dalam dunia psikologi, sebagaimana bentuk-bentuk terapi seni lain. "poetry is a tool not a school". Bagian ini akan mengungkapkan tentang terapi puisi dalam kaitannya dengan

aliran-aliran utama dalam teori kepribadian terutama psikoanalisis, behavioral, dan humanistik. Perlu diungkapkan bahwa setiap aliran dalam terapi dapat menemukan tempat untuk terapi puisi dalam armamentariumnya (Lerner, 1997). Porsi yang signifikan dari dasar teori atas penggunaan puisi dalam terapi didapatkan dari literatur psikoanalisis. Dalam teori Freudian, ketidaksadaran, harapan instinktual dan konflik-konflik bertanggung jawab pada produksi fantasi dan karya sastra (Mazza, 2003).

Dari berbagai hal tersebut, hipotesis Freud bahwa puisi dan psikoanalisis berbagi ketidaksadaran atas mimpi dan fantasi, analisis dirinya yang sistematis, dan praktek korespondensinya sebagai media terapi memberi gambaran atas perhatian yang kuat pada potensi yang belum terjelajahi atas menulis untuk kesembuhan psikologis (Burns, 1997). Fungsi terapis dalam terapi puisi sangat tergantung dari seting penggunaannya. Dalam sesi menulis misalnya, terapis memiliki fungsi untuk menjaga situasi agar klien mendapatkan cukup kebebasan dan keberanian untuk mengekspresikan pikiran dan perasaannya sesuai dengan seting yang digunakan. Hal ini agar terapi puisi memberikan beberapa keuntungan seperti katarsis, pemodelan, reframing, pengkayaan dan penguatan isi perasaan, membuka potensi terhadap harapan. Efek katartik baik dari menulis/membaca puisi terjadi manakala perasaan yang dalam atas kemarahan, keputusasaan, rasa sakit, rasa bersalah, rasa kecewa, tersingkap dan terekspresikan dalam lingkungan yang mendukung. Keterampilan perkembangan personal dan interpersonal semakin meningkat dengan penerimaan non-judgmental yang semakin besar dan pemahaman atas diri dan orang lain (Hedberg, 1997).

Efek menyembuhkan dari menulis puisi akan lebih besar apabila menulis puisi dilakukan secara spontan. Ketika pasien bebas bermain-main dengan kata-kata dan gambaran, membelitnya, merebutnya, mendengarnya dan melihatnya, akan muncul dari tulisan itu ritme, rima, gambaran visual dan pengulangan bunyi (Silverman, 1986). Pendekatan ini memastikan bahwa puisi tidak dievaluasi dalam kerangka ilmu sastra, moral dan nilai estetik, atau dengan kata lain apakah puisi itu disukai atau tidak disukai. Dalam menulis secara spontan, bentuk dan struktur puisi tidak ditahan-tahan, tapi mereka akan muncul sendiri (Silverman, 1986). Dalam membaca puisi dan mendiskusikan puisi, prosesnya meliputi empat tahap berikut ini yang mengadopsi dari biblioterapi afektif: (1) membaca puisi, (2) mengidentifikasi perasaan, (3) memahami dinamika, (4) eksplorasi diri. Peran terapis untuk mengarahkan diskusi terapeutik dari puisi, membantu membuat koneksi antara puisi dengan pengalaman pribadi mereka, dan

membantu mengeksplorasi pengalaman pribadi tersebut, mendapatkan insight, dan membuat perubahan yang diperlukan dalam perilaku (Sheetman, 2009). Dari uraian di atas penulis tertarik dengan konsep muhasabah sebagai metode terapi dan ingin mencoba merelevansikan syair Jalaluddin Rumi sebagai media terapi melalui muhasabah diri.

Syair Karya Jalaluddin Rumi

Menurut etimologi kata *syi'ir* berasal dari bahasa Arab, yaitu *sya'ara* atau *sya'ura*, yang artinya mengetahui dan merasakannya. Sedangkan secara terminologi, Ali Badri mengatakan bahwa "*syi'ir* adalah suatu kalimat yang sengaja disusun dengan menggunakan irama atau wazan Arab". Dan menurut Ahmad Asy-Syayib, *syi'ír* atau puisi Arab adalah ucapan atau tulisan yang memiliki *wazan* atau *bahr* (mengikuti prosodi atau ritme gaya lama) dan *qafiyah* (rima akhir atau kesesuaian akhir baris/*satr*) serta unsur ekspresi rasa dan imajinasi yang harus dominan disbanding prosa (Badri, 1984).

Dalam kesusastraan Arab, *syi'ír* adalah satu bentuk puisi yang telah muncul sejak zaman pra-Islam yang kemudian berkembang menjadi satu bentuk puisi yang popular bagi orang Arab. *Syi'ir* Arab mempunyai persamaan irama pada ujung tiap-tiap baris. Unsur-unsur pokok yang terkandung dalam *syi'ir* Arab ada lima macam yaitu ; kalimat / bahasa *syi'ir,* irama / wazan *syi'ir,* sajak / qafiyah *syi'ir,* kesengajaan *syi'ir,* dan khayalan atau Imajinasi. *Syi'ir* mencatat berbagai hal tentang tata karma, adat istiadat, agama dan peribadatan serta keilmuan dan penampilannya itu dapat mempengaruhi perasaannya, serta keberadaan *syi'ir* itu merupakan peninggalan dari peradaban yang erat pada kebiasaan yang ada dalam suatu masyarakat (Kholis, 2018)

Syair adalah salah satu jenis puisi lama. berasal dari Persia (sekarang Iran) dan dibawa masuk ke Nusantara bersama dengan datangnya Islam. Kata syair berasal dari bahasa Arab *syu'ur* yang berarti perasaan. Kata *syu'ur* berkembang menjadi kata *syi'ru* yang berarti puisi dalam pengertian umum. Puisi lama atau *syi'ir* biasanya dibagi dan dikategorikan berdasarkan bentuk dan isi dari *syi'ir* tersebut. Menurut bentuknya puisi Arab dibagi menjadi 10 yaitu: *ghazal* (syair cinta), *hamasah* (semangat juang), *madh* (pujian), *ritsa'* (berkabung) , *hijaa'* (sindiran), *I'tizar* (permohonan maaf), *wasfu* (pemandangan), *da'wah*, *hikmah* (pelajaran), *fakhr* (kebanggaan).

Dalam literatur Arab, puisi tradisional sering disebut dengan puisi klasik atau terikat aturan lama. Puisi tradisional ini terikat gaya lama, yang secara susunan baris umumnya dalam dua baris sejajar (Kamil, 2012).

Maulana Jalaluddin Muhammad Balkhi Rumi mewariskan beberapa karya sastra yang terangkum dalam lima buku, yaitu *Masnawi Ma'nawi, Diwan Syams, Fihi Ma Fih, Majalis Sab'ah* dan *Maktubat Maulana*. Dari lima karya tersebut, dua di antaranya merupakan kumpulan syair secara "mandzum" atau sesuai dengan kaedah bentuk-bentuk puisi klasik timur tengah, yaitu *Masnawi Ma'nawi* dan *Diwan Syams*, selebihnya karya-karya dalam bentuk prosa, tulisan dan catatan perjalanan.

Masnawi Ma'nawi atau juga disebut *Masnawi Maulawi* merupakan kumpulan syair dalam bentuk *masnawi*, yaitu setiap bait terdiri dari dua baris dengan irama tertentu, juga dengan "qafiyah" atau rima atau bunyi yang sama di akhir barisnya. Masnawi terdiri dari 26.000 bait yang terbagi dalam 6 jilid buku. Pemikiran-pemikiran Maulawi lebih banyak tertuang lewat syair-syair dalam Masnawi ini. *Diwan Syams* disebut juga *Ghazaliyat Syams*, atau *Kulliyat Syams Tabrizi*, atau juga disebut *Diwan Kabir* Kata "diwan" berarti kumpulan syair. Sedangkan kata "Syams" di sini adalah nama mursyid Maulawi bernama Syamsuddin Tabrizi. Syair-syair dalam *Diwan Syams* lebih banyak mengungkapkan curahan rasa Maulana, terutama kerinduannya kepada sang mursyid. Nama Syams sendiri sering disebut Maulana dalam bait terakhir syairnya. Inilah yang menjadi alasan mengapa salah satu karya Maulana bernamakan Syams. Karya tersebut terdiri dari 36.360 bait syair yang terbagi dalam beberapa kumpulan bentuk syair timur tengah, yaitu 3.229 bait ghazal, 44 tarji' dan 1.983 ruba'iyat (Abdillah, 2009)

Pemikiran Jalaluddin Rumi Tentang Muhasabah

Di era sekarang ini banyak orang yang pasti mempunyai sebuah masalah. Masalah merupakan satu beban yang sangat mengganggu bagi siapa saja yang memilikinya, namun pada hakikatnya tidak ada satu orang pun yang tidak memiliki masalah, baik itu masalah yang timbul dari dirinya sendiri yang ditujukan dengan lingkungannya atau sebaliknya maupun masalah yang timbul dari lingkungan. Masalah yang timbul dari anggota keluarga merupakan masalah yang sering terjadi di lapangan, komunikasi yang tidak efektif antara satu anggota keluarga dengan anggota keluarga yang lain bisa mejadi pemicu munculnya konflik sehingga bisa merugikan orang-orang dalam keluarga tersebut.

Dalam menghadapi suatu masalah kita harus melihat terlebih dahulu ke dalam diri kita, suatu masalah biasanya timbul karena ketidaktepatan suatu keinginan dengan kenyataan, kita begitu mudah menerima segala sesuatu yang terjadi pada diri kita ketika

itu sejalan dengan apa yang kita inginkan akan tetapi, apabila keinginan kita tidak tercapai kita sulit sekali menerimanya, lebih banyak kita mempunyai keinginan akan lebih banyak beresiko memiliki suatu masalah apabila keinginan tersebut tidak kita sandarkan kepada Allah. Lantas apabila kita tidak mendapatkan apa yang kita inginkan kita tidak boleh berputus asa, yang harus kita lakukan adalah menyadari apakah yang kita lakukan sudah baik atau belum apakah ada yang lebih baik, maka kita pilih yang lebih baik kalau ada, kalau buruk kita perbaiki kalau kurang kita tingkatkan. Kemudian pada saat melakukan muhasabah lihatlah niat kalau belum lurus luruskan, dan selanjutnya setelah selesai melakukan kegiatan lakukan muhasabah lagi apakah sudah sesuai atau belum apabila belum kita harus terus meningkatkan dan meningkatkan kebaikan (Ricard, 2001).

Muhasabah juga dipandang sebagai suatu sarana yang dapat mengantarkan seorang manusia untuk mencapai derajat yang tertinggi sebagai hamba Allah SWT. Muhasabah adalah suatu perintah dari Allah SWT. Hal itu sesuai dengan Alquran surah al-Hasyr ayat 18. Artinya, "*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan*."

Dengan bermuhasabah, seorang hamba yang beriman sudah melaksanakan perintah-Nya (Al-Ghazali, 2008). Orang yang bermuhasabah akan selalu memperhitungkan diri sendiri sebelum menilai orang lain. Apakah dirinya sudah pantas sebagai hamba Allah SWT yang baik atau belum, apakah amalan-amalannya sudah bernilai di sisi Allah atau belum. Hidup di dunia ini adalah kesempatan yang tidak boleh disia-siakan, untuk mengumpulkan bekal perjalanan di akhirat kelak (Rumi, 2001). Berikut adalah syair Jalaluddin Rumi tentang Muhasabah:

Syair 1

Jika engkau belum mempunyai ilmu, hanyalah prasangka, maka milikilah prasangka yang baik tentang Tuhan.

Begitulah caranya!

Jika engkau hanya mampu merangkak, maka merangkaklah kepada-Nya!

Jika engkau belum mampu berdoa dengan khusyuk, maka tetaplah persembahkan doamu.

Yang kering, munafik dan tanpa keyakinan. Karena Tuhan, dengan rahmat-Nya akan tetap menerima mata uang palsumu!

Jika engkau masih mempunyai seratus keraguan mengenai Tuhan, maka kurangilah menjadi sembilan puluh sembilan saja.

Begitulah caranya!

Wahai pejalan! Biarpun telah seratus kali engkau ingkar janji, ayolah datang, dan datanglah lagi!

Karena Tuhan telah berfirman: "Ketika engkau melambung ke angkasa ataupun terpuruk ke dalam jurang, ingatlah kepada-Ku, karena AKU-lah jalan itu."

"Jangan biarkan kesedihan merenggutmu

Atau kekhawatiran dunia ini menggelutmu

Pergilah, reguk minuman cinta siang malam

Sebelum hukum Tuhan mengunci mulutmu" (Abdillah 2009)

Syair 2

Laju waktu akan memotong tipu daya

Serigala-fana mengoyak gembala ini

Di setiap kepala ada keangkuahan, akan tetapi

Tamparan ajal akan mengenai semua ini

Syair 3

Pagi kemudikan kendara cinta dengan gagah dan jangan takut

Dari mushaf yang miring, ayat Tuhan bacalah dan jangan takut

Karena telah jelas siapa dirimu dan yang selain dirimu

Kekasih adalah dirimu sendiri, yakinlah dan jangan takut

Syair 4

Tentang nyawa yang malang sampai kapan kau pikirkan

Tentang dunia penuh bualan sampai kapan kau pikirkan

Yang nanti kan diambil darimu cuma jasad ini

Jangan bicara omong kosong, sampai kapan kau pikirkan

Syair 5

O pembaca, berapa banyak kejahatan yang kau lihat dalam diri orang lain

yang tak lain adalah pantulan dari sifat-sifatmu yang terdapat dalam diri mereka

Dalam diri mereka tampaklah semua dari dirimu: kemunafikan, kejahatan

dan kesombongan

Bila kau telah sampai ke lubuk perigi sifat-sifatmu sendiri, maka kau akan

mengetahui bahwa dosa apapun terdapat dalam dirimu sendiri (Hadi, 1985).

Relevansi *Syair* Jalaludin Rumi dengan Terapi *Muhasabah*

Karya maulana Rumi terpresentasikan dalam bentuk sastra atau lebih dikenal dengan sastra sufi, dibawah ini beberapa syair karya Jalaluddin Rumi yang mengandung muhasabah, penulis mencoba menafsirkannya dan membuatnya sebagai media terapi muhasabah.

"Jika engkau belum mempunyai ilmu, hanyalah prasangka, maka milikilah prasangka yang baik tentang Tuhan.

Begitulah caranya!

Jika engkau hanya mampu merangkak, maka merangkaklah kepada-Nya!

Jika engkau belum mampu berdoa dengan khusyuk, maka tetaplah persembahkan doamu yang kering, munafik dan tanpa keyakinan. Karena Tuhan, dengan rahmat-Nya akan tetap menerima mata uang palsumu!

Jika engkau masih mempunyai seratus keraguan mengenai Tuhan, maka kurangilah menjadi sembilan puluh sembilan saja.

Begitulah caranya!

Wahai pejalan! Biarpun telah seratus kali engkau ingkar janji, ayolah datang, dan datanglah lagi!

Karena Tuhan telah berfirman: "Ketika engkau melambung ke angkasa ataupun terpuruk ke dalam jurang, ingatlah kepada-Ku, karena AKU-lah jalan itu."

Menurut pendapat penulis, syair Rumi di atas menjelaskan tentang begitu luasnya kasih sayang Tuhan kepada kita, kasih sayang Tuhan senantiasa menciptakan kebahagiaan, kedamaian, dan ketenangan, sebaliknya murka Tuhan senantiasa menciptakan kesedihan. Berprasangka baik kepada Tuhan menjadikan pikiran menjadi lebih tenang dan dalam menjalani kehidupan menjadi lebih rileks, berpikiran positif juga membuat kita jarang terkena penyakit, karena pada dasarnya potensi terbesar datangnya suatu penyakit karena keadaan pikiran kita yang tidak sehat (Hadziq, 2005).

Setiap orang senantiasa menginginkan kedamaian dalam hidupnya, dan ketika lalai atau berbuat kesalahan sesegera mungkin untuk kembali. Seburuk apapun perbuatan yang kita lakukan apabila kita mau memperbaikinya dan bertaubat Tuhan selalu menerima dengan tangan terbuka karena seperti kasih sayang-Nya pengampunan-Nya juga tiada batas, walaupun dengan cara dirimu merangkak sekalipun atau dengan waktu yang lama (Al-Ghazali, 2017)

Harapan dan putus asa dapat dianggap menjadi salah satu sifat pembeda antara manusia dengan makhluk lainnya. Kedua sifat tersebut terekam dalam sejarah perjalanan manusia, baik dari aspek mitologi, seni, dan juga dari sisi mistik atau tasawuf. Aspek tasawuf memberikan perspektif yang berbeda, dalam memaknai harapan dan putus asa. Sebab menganggap keduanya sebagai sifat yang terkait ketinggian nilai manusia. Kapan saja sifat itu mendekati batas puncaknya, akan menggerakkan eksistensi manusia. Ketika manusia merasa bahagia dan memiliki harapan, dan atau saat manusia merasakan derita dan putus asa. Keduanya adalah jalan terbaik dalam memahami hakikat kemurnian manusia. Bahkan dapat dikatakan segala apa yang tergemparkan dalam roman, mitos, dan sastra adalah tentang harapan dan putus asa.

"Jangan biarkan kesedihan merenggutmu
Atau kekhawatiran dunia ini menggelutmu
Pergilah, reguk minuman cinta siang malam
Sebelum hukum Tuhan mengunci mulutmu."
Laju waktu akan memotong tipu daya
Serigala-fana mengoyak gembala ini
Di setiap kepala ada keangkuhan, akan tetapi
Tamparan ajal akan mengenai semua ini (Abdillah, 2009).

Hidup memang kadang di atas kadang di bawah, dan layaknya bersepeda, kita harus terus bergerak agar kita tidak terjatuh. Ketika kita sedang di bawah, terkadang merasa dirinya tidak berguna dan ada pula yang sampai putus asa. Sederhananya, keadaan hidup yang kadang di atas atau di bawah adalah suatu cobaan untuk menguji seberapa kuat keimanan kita kepada Sang Maha bijaksana. Kalau kita memang benar-benar percaya kepada Allah seharusnya kita tidak perlu khawatir tentang dunia ini, bukankah semua sudah ditetapkan Allah sebelum kita dilahirkan di dunia ini, tugas kita adalah percaya bahwa apa yang sedang kita terima adalah yang terbaik untuk kita, dan seharusnya kita mencintai takdir kita walaupun itu pahit dirasa. Mari kita mendahulukan cinta, mengutamakan cinta dan menjadikan cinta sebagai satu-satunya poros kehidupan. Karena dengan cintailah kita dapat memandang penderitaan sebagai sesuatu yang indah.

Orang-orang yang senantiasa bersama Tuhannya di dalam dirinya adalah mereka yang memiliki dimensi keharmonian di dalam dirinya. Dia akan menjadi pemenang dan tak kan ada kekalahan lagi. Apapun dan bagaimana pun yang terjadi, baginya adalah kemenangan. Karena ia senantiasa bersama Tuhan dan selalu berjalan bersamaNya. Bersama Tuhan yakni menyerahkan sepenuhnya keinginan dirinya kepada Ilahi dan menerima segala bentuk takdir eksistensial. Dia hanya menginginkan kebaikan dan berjarak dengan keburukan (Rumi, 2005).

Kebersamaan dengan Ilahi adalah bentuk kemenangan karena mampu harmoni dengan apa-apa yang ada di langit dan di bumi. Dia akan merasakan ketenangan dan ketentraman yang paling dalam. Kehidupan sejati hanya bisa ditemukan dalam pengalaman seperti ini. Sebaliknya, hidup tanpa kebersamaan dengan Ilahi seperti berenang dengan melawan arah arus sungai, hanya menjadikan dirinya keras kepala (Syukur, 2006)

Dengan memahami sebab dibalik sebab, satu setelah lainnya, kita akan mencapai kemenangan, orang yang jiwanya bebal tidak tahu bagaimana melangkah maju, dia akan berbuat berdasarkan keyakinan serta melangkah secara buta, jika dia tetap melangkah akan sia-sia seprit keyakinan penjudi atas keberuntungannya (Tebba, 2004). Apabila rintangan di depan dan di belakang terangkat, maka mata akan menembus dan membaca lembaran yang tak terlihat. Orang yang waskita ini melihat ke belakang ke asal muasal keberadaannya. Setiap orang melihat sesuatu yang tak terlihat menurut kadar cahayanya, semakin sering dia menggosok cermin hatinya, semakin jelaslah dia melihat segalanya. Kesucian ruhani berlimpah dari karunia Ilahi, ketika kesulitan datang, orang yang

bernasib sial akan berpaling dari Ilahi, sementara orang yang diberkahi akan mendekat kepada-Nya.

Pagi kemudikan kendara cinta dengan gagah dan jangan takut
Dari mushaf yang miring, ayat Tuhan bacalah dan jangan takut
Karena telah jelas siapa dirimu dan yang selain dirimu
Kekasih adalah dirimu sendiri, yakinlah dan jangan takut (Bagir, 2015).

Taubat sebagai salah satu ajaran dalam Islam (semua agama) memiliki peran yang sangat penting dalam mengembalikan kesehatan mental dan mengembangkan potensi manusia. Proses pertobatan yang baik (*nasuha*) dapat membantu seseorang membuka hijab hati (*qalbu*) untuk dapat mengetahui kembali kebenaran dan memberikan petunjuk untuk mengembangkan potensi diri dengan lebih baik (Al-'Ulyawi, 2007). Disamping itu pertobatan akan mampu memberikan keadaan kognitif, afektif dan psikomotor (perilaku) yang positif. Dengan dibantu terapis yang memahami ilmu dengan baik, seorang klien dapat dibantu memperoleh kesehatan mental yang baik dan mengembangkan potensi yang selama ini tidak diketahui atau tertutupi. Namun demikian kegiatan ini tidak terlepas dari keridaan Allah yang mengatur hidup manusia. Keseriusan klien (dan keluarga), penguasaan ilmu bagi terapis dan keridaan Allah menjadi trisula keberhasilan sebuah psikoterapi.

Secara spesifik psikoterapi mempunyai beberapa fungsi yaitu dapat bertindak untuk kuratif (penyembuhan), preventif (pencegahan), konstruktif (pengembangan) & promotif (pemeliharaan). Dengan demikian fungsi psikoterapi dapat dikembangkan bukan hanya untuk seseorang yang mengalami gangguan psikologis tetapi juga pengembangan diri untuk optimalisasi potensi yang dimiliki.

Dalam melakukan penanganan terhadap gangguan psikologis, taubat dapat dipraktekkan secara terintegrasi dengan metode psikologis yang lain, diantaranya asesmen kondisi psikologis yang dikeluhkan oleh dirinya sendiri atau orang lain (melalui wawancara dan psikotes) dan melakukan praktek konseling dan bimbingan dengan menggunakan pendekatan holistic, sehingga dalam menangani klien seorang terapis mampu memberikan layanan yang optimal melalui berbagai pendekatan yang sesuai dengan kondisi klien.

Efek taubat sebagai sebuah metode dasar dalam psikoterapi dapat dilihat melalui perubahan aspek kognitif, afektif dan psikomotor (perilaku). Hal ini berkaitan dengan

fungsi-fungsi psikologis (kejiwaan) dalam perilaku pertobatan. Aspek kognitif mengarah pada kesadaran tentang penyakit (gangguan) yang dimiliki, memikirkan penyebab munculnya gangguan tersebut dan kebaikan saat melakukan perubahan (meninggalkan penyebabnya). Disamping itu aspek kognitif mengarahkan kepada pikiran-pikiran positif terhadap kehidupan yang akan dijalani setelah terjadinya perubahan tersebut dan memberikan keyakinan terhadap kekuatan perilaku yang akan dipilihnya. Sementara aspek afektif dapat dilihat dari munculnya perasaan tenang, damai, aman dan tenteram dari perilaku pertobatan yang telah dilakukan (hilangnya kecemasan, kegundahan, rasa bersalah dan ketakutan), meskipun dalam prosesnya dapat mengalami kondisi ketidakseimbangan atau disharmonisasi saat mulai meninggalkan perbuatan dosa (perilaku salah) yang telah menjadi kebiasaan. Munculnya komitmen mengadakan perubahan dan perasaan positif merupakan kekuatan yang sering dimiliki oleh pelaku pertobatan. Hal ini dapat dilihat dari munculnya kepercayaan diri tentang kasih sayang dan ke-Maha kuasaan Tuhan dalam kehidupannya, keyakinan melihat hari esok (masa depan) dan kekuatan psikologis untuk segera berubah. Sementara aspek psikomotor dapat terlihat dari perubahan perilaku nyata dengan meninggalkan perbuatan buruk, melakukan perbuatan baik yang telah ditinggalkan dan mengembangkan perilaku positif lain yang dapat meningkatkan potensi dirinya sebagai makhluk sosial. (Gulen, 2015).

Simpulan

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan data, maka penulis mengambil kesimpulan bahwa muhasabah menurut Jalaluddin rumi dan apa yang dituturkan tokoh-tokoh lainnya kurang lebih pada intinya sama yaitu tentang intropeksi diri atau menghitung hitung perbuatan yang telah kita lakukakan sehingga menjadi pribadi yang lebih baik. Muhasabah merupakan tolok ukur keimanan, artinya keimanan seorang hamba Allah ditentukan oleh sejauh mana dia dapat menerapkan muhasabah dalam kehidupannya. muhasabah merupakan karakteristik seseorang yang bertakwa dan bertawakal. Dengan menghisab diri sendiri, seseorang dapat sadar diri yang pada akhirnya dia kian termotivasi untuk meningkatkan kualitas amalan-amalan demi mendapatkan ridha-Nya. Hidup di dunia ini adalah kesempatan yang tidak boleh disia-siakan, untuk mengumpulkan bekal perjalanan di akhirat kelak. Relevansi syair Jalaludin Rumi dengan terapi muhasabah adalah dalam penggunaan syair Jalaluddin Rumi sebagai media terapi, syair yang digunakan merupakan syair yang mempunyai makna menumbuhkan spirit untuk menjadi pribadi yang lebih baik, dan dalam pemilihan

syairnya tergantung pada problem apa yang sedang dihadapi klien. Dengan dipadukannya antara terapi berbasis sufistik dan penggunaan syair Jalaluddin Rumi, yang serat akan makna yang mendalam sebagai medianya dengan cara membaca atau mendengarkan syairnya, diharapkan klien mendapatkan sebuah pencerahan yang pada akhirnya menjadikan dirinya menjadi pribadi yang lebih baik.

Referensi

Abdillah, A. (2019). *Sekar Sufi Maulawi.* Yogyakarta: Simpang Nusantara.

Al-Ghazali, I. (2008). *Ringkasan Ihya' Ulumuddin.* Jakarta timur: Akbar.

Al-Ghazali, I. (2017). *Taman Kebenaran: Sebuah Destinasi Spiritual Mencari Jati Diri Menemukan Tuhan (Raudhatut Thaalibiin wa Úmdatus Saalikiin).* Jakarta: Turos Pustaka.

Al-Kali, A. M. (1989). *Kamus Indonesia-Arab.* Jakarta: Bulan Bintang.

Al-Munawir, A. W. (1984). *Al-Munawir Kamus Arab-Indonesia.* Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawir.

Al-'Ulyawi, S. (2007). *Muhâsabah (Introspeksi diri), Terj. Abu Ziyad. (Maktab Dakwah Dan Bimbingan Jaliyat Rabwah).*

Badri, A. (1984). *Muhaadlaratun Fi 'Ilmai Al-Aruudl Wal-Qafiyah.* Cairo: Al-Jaami'ah Al-Azhar.

Bagir, H. (2015). *Belajar Hidup dari Rumi,Serpihan-Serpihan Puisi Penerang Jiwa.* Bandung : Mizan.

Djufri, M. (2019). *Kesadaran diri perspektif Jalaluddin Rumi.*

Djufri, M. (2019). *Thesis: Kesadaran Diri Perspektif Jalaluddin Rumi.*

Gulen, F. (2001). *Kunci-Kunci Rahasia Sufi.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Hadi, A. (1985). *Sastra Sufi: Sebuah Antalogi.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Hadziq, A. (2005). *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik.* Semarang: Rasail.

Hanzel-Thomas, J. (2018). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. 256-267.

Hedberg, T. M. (1997). *The Reenchantment of Poetry as Therapy. The Arts in Psychotherapy, Vol. 24, No. 1.* Pergamon.

Kamil, S. (2012). *Teori Kritik Sastra Arab : Klasik Dan Modern.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Kamil, S. (2012). *Teori Kritk Sastra Arab: Klasik dan Modern.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Kholis, R. N. (2013). *Nilai – Nilai Karakter dalam Syi'ir Tanpa Waton (Studi terhadap teks Syi'ir Tanpa Waton).*

RI, D. A. (2007). *Al Quran dan Terjemahnya.* Bandung: Diponegoro.

Richard, I. (2001). *Dunia Spiritual Kaum Sufi, (harmonisasi antara dunia Mikro dan Makro).* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Rumi. (2001). *Yang Mengenal Dirinya Yang Mengenal Tuhannya, Aforisme-Aforisme Sufistik Jalaluddin Rumi, Signs off The Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi.* Bandung: Pustaka Hidayah.

Rumi, J. (2015). *Fihi-Ma-Fihi: Mengarungi Samudera Kebijaksanaan diterjemahkan dari bahasa Arab Kitab Fihi Ma Fihi: Ahadits Maulana jalal al-Din al-Rumi, Syair al-Shufiyyah al-Akbar.* Yogyakarta: Forum.

Rumi, J. (n.d.). *Masnawi, senandung cinta abadi Jalaluddin Rumi.* Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute.

Syukur, A. (2006). *Tasawuf Bagi Orang Awam (Menjawab Problematika Kehidupan).* Yogyakarta: LPK-2 Suara Merdeka.

Tebba, S. (2004). *Meditasi Sufistik.* Jakarta: Pustaka Hidayat.

Zed, M. (2014). *Metode Penelitian Kepustakaan.* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Konsep *Character Education* Perspektif *Turats* Sufi Lokal *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid* Karya Sholeh Darat

Salmah Fa'atin
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
salma@iainkudus.ac.id

Aba Agil Aziz
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia
abaagilaziz@gmail.com

Abstract

This study aims to describe the ethical concepts of students from the perspective of Kiai Sholeh Darat in the book *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tawhid* and its relevance in the context of Islamic education in Indonesia. This type of research is library research with a hermeneutic approach. The primary data source used is the book of *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-*Tawhid, while the secondary data sources are the *Munjiyat, Ihya Ulum Al-Din, Ta'lim Walmutaallim, Adabul Alim Walmutaallim*, *Tadzkiratus Sami' and Ayyuhal Walad* books. Data collection techniques used in this study were documentation and interviews. Then analyzed with data analysis techniques and contextual analysis. The results of the research findings are that the ethical concept of students in the book of Sabilul Abid includes three aspects, namely spiritual, cognitive, and affective aspects. The relevance of the ethical concept of students from Kiai Sholeh Darat's perspective to Islamic education in Indonesia, namely the relevance of the aspect of educational goals to be rebuilding the character of Indonesian students to realize humanist education.

Keywords: Concept, Character Education, Local Sufi Book

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan konsep etika peserta didik perspektif Kiai Sholeh Darat dalam kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid* dan relevansinya dalam konteks pendidikan Islam di Indonesia. Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (library research) dengan pendekatan hermeneutik. Sumber data primer yang digunakan adalah kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid*, sedangkan sumber data sekunder adalah kitab *Munjiyat, Ihya Ulum Al-Din, Ta'lim Walmutaallim, Adabul Alim Walmutaallim, Tadzkirtus Sami'* dan *Kitab Ayyuhal Walad*. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini dokumentasi dan wawancara. Kemudian dianalisis dengan tekknik analisis data dan analisis kontekstual. Hasil temuan penelitian adalah konsep etika peserta didik dalam kitab *Sabilul Abid* mencakup tiga aspek, yaitu aspek spiritual, kognitif, dan afektif. Relevansi konsep etika peserta didik perspektif Kiai Sholeh Darat pada pendidikan Islam di Indonesia, yaitu relevansi pada aspek tujuan pendidikan untuk menjadi rebuilding karakter peserta didik bangsa Indonesia untuk mewujudkan pendidikan humanis.

Kata kunci: Konsep, Pendidikan Karakter, Turats Sufi Lokal

Pendahuluan

Kajian tentang etika dalam dunia pendidikan, dari zaman ke zaman tetap menjadi persoalan yang penting. H A R Tilar menjelaskan bahwa ada beberapa persoalan yang dihadapi oleh sistem pendidikan nasional saat ini salah satunya adalah menurunnya akhlak dan moral pelajar. Parameter untuk melihat persoalan ini, diantaranya yaitu dengan melihat banyak para pelajar yang sekarang ini terlihat dalam tawuran pelajar, penyalahgunaan obat-obatan terlarang, pergaulan bebas, dan tindakan kriminal lain yang cukup berat seperti pencurian dan pembunuhan. Kasus penganiayaan guru oleh tiga pelajar SMA Negeri Fatuleu Kabupaten Kupang NTT juga menambah daftar panjang persoalan etika pelajar. Tiga pelajar tega menganiaya gurunya sendiri hanya karena tidak terima ditegur oleh gurunya sebab belum mengisi absen kelas. Bahkan diceritakan bahwa ketiganya tega menganiaya gurunya dengan memukul, melempari kursi dan batu, serta hampir menginjak kepala gurunya (Keda, 2020). Masuknya berbagai perangkat baru teknologi komunikasi dan informasi seperti internet dan handpone, selain memberikan sisi positif, ternyata juga menyisakan berbagai sisi negatif. Arus persebaran pornografi melalui media internet termasuk HP berlangsung secara sangat cepat dan memiliki jangkauan yang luas. Merebaknya perilaku penyimpangan moralitas di kalangan pelajar

yang semakin meningkat dari waktu ke waktu, salah satunya dipengaruhi oleh semakin luasnya peredaran dan persebaran media pornografis (Naim, 2009).

Dalam konteks pendidikan Islam, penanaman nilai etika/ karakter peserta didik menjadi hal yang penting untuk mengembalikan nilai agung pendidikan. Berbagai upaya dilakukan untuk menemukan konsep pendidikan karakter yang sesuai dalam dunia pendidikan di Indonesia salah satunya melalui analisis khazanah pemikiran tokoh pemikir pendidikan Islam yang tertuang dalam *turats*. Sholikah (2015) mengungkap karakter pendidik dan peserta didik menurut Kiai Hasyim dalam kitab *Adâb al-'Âlim wa al-Muta'allim* dapat diklasifikasikan menjadi tiga bagian, antara lain sikap mental atau karakter yang harus dimiliki pendidik dan peserta didik, upaya yang dilakukan agar menjadi pendidik dan peserta didik yang berkarakter, dan strategi mengajar yang dilakukan pendidik dan strategi belajar peserta didik. Ketiga bagian tersebut memiliki indikator-indikator yang sesuai dengan kompetensi pendidik menurut UU Sisdiknas tahun 2003 dan 18 nilai karakter menurut Pusat Kurikulum Pengembangan dan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa. Muhammad Zamhari & ulfa Masamah (2016) menelaah relevansi Kitab *Ta'lim al-Muta'allim* dalam pendidikan modern, merumuskan tiga metode penting dalam pembentukan karakter yang mencakup adab dhahir dan batin. Adapun metode tersebut meliputi metode *ilqa' al-nasihah* (pemberian nasehat) dan kasih sayang; metode *Mudzakarah, Munadharah*, dan *Mutharahah*; Metode pembentukan mental jiwa. Ketiga metode tersebut masih layak dan relevan dengan dunia pendidikan modern. Hal tersebut menunjukkan bahwa teori tersebut masih dapat digunakan dan diterapkan dalam dunia pendidikan modern untuk membentuk karakter peserta didik yang mulia.

Konseptualisasi pendidikan karakter dalam turats bidang keilmuwan *tarikh* Islam melalui penelitian tentang studi analisis nilai nilai pendidikan karakter perspektif Syekh Muhammad Khudhari Bek dalam Kitab *Khulashah Nurul Yakin* dilakukan oleh Saiful Amri, Tri Isnawati dan Armila (2020). Pendidikan karakter dalam *turats* sufi juga telah diulas dalam penelitian Nurhafid Ishari dan Ahmad Fauzan (2017) terhadap kitab *al-Hikam al-Atha'iyyah karya Syeikh Ibnu Atha'illah as-Sakandari*. Pendidikan karakter yang dipaparkan dalam kitab *al-Hikam al-Atha'iyyah* adalah proses penanaman nilai agama dalam upaya menjadi pribadi yang dekat dan baik di sisi Allah SWT. Dan strategi yang dilakukan adalah dengan melalui tahap penanaman dan penyebaran. Hal ini dilalui dengan pembekalan lima konsep utama, yaitu: *al-'illah* (keburukan), *at-taqwa* (keta'atan),

al-ma'rifah (pengetahuan), *al-hal* (keadaan), dan *al-'amal* (perbuatan). Sedangkan tujuan pendidikan karakter yang dikehendaki beliau adalah bertujuan untuk mencetak pribadi yang dekat dan baik di sisi Allah SWT.

Konsep pendidikan karakter menurut Al-Ghazali dalam kitab *Ayyuhā al-Walad* adalah perwujudan dari nilai-nilai pendidikan karakter (Wahidin, 2022). Memaparkan nilai-nilai pendidikan karakter yang bukan sekedar teoritis tetapi lebih kepada praktis atau pengamalan. *Ayyuhal walad* menawarkan dalam memberikan pendidikan karakter kepada peserta dididik agar tersampaikan dengan baik dan dapat di terima dengan mudah melalui metode keteladanan, metode ibroh atau perumpamaan, metode kisah, dan metode pembiasaan atau mujahadah, *riyadhah*. Dari semua yang tertuang dalam ayyuhal walad ini sangat relevan dengan pusat kurikulum badan penelitian Pengembangan Kementerian Pendidikan Nasional, Pedoman Pelaksanaan Pendidikan Karakter Tahun 2011 yang berjumlah 18, yakni; nilai religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat/komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial dan tanggungjawab.

Ragam kajian konsep pendidikan karakter dalam *turats* lokal, menarik untuk diungkap pemikiran tokoh sufi Indonesia seperti Kiai Sholeh Darat, sosok ulama yang sangat mulia akhlaknya (Amirul Ulum, 2016), sangat produktif menuangkan ide-ide dalam sebuah karya tulis, dan banyak menerjemahkan kitab-kitab kuning berbahasa arab ke dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf arab pegon. Karya-karya beliau yang telah dikaji aspek pendidikan karakter di dalamnya yakni Kitab *Minhaj al-Atqiya'* (Sulistyo, 2014), dan Kitab *Syarah Minhaj Al-Atqiya Ila Ma'rifati Hidayat Al-Azkiya Ila Tariq Al-Awliy* (Misbah, 2016). Salah satu karya lainnya yang juga sarat dengan pendidikan karakter dan belum dikaji dalam penelitian sebelumnya adalah kitab *Sabilul Abid syarah Jauharah al-Tauhid* (Amirul Ulum, 2016). Melalui karyanya ini, diantaranya beliau menyatakan bahwa peserta didik perlu membersihkan hatinya dari sifat-sifat tercela dan menghindari perilaku tercela"(Darat, n.d.-b). Juga dari beberapa karya tulis yang lainnya, Kiai Sholeh Darat tidak pernah lepas dari pemikiran tentang etika pendidikan. Secara implisit pemikiran Kiai Sholeh Darat banyak terkait dengan pemikiran pendidikan yang berorientasi pada etika, misalnya etika peserta didik, etika belajar, etika anak kepada orang tua, dan lain sebagainya. Kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid* menjadi kajian dalam penelitian ini, karena dianggap mewakili

pokok masalah tentang etika peserta didik. Disamping penulisannya menggunakan arab pegon dan pembahasan yang sederhana dan disesuaikan dengan kondisi masyarakat Indonesia, kitab ini sekalipun berupa penjelasan (*syarah*) kitab tauhid akan tetapi tidak hanya membahas bab akidah, namun juga membahas masalah etika peserta didik. Etika ini dapat diaplikasikan dengan adab di saat belajar maupun setelah belajar, baik etika kepada pendidik maupun kepada lainnya. Pembahasan tersebut agar peserta didik melakukan kewajiban hal apa saja untuk mendapatkan ilmu yang manfaat. Tulisan ini akan mengungkap konsep etika peserta didik dalam kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah al-Tauhid* karya Kiai Sholeh Darat serta menganalisis relevansinya dalam konteks pengembangan pendidikan karakter di Indonesia.

Konsep Etika Peserta didik dalam Kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid.*

Historisitas Kitab Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid.

Kitab *Sabilul Al-Abid 'Ala Jauharah At-Tauhid* merupakan kitab karya Kiai Sholeh Darat yang merupakan syarah dari kitab *Jauharah Al-Tauhid* karya Ibrahim Al-Liqoni. Sama seperti kitab-kitab Kiai Sholeh Darat lainnya kitab ini juga di tulis dalam bahasa arab pegon. Dalam banyak catatan dalam kitabnya Kiai Sholeh Darat selalu menyatakan alasan penulisan dengan bahasa arab pegon untuk memudahkan masyarakat dalam memahami isi kitab yang kebanyakan awam dengan bahasa Arab. Tidak ada catatan pasti tentang kapan kitab ini dikarang, namun ditemukan catatan bahwa kitab ini pernah ditulis ulang oleh Abdur Rahman dan selesai pada 25 Rabiul Awal 1320 H/sekitar 1 juli 1902 M di Bangil (Darat, n.d.-b). Jika menggunakan catatan tersebut, maka kitab ini telah disusun jauh sebelum Indonesia merdeka, bahkan pada era awal abad 19 M. Menurut pengakuan Kiai Sholeh Darat, kitab *Sabil Al-Abid 'Ala Jauharah At-Tauhid* dikarang atas dasar permintaan teman-temannya agar dapat dimanfaaatkan orang banyak. Apalagi kebanyakan orang tidak faham bahasa arab, sementara kebanyakan kitab-kitab salaf menggunakan bahasa arab. Berdasarkan permohonan itu, Kiai Sholeh Darat mengarang kitab menggunakan bahasa jawa yang kemudian masih mengutuhkan lafadz nadzam, dan terjemahan tersebut sebagai penjelas atau syarah dari nadzam dengan niat supaya mudah dipahami orang awam (Darat, n.d.-b).

Kitab Sabilul Abid terdiri 399 halaman, 114 nadzam, dan berjumlah 7 bab. Bab-bab tersebut yaitu bab Iman dan Islam, bab *Nabawiyyat* (tentang kenabian), bab pertanyaaan siksa, dan nikmat kubur serta hari kebangkitan, bab Hari Akhir, bab Adab, bab sebab-sebab kekufuran, dan bab Mengangkat imam yang adil. Kitab *Sabilul Abid* merupakan kitab yang istimewa pada masanya sampai sekarang. Selain karena berbahasa jawa di mana saat itu belum ada kitab sejenis, juga karena bahasanya yang sederhana dan pembahasannya yang ringkas. Sekalipun ringkas, namun memberikan pemahaman yang cukup bagi masyarakat. Melalui kitab ini masyarakat awam dapat memahami ilmu tauhid, tanpa dipusingkan oleh istilah-istilah dalam ilmu tauhid yang sangat rumit, dan juga membahas ilmu tasawuf serta ilmu akhlak (Darat, 2017). Pada tulisan ini, difokuskan pada bab adab yang khusus membahas etika peserta didik. Pada bab ini dimuat uraian tentang adab pencari ilmu (peserta didik), hak seorang anak dan perilaku anak kepada orang tua, hak orang tua dalam mendidik anak, adab ketika kumpul dalam satu majlis dengan orang awam, hak tetangga, bab menyambung silaturrahmi dengan para kerabat, dan bab bersahabat (Darat, n.d.-b).

Peserta didik dapat dikatakan sebagai obyek pendidikan atau subyek pendidikan, karena dalam hal ini peserta didik adalah peserta mencari ilmu. Kiai Sholeh Darat tidak secara jelas menyebut peserta didik dalam kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid* akan tetapi dalam kitab lain, membuat istilah peserta didik dengan berbagai istilah, yaitu murid, santri, salik, dan thalabul ilmi. Dengan menggunakan kata *salik* Kiai Sholeh Darat mengatakan "*ono dene wong kang wes ngambah dalan utowo lewat ing dalem dedalan kerono arep arah ngaji ngelmu nafi*. Maka dari itu salik adalah orang yang sedang menempuh jalan mencari ilmu (Darat, n.d.-a). Seorang peserta didik dalam mencari ilmu harus dibarengi dengan kegiatan yang menunjang dari kemanfaatan ilmu yang dihadapinya. Misalnya seperti yang dijelaskan Kiai Sholeh Darat bahwa seorang salik harus menjauhkan hati dan perilaku dari akhlak tercela untuk menghiasi diri seorang salik. Dalam mencari ilmu peserta didik pasti akan berhadapan dengan pendidik maka dari itu peserta didik harus mempunyai etika dalam proses pendidikannya. Setiap peserta didik yang mencari ilmu wajib mempunyai etika agar memperoleh keberkahan sehingga ia dapat ilmu yang manfaat. Maka etika peserta didik dalam kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid* karya Kiai Sholeh Darat yaitu etika peserta didik kepada Allah, etika peserta didik kepada pendidik, etika peserta didik kepada dirinya sendiri, etika peserta didik kepada orang tua, etika peserta didik terhadap orang awam, etika peserta didik bersahabat, dan etika peserta didik kepada temannya. Konsep etika peserta didik dalam

Sabilul Abid Syarah Jauharah Al-Tauhid karya Kiai Sholeh Darat akan dijelaskan dalam sub bab berikut.

Etika Peserta Didik Kepada Allah.

Etika pertama yang harus dimiliki peserta didik dalam mencari ilmu tentunya kepada sang maha pencipta karena hidup tidak terlepas dari yang menciptakan alam ini yaitu Allah taala Tuhan seluruh alam. Tidak bisa dipungkiri keberhasilan ilmu peserta didik yang menentukan Allah bukan dirinya sendiri, maka dari itu peserta didik harus mempunyai etika kepada Allah diantaranya (Darat, n.d.-b). Peserta didik tidak banyak *i'tiradh* kepada Allah kepada Allah maksudnya jangan mengejek makhluk ciptaan Allah dan memperotes kekuasaanNya (*lan arep ojo akih-akih i'tiradh marang Allah tegese ojo madone gaweane Allah lan ojo maido kuwasane Allah*). Peserta didik supaya melakukan perkara yang haq dan meninggalkan perkara yang bathil (lan arep andinihaken haq lan milih tinggal bathil). Peserta didik memutus semua harapan kepada makhluk, jangan pernah mengharapkan kebaikan makhluk lan arep putus pengarep-pengarepe sangking makhluk ojo pisan-pisan ngarep kebajikane makhluk). Peserta didik mengistiqomahkan diam, tidak bicara kecuali ada keperluan (*lan arep dawam menengi ojo ono caturan yen ora ono hajat lan arep meneng kahutane*).

Peserta didik *tawadu'* rendah hati kepada Allah dan takut kepada Allah, anggota tubuhnya diam dan tenang, serta menundukkan kepala menutup kedua mata kepada Allah (lan arep andap ashor depe-depe sertane rumongso wedi ing Allah). Peserta didik menenangkan hati dari urusan usaha, menerima takdir Allah karena sudah yakin atas pemberianNya, bertawakkal pada anugerah Allah SWT karena sudah percaya dan yakin bahwa pilihan Allah untuknya pasti baik (*lan arep anteng atine sangking nerima pertikele kasab nerima apa qodare kerono wus ngendel saguhane Allah subhanahu wata'ala lan arep tawakkal 'ala fadhlillah kerono wus ngendel lan yaqin kelawan bagus ulehe milihake Allah*) (Darat, n.d.-b).

Etika Seorang Peserta Didik Terhadap Gurunya.

Apabila menjadi seorang peserta didik etikanya harus ada terhadap orang yang alim, sebab barokah dan manfaatnya ilmu dengan ridonya seorang pendidik, untuk mendapatkan rido guru peserta didik harus mempunyai etika diantaranya adalah,(Darat, n.d.-b) mengucapkan salam saat berjumpa (*arep ngawiti salam nalikane ketemu*). Peserta

didik tidak banyak bicara dihadapan orang alim, Jangan berbicara kecuali sudah dipersilahkan (*lan ojo ngakeh-ngakehaken caturan nalikane ono ing ngarepe wong alim lan ojo caturan yen ora den dangu*). Peserta didik jangan mengadukan sebuah permasalahan kecuali sudah mendapatkan izin (*Lan ojo matur ngaturaken mas'ilah yen ora kelawan idzine*). Peserta didik jangan mengatakan "mengapa ucapan anda yang ini berbeda dengan ucapan kiai Fulan?" kepada guru (*Lan arep ojo ngucap marang gurune pengandikan sampean punika gu'yu liyane liyane pengendikan kiai fulan*).

Peserta didik jangan merasa lebih pintar dibanding gurunya (*ojo rumongso deweke luwih pinter tinimbang gurune*). Peserta didik Jangan berselisih pendapat dengan guru (*Lan arep ojo nulayani wicarane gurune maka nuli rumongso yen deweke luwih pinter lan luwih bener* tinimbang *gurune iku ojo mengkono*). Peserta didik jangan bermusyawarah dengan teman di hadapan guru yang sedang mengajar (*lan ojo musyawarahan caturan marang konco koncone lelungguhan nalikane ono ing ngarepe gurune nalikane gurune lagi muruk*). Peseta didik jangan menoleh ke kanan kiri di hadapan guru, duduklah dengan menundukan kepala dan tenang dengan adab yang benar (*Lan arep ojo nulah nuleh marang ngiwo nengen nalikane ing ngarsane gurune balik lungguh hale dingkluaken sirahe hale meneng anteng kelawan tatakrama ingkang temen*). Peserta didik jangan banyak bebicara saat guru merasa lelah atau menemui kesulitan (*Lan ojo ngakeh-ngakehaken ing aturan nalikane gurunekeroso payah lan keroso angel maka kendelo*).

Ketika guru berdiri ikutlah berdiri (Lan nalikane jumeneng maka meluho ngadek siro). Peserta didik jangan pernah berprasangka buruk terhadap gurumu saat beliau melakukan perbuatan yang secara zahir terlihat buruk. Sebab, beliau lebih mengetahui apa yang dilakukan sebagaimana kisah Nabi Musa a.s saat berguru kepada Nabi Khidhir a.s (*lan ojo pisan-pisan nyono olo marang gurune ingdalem penggawian ingkang dhohir ketingal olo maka gurune luwih weruh ilingo siro ing ceritae sayyidinan nabi musa as nalikane merguru marang sayyidina khidir as ono dene mengkono adabe mutallim marang muallim*)(Darat, n.d.-b).

Etika Peserta Didik Terhadap Dirinya Sendiri.

Adapun etika peserta didik terhadap dirinya sendiri untuk mencapai keberhasilan dalam belajar harus mempunyai etika (Darat, n.d.-b). Peserta didik membersihkan hatinya dari sifat-sifat tercela dan menghindari perilaku tercela (*Arep bersihake atine*

sangking sifat madzmumah lan buang pekerti ingkang madzmumah). Peserta didik mengurangi ketertarikan dan keterikatan pada dunia (*Arep ngurangi kumanthil dunyo*). Peserta didik tidak menyombongkan ilmu yang dimiliki. Jangan memerintah guru atau membangkang perintah beliau, turutilah apa yang dikehendaki beliau (*Lan arep ojo takabbure ing atase ilmu lan ojo perintah atau ngereh marang guru balik nurut apa kersone guru*). Peserta didik sebaiknya menghindari ikut serta mendengarkan perbedaan pendapat para ulama saat engkau masih pelajar pemula (*Arep ojo melu-melu ngerungoaken ikhtilafe poro ulama Ingdalem nalikane ijeh mubtadi*). Peserta didik merenungkan tujuan utama dari ilmu yang dipelajari. Jika memiliki kecerdasan berpikir dan pemahaman yang baik, maka peserta didik harus mempelajari secara mendalam, sehingga engkau benar-benar ahli dalam ilmu tersebut. Namun jika tidak mampu, cukup mempelajari yang *fardu 'ain* saja (*Arep angen-angen lan nadzor-nadzor kelawan ilmune ingdalem opo ghoyatul maqsud, lamun sekiro nadzore biso ngerti kelawan faham ingkang shoheh lan kelawan alate ilmu iyo faham mangka amriho siro ing tabahhur fil ulum lan lamun ora moko ngajio ingkang fardu-fardu bae*). Peserta didik jangan mempelajari beberapa ilmu sekaligus, namun seyogyanya mempelajarinya secara urut dan bertahap (*Lan arep ojo ngaji ing piro-piro ulum kelawan bareng2 babar pisan mengkono ojo, balik kelawan urut genti*). Peserta didik jangan mempelajari kitab lain sebelum selesai mempelajari kitab yang dikaji (*Lan arep ojo ngaji suwiji inggih sedurunge rampung suwiji anggih*).

Peserta didik niat belajar untuk memperbaiki diri agar bisa mendekatkan diri kepada Allah SWT. Jangan pernah berniat untuk mencari pangkat, harta benda, atau untuk mencari nama besar agar mudah mendapatkan pangkat, harta, atau kedudukan (*Arep weruh ing ghoyatul ilmi ingkang dikaweruhi koyo ilmu ushuluddin ghoyahe ma'rifatulloh lan ilmu fiqih ghoyahe thoatillah. Lan ono ilmu goyahe ora ma'rifatullah lan ora thoatullah mongko ojo siro kaweruhi*). Peserta didik niat belajar untuk memperbaiki hati agar bisa mendekatkan diri kepada Allah SWT, jangan pernah berniat untuk mencari pangkat, harta benda, atau untuk mencari nama besar agar mudah mendapatkan pangkat, harta dan kedudukan (*Arep onoho sejane wongkang ngaji iku bagusaken atine supoyo Biso keparek marang Allah swt lan ojo pisan2 ngaji digawe golek jah lan golek mal atao amrih riyasah*) (Darat, n.d.-b).

Etika Peserta Didik Kepada Kedua Orang Tua.

Ketika peserta didik masih mempunyai kedua orang tua maka diwajibkan seorang peserta didik untuk berbakti kepada kedua orang tuanya, bentuk bakti kepada orang tua maka harus mempunyai etika (Darat, n.d.-b). Peserta didik mendengarkan apa yang sedang dibicarakan kedua orang tua (*arep ngurungoaken pengendikane bapak biyunge nalikane dipengendikani*). Peserta didik berdiri ketika kedua orang tua berdiri untuk menghormati, dan jangan berjalan didepan kedua orang tua (*lan arep ngadek kerono hormat ngadeke bapak biyung, lan ojo melaku ing ngarepe wong tuwo loro*). Dan apabila peserta didik dipanggil maka segera datang menghampiri orangtua, mengucapkan *labbaik* atau "dalem" dalam bahasa jawa (*lan lamun ditimbali maka semaur labbaik*). Peserta didik mengikuti perintah kedua orang tua yang tidak bertentangan dengan syariat (*lan arep mituruti perintahe ingkang ora nulayani syariat*). Peserta didik jangan bepergian kecuali mendapatkan izin, dan berkata permisi ketika berbicara. Peserta didik bersikap tawadu' kepada kedua orang tua dengan menunduk serta duduk bersimpuh, dan tidak mengungkit-ungkit ketika telah memenuhi perintah kedua orang tua, dan jangan mengungkit-ungkit sebab sudah berbakti kepada kedua orang tua. Peserta didik wajib memandang kepada kedua orang tua dengan penuh kasih sayang sebagaimana orangtua merawat. Begitu juga sebaliknya, peserta didik jangan memandang kedua orang tua dengan pandangan penuh kebencian, dan jangan cemberut bermuka masam saat dihadapan orang tua (Sholeh Darat, n.d.).

Etika Peserta Didik Kepada Orang Awam

Etika peserta didik kepada orang awam diantaranya mengindari mendengarkan perbincangan mereka. Peserta didik berusaha mengindari seringnya bertemu dengan mereka. Peserta didik berusaha melupakan perbincangan mereka yang buruk, jangan pernah ikut serta di dalamnya. Peserta didik jika bertemu dengan masyarakat, sebaiknya bertatap muka dengan penuh sopan santun dan hati yang bijaksana, berjabat tangan saat berjumpa. Jika bertemu dengan orang sholeh, orang alim atau orang mulia, maka disunnahkan mencium tangannya, adapun bagi selain ketiga tersebut tidak boleh mencium tangan kecuali darurat. Peserta didik membantu atau memenuhi kebutuhan orang Islam dan berbuat baik kepada orang awam sesuai kemampuan.

Peserta didik jangan memanggil orang lain dengan nama panggilan yang buruk, namun sebaiknya bersikap sopan santun kepada semua orang muslim dan menutup aib semua orang muslim. Peserta didik memberikan penghormatan yang lebih kepada orang yang mulia pangkat atau nasabnya, dengan penghormatan sebagaimana adat yang berlaku. Jangan memperlakukan mereka sebagaimana engkau memperlakukan orang yang hina, posisikanlah seseorang sesuai dengan tempat dan pangkatnya. Peserta didik menghormati dan memuliakan orang yang lebih tua, menyayangi anak-anak dan orang lebih muda, bahkan menampakkan wajah bahagia kepada semua saudara muslim. Peserta didik supaya mengingatkan orang lain dengan cara yang halus atas kemungkaran yang mereka lakukan.

Peserta didik menghindari meminta sesuatu dari orang awam, tidak menyusahkan orang muslim dengan melakukan atau mengatakan sesuatu yang tercela. Peserta didik juga seyogyanya terbiasa mendoakan orang yang bersin, menghadiri undangan orang Islam, menjenguk orang muslm yang sakit, dan mengiringi jenazahnya saat meninggal dunia. Peserta didik menghindari tempat-tempat yang digunakan untuk berbuat maksiat seperti tempat perjudian dan diskotik. Jangan pernah mendekatinya apalagi mengunjunginya, menjauhi perkumpulan orang-orang kaya, dan supaya berkumpul dengan para fakir miskin (Darat, n.d.-b).

Etika Peserta Didik Kepada Tetangga dan Sahabat

Peserta didik wajib supaya untuk bersikap baik kepada tetangganya, menahan diri bersikap buruk terhadap tetangganya walaupun musyrik. Peserta didik jangan membuat susah tetangga, sebaliknya memperbanyak berbagi dengan mereka. Adapun orang yang ingin bersahabat harus tahu pada etikanya dalam bersahabat, maka jangan bersahabat orang kecuali patut dijadikan sebagai sahabat. Maka etika dalam memilih sahabat ada lima perkara yaitu (Darat, n.d.-b) bersahabatlah dengan orang yang sempurna akalnya, jangan bersahabat dengan orang yang bodoh. Peserta didik bersahabatlah dengan orang yang bagus perangainya maka kamu jangan bersahabat dengan orang yang buruk perangainya, bergaul dengan orang yang baik tingkah lakunya dan menjauhi bergaul dengan orang yang fasik, bergaul dengan orang yang jujur ucapannya dan menghindari bergaul dengan orang yang suka berbohong. Peserta didik sebaiknya tidak bersahabat dengan orang tamak dalam harta duniawi (Darat, n.d.-b).

Ketika sudah mendapatkan sahabat yang sesuai dengan syaratnya sahabat lima perkara yang sudah disebut, maka etikanya peserta didik kepada temannya ialah (Darat, n.d.-b) mendahulukanlah kebutuhan sahabatnya dari pada dirinya sendiri dalam urusan harta, jika tidak punya uang cukup peserta didik mempenuhi apa yang menjadi hajatnya. Peserta didik menolong dengan cara mendatanginya. Peserta didik menyembunyikan sesuatu yang menjadi aibnya. Peserta didik jangan ikut serta dengan orang-orang yang menggunjingkan keburukannya, menolak ajakan orang yang ingin menggunjingnya. Sebaliknya peserta didik memberikan sesuatu yang membahagiakannya, mendengarkannya saat berbicara, jangan menyela sebelum ia menyelesaikan pembicaraan, memanggil dengan nama panggilan yang baik, memuji kebaikannya, bersyukur atas perbuatannya. Peserta didik menasihati temannya dengan halus, memaafkan kesalahan yang dilakukan, mendoakannya baik saat ia ada maupun tidak ada, saat ia masih hidup maupun sudah wafat. Peserta didik Menghiburnya saat mengalami kesusahan. Peserta didik seyogyanya menghormati temannya dimanapun ia berada (Darat, n.d.-b).

Relevansi Konsep Etika Peserta Didik perspektif Kiai Sholeh Darat dalam Kitab *Sabilul Abid Syarah Jauharah al-Tauhid* pada Konteks Penguatan Pendidikan Karakter di Indonesia.

Etika peserta didik adalah memposisikan diri sebagai pihak yang menuntut ilmu secara sungguh-sungguh dengan cara memenuhi semua kaidah dan etika yang berkaitan dengan proses belajar yang difasilitasi oleh guru.guru mengajarkan. Zaman sekarang ini tentu berbeda dengan pada saat Kiai Sholeh Darat, dengan realita yang ada saat ini banyak sekali kita lihat bahwa etika sudah tidak diperhatikan lagi. Orang tua hanya melihat hasil pendidikan yang diperoleh anaknya yang dapat dilihat oleh mata saja bukan dari etika anaknya. Pemikiran-pemikiran Kiai Sholeh Darat cukup relevan untuk mengembalikan pendidikan pada fungsinya. Melihat dunia pendidikan sekarang sangat ironis banyak seorang pendidik yang sudah kehilangan wibawa dan disegani oleh para peserta didiknya.

Pendidikan merupakan masalah yang signifikan dalam kehidupan manusia. Pendidikan juga menjadi kebutuhan mutlak yang harus dipenuhi sepanjang hayat sebagai bentuk aktualisasi diri pada perubahan proses berfikir dan perubahan tingkah laku yang terjadi di lingkungan keluarga, sekolah dan masyarakat. Sedangkan, *action* pendidikan

yaitu membina potensi, kepribadian manusia dalam hal keilmuan, kecakapan, dan akhlakul karimah, supaya memiliki potensi yang mumpuni sesuai dengan fungsi dan tujuan pendidikan (Kunandar, 2007).

Dewasa ini, pendidikan merupakan sebuah keniscayaan dalam membangun pendidikan serta memberikan kontribusi terhadap pencapaian tujuan pembangunan pendidikan nasional secara keseluruhaan. Sebab pendidikan merupakan investasi dalam mengembangkan sumber daya manusia jangka panjang, serta memiliki nilai strategis bagi kelangsungan peradaban di dunia. Oleh karenanya, hampir semua Negara menempatkan variabel pendidikan sebagai sesuatu yang sangat signifikan dan utama dalam konteks pembangunan bangsa dan Negara (Kunandar, 2007).

Tujuan pendidikan memuat gambaran tentang nilai-nilai yang baik, luhur pantas dalam kehidupan. Karena itu tujuan pendidikan mempunyai tujuan dan dua fungsi yaitu memberikan arah kepada segenap pendidikan dan merupakan sesuatu yang ingin dicapai segenap pendidikan (Tirtarahadja & Sulo, 2000). Hasan langgulung mengatakan bahwa tujuan pendidikan tidak terlepas dari tujuan hidup, sebab pendidikan hanyalah suatu alat yang digunakan oleh manusia untuk memelihara kelanjutan hidupnya baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat (Langgulung, 1992). Kesadaran peserta didik untuk mempunyai sifat-sifat yang terpuji akan melahirkan peserta didik yang bertanggung jawab terhadap ilmu yang dia dapatkan dan sekaligus menjadi orang yang bertanggung jawab terhadap masyarakatnya. Inilah tujuan dari sebuah pendidikan yang diharapkan dapat memberi pengaruh yang besar dalam rangka memperbaiki permasalahan umat sekarang. Permasalahan-permasalahan pendidikan yang akhir-akhir ini menjadi kegelisahan tersendiri baik bagi pendidik, orang tua maupun masyarakat awam. Hal ini dikarenakan harapan kita yang tinggi terhadap dunia pendidikan yang mampu menjadi solusi terhadap berbagai macam permasalahan tersebut, masalah etika yang nampaknya menjadi permasalahan yang sangat serius untuk diselesaikan secepatnya (Amin, 2019).

Solusi yang ditawarkan oleh Kiai Sholeh Darat dalam menyelesaikan dalam permasalahan ini menjadi alternatif dalam hal ini pada era kekinian. Menurut Salma Faatin dalam konteks pendidikan di era modern etika peserta didik disinyalir mulai pudar. Jadi pemikiran Kiai Sholeh Darat dapat digunakan sebagai pedoman untuk rebuilding atau membangun kembali karakter peserta didik bangsa Indonesia untuk mewujudkan pendidikan humanis (Salma, Interview, 2020). Berangkat dari tentang

konsep etika peserta didik yang telah dipaparkan sebelumnya. Peneliti akan menganalisa relevansi konsep etika peserta didik pemikiran Kiai Sholeh Darat dengan kondisi saat ini. Dari aspek di atas meliputi: etika peserta didik terhadap pendidiknya, etika peserta didik terhadap dirinya sendiri, etika peserta didik terhadap dirinya sendiri, etika peserta didik terhadap orang tua, etika peserta didik terhadap tetangga, etika peserta didik terhadap orang awam, etika peserta didik terhadap teman, dan etika peserta didik dalam persahabatan.

Relevansi konsep pendidikan karakter terkait etika peserta didik kepada Allah, Kiai Sholeh Darat secara umum menawarkan sifat wara' dan tawakkal masih sangat relevan dengan kehidupan saat ini. Karena bagaimanapun, tujuan dari pendidikan Islam adalah semata-mata untuk menciptakan insan kamil yang memiliki jiwa ketaqwaan yang tinggi terhadap Tuhan, dan menyadari akan tugasnya sebagai hamba. Aspek **etika** peserta didik terhadap guru dalam konteks penguatan pendidikan karakter secara garis besar terdapat dua jenis, yakni etika strategik dan metodik. Etika yang bersifat strategik tentang peserta didik harus teliti dalam memilih guru yang kompeten di bidang kognitif, sikap dan perilaku. Kompetensi bidang kognitif yakni kemampuan intelektual yang harus dimiliki pendidik meliputi pengusaan materi pelajaran, pengetahuan cara mengajar, pengetahuan belajar dan tingkah laku individu pengetahuan tentang administrasi kelas, dan cara menilai murid. Kompetensi di bidang sikap, yaitu kesiapan dan kesedian pendidik terhadap berbagai hal berkenan dengan tugas dan profesinya yang meliputi menghargai pekerjaan, mencintai dan memiliki perasaan senang terhadap mata pelajaran yang dibinanya, sikap toleransi terhadap sesama teman seprofesinya, memiliki kemauan yang keras untuk mengetahui hasil pekerjaanya. Kompetensi perilaku yaitu kemampuan pendidik dalam berbagai keterampilan berperilaku yaitu meliputi keterampilan mengajar, membimbing, menggunakan media pengajaran, berkomunikasi dengan teman menumbuhkan semangat belajar murid, menyusun persiapan perencanaan mengajar dan keterampilan pelaksanaan administrasi. Pemahaman yang lurus dari pendidik tersebut, yaitu: memiliki Akidah yang benar sesuai dengan akidah *salafus shalih*, *manhaj* atau metode pemahaman yang benar yaitu memahami alquran dan sunnah sesuai dengan pemahaman salafu sholeh, dan berani dengan benar (Amin, 2019).

Etika yang bersifat metodik (Amin, 2019) peserta didik mengucapkan salam kepada pendidik ketika bertemu. Peserta didik tidak banyak berbicara di hadapan guru dan meminta izin sebelum berbicara. Peserta didik menyampaikan masalah dengan atas

izin pendidik. Peserta didik tidak mengadukan pendapat pendidiknya terhadap pendidik yang lain. Peserta didik menyimak dengan khidmat apa yang sedang disampaikan pendidik. Peserta didik tidak sombong atas ilmunya dan membantah pendapat pendidiknya. Peserta didik fokus dan tenang ketika sedang kegiatan belajar mengajar berlangsung. Peserta didik tahu kondisi pendidiknya. Peserta didik menghormati pendidiknya. Peserta didik selalu berpikir positif kepada pendidiknya. Peserta didik tidak berjalan menguntit dibelakang gurunya (Darat, n.d.-b). Dengan demikian, etika peserta didik adalah memposisikan diri sebagai pihak yang menuntut ilmu secara sungguh-sungguh dengan cara memenuhi semua kaedah dan etika yang berkaitan dengan proses belajar yang difasilitasi oleh pendidik (Suwardi & Daryanto, 2017). Kiai Sholeh Darat menerapkan konsep tersebut pada peserta didik mengajarkan bagaimana cara menghargai pendidik, memanfaatkan waktu untuk kegiatan yang memberi makna bagi kehidupannya, menegakkan disiplin waktu, memilih pendidik yang berkualitas dan profesional, dan semangat dalam belajar. Maka konsep etika peserta didik terhadap pendidik perspektif Kiai Sholeh Darat dalam kitab Sabilul Abid masih sangat relevan dengan kondisi masa kini.

Dalam keberhasilan pendidikan tentunya tidak terlepas dari hasil usaha yang dilakukan peserta didik itu sendiri. Peserta didik dalam keberhasilannya menerapkan etika-etika tersebut yang telah dipaparkan Kiai Sholeh Darat meliputi; Peserta didik membersihkan hatinya dari akhlak *madzmumah*, peserta didik tahu tujuan pembelajaran, peserta didik mempersiapkan belajarnya, peserta didik belajar secara bertahap, dan peserta didik fokus pada pendidikannya. Maka konsep etika peserta didik terhadap dirinya sendiri perspektif Kiai Sholeh Darat sangat relevan dengan kehidupan masa kini, karena tanpa menerapkan etika tersebut peserta didik akan sulit dalam melakukan belajar. Kemudian Kiai Sholeh Darat memandang bahwa keberhasilan pendidikan tidak hanya pada kognitif saja melainkan juga membentuk kepribadian yang baik dengan menerapkan akhlak madzmumah pada diri peserta didik.

Kiai sholeh darat dalam konsep etika peserta didik kepada orang tua dianalisa bahwa peran orang tua tidak jauh beda dalam mencetak etika peserta didik karena keberhasilan pendidikan tidak terlepas dari perang orang tua. Hasby Wahy mengkutip dari Zakiah Darajat mengatakan bahwa orang tua merupakan pendidik utama dan pertama bagi anak-anak mereka, karena dari merekalah anak mula-mula menerima pendidikan, dengan demikian bentuk pertama dari pendidikan terdapat dalam

kehidupan keluarga (Wahy, 2012). Seorang peserta didik dalam kitab Sabilul Abid supaya untuk melakukan semua etika yang sudah dipaparkan salah satunya penghormatannya kepada orang tua seperti halnya penghormatan kepada gurunya keduanya tidak bisa dipisahkan. Apabila peserta didik tidak menghormati orang tua maka akan dinilai buruk oleh masyarakat terlebih masyarakat muslim. Dengan kenyataan tersebut maka konsep etika peserta didik kepada orang tua perspektif Kiai Sholeh Darat masih dapat dilakukan pada kondisi masa kini.

Lingkungan masyarakat memiliki pengaruh besar terhadap keberhasilan penanaman nilai-nilai estetika dan etika untuk pembentukan karakter peserta didik. Pendidikan ketiga setelah keluarga dan sekolah adalah masyarakat, yang mempunyai sifat dan fungsi yang berbeda dengan ruang lingkup dengan batasan yang tidak jelas dan keanekaragaman bentuk kehidupan sosial serta berjenis-jenis budayanya (Subianto, 2013). Pengaruh lingkungan masyarakat tersebut Kiai Sholeh Darat dalam konsep etika dalam kitab *Sabilul Abid*, agar peserta didik menghindari lingkungan dan pergaulan dengan masyarakat yang kurang baik dengan cara tidak berkumpul dengan orang-orang awam, peserta didik mendengarkan perbincangan yang baik saja pada orang awam, berusaha menghindari sering bertemu, dan tidak berkunjung pada tempat-tempat yang tercela seperti diskotik dan lain sebagainya. Kemudian etika sesama muslim Kiai Sholeh Darat mengajarkan agar peserta didik mempunyai jiwa sosial yang tinggi dengan cara membantu yang mengalami kesusahan dan kekurangan, menghormati pada setiap orang baik muda maupun lebih tua, menyantuni anak yatim, menutupi aib orang muslim, dan tidak mencela sesama muslim. Agama Islam mengajarkan kasih sayang, kecintaan dan persaudaraan. Agama Islam pula mendorong umatnya untuk mewujudkan hal-hal tersebut. Oleh karena itulah, kita dapati di dalam syariat Islam berbagai tuntunan yang bertujuan merealisasikannya (Maulida, 2014). konsep etika peserta didik Kiai Sholeh Darat inilah yang menjadi salah satu konsep untuk merealisasikan sesuai dengan kondisi zaman, maka itulah konsep etika peserta didik perspektif Kiai Sholeh Darat masih sangat relevan dan bisa dijadikan pedoman hidup bersosial di masyarakat masa kini.

Dalam praktek sosial bertetangga sikap yang paling urgen untuk ditumbuhkan adalah bersikap baik kepada tetangga terdekat, tanpa membedakan dari sisi manapun baik suku, agama, bahasa maupun adat istiadat (Maidin, 2017). Demikian juga bukan hak-hak tetangga tetangga yang muslim saja melainkan juga hak-hak non muslim. Kiai Sholeh Darat membagi hak dalam bertetangga yaitu ada yang satu, dua hak, dan 3 hak.

Hal ini dirinci yang satu hak adalah kepada orang non muslim yaitu hak tetangga saja. Yang dua hak adalah kepada muslim berupa hak kepada sesama muslim dan tetangga. Kemudian yang tiga hak pada kerabat, yaitu hak persaudaraan, hak sesama muslim dan hak tetangga. Kiai Sholeh Darat mengajarkan toleransi yang tinggi kepada orang muslim maupun non muslim dalam konsep bertetangga. Dengan cara berbuat baik kepada tetangga tanpa mandang agamanya supaya hidup dalam bermasyarakat damai dan kondusif. Kiai Sholeh Darat memandang bahwa bertetangga merupakan bagian dari kehidupan manusia yang tidak dapat ditolak. Karena, pada sejatinya manusia adalah makhluk sosial. Kiai Sholeh Darat menjelaskan bagaimana cara agar saling menghormati antar tetangga, berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan, didik menahan diri dan tidak membalas perbuatan buruk tetangganya walaupun tetangganya adalah orang musyrik, dan membantu, menolong tetangga yang mengalami kesusahan (Darat, n.d.-b). Maka konsep etika peserta didik kepada tetangga yang ditawarkan Kiai Sholeh Darat relevan dengan masa kini yang mengajarkan toleransi kepada tetangga baik muslim maupun non muslim serta berbuat baik kepada tetangga sehingga menciptakan suasana humanis dan harmonis dalam bertetangga.

Hubungan antar peserta didik dapat ditumbuhkan hubungan suasana sosial emosional yang positif baik dalam pergaulan sehari-hari maupun dalam belajar. Hubungan sesama peserta didik dapat saja terjadi sosio-emosional yang negatif ditunggangi oleh aktiftas yang merugikan. Aktifitas merugikan yang dilakukan misalnya sekelompok peserta didik sebaya melakukan perbuatan tercela seperti bolos sekolah, merokok di belakang gedung sekolah, menganggu orang lewat, berbohong, dan merusak fasilitas sekolah (Suwardi & Daryanto, 2017). Kiai Sholeh Darat memandang bahwa peserta didik terpengaruh dengan siapa sahabatnya, yang akan memebentuk karakter dan moralnya. Maka seorang peserta didik menurut Kiai Sholeh Darat supaya memilih sahabat yang memenuhi 5 kriteria yaitu; memiliki akal yang sempurna, bagus perangainya, orang yang baik tingkah lakunya, orang yang dermawan, dan orang yang jujur. Jadi pemikiran Kiai Sholeh Darat masih relevan dijadikan pedoman dalam pergaulan teman dalam masa kini.

Pendidikan tidak terlepas dari proses pembelajaran. Sedangkang proses belajar mengajar tidak dapat dihindarkan dari interaksi sesama peserta didik. Oleh karena itu, pendidik tentu saja sangat penting merancang model dan strategi pembelajaran yang membelajarkan peserta didik, baik secara individual maupun secara kelompok. Masa

depan peserta didik selalu terkait dengan apa yang dikerjakannya sejak masa muda, dan momentum itu tidak dapat datang berulang bahkan bisa datang hanya sekali tidak berulang-ulang dalam hidupnya. Membentuk sikap dan mental siswa sehingga berkarakter terdidik dan menjadi manusia yang sepenuhnya memiliki harkat martabat manusia dengan segenap kandungannya (Sagala, 2013) .

Konsep etika peserta didik temannya yang ditawarkan Kiai Sholeh Darat mencakup strategi pembelajaran yang membelajarkan peserta didik yang diuraikan peserta didik selalu mempraktikan saling menghargai, saling membantu dalam hal berbuat baik dan menjaga sopan santun sehingga tumbuh rasa persahabatan yang erat di antara mereka, dalam belajar maupun dalam bergaul. Tindakan dan perilaku peserta didik dalam kegiatan pembelajaran maupun di luar sekolah diarahkan dan dituntun untuk memenuhi etika bergaul sesama peserta didik sesuai akhlak Islam, norma dan adat istiadat yang berlaku. Maka dengan demikian etika peserta didik terhadap teman perspektif Kiai Sholeh Darat masih relevan dengan kondisi masa kini. Dengan demikian, konsep etika peserta didik yang diusung Kiai Sholeh Darat sangat relevan apabila memang benar-benar diterapkan dengan baik. Konsep yang ditawarkan mampu membawa pendidikan di era sekarang ini mencetak manusia yang beretika dengan pengembangan aspek kognitif, afektif, dan spiritual. Karena pada proses pendidikan tidak hanya *transfer of knowledge* akan tetapi juga *transfer of value*.

Simpulan

Konsep etika peserta didik dalam kitab sabilul Abid menekankan pada tiga aspek, *pertama* aspek spiritual, agar peserta didik mampu menjadi sosok yang religius dengan bertaqwa kepada Allah, wira'i dan zuhud. *Kedua* aspek kognitif, agar peserta didik mempunyai kecerdasan berpikir dan pemahaman yang baik. Caranya dengan mempelajari sebuah ilmu secara mendalam, sehingga benar-benar ahli dalam ilmu tersebut. Dan aspek *ketiga* adalah afektif, hal ini terkait dengan pembentukan akhlak peserta didik, yang meliputi akhlak kepada orang lain, baik terhadap pendidik, kedua orang tua maupun masyarakat pada umumnya; dan pada konteks pendidikan di Indonesia, konsep etika peserta didik dalam kitab *Sabilul Abid* karya Kiai Sholeh Darat mempunyai relevansi dalam aspek tujuan pendidikan sesuai yang tertuang dalam UU No. 20 tahun 2003, yaitu (1) pribadi yang beriman dan bertaqwa kepada tuhan yang maha esa, (2) manusia yang beretika mulia, sehat, kreatif, dan mandiri, (3) warga negara yang

demokratis dan bertanggung jawab". Sehingga dengan berbekal nilai-nilai etika tersebut mampu dijadikan pedoman dalam menghadapi arus globalisasi. Konsep etika yang ada dalam kitab sabilul abid bisa menunjang keberhasilan dalam proses pembelajaran apabila diterapkan dan dapat digunakan sebagai pedoman untuk rebuilding atau membangun kembali karakter peserta didik bangsa Indonesia untuk mewujudkan pendidikan humanis

Referensi

Amin, S. (2019). *Eika Peserta Didik Menurut Syaikh Muhammad Bin Shalih Al-Utsaimin*. Cv Budi Utama.

Amirul Ulum. (2016). *KH Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani Maha Guru Ulama Nusantara*. Global Pers.

Amri, S., Isnawati, T., & Armila. (2020). Studi Analisis Nilai Nilai Pendidikan Karakter Perspektif Syech Muhammad Khudhari Bek dalam Kitab Khulashah Nurul Yakin. *Attractive: Innovative Education Journal*, *2*(2).

Darat, S. (n.d.-a). *Minhajul Al-Atqiya*. Al-Karimi.

Darat, S. (n.d.-b). *Sabilul Abid Syarah Jauharotut Tauhid*. Toha Karya Putra.

Darat, S. (2017). *Tarjamah Sabilul Abid Ala Jauharah At-Tauhid (Terjamah Mifathul Ulum Dkk)*. Safiha.

Ishari, N., & Fauzan, A. (2017). Pendidikan Karakter dalam Kitab al-Hikam al-Atha'iyyah Karya Syekh Ibnu Atha'illah as-Sakandari. *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, *10*(1), 66–79.

Keda, O. (2020). *Tak Terima Ditegur Guru 3 Pelajar Sma Di kupang Aniaya Guru*. Liputan 6. Https;//M.Liputan6.Com/Regional/Read/4194378/

Kunandar. (2007). *Guru Profesional Implementasi KTSP Dan Persiapan Menghadapi Sertifikasi Guru*. Raja Grafindo Persada.

Langgulung, H. (1992). *Asas-Asas Pendidikan Islam*. Pustaka Al-Husna.

Maidin, S. (2017). Keutamaan Hidup Bertetangga. *Jurnal Al-Qadau*, *4*(2), 199–222. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24252/al-qadau.v4i2.56591

Maulida, A. (2014). Kurikulum Pendidikan Akhlak Keluarga Dan Masyarakat Dalam

Hadits Nabawi. *Edukasi Islam:Jurnal Pendidikan Islam*, *3*(6), 723–762. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30868/ei.v3i06.59

Misbah, A. (2016). *Pemikiran Kiai Salih Darat Tentang Etika Belajar (Studi Analisis Dalam Kitab Syarah Minhaj Al-Atqiya Ila Ma'rifati Hidayat Al-Azkiya Ila Tariq Al-Awliya)*. STAIN Kudus.

Naim, N. (2009). *Rekontruksi Pendidikan Nasional Membangun Paradigma Yang Mencerahkan*. Teras.

Sagala, S. (2013). *Etika Dan Moralitas Pendidikan (Peluang Dan Tantangan)*. Kencana.

Sholeh Darat. (n.d.). *Majmuah Asy-Syari'ah Al-Kafiyatul Lil Awam*. Toha Karya Putra.

Sholikah. (2015). Pendidikan Karakter menurut K.H. Hasyim Asy'ari dalam Kitab Adab al-'Alim wa al-Muta'allim. *Maraji': Jurnal Studi Keislaman*, *2*(1), 117–143.

Subianto, J. (2013). Peran Keluarga, Sekolah, Dan Masyarakat Dalam Pembentukan Karakter Berkualitas. *Edukasia:Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, *8*(2), 331–354. https://doi.org/http;//dx.doi.org/10.21043/edukasia.v8i2.757

Sulistyo. (2014). *Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Kitab Minhaj Al-Atqiya' Karya Mbah Shalih Darat As-Samarani*. Stain Kudus.

Suwardi, & Daryanto. (2017). *Manajemen Peserta Didik*. Gava Media.

Tirtarahadja, U., & Sulo, L. (2000). *Pengantar Pendidikan*. Pt Rineka Cipta.

Wahidin, K. (2022). Metode Pendidikan Karakter Al Gozali dalam Kitab Ayyuhal Walad. *EDUKATIF : JURNAL ILMU PENDIDIKAN*, *4*(1), 195–200.

Wahy, H. (2012). Keluarga Sebagai Basis Pendidikan Pertama Dan Utama. *Jurnal Didaktika*, *12*(12), 245–258. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/jid.v12i2.451

Zamhari, M., & Masamah, U. (2016). Relevansi Metode Pembentukan Pendidikan Karakter dalam Kitab Ta ' lim Al-Muta ' allim Terhadap Dunia Pendidikan Modern. *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, *11*(2), 421–442.

Religious Moderation in Inclusive Village of Salamrejo, Kulon Progo, Daerah Istimewa Yogyakarta

Umi Qodarsasi
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
Umiqodarsasi@iainkudus.ac.id

Nevy Rusmarina Dewi
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
nevyrusmarina@iainkudus.ac.id

Abstract

Religious moderation is required in a multicultural society. One of the aspect of religious moderation is respect for minority rights. This study aims to identify a portrait of religious moderation in Salamrejo Village, Kulon Progo, DIY, where this village is also home to the Believers, namely the *Majelis Eklasing Budi Murko* (MEBM). This research uses a qualitative approach. Primary data collection was carried out through in-depth interviews towards the Salamrejo Village Secretary. While secondary data was obtained from *journals*, books, websites, news, and official social media of Salamrejo Village. This research results forms of religious moderation in Salamrejo Village consist of : 1) *Tasamuh* (Principle of Tolerance) includes freedom of religion, acceptance, and positive thoughts; 2) *Musawah* (Egalitarian Principles) includes access to services, facilitating social acceptance, and improving policies; and 3) Syura (deliberation principles) including relations with stakeholders and among religious leaders.

Keywords: Multiculturalism; Religious Moderation; *Majelis Eklasing Budi Murko* MEBM)

Abstrak

Moderasi beragama sangat dibutuhkan di tengah masyarakat multikultural. Salah satu aspek dari moderasi beragama adalah penghormatan atas hak-hak minoritas. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi potret moderasi beragama di Desa Salamrejo, Kulon Progo, DIY, di mana desa ini juga menjadi rumah bagi Penghayat Kepercayaan yaitu Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM). Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pengumpulan data primer dilakukan melalui in-depth interview terhadap Sekretaris Desa Salamrejo. Sementara data sekunder diperoleh dari jurnal, buku, website, berita, serta official media social Desa Salamrejo. Penelitian ini menghasilkan potret dari moderasi beragama di Desa Salamrejo antara lain : 1) Tasamuh (Prinsip Toleransi) meliputi kebebasan beragama, pemerimaan, dan pikiran positif; 2) Musawah (Prinsip Egaliter) meliputi akses pelayanan, memfasilitasi penerimaan social, dan memperbaiki kebijakan; serta 3) Syura Prinsip Musyawarah meliputi relasi dengan stakeholder dan pemuka agama.

Kata kunci : Moderasi Beragama; Multikulturalisme; *Majelis Eklasing Budi Murko* (MEBM)

Introduction

Indonesia is a diverse country consisting of various ethnic groups, religions, and languages. Each ethnic group in Indonesia has its own customs and culture that become their identity. Multiculturalism in Indonesia is rooted in the 1945 Constitution which states that the Indonesian nation and society consist of various ethnic groups who are committed to building Indonesia as a nation-state. This commitment and recognition is expressed in the Garuda Pancasila symbol. This symbol states that national life requires prerequisites, namely tolerance as a form of appreciation for the existence of diverse Indonesian cultures (Bhinneka Tunggal Ika).

Multiculturalism is an attitude and understanding that accepts the existence of various groups of people who have different cultures and structures. This difference is not a threat to his existence either as an individual or a group, although it does not mean he is willing to adopt and consider the culture of the other party as good as his own ethnic culture (Lubis, 2006). In his writing entitled Islam and Multiculturalism, Samsul Rizal Panggabean provides an overview of the Islamic view of Multiculturalism. Rizal discusses multiculturalism in two directions of discussion, namely: the multiculturalism of the

Muslim community (Internal Multiculturalism) and the community of other religions (External Multiculturalism) (Mujiburrahman, 2013).

Indonesia officially recognizes six religions, namely Islam, Catholic Christianity, Protestant Christianity, Buddhism, Hinduism, and Confucianism. In addition to these six religions, there are adherents of belief in God Almighty. The existence of adherents of this belief is recognized by the government as stated in the 1945 Constitution article 29 paragraph 2 where the State guarantees the independence of every citizen to embrace their own religion and worship according to their religion and beliefs. The government's attention to the existence of religious beliefs continued to increase until the reform period. The government enforces a policy that recognizes the community of believers. The existence of a community of followers of Belief is found throughout the archipelago because Belief in God Almighty is a continuation of spiritual culture that historically existed before the arrival of major religions to Indonesia (Suwarno, 2005).

Adherents of Belief in God Almighty or often referred to as "Penghayat Kepercayaan" spread in various regions in Indonesia and they are members of various groups. The data shows that there are 187 groups of believers in Indonesia. Of this number, the majority of the Believers are in Java Island with the following details; 53 groups in Central Java; 50 groups in East Java; 25 groups in Yogyakarta; 14 groups in DKI Jakarta; 7 groups in West Java; and one group in Banten. Meanwhile, outside Java, 12 groups of Believers are found in North Sumatra; 8 groups in Bali; 5 in Lampung; 5 in NTT; 4 in North Sulawesi; 2 in NTB; and 1 in Riau (Nadhir, n.d.).

Java is the land where most groups or associations of Believers grow. It can be traced from its history that Java became a meeting point for many of the world's major religions such as Hinduism, Buddhism, Islam and Christianity, and at the same time this region is also an area with several local beliefs that existed before these religions entered this area. The meeting was later said by various groups to give birth to religious syncretism, for example between Islam and local beliefs, or between Islam and local culture (Suwarno, 2005).

One of the areas where the adherents of this belief are domiciled is Salamrejo Village. Salamrejo is a village located in Sentolo District, Kulonprogo Regency. Salamrejo is a home for Believers Paguyuban Eklasing Budi Murko (PEBM) or also called Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM). MEBM was founded by Ki Mangun Wijaya in 1926. Currently MEBM is led by Mangun Wijaryo or commonly called Mbah Mangun, who is

also a spiritual advisor for MEBM followers. In its beliefs, MEBM emphasizes living three things, namely 1) living nature; 2) living human life; and 3) living God. In accordance with the beliefs of MEBM, Mbah Mangun develops a way of life with a spirit of togetherness in social life (Perdana, 2016). As a minority, MEBM experiences problems of social exclusion, among others. In general, believers in the Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM) experience social exclusion at three levels, the first level being constitutional and policy exclusion; second, exclusion in public services, this is evidenced by access to public services, especially population administration which also results in exclusion at the third level, namely social exclusion in relation to the wider community. (Heraningtyas, 2020).

One of the policy exclusions has been overcome by the Constitutional Court Decision Number 97/PUU-XIV/2016 mandates the inclusion of trust status on the Identity Card. This policy eliminates the discrimination experienced by Believers, where previously they were forced to fill in the religion column on their ID cards with the official religion in Indonesia. In terms of public services, forms of exclusivity that occur include education, in carrying out marriage procedures and death processions, etc. Meanwhile, in social terms, Believers often get stigma from the community, where they are considered a deviant sect or are considered as shamans (Rahmawati, 2022) .

In an effort to minimize the exclusion experienced by minority groups, one of them is followers Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM), The Salamrejo Village Government seeks to achieve social inclusion and religious moderation. With the spirit of SDG's "no one will left behind" the Salamrejo Village Government wants to bring all levels of society from various groups to create harmony and prosperity. Currently, Salamrejo Village is a pilot project for an inclusive village. Lasiyo, one of the MEBM residents in Salamrejo said that the formation of an inclusive village started with a meeting of religious leaders and the appreciation of beliefs to build a harmonious life (Bagaimana Salamrejo Menjadi Desa Inklusi, 2020).

This research uses qualitative approach. The data collection techniques in this research used primary and secondary data. For primary data, researchers conducted in-depth interviews that addressed to the village secretary of Salamrejo, Sentolo, Kulon Progo region, DIY. Meanwhile, for secondary data, researchers conducted a literature review by collecting data from journals, books, websites and various sources related to the topic of this research. To find the results of the study, the steps that will be taken by

researchers are data collection, data analysis, report preparation, and drawing conclusions.

Theoretical Framework

Multiculturalism

Epistemologically multicultural is formed from the words "multi" (many) and "cultural" (culture), "ism" (stream/understanding). The word contains the recognition of human dignity in the community with each unique culture so that they can live according to their culture (Mahfud, 2009). Meanwhile, according to Azyumardi Azra, basically multiculturalism is a world view which is then translated into various cultural policies in which there is an emphasis on acceptance of the reality of diversity, plurality and multicultural reality contained in people's lives which is then referred to as the politics of recognition (Azra, 2007). Based on the understanding of multiculturalism from the experts above, it can be briefly concluded that what is meant by multiculturalism is a situation in which people consisting of various differences can live side by side and have mutual respect and respect for existing differences.

Looking at the various understandings of multiculturalism, Parekh distinguishes five kinds of multiculturalism, namely (Azra, 2007): First, "isolationist multiculturalism" which refers to a society where various cultural groups live autonomously and engage in minimal interaction with each other. The Samin community in Indonesia also adheres to an isolationist system of multiculturalism, this group of people accepting diversity, but at the same time trying to maintain their culture separate from the rest of society in general.

Second, "accommodative multiculturalism", namely a plural society that has a dominant culture, which makes certain adjustments and accommodations for the cultural needs of minorities. An accommodative multicultural society formulates and implements culturally sensitive laws, laws and regulations, and provides freedom for minorities to maintain and develop their culture. For example, in Indonesia, the decision of the

Constitutional Court No. 97/PUU-XIV/2016 has mandated the inclusion of trust status on the Identity Card.

The third is autonomous multiculturalism, namely a plural society in which the main cultural groups seek to achieve equality with the dominant culture and want an autonomous life within a collectively acceptable political framework. The main concern of these last cultural groups is to maintain their way of life, which has the same rights as the dominant group. For example, immigrant Muslim groups in Europe, who demand to be able to apply sharia, educate their children in Islamic schools, and so on.

Fourth, "critical multiculturalism" or "interactive", namely a plural society where cultural groups are not too concerned with autonomous cultural life; but rather demands the creation of a collective culture that reflects and affirms their distinctive perspectives. Dominant cultural groups tend to reject these demands, and even try to forcefully apply their dominant culture at the expense of the culture of minority groups. for example, championed by the black community in the United States, England and others. In Indonesia, in fact, these kinds of practices are still common in society.

Fifth, "Cosmopolitan Multiculturalism", which seeks to completely erase cultural boundaries to create a society in which each individual is no longer bound and committed to a particular culture and is instead freely involved in intercultural experiments and at the same time developing their own cultural life. The supporters of this type of multiculturalism are mostly diasporic intellectuals and liberal groups who have postmodernist tendencies which view all cultures as resources that they can choose and take freely.

Religious Moderation

The principle of religious moderation is fair and balanced. To be fair means to put everything in its place while doing it well and as quickly as possible. While a balanced attitude means always being in the middle between the two poles. In terms of worship, for example, a moderate believes that religion is doing service to God in the form of carrying out His doctrines that are oriented towards efforts to glorify humans. Extreme people are often trapped in religious practices in the name of God only to defend His majesty while putting aside the human aspect. Religious people in this way are willing to kill fellow human beings "in the name of God" even though protecting humanity itself is part of the core of religious doctrines (Tanya Jawab Moderasi Beragama, n.d.).

The characteristics of moderation (wasathiyah) presented by Afrizal Nur and Mukhlis (Nur & Lubis, 2015) that are :

Tawassuth (taking the middle way), namely understanding and practice that does not ifrath (exaggerating in religion) and tafrith (reducing religious doctrines).

Tawazun (balance), namely understanding and practicing religion in a balanced way that covers all aspects of life, both worldly and hereafter, is firm in stating the principle that can distinguish between inhira (deviation) and ikhtilaf (difference). I'tidâl (straight and firm), which is placing something in its place and exercising rights and fulfilling obligations proportionally.Tasamuh (tolerance), namely recognizing and respecting differences, both in religious aspects and various other aspects of life. Musawah (egalitarian), namely not discriminating against others due to differences in one's beliefs, traditions and origins. Shura (deliberation), namely every problem is resolved by way of deliberation to reach consensus with the principle of placing benefit above all else. Ishlah (reform), namely prioritizing reformative principles to achieve better conditions that accommodate changes and progress of the times based on the general benefit (maslahah 'ammah) while adhering to the principle of al-muhafazhah 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi al -be alashlah (preserving old traditions that are still relevant, and implementing new things that are more relevant). Aulawiyah (putting priority on priority), i.e. the ability to identify things that are more important to be implemented than those of lower importance. Tathawwur wa Ibtikar (dynamic and innovative), which is always open to make changes for the better.

Meanwhile, the concept of religious moderation in Al-Ghazali's perspective is: a) commitment to moral values by; b) combinative cooperation between two different things; c) protection of the rights of religious minorities; d) humanist and social values; e) unity and royalty; and f) believe in plurality (Bashori, 2013). Moderation must be understood and developed as a shared commitment to maintain a complete balance, where every member of the community, regardless of ethnicity, ethnicity, culture, religion, and political choice is willing to listen to each other and learn from each other to practice the ability to manage and overcome differences between them. To achieve moderation, of course, an inclusive attitude must be avoided. not only limited to recognition of the diversity of society, but also must be actualized in the form of active involvement in this reality (Akhmadi, 2019).

The concept of tolerance is closely related to religious moderation. To create an atmosphere of religious tolerance in a multi-religious society, it is necessary to apply several principles in carrying it out, namely (Burhanuddin, 2016): 1) the principle of religious freedom: this freedom which includes individual freedom and social freedom. Individual freedom is concerned with the right of individuals to choose and practice their religion. Social freedom means that society is free from social pressures where conditions and situations in society provide as much space as possible for religions and other beliefs to grow and develop; 2) The principle of acceptance: accepting differences as they are is an attitude that is required to tolerate. One is not allowed to expect people of other religions to conform to what he imagines. Everyone must accept every difference and do everything according to their respective origins; 3) the principle of positive thinking and trust (positive thinking and trustworthy): instilling in each person to judge something new or positive against oneself (Burhanuddin, 2016).

Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM) at Salamrejo Village

According to the Joint Regulation of the Minister of Home Affairs and the Minister of Culture and Tourism, the definition of a Believer (Penghayat) is anyone who recognizes and believe in the values of appreciation of belief in God Almighty. Belief in God Almighty is a statement and a practice personal relationship with God Almighty based on the belief that manifested by the behavior of piety and worship of God Almighty and the practice of nobility whose teachings are sourced from the nation's local wisdom Indonesia (Adzkiya & Fadhilah, 2020).

Therefore, Believer that develops in society is something that sourced from the noble culture of the Indonesian nation which contains noble values that entrenched in society as a result of reasoning, creativity, initiative and taste of human beings, which take the form or cultural beliefs, including mysticism, mental, spiritual or belief in God Almighty. Believe in God Almighty is not a religion and does not lead to the formation of a new religion, in the sense that the guiding identity adopted is the product of free interaction in living the involvement or intertwining of relationships or dependence of human life with God Almighty (Adzkiya & Fadhilah, 2020).

The Directorate General of Culture defines it as a spiritual culture that is lived by its adherents with a conscience in awareness and belief in God Almighty in which there are elements in the form of noble guidance in the form of behavior, law and sacred

knowledge, by fostering inner strength and vigilance as well as refining character. In the social order towards cleanliness of the soul and spiritual maturity, in order to achieve prosperity and perfection of life in this world and in the eternal world (Damami, 2011).

Characteristics inherent in the flow of belief, as follows (Rofiq, 2014):

Believers always try to get closer to God Almighty. Many adherents of faith then believe in the existence of a human unity with God which is then known as the term"manunggaling kawula Gusti" (Warsito, 1973).

Trust is accommodative to elements from other spiritual cultures. At the time of the spread of Islam in Java by Sultan Agung, it is believed that at that time the heritage of kejawen knowledge began to be pioneered which gave rise to the texts of a blend of spiritual culture between Islam and Javanese culture (Simuh, 2003). Javanese culture is not only influenced by Islam but is also influenced by Christianity and Catholicism brought by Europeans. This influence can be seen through the understanding of the trinity of divinity, for example in aliran Pangestu (Paguyuban Ngesti Tunggal). Divine doctrines contained in the kitab Sasangka Jati named as Tri Purusa, means the state of one which is three, namely Suksma Kawekas (True God / Allah Ta'ala), Suksma Sejati (True Master / True Messenger), and Holy Spirit (True Man / True human soul) (Rofiq, 2014).

Believers prioritize harmony. With so many religions in Indonesia, believers still uphold the values of Pancasila, especially tolerance. They have the concept of maintaining harmony in social life by participating in creating a harmonious, safe, peaceful society, and helping each other. Norms in society are upheld so as not to cause conflict in society because of differences in beliefs.

Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM) is one of groups known as Believer in the one and only God, located in Yogyakarta. MEBM was established in 1926 by Mbah Kaki Mangunwijoyo. Etymologically, Eklasing Budi Murko means using the heart to symbolize their community. A symbol of the soul 'Iklasno Budi Murkamu Agar Selaras', which he gained from the meditation, suggests that "release the wrath of your heart to attain harmony" (Suheri, 2022). The principles of MEBM are: 1) there are 40 elements or organs that influence and can determine the way of life and human life;2) Pakarti (pekerti) as well as the practice that must be done by asking for strength to God

Almighty to be able to control the lust of anger ; 3) Sangkan paraning dumadi origin of man and nature (Purwaningsih, 2014).

Like other kepercayaan (beliefs), MEBM doctrines are practical through ritual and mystical with intangible things. The PEBM adherents believe in God but do not worship like the religious adherents.They argue that God's substance is in every living thing. For them, the entire universe is their scripture or holy book. The form of ritual performed by MEBM members is sitting cross-legged,hands crossed, focusing on the feeling of silence in welcoming God's guidance. There is a prayer/mantra that focuses on building and unifying elements between humans and God (Suheri, 2022).

The most influential figure in PEBM currently is Mangunwiharjo (Mbah Mangun). Mbah Mangun, a Kepalo Wargo (head of local citizens) or charismatic leader of MEBM, is the primary source of the histories, doctrines, and beliefs of PEBM. he has been subserving at PEBM for a long time,so he is considered a master of knowledge. As a leader of PEBM, Mbah Mangun has a simple life philosophy, which is to form a family life that is safe, peaceful, and harmonious with neighbors. He believes that he will not hurt others, which also wants to reassure his environment. He does not want to have any conflict with other believers. A view of life can be used as a benchmark for everyone in carrying out their role, like anything, in social life (Suheri, 2022).

Religious Moderation in Inclusive Villages Salamrejo, Kulon Progo, DIY

Salamrejo Village is located in Sentolo District, Kulon Progo Regency, Yogyakarta Special Region Province. This village has an area of 421,362 ha. Salamrejo is located 13 km from the provincial capital. Geographically, Salamrejo Village is divided into 8 hamlet areas, namely: Klebakan, Dhisil, Kidulan, Mentobayan, Salam, Karang Wetan, and Ngrandu hamlets. Salamrejo village to the north is bordered by the Progo River; to the south it is bordered by Sukoreno Village; the west is bordered by Sentolo Village; in the east bordering the village of Tuksono (Profil Desa Salamrejo, 2019).

Community development in the field of religion is an inseparable part of overall development. The majority of Salamrejo's population is Muslim, while the other religions are Christianity, Catholicism, Hinduism, Buddhism and Hinduism Aliran Kepercayaan Majlis Ekhlasing Budi Murka (MEBM). Development in the field of religion and belief aims to foster a sense of solidarity between religious communities; Increased

understanding, appreciation and practice of religion; Optimizing the function and role of the family in instilling the noble values of the nation; and Maintain harmony, unity and integrity of religious communities. The following is a table of religious data in the Salamrejo Village area.

Tabel 1. Salamrejo Village Population Composition by Religion Semester II, 2021

No	Religion	Number of Followers	Number of Worship Facilities
1.	Islam	5938	22
2.	Christian	87	0
3.	Catholic	99	0
4.	Hindu	0	0
5.	Buddha	0	0
6.	Believer (Penghayat Kepercayaan)	1	0

Source : The Document of Salamrejo Village

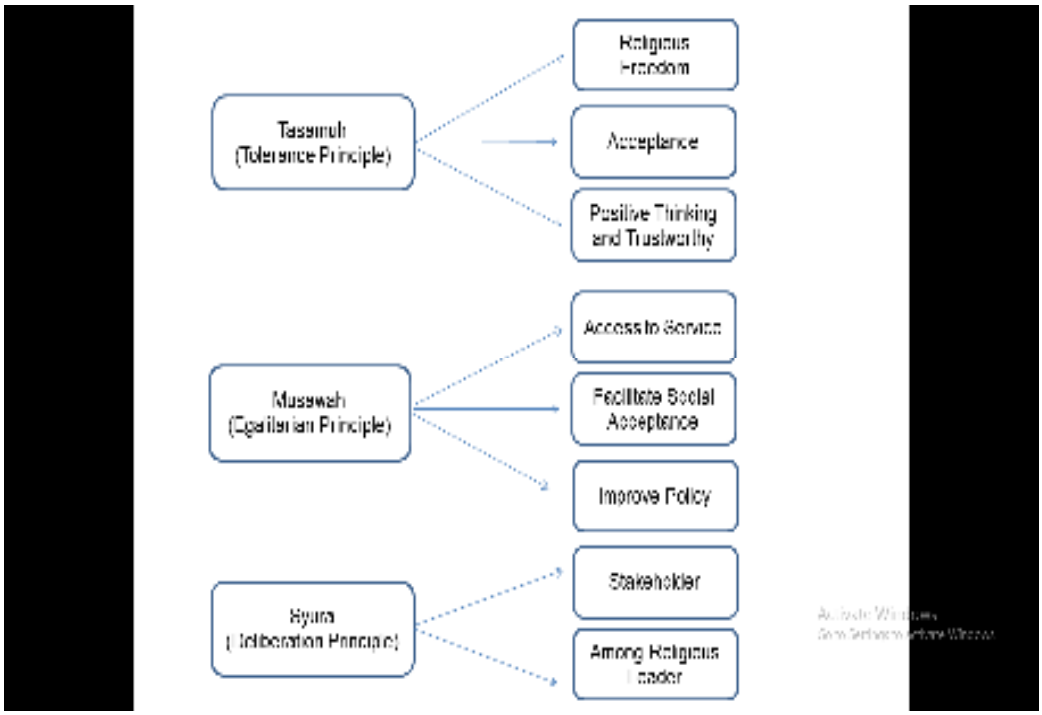
The number of believers in the table above is calculated based on the number of believers who have included their belief status on their ID cards. Based on information from the Village Secretary of Salamrejo Village, Wulan Rahmawati, data collection on the number of Believers in Salamrejo Village is still experiencing problems, namely some are still writing one of the six religions on their Identity Cards (KTP), and the majority are written on their identities as adherents of Islam.

This also happened at the district level, based on data from the Population and Civil Registration Service (Disdukcapil) of Kulon Progo Regency, there were 18 adherents of the belief. The details, as many as 11 men and 7 women. The data already covers 12 sub-districts in Indonesia Kulon Progo (Mustaqim, 2020). In fact, the decision of the Constitutional Court No 97/PUU-XIV/2016 has mandated the inclusion of trust status on the Identity Card. MEBM is also one of the recognized minorities in Kulon Progo Regency. Most of the adherents still feel worried that they will experience difficulties in carrying out their daily lives, such as education, marriage, death processions, and so on. Mangunwiharjo as the MEBM figure in Salamrejo Village stated that he did not think too

much about the legality of population data. The most important thing is how MEBM as a minority continues to try to contribute to the environment, society and country (Mustaqim, 2020).

To improve the harmonization of religious life, it is necessary to actualize religious moderation. The principles and forms of religious moderation in Salamrejo Village can be mapped as follows:

Figure 1. Forms of Religious Moderation in Salamrejo Village



Tasamuh (Tolerance Principles)

To create an atmosphere of religious tolerance in a multi-religious society, it is necessary to apply several principles in carrying it out, namely the principle of freedom of religion; acceptance principle; and the principle of positive thinking and trust *(Burhanuddin, 2016).* The principle of religious freedom includes individual freedom and social freedom. Individual freedom is concerned with the right of individuals to choose and practice their religion. Social freedom means that society is free from social pressures where conditions and situations in society provide the greatest possible space for religions

and other beliefs to grow and develop. The principle of acceptance means that accepting differences as they are is an attitude that is required to tolerate. One is not allowed to expect people of other religions to conform to what he imagines. Everyone must accept every difference and do everything according to their own origin. While the principles of positive thinking and belief instill in each person to judge something new or contradicting oneself in a positive way (Burhanuddin, 2016).

As a minority, the existence of followers of Belief is still minimal, and the stigma of adherents of Belief as a deviant sect is still growing in the community, although this does not make the people of Kelurahan Salamrejo treat them badly. People can live side by side peacefully. However, efforts are needed to educate the public to get a better understanding of this Believer, in particular *Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM)* in the village of Salamrejo. In addition to the 6 official religions in Indonesia, the existence of Penghayat Beliefs has been recognized by the constitution. Therefore, negative stigmas against Believers must be removed.

To increase community tolerance and acceptance of minorities. The Salamrejo Village Government designed various programs together with Gadjah Mada University, the SATUNAMA Foundation, and LKIS. As a first step, the Salamrejo Village Government continues to socialize the Constitutional Court Decision Number 97/PUU-XIV/2016 which mandates the inclusion of trust status on the Identity Card. The village government continues to encourage MEBM members to list their trust status. This is so that the identity of the followers can be recognized by stakeholders and the community. In addition, the inclusion of trust status can also be the basis for mapping village demographics and consideration for village governments in making policies. The village government also explained to the community not to worry about difficulties in carrying out daily life, such as education, marriage, death processions, and so on, because the village government would provide assistance in this regard.

To encourage community acceptance and positive thinking and trustworthy towards the minority of Believers, the Salamrejo Village Government and partners take a cultural and local wisdom-based approach. The cultural approach is carried out through understanding the Javanese ethical values that apply in Salamrejo Village and about the appreciation of Human Rights (HAM). The understanding of Javanese ethical values is an unwritten standard of behavior but is agreed upon by the people of Salamrejo Village according to Javanese culture. Such as through the principles of harmony and respect

when there are individuals who do not agree with the existence of MEBM believers. The cultural approach is then distributed by village officials throughout the community through formal or informal activities, considering that village officials have the privilege to be followed and heard by the community. Implementation of this is done through narratives built by village government in every activity such as social gathering, recitation, and others to respect each other's differences, such as religious minority groups. MEBM *(Heraningtyas, 2020).*

To bridge the interaction between Believers and the society in general, in 2018 the SATUNAMA foundation in collaboration with the Salamrejo Village government and other partners held a Local Wisdom Festival in Salamrejo Village, Sentolo District, Kulonprogo Regency. Festival activities have started with several art performances such as Jathilan, Macapat and Karawitan from Salamrejo Village. The series of Local Wisdom Festivals began to be attended by participants from faith communities from 5 provinces in Indonesia, including from: *komunitas Parmalim and Ugamo Bangso Batak (Medan, Sumatera Utara), Sapta Darma (Brebes, Jawa Tengah), Komunitas Masyarakat Bayan (Lombok Utara, Nusa Tenggara Barat) and Marapu (Nusa tenggara Timur).* They are partners of the SATUNAMA community in the Social Justice and Inclusion project for Marginal Groups (KISKM) under the coordination of the Peduli Program. In addition to the communities that are partners in the SATUNAMA program, other communities of worshipers are also present, including the community *Baduy and Sunda Wiwitan (Perdana, 2018).*

Figure 2. Festival of Local Wisdom of Salamrejo Village in 2018

Source : @kalurahan.salamrejo

For the residents of Salamrejo Village, this festival is an opportunity for them to get to know the communities of believers, especially since these adherents live in several villagers' houses during the festival, so that social interaction among villagers, especially those whose houses become live-in places (stay) with devotees becomes more common (Perdana, 2018). The festival was not held during the pandemic, and will begin to be held again in 2022.

The interaction between MEBM adherents and followers of other religions in Salamrejo Village occurs in rituals Tirta Sapta Pratala which became one of the series of events for the Anniversary of Salamrejo Village. Ritual Tirta Sapta Pratala is the process of taking water from 7 springs. This ritual is interpreted as a reinterpretation of the ritual symbols of believers who are used as a new role for local religions to encourage social inclusion. (Heraningtyas, 2020). The water from Sendang is proposed to get fertility from the plants that the people of Salamrejo village plant in their fields.

Figure 3. Ritual of Tirta Sapta Pratala In conjunction with the 86th Anniversary of Salamrejo Village in 2019

Source : @kalurahan.salamrejo

The village government chooses Mbah Mangunwiharjo as the elder of MEBM in Salamejo village to become the most responsible figure in the field of rituals. Mbah Mangun explained the process of taking water from the Medium. He started by asking permission from the caretaker of the Medium that we need rendang water extract for the interests of Salamrejo village for agriculture, livestock, and the

prosperity of Salamrejo residents. Then the water extract is put in the jar and then left in the area. The next day, he performs the ritual in an open field in the village of Salamrejo. This ritual is performed on the second Sunday of the week. Before the ceremony, on Friday nights, a recitation (*tahlil*) was held by inviting Kiai (Islamic religious figure), who understands the culture and character of the original Javanese. After that, there is a ritual tour; Javanese Islamic rituals are held at night. In the morning, they started with the Kenduri ritual (Suheri, 2022).

The Festival of Local Wisdom and the Ritual of Tirta Sapta Pratala is an activity that encourages tolerance, especially acceptance of religious minorities, both MEBM followers and adherents of other beliefs. These activities provide space for MEBM to be involved in the community. This involvement is expected to increase public acceptance of MEBM and foster positive thinking and trustworthy. Even though MEBM is still being stigmatized, social and religious life in Salamrejo Village is relatively conducive. The community does not discriminate against MEBM and they live side by side. With a lot of involvement, it is hoped that these stigmas will disappear.

Musawah (Egalitarian Principle)

Musawah or the egalitarian principle is a non-discriminatory attitude towards other parties due to differences in one's beliefs, traditions and origins. This principle can be realized through social inclusion through access to services, facilitate social acceptance, and improving policies. In the service aspect, the Salamrejo Village Government provides opportunities for MEBM to be empowered in various fields. Population administration services continue to be provided by the Village Government, namely to include the status of trust in the Identity Card (KTP) in accordance with the 2016 Constitutional Court regulations.

In the economic aspect, the Believers in Salamrejo Village work in the informal sector, such as being a farmer, opening a repair shop, opening a grocery shop, and so on. For those who live in old age, some only receive education at a low level. Meanwhile, for young believers, on average they finish school up to high school. In order to improve the welfare of Believers, the Village Government provides access to participate in economic empowerment. The Village Government in collaboration with LKiS held training on processing Aloe Vera (aloe vera) into Nata De Aloe or aloe vera dawet (Heraningtyas, 2020).

This training has three objectives, including (1) increasing the economic value of aloe vera plants which are usually only used as ornamental plants, (2) increasing the skills of believers in food processing so that they can be economically independent and do not need to feel insecure, and (3) media to build relationships between belief groups and the majority group (Heraningtyas, 2020). This training is also supported to the marketing process, namely by providing access to participate in events and bazaars. This aloe vera processed product is an exclusive product from MEBM where this product is also the special product of Salamrejo Village which is marketed in various activities.

The involvement of MEBM residents in pioneering an inclusive village in Salamrejo is also evident in the program for publishing a history book for the village of Salamrejo. At that time MEBM together with the Karang Taruna of Salamrejo Village and accompanied by the LkIS Foundation and Satunama, compiled a history book. With this program, MEBM is recognized, accepted, and invited as an organization. Not finished with meetings of religious leaders and book publishing, MEBM also continues the habit of inviting each other between religions and believers in activities. If there are joint activities, different residents can mingle with each other in association. Especially cultural activities, community members are always involved (Bagaimana Salamrejo Menjadi Desa Inklusi, 2020).

As a pilot project for Inclusive Villages, MEBM is involved in Inclusive Village Technical Guidance. To make Salamrejo a truly Inclusive Village capable of supporting all marginalized communities, not only inclusive in the religious field, Technical Guidance (Bimtek) was carried out for 2 days, 7 and 8 December 2020. The technical guidance was attended by 30 participants consisting of elements of farmer groups. , women's groups, people with disabilities, community leaders and religious leaders/believers. The first day of Bimtek focused on introducing the concept of inclusion, recognizing factors of isolation, and how the Village Law opens space for more inclusive development. Then on the second day the focus is on social analysis and community organizing. The Bimtek concludes with the preparation of a Follow-up Work Plan (RKTL). According to the plan based on the RKTL, it is hoped that it will serve as a guide in preparing the program along with technical steps in an effort to make the village able to implement the principle of inclusion in its development system for the next year. (Desa Salamrejo Bersiap Menjadi Desa Inklusif Yang Akan Mengampu Seluruh Masyarakat Rentan Dan Marjinal, 2020).

Figure 4. Inclusive Village Technical Guidance in Salamrejo Village in 2020

Source : (Desa Salamrejo Bersiap Menjadi Desa Inklusif Yang Akan Mengampu Seluruh Masyarakat Rentan Dan Marjinal, 2020)

Another form of providing access is the construction of the MEBM house of worship which is also connected to the residence of the elder Penghayat, Mbah Mangun. The Salamrejo Village Government built a road that is approximately 300 meters long. This area becomes the center of activity of MEBM. Along the road, there are also displays of processed aloe vera products produced by Penghayat. This House of Worship is not only accessed by MEBM followers, but also the surrounding community and guests from outside the village. Generally, these guests want to see the inclusiveness of Salamrejo Village (Rahmawati, 2022).

Syura (Deliberation Principle)

Syura is that every problem is resolved by way of deliberation to reach consensus with the principle of placing benefit above all else. To strengthen harmonization between religious communities, deliberations are always carried out to produce policies that are beneficial to all levels of the Salamrejo Village community. MEBM as a minority group is also involved in the Village Development Plan Deliberation (*Musrenbangdes*). This

deliberation is one of the annual cycles carried out by the village government in the context of preparing village plans.

Musrenbangdes is conducted to discuss village problems and potentials so that they are well identified to provide clear directions for appropriate actions according to a priority scale and implemented in overcoming problems or maximizing their potential as the basis for the village government's work program to carry out budgeting and annual village activities. With MEBM's involvement in this forum, the articulation of minority interests will be accommodated.

Figure 5. Musrenbangdes activity at Kelurahan Salamrejo

Source: @kalurahan.salamrejo

Apart from *Musrenbangdes*, MEBM is also involved in various deliberation activities in Salamrejo Village. This village meeting opens the door for interaction between the MEBM minority with stakeholders and the community. In addition to building relationships with stakeholders, MEBM also build interfaith dialogue strengthens communication with religious leaders in Salamrejo Village. This interfaith discussion is expected to strengthen religious moderation in Salamrejo Village. MEBM adherents have annually been invited to the Christmas celebration in December. Vice versa,when the MEBM held a *Satu Suro* event (New Year's Eve for the Javanese community), members of other religious groups such as Islam and Christians were also invited. Satu Suro events are usually held in Mbah Mangun's yard. According to Izak

Y.M. Lattu, the community's commitment to the diversity of religions is a core value in non-formal interfaith dialogue. In the celebration of *Satu Suro*, all members of different religious groups can join with MEBM. In 2021, the Javanese New Year's celebration coincided with the *Hijri* New Year (Suheri, 2022).

Conclusion

Majelis *Eklasing Budi Murko* (MEBM) is one of the sects of believers who are the part of the minority in Indonesia. Their presence in Salamrejo Village as a minority did not obstruct their enthusiasm to keep practicing their beliefs. Although there are many obstacles in everyday life, they can still develop in the community because the Salamrejo Village government is open to all religions and beliefs. The village government tries to build a community in the field of religion as part of a comprehensive development so that there is harmony in society. . Religious moderation is carried out, among others, through *Tasamuh*, (Tolerance Principles) by creating an atmosphere of religious tolerance in the community. *Musawah* (egalitarian principle), namely non-discriminatory attitudes towards other parties due to differences in beliefs, traditions and one's origins. This principle can be realized through social inclusion through access to service, facilitating social acceptance, and improving policy. *Syura* (Deliberation Principle), that is, with every problem being resolved by deliberation to reach consensus with the principle of placing benefit above all else. bring all levels of society from various groups to create harmony and prosperity.

Reference

Adzkiya, U., & Fadhilah, I. (2020). Inklusi Sosial Penghayat Kepercayaan; Upaya Mendorong Hak Warga Negara Penganut Kepercayaan Sedulur Sikep Kudus. *At-Taqaddum*, *12*(1), 91. https://doi.org/10.21580/at.v12i1.5622

Akhmadi, A. (2019). MODERASI BERAGAMA DALAM KERAGAMAN INDONESIA. *Jurnal Diklat Keagamaan*, *13*(2).

Azra, A. (2007). Identitas dan Krisis Budaya, Membangun Multikulturalisme Indonesia. FE UI.

Bagaimana Salamrejo Menjadi Desa Inklusi. (2020). Institut Dialog Antar-Iman Di Indonesia. https://www.interfidei.or.id/publikasi/p15t47zrg1zq

Bashori, D. A. (2013). Konsep Moderat Yusuf Qardhawi : Tolak Ukur Moderasi dan Pemahaman Terhadap Nash. *Jurnal Penelitian Dan Kajian Keagamaan*, *36*(1).

Burhanuddin, M. (2016). *Toleransi Antar Umat Beragama Islam Dan Tri Dharma*. Universitas Islam Negeri Walisongo.

Damami, M. (2011). Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa pada Periode 1973-1983: Sebuah Sumbangan Pemahaman tentang Proses Legalisasi Konstitusional dalam Konteks Pluralitas Keberagamaan di Indonesia. Kementerian Agama RI.

Desa Salamrejo Bersiap Menjadi Desa Inklusif yang Akan Mengampu Seluruh Masyarakat Rentan dan Marjinal. (2020). KAGAMA. https://kagama.id/desa-salamrejo-bersiap-menjadi-desa-inklusif-yang-akan-mengampu-seluruh-masyarakat-rentan-dan-marjinal/

Heraningtyas, R. (2020). Terbukanya Ruang Baru bagi Agama Lokal: Studi Kasus Penerimaan Majelis Eklasing Budi Murko (MEBM) di Desa Salamrejo. *PolGov*, *2*(1).

Lubis, F. A. N. (2006). Multikulturalisme dalam Politik: Sebuah Pengantar Diskusi. *Jurnal Antropologi Sosial Budaya ETNOVISI*, *2*(1).

Mahfud, C. (2009). *Pendidikan Multikultural*. Pustaka Pelajar.

Mujiburrahman. (2013). Islam Multikultural : Hikmah, Tujuan, dan Keanekaragaman dalam Islam. *Jurnal Addin*, *7*(1).

Mustaqim, A. (2020). *Kontribusi Lamat-lamat Kelompok Penghayat PEBM*. Medcom.Id. https://www.medcom.id/nasional/daerah/DkqlnXRb-kontribusi-lamat-lamat-kelompok-penghayat-pebm

Nadhir, M. (n.d.). *Ada 187 Kelompok Penghayat Kepercayaan yang Terdaftar di Pemerintah*. Kompas. https://nasional.kompas.com/read/2017/11/09/12190141/ada-187-kelompok-penghayat-kepercayaan-yang-terdaftar-di-pemerintah?page=all

Nur, A., & Lubis, M. (2015). KONSEP WASATHIYAH DALAM AL-QURAN; (STUDI KOMPARATIF ANTARA TAFSIR AL-TAHRÎR WA AT-TANWÎR DAN AISAR AT-TAFÂSÎR). *An-Nur*, *4*(2).

Perdana, A. K. (2016). *Menemukan Tuhan Dalam Kepribadian*. SATUNAMA. https://satunama.org/2713/menemukan-tuhan-dalam-kepribadian/

Perdana, A. K. (2018). *Festival Kearifan Lokal : Ajang Interaksi Penghayat Kepercayaan dan Masyarakat Umum*. SATUNAMA. http://satunama.org/5345/ajang-interaksi-penghayat-dan-masyarakat-umum/

Profil Desa Salamrejo. (2019). salamrejo-

kulonprogo.desa.id/index.php/artikel/2019/4/9/profil-desa

Purwaningsih, E. (2014). *Organisasi Penghayat : Paguyuban Eklasing Budi Murko (PEMB)*. DPAD DIY. http://dpad.jogjaprov.go.id/article/library/viewww/organisasi-penghayat-paguyuban-eklasing-budi-murko-pebm-590

Rahmawati, W. (2022). *No Titl*.

Rofiq, A. C. (2014). Kebijakan Pemerintah terkait Hak Sipil Penghayat Kepercayaan dan Implikasinya terhadap Perkembangan Penghayat Kepercayaan di Ponorogo. *Kodifikasia*, *8*(1).

Simuh. (2003). Islam dan Pergumulan Budaya Jawa. Teraju.

Suheri. (2022). TOWARDS AN INTERRELIGIOUS ENGAGEMENT:A Case Study ofPaguyuban Eklasing Budi Murko (PEBM) in Kulon Progo, Yogyakarta. *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama*, *12*(1). https://doi.org/10.15642/religio.2022.12.1.64-82

Suwarno, I. S. (2005). *Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*. Raja Grafindo Persada.

Tanya Jawab Moderasi Beragama. (n.d.). Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Warsito, et al. (1973). *Di Sekitar Kebatinan*. Bulan Bintang.

Konsep Sufi Healing Menurut Mustamir Pedak dan Penerapannya dalam Proses Terapi di Klinik Griya Sehat Syafa`at (GRISS) 99 Semarang

Vivi Zhirra Octaviani
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
vivizhirra@gmail.com

Abstract

In this article, data collection was carried out by means of interviews, observations, and documents with a phenomenological approach. The concept of *Sufi healing* according to Mustamir Pedak is a systematic concept based on Islam, Faith, and Ihsan and uses the methods of Shari'a, essence, and wisdom. The objects in *Sufi healing* are the heart, the nafs, and the body. Then the concept of *Sufi healing* at GRISS 99 Semarang has the main goal of increasing the level of nafs in individuals. The application of the concept of *Sufi healing* which was carried out at the GRISS 99 Clinic was carried out according to the Sufi therapy flow. Starting from patients who come and register. Followed by the stage of physical examination (anamnesis) and emotional response. Then proceed with a sufistic diagnosis and end with supporting or primary therapy according to the client's condition.

Keywords: *Sufi Healing, Sufi Healing Therapy,* Griya *Sehat Syafa'at 99 Clinic*

Abstrak

Artikel ini memiliki tujuan untuk mendiskripsikan konsep *sufi healing* menurut Mustamir Pedak dan mendiskripsikan penerapan konsep *sufi healing* dalam proses terapi di Klinik Griya Sehat Syafa'at (GRISS) 99 Semarang. Pada artikel ini pengumpulan data dilakukan dengan wawancara, observasi, serta dokumen dengan pendekatan fenomenologi.

Konsep *sufi healing* menurut Mustamir Pedak merupakan sebuah konsep sistematis dengan berlandaskan Islam, Iman, dan Ihsan serta menggunakan metode syariat, hakikat, dan makrifat. Objeknya pada *sufi healing* adalah *qalb*, *nafs*, dan jasad. Kemudian konsep *sufi healing* di GRISS 99 Semarang memiliki tujuan utama untuk meningkatan level *nafs* pada individu. Penerapan konsep *sufi healing* yang dilakukan pada Klinik GRISS 99 dilakukan sesuai dengan alur terapi sufi. Mulai dari pasien yang datang dan mendaftar. Dilanjutkan dengan tahap pemeriksaan fisik (*anamnesa*) serta respon emosi. Kemudian dilanjutkan dengan diagnosis sufistik dan diakhiri dengan terapi penunjang atau utama yang sesuai dengan keadaan klien.

Kata kunci: *sufi healing, terapi* sufi *healing, klinik griya sehat syafa'at 99 Semarang*

Pendahuluan

Dalam kehidupan sehari-hari setiap individu akan menemukan serta menghadapi berbagai macam persoalan, seperti persoalan yang semua manusia pernah mengalaminya yaitu masalah penyakit. Menurut Data Badan Pusat Statistik tahun 2019-2021 menunjukkan 27,23%-32,36% penduduk Indonesia mengeluh sakit selama satu bulan terakhir. Banyak pilihan yang dilalukan manusia untuk bisa sembuh dari penyakit, mulai dari melakukan pengobatan dengan medis maupun altenatif (Saifullah et al., 2018). Psikoterapi Islami seperti *sufi healing* yang merupakan salah satu alternatif yang bisa dijadikan paradigma baru untuk pemulihan individu, karena Al-Qur'an dan al-Sunnah menjadi basis dalam pengaplikasiannya (Rajab et al., 2016).

Sufi healing atau pengobatan sufi adalah salah satu cara penyembuhan serta pengobatan yang dilakukan oleh para sufi. Dengan melalukan cara yang dasar utamanya adalah keagamaan dengan menghidupkan potensi keimanan kepada Tuhan. Hakikatnya untuk memunculkan rasa bahwa Tuhan adalah satu-satunya yang mempunyai kuasa dan kekuatan untuk menyembuhkan rasa sakit yang manusia derita (Harahap, 2019). *Sufi healing* menurut (A. Syukur, 2011) merupakan sebuah praktik yang ada serta bukanlah sebuah teori saja. Apalagi, para sufi sendiri juga sudah membuat rumusan tersendiri tentang tata cara terapi bagi klien penyakit jiwa mereka. Secara ilmiah, metode *sufi healing* bisa dibuktikan secara rasional dan juga empiris.

Konsep sufi healing yang bersandar pada ajaran tasawuf, dengan memiliki tujuan untuk mengembalikan manusia kepada fitrahnya. Selain itu, Pada GRISS 99 seluruh terapi mengunakan konsep sufi healing, minimal yang digunakan adalah komunikasi teraupetik sufistik. GRISS 99 juga memiliki dua diagnosis, yaitu diagnosis sufistik dan juga diagnosis penunjang. Diagnosis yang dilakukan bergantung kepada klien atau pasien yang datang, bisa dilakukan semuanya atau hanya salah satu dari diagnosis tersebut.

Aspek Pertama dari Pembahasan

Sufi Healing

Penyembuhan sufi atau *sufi healing* adalah sebuah hal baru pada masyarakat modern. Istilah *sufi healing* sendiri terdiri dari dua kata yaitu sufi serta *healing*. Kata sufi merujuk kepada definisi seseorang atau lebih, dari hamba Allah yang sedang berupaya atau sedang mengupayakan orang lain untuk tau bagaImana rasa lezatnya berhubungan langsung kepada Tuhan (M. A. Syukur, 2012). Pengobatan mengunakan model sufi merupakan salah satu dari transformasi tasawuf yang dihasilkan. Para praktisi tasawuf yang telah melakukan kombinasi nilai tasawuf dengan ilmu-ilmu lainnya. Salah satu kombinasi ilmu tasawuf dan psikologi adalah menghadirkan keilmuan baru yang diberi nama *sufi healing*. Penyembuhan penyakit psikis serta fisik dengan memanfaatkan nilai-nilai tasawuf yaitu, tawakal, sabar, zikir, rida, taskiyatun *nafs*, zuhud serta nilai-nilai tasawufnya (Wahyudi & Bakri, 2021).

Metode penyembuhan para Sufi berasal pertama dari Al-Qur'an dan kedua dari tradisi serta tindakan Nabi Muhammad SAW. Sufi besar dari Ajmer (India) yaitu Syekh Hakim Mu'inuddin Chisyti merupakan orang pertama yang menyeberluaskan serta mengenalkan sufi healing dalam bukunya yang diberi judul "The Book of Sufi healing". Istilah sufi healing muncul pertama kali karena hal ini. Kemudian tokoh kedua yang menghadirkan sufi healing dalam ranah keilmuan yang diwujudkan dalam sebuah buku berjudul "The Art of Sufi healing" adalah Linda O'riordan. Lalu guru besar dari Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang juga menghadirkan sufi healing kedalam bukunya yang berjudul Syukur, "Sufi healing Terapi Dalam Literatur Tasawuf" dan Sufi healing dengan Metode Tasawuf." (Chishti, 1991; Permana, 2020; A. Syukur, 2011).

Sufi healing menurut Amin Syukur (2012) adalah sebuah penyembuhan atau pengobatan dimana konsep dasarnya mengunakan ajaran tasawuf dan sufi. Sebagai sebuah proses penyembuhan serta pengobatan sufi healing adalah kepingan kecil dari luasnya dunia sufisme. Pada metode pengobatannya sufi healing memakai tiga teori besar dalam tasawuf sebagai cara pengobatannya, yaitu : tasawuf Akhlaqi yakni berfokus pada tabiat atau tingkah laku (akhlaq) sebagai fokus utama, tasawuf Amali dalam hal ini yang menjadi fokus utama adalah bagaImana cara individu untuk bisa mendekatkan diri kepada Allah SWT, dan tasawuf Falsafi adalah tasawuf yang di dalam ajarannya mengkobinasikan anatara visi intuitif serta visi rasional yang dasar metode dan ajarannya adalah rasa (dzauq).

Terapi Sufi Healing

Terapi memiliki berbagai definisi dalam setiap disiplin keilmuan. Tetapi terapi memiliki tujuan utama untuk membantu pasien bisa menerima dirinya sendiri apa adanya, tidak menghabiskan hidupnya untuk berekspetasi bahwa ada sebuah tempat sempurna untuk mereka tinggali dan mencapai kesempurnaan sebagai seorang manusia (Alang, 2020). Terapi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki pengertian usaha untuk memulihkan kesehatan orang yang sedang sakit; pengobatan penyakit; perawatan penyakit. Alang (2020) juga mengatakan bahwa, terapi merupakan usaha atau penyembuhan. Sedangkan *therapy* (dalam bahasa inggris) memiliki makna penyembuhan dan pengobatan, dalam bahasa Arab Terapi memiliki arti sama dengan, *"al-Istisyfa"* yang berasal dari kata *"syafa-yasfi-syifa"* dengan arti menyembuhkan.

Omar Alishah di dalam bukunnya yang berjudul "Tasawuf Sebagai Terapi" mengusulkan cara Islami dalam penyembuhan atau pengobatan gangguan kejiwaan yang dialami oleh manusia melalui terapi sufi (sufi healing). Terapi tawasuf ini tidak bermaksud untuk memgantikan atau mengubah posisi yang biasanya kuasai oleh medis, tetapi dengan metode sufi healing ini memilki karakter serta fungsi untuk melengkapi. Karena sufi healing adalah terapi pengobatan yang memiliki sifat altenatif. Tradisi terapi yang ada di dunia sufi sangatlah berbeda dan khas (Rahmah, 2014). Intisari dari terapi sufi healing merupakan penyembuhan yang berjalan dari bergeraknya fitrah keillahiahan manusia yang bermanifestasi dengan ketulusan, cinta, dan kemurnian (Adlina & Nadhifah, 2019).

Sufi healing mempunyai berbagai metode yang bisa dilakukan untuk melaksanakan proses penyembuhan atau pengobatan. Metode terapi sufi healing terdiri dari zikir, do'a, salat, shalawat, dan musik (A. Syukur, 2011). Menurut Amin Syukur (2011), terdapat beberapa bentuk berzikir yaitu, Zikir suara keras (jaher), Zikir aktivitas (fi'ly), Zikir pernapasan, dan Zikir afirmasi. Zikir pernafasan adalah Zikir yang banyak bermanfaat dalam proses pengobatan penyakit fisik. Zikir secara batin maupun lisan memiliki berbagai manfaat besar terhadap kehidupan seseorang, utamannya terhadap kehidupan masyarakat di era saat ini. Karena persoalan yang banyak terjadi saat ini merupakan keberadaan diri. Selain metode terapi sufi healing menurut Amin Syukur terdapat juga metode sufi healing menurut tokoh Linda O'riordan. Metode terapi sufi healing menurut Linda O'riordan yaitu, meditasi dan konsentrasi, do'a, zikir, keawasan dan kesadaran, keseimbangan resonansi magnetik, visualisasi, dan ekpresi diri kreatif (Aini, 2015).

Bagian ini terdiri dari hasil penelitian dan cara pembahasannya. Hasil yang diperoleh dari penelitian harus didukung dengan data yang memadai. Hasil penelitian dan penemuan harus menjadi jawaban, atau hipotesis penelitian yang dikemukakan sebelumnya pada bagian pendahuluan.

Aspek Kedua dari Pembahasan

Konsep yang dimiliki oleh Mustamir Pedak sesuai dengan grafik yang telah beliau gambarkan. Konsep sufi healing yang digunakan pada Klinik Griya Sehat Syafa'at 99 Semarang adalah konsep sufi healing yang merupakan sebuah sistem terapi berlandaskan Islam, Iman, dan Ihsan. Memiliki metode syariat, hakikat, dan makrifat. Objek pada konsep sufi healing di Klinik Griya Sehat Syafa'at 99 Semarang adalah qalb, nafs, dan jasad. Pada konsep sufi healing di GRISS 99 memiliki tujuan utama untuk meningkatan level nafs pada individu. Konsep sufi healing menurut Mustamir Pedak merupakan konsep sufi healing pertama yang sangat sistematis. Karena pada konsep sufi healing ini terdapat landasan, metode, teknik, objek, serta tujuan yang dijelaskan tersendiri secara jelas dan beraturan.

Hal ini merupakan sebuah perbedaan dan juga ciri khas pada pemikiran beliau karena pada pemikiran tokoh-tokoh sebelumnya belum ada yang menjelaskan konsep sufi healing sedetail ini. Sufi healing dalam konsep Mustamir Pedak merupakan sufi healing dalam sebuah sistem dimana terjadi secara sistematis dan merupakan sebuah

proses dari sesuatu untuk menjadi sesuatu. Input dan output didalam konsep sufi healing Mustamir Pedak merupakan sebuah kesinambungan.

Input yang merupakan masalah atau problem pada jiwa, raga dan nafs pada klien yang adalah objek sufi healing. Kemudian ada proses yang merupakan metode yang digunakan, pada konsep beliau ada tiga komponen yaitu syariat, hakikat dan makrifat. Terakhir adalah output yang dihasilkan yaitu tujuan dari terapi sufi healing tersebut. Bagi Mustamir Pedak tujuan dari konsep sufi healing di Klinik GRISS 99 bukanlah hanya semata-mata kesembuhan tetapi lebih dari itu, tujuan utamanya adalah peningkatan level dari nafs individu itu sendiri.

Pada Klinik Griya Sehat Syafa'at 99 Semarang sufi healing berlandaskan pada ajaran tasawuf, karena tasawuf berdasarkan pada ajaran Nabi Muhammad, maka sufi healing di Klinik GRISS 99 juga berlandasakan kepada ajaran Nabi Muhammad. Dimana landasan sufi healing terdiri dari Islam, Iman, dan Ihsan. Semua aktifitas sufi healing di Klinik GRISS 99 mulai dari metode, teknik, obyek, dan tujuannya tidak bertentangan dengan Islam-Iman-Ihsan. Hal ini sesuai dengan pendapat bahwa psikoterapi sufi (psikoterapi Islam) merupakan sebuah proses penyembuhan atau pengobatan penyakit atau gangguan mental atau kejiwaan, agama (spiritual), moral dan fisik dengan mengunakan bimbingan Al-Qur'an serta As-Sunnah Rasulullah. Dalam hal ini dapat dipahami bahwa terapi sufistik (sufi healing) sebagai landasan utamanya menggunakan Al-Qur'an dan As-Sunnah (Adz-Dzaky, 2004).

Syariat, hakikat dan makrifat adalah metode sufi healing yang dipakai pada dalam konsep Mustamir Pedak di Klinik Griya Sehat Syafa'at 99. Metode ini berbeda dengan metode sufi healing yang digunakan oleh Amin Syukur (2012), metode pengobatan sufi healing Amin Syukur memakai tiga teori besar dalam tasawuf sebagai cara pengobatannya, yaitu: tasawuf Akhlaqi, tasawuf Amali dan tasawuf Falsafi. Ketiga metode yang digunakan oleh Mustamir Pedak tidak berbeda dengan defisini yang biasa kebanyakan masyarakat pahami, namun bagi Mustamir Pedak dari pada definisi tersebut yang lebih ditekankan adalah pada pengaplikasian dari ketiga metode tersebut saat terapi antara klien dan terapis dilaksanakan.

Syariat diartikan sebagai wadah dan hakikat merupakan isi. Jika diasumsikan, syariat ibarat sebuah pohon, hakikat buah, dan makrifat adalah kelezatan dari buah tersebut. Ketiga metode ini saling berkesinambungan satu sama lain dan tidak bisa

ditinggalkan salah satu. Karena jika seorang individu melakukan syariat haruslah mengapai hakikat begitu pula ketika seseorang sudah sampai hakikat haruslah tetap bersyariat. Makrifat adalah hadiah dari Allah SWT bukan serta merta hasil dari kehendak manusia. Maka, syariat merupakan korespondensi dari Islam sendiri yang dapat kita dilihat dengan mata dzahir. Kemudian hakikat merupakan ukuran dari batin agama dimana adalah ukuran-ukuran batin. Maka makrifat adalah buah dari hakikat tersebut.

Syariat berupa syahadat, salat, puasa, sedekah, dan lain-lain merupakan metode yang digunakan sebagai sufi healing. Rukun Islam adalah hal utama dari sufi healing dari hal ini membuat cabang baru dari syariat seperti, zikir, membaca Al-Qur'an, doa dan sebagainya. terapis sufi memiliki tugas untuk membimbing klien untuk mencapai hakikat dari syariat yang dilaksanakan klien. Pada Klinik GRISS 99 metode pada konsep sufi healing bisa diumpamakan sebagai, ketika individu melakukan salat adalah tata lahir yang dijadikan terapi dalam syariat. Ketika individu memaknai setiap gerakan dalam sholat merupakan sebuah hakikat. Jadi makrifatnya adalah selain kamu melakukan kamu juga merasakan hal tersebut. Syariat adalah tata lahir, hakikat tata batin atau psikis, dan makrifat tata ruhani.

Obyek dari sufi healing menurut Mustamir Pedak terdiri dari tiga hal yaitu, jasad, qalb, dan nafs. Jasad dijelaskan berdasarkan pemahaman kedokteran Timur karena dinilai lebih dekat dari pada kedokteran Barat. Tetapi sebagai sufi healer atau terapis sufi dianjurkan untuk memahami anatomi fisiologi dari kedokteran Barat. Qalb dihipotesakan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan indera. Sedangkan untuk nafs beliau mengatakan nafs adalah rasa aku. Semua manusia memiliki rasa aku yang dibagi menjadi dua yaitu aku psikologis dan aku spiritual. Akumulasi dari jasad dan qalb inilah yang disebut aku psikologis. Sedangkan untuk aku spiritual berada pada luar tubuh, pikiran, serta perasaan dimana hanya bisa disadari tetapi tidak bisa terasakan. Dalam obyek terapi sufi healing terapis adalah obyek, terapis haruslah memperhatikan dirinya sendiri. Karena energi positif terapis akan tervibrasikan kepada klien dan sisanya Allah SWT yang akan menentukan.

Dalam tujuan konsep sufi healing Mustamir Pedak kesembuhan bukanlan tujuan utama. Karena pada konsep sufi healing menurut Mustamir pedak tidak hanya mengobati fisik dan seseorang psikis seseorang. Tujuan utama dari konsep sufi healing adalah meningkatnya nafs pada diri individu. Ketika individu bisa meningkatkan level nafs pada dirinya sendiri maka indvidu akan mengalami kesembuhan tidak sekedar fisik dan psikis

tetapi juga spiritual. Ketika peningkatan nafs pada diri individu terjadi maka akan terjadi perubahan dalam diri individu bahkan lingkugan serta keluarga.

Penyembuhan sufi bertujuan untuk membentuk dasar dari konsep tasawuf yang sering dianggap mistik digunakan untuk metode penyembuhan atau terapi. Salah satu cara untuk menghilangkan gangguan penyembuhan sufi adalah dengan mengambil langkah-langkah dari konsep teori sufi dan memberikan penjelasan tentang motivasi dan konsekuensi logisnya. Dalam hal ini, dimungkinkan untuk menggunakan konsep lain yang terjadi selama penyembuhan sufi (Bakri & Saifuddin, 2019). Mustamir Pedak mengunakan Tasawuf sebagai keilmuan utama dalam konsep sufi healing. Namun, Mustamir Pedak juga menggabungkan beberapa bidang keilmuan lainnya seperti, kedokteran Timur, kedokteran Barat, psikologi Timur, dan psikologi Barat. Keilmuan ini digunakan untuk menjelaskan presuposisi dalam sufi healing itu sendiri.

Terapi yang ada di Klinik GRISS 99 Semarang, semuanya mengunakan konsep sufi healing. Walaupun terapi-terapi ini tidak semua dilaksanakan secara tersurat dengan protap yang sudah ditulis oleh Mustamir Pedak secara langsung. Tetapi secara tersirat konsep sufi healing tetap digunakan dalam berjalannya proses terapi. Hal paling dasar yang selalu dilakukan dalam konsep sufi healing di GRISS 99 Semarang ada komunikasi. Kemudian, selain konsep sufi healing pada klinik GRISS 99 Semarang haruslah mengandung tiga komponen yaitu, syariat, hakikat, dan makrifat.

Memiliki latar belakang sebagai lulusan kedokteran Universitas Diponegoro menjadikan konsep sufi healing yang dilakukan Mustamir Pedak di GRISS 99 berbeda dengan konsep sufi healing lainnya. Pada alur terapi sufi dengan konsep sufi healing pada GRISS 99 didalamnya terdapat diagnosis sufistik. Diagnosis sufistik merupakan pengukuran dengan skala angka untuk mendiagnosis fisik dan emosi yang diderita pada klien. Diagnosis sufistik ini dilakukan pada alur terapi sufi yang ada di GRISS 99 Semarang dimana ini adalah hal yang baru dalam pengobatan altenatif yang juga dekat dengan keilmuan kedokteran Barat dan Timur. Selain diagnosis sufistik mengunakan angka, hal yang selalu dilakukan dalam terapi di GRISS 99 Semarang adalah pemeriksaan nadi dan lidah.

Konsep sufi healing yang diterapkan pada terapi di Klinik GRISS 99 Semarang bisa dilakukan kepada seluruh masyarakat. Tidak ada aturan bahwa klien yang datang haruslah mengerti tentang keilmuan tasawuf atau beragama Islam. Sebagai terapis sufi ini

merupakan tugas yang harus dilakukan untuk menjelaskan terminologi tasawuf kepada klien. Bahkan konsep sufi healing juga bisa diaplikasikan kepada masyarakat non muslim, karena menurut Mustamir Pedak komunikasi adalah hal yang universal dan bisa digunakan kepada semua indivdu serta kalngan. Namun, tentunya memiliki perbedaan antara pasien muslim dan noon muslim.

Komunikasi sufistik tidak hanya dilakukan bersama manusia, tetapi komunikasi sufistik bisa dilakukan kepada air, tumbuhan, dan alam semesta. Komunikasi sufistik tidak hanya komunikasi verbal tetapi juga ada komunikasi non verbal, makrifat komunikasi serta kesadaran pada saat berbicara. Komunikasi sufistik merupakan salah satu hal yang selalu diterapkan pada klien dan pasien di Klinik GRISS 99 Semarang. Hal ini selalu digunakan secara tersirat maupun tersurat oleh terapis. Komunikasi sufistik adalah hal dasar yang selalu dilakukan terapis pada konsep sufi healing. Dalam semua jenis hubungan dengan orang lain, komunikasi sebenarnya terjadi, meskipun mungkin tanpa kata-kata. Jika komunikasinya baik, maka akan tercipta persahabatan (relationship). Sebaliknya, jika komunikasinya buruk, maka persahabatan tidak akan tercapai.

Pasien yang datang ke klinik GRIS 99 Semarang memiliki keluhan mulai dari fisik, psikis, sosial, dan lainnya. Proporsi dari 60% keluhan pasien adalah masalah fisik mulai dari kelelahan hingga penyakit fisik yang didiagnosis dokter, yaitu kolesterol, diabetes, hipertensi, asam urat dan sebagian kecil menderita kanker. Pasien yang mengeluhkan masalah psikologis, masalah keluarga, masalah lingkungan, dan sebagainya memiliki 20% keluhan tersebut. Tidak ada perbedaan dalam pengelolaan masalah pasien. Semuanya dilakukan sesuai prosedur terapi sufi, mulai dari pendaftaran, pemeriksaan fisik dan emosional, diagnosis sufi dan identifikasi terapi.

Pada sufi healing tentu saja memerlukan diagnosis, tetapi teknik diagnosis sufi healing di GRISS 99 tidaklah serumit dan sedetail Kedokteran Tradisional atau Konvensial. Pada sufi healing di GRISS 99 menggunakan self diagnosis. Self diagnosis merupakan diagnosis yang dilakukan oleh klien atau pasien secara mandiri. Klien sendiri yang akan melakukan diagnosis pada permasalahannya, sedangkan tugas dari terapis hanya akan mendampingi klien untuk mendiagnosis dirinya sendiri. Self diagnosis juga merupakan cara klien untuk berdialog dengan tubuh, pikiran dan perasaannya sendiri. Klien akan bertanya kepada pikiran sendiri tentang pikiran-pikiran yang mengganggu

serta bertanya kepada perasaan sendiri tentang perasaan-perasaan tidak nyaman yang dirasakan

Terapi pada Klinik GRISS 99 Semarang dibagi menjadi dua terapi yaitu, terapi penunjang dan terapi utama. Terapi utama seperti ruqyah, salat, shalawat, Zikir, dan lain sebagainya. Terapi penunjang seperti bekam, akupreusur, herbal, dan lain sebagainya. Terapi yang diberikan kepada klien tergantung dari bagaimana keadaan klien saat datang ke GRISS 99. Jika ketika selesai dilakukan alur terapi sufi pasien termasuk kedalam fisik yang lemah maka akan dianjurkan pada terapi akupreuser. Jika saat pemeriksaan dinilai fisik pasien terlalu kuat akan dilakukan bekam.

Mustamir Pedak (2022) berpendapat bahwa, konsep sufi healing dianggap 90% efektif digunakan dalam problem psikis. Karena dalam problem psikis klien atau pasien setelah terapi akan ditanya bagaimana keadaan sebelum dan sesudah menjalani terapi apakah terdapat hal yang berubah atau bagaimana. Hal ini dibuktikan dengan adanya testimoni dimana klien mengatakan setelah melakukan terapi di GRISS 99 klien merasakan bahwa kesehatan fisiknya terasa pulih kembali. Jika sebelumnya klien merasa bahwa sering mengalami sesak dan gerd setelah menjalani terapi terasa perubahan yang berarti dari hal tersebut. Walaupun perubahan ini tidak langsung terjadi dan bertahap dan membutuhkan proses serta ketekunan dalam melakukan pengobatan.

Klien juga merasa lebih bisa mengontrol emosi dari yang biasanya mudah marah menjadi lebih tenang dan tidak langsung larut dalam masalah. Kemudian juga klien merasa lebih ikhlas dan berdamai dalam menikmati rasa sakit pada dirinya. Klien juga bisa menyadari apa yang tejadi pada dirinya sendiri. Klien juga ingin lebih memperbaiki dirinya. Namun, tidak semua klien juga berhasil dalam melakukan pengobatan disini karena ada beberapa faktor lainnya yang menyebabkan terapi tidak efektif. Seperti klien yang tidak rutin dalam melakukan pengobatan, adanya faktor dalam lingkungan atau kelurga dan juga faktor-faktor lainnya diluar dari faktor terapis.

Penyembuhan sufi efektif untuk semua penyakit. Ternyata, tidak hanya masalah penyakit, penyembuhan sufi juga bisa mengatasi berbagai masalah lainnya seperti, masalah perceraian, masalah lingkungan, masalah dengan orang tua dan lain sebagainya. Konsep sufi healing pada Klinik GRISS 99 Semarang juga dianjurkan untuk dilakukan secara mandiri di rumah. Biasanya setelah melakukan terapi terapis akan menyarankan beberapa hal untuk dilakukan. Beberapa contoh saran yang biasa terapis berikan seperti,

memperbanyak Zikir, membaca surat Al-fatihah atau baacaan yang sangat disukai saat diagnosis sufistik, dan sebagainya. Sufi healing sebagai modalitas dimana ketika individu sudah bisa membentuk sikap sufistik akan menjadi modalitas untuk bisa menghindar dari gangguan yang dialami sebelumnya.

Selama menjalankan konsep sufi healing di Klinik GRISS 99 Semarang tentu saja terapis juga mengalami hambatan mulai dari mengontrol ego, cara berkomunikasi, keinginan klien yang tidak sesuai dengan terapi yang seharusnya, keinginan untuk cepat sembuh dan sebagainya. Beberapa cara yang dilakukan terapis untuk mengatasi hambatan-hambatan tersebut adalah dengan berzikir, muhasabah diri, relaksasi, mengobrol dengan diri sendiri, memberikan pemahaman kepada klien terhadap treatment yang seharusnya, dan sebagainya.

Keberhasilan dalam terapi dengan melaksanakan konsep sufi healing di GRISS 99 adalah pemilik hak feto tetap ada pada Allah SWT. Manusia hanyalah pemegang hak relatif saja, karena semua akan kembali kepada Allah SWT. Kesembuhan klien juga dilihat dari beberapa faktor, pertama faktor terapis, terapis haruslah memiliki keterampilan dan juga pintar. Kedua, adalah faktor klien, apakah klien bersedia atau tidak untuk melakukan saran yang telah diberikan oleh terapis. Kemudian selain itu terdapat juga faktor lingkungan pasien, tentu banyak faktor yang mempengaruhi tetapi semua kembali kepada Allah SWT. Jika Allah Menghendaki semua tentu saja bisa terjadi.

Komponen yang harus tercakup dalam diskusi pada bagian ini adalah Bagaimana hasil temuan Anda berhubungan dengan pertanyaan atau tujuan awal yang diuraikan di bagian Pendahuluan (apa/bagaimana)? Apakah Anda memberikan interpretasi secara ilmiah untuk setiap hasil atau temuan Anda yang disajikan (mengapa)? Apakah hasil Anda konsisten dengan apa yang telah dilaporkan peneliti lain (apa lagi)? Atau ada perbedaan?

Simpulan

Hasil dari artikel ini adalah konsep *sufi healing* menurut Mustamir Pedak merupakan sebuah konsep yang sistematis. Berlandaskan Islam, Iman, dan Ihsan, dengan metode yaitu, syariat, hakikat, dan makrifat. Objek pada *sufi healing* adalah *qalb*, *nafs*, dan jasad, dengan memiliki tujuan utama untuk meningkatan level nafs pada individu. Pada GRISS 99 Konsep ini dilakukan sesuai dengan alur terapi sufi yang telah dituliskan

oleh Mustamir Pedak. Mulai dari pendaftaran, tahap pemeriksaan fisik (*anamnesa*) serta respon emosi, diagnosis sufistik dan diakhiri dengan terapi penunjang atau utama yang sesuai dengan keadaan klien serta hasil dari diagnosis sufistik. Sayangnya, penelitian ini masih sangat universal dengan topik penyakit yang tidak menjurus pada salah satu penyakit. Oleh karena itu, disarankan untuk penelitian selanjutnya dapat membuktikan konsep *sufi healing* dengan penyembuhan salah satu atau dua penyakit. Membuktikan keefektifan konsep ini dengan penyakit secara psikis ataupun fisik.

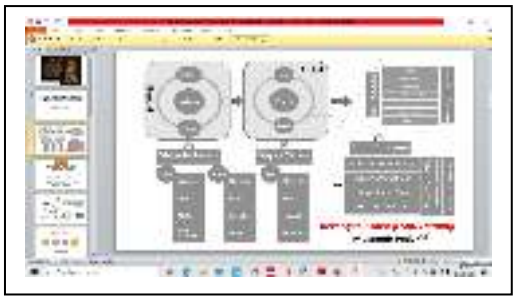
Catatan Tambahan:

Mustamir, S.Ked., MCH., CHt atau lebih dikenal dengan nama Mustamir Pedak merupakan pimpinan Klinik Griya Sehat Syafa'at 99 Semarang dan sekarang menjadi Ketua Umum Pekumpulan Seni Penyembuhan Sufi Indonesia (PSPSI). Beliau lahir di Pedak pada tanggal 5 September 1976. Lebih tepatnya lahir pada Desa Pedak Kecamatan Sulang Kabupaten Rembang Jawa Tengah. Pekerjaan beliau untuk saat ini adalah sebagai pemilik sekaligus terapis pada Klinik Griya Sehat Syafa'at 99 Semaran cabang Masjid Agung Jawa Tengah dan Sampangan serta menjadi ketua dari PSPSI.

Mustamir Pedak merupakan alumnus Fakultas Kedokteran Universitas Diponegoro serta telah memiliki berbagai sertifikat kursus. Kursus yang telah beliau ikuti diantaranya Kursus Akupresur Seni Pengobatan Timur Yogyakarta serta Kursus Jamu Tradisional Seni Pengobatan Timur Yogyakarta pada tahun 2009 sampai 2011. Kemudian dilanjutkan dengan melakukan Serifikasi Bekan pada Perkumpulan Bekam Indonesia pada tahun 2016. Sampai saat ini telah menerbitkan sebanyak 13 buku dan juga telah menulis modul-modul pelatihan yang hanya bisa didapatkan ketika mengikuti pelatihan bersama beliau.

Sufi healing menurut Mustamir Pedak terdiri dari dua kata, yaitu sufi yang berarti praktisi tasawuf serta healing adalah penyembuhan. *Sufi healing* adalah penyembuhan dengan mengunakan teori-teori tasawuf. Karena teori tasawuf berasal dari subtansi tasawuf jadi *sufi healing* juga bisa disebut sebagai terapi berdasarkan ajaran Rasulullah. Secara ringkas *sufi healing* bisa diartikan sebagai terapi belandaskan Islam, Iman dan Ihsan. Konsep *sufi healing* menurut Mustamir Pedak digambarkan sebagai berikut :

Gambar 1. Kerangka Konsep *Sufi Healing*



Mustamir Pedak berupaya agar syariat, hakikat, serta makrifat ini lebih aplikatif. Jika landasan *sufi healing* adalah Islam, Iman dan Ihsan, lalu bagaimana cara individu itu bisa berIman, berIslam dan berIhsan yaitu, Caranya dalam bahasa agama adalah syariat, syariat itu adalah tata lahir dari agama ini sendiri. Tata lahir ini adalah apa yang dilakukan secara fisik, seperti sholat ada ruku dan sujud. Aplikasi yang dilakukan adalah misal ketika kita melakukan sholat, berarti kita memberi tahu bahwa kita beragama Islam. Aplikasi untuk hakikat sendiri adalah mengetahui makna yang kita lakukan, misal ketika kita sholat kita mengetahui makna dari kita berdiri itu apa contohnya ketika berdiri maknanya adalah teguh dalam menghadapi realitas hidup.

Ketika kita ruku maknanya hidup kadang-kadang biasa, sujud hidup kadang-kadang berada dibawah. Tetapi di dalam berdiri, ruku dan sujud itu perasaan kita tidak gundah serta tidak galau itu merupakan hakikatnya. Kalau syariat adalah tata lahir, hakikat tata psikis atau batin, dan kalau makrifat adalah tata ruhani. Makrifat itu berarti bukan hanya mengerti tapi bisa merasakan tidak, jadi lebih dirasanya. Jadi syariat itu kulitnya, hakikat itu isinya dan makrifat itu rasanya. Misalnya ketika bersyariat kita seperti buah mangga, tidak boleh membuang kulit karena nanti akan busuk mangganya. Ketika kita makan isinya tapi isinya belum tentu enak. Karena kalau misal orang makan isi, tapi lidahnya pahit pasti terasa tidak enak, itu berarti dia berhakikat tetapi tidak bersyariat. Jadi bermakrifat itu selain memakan tetapi juga merasakan dengan benar. Jadi itu aplikasinya dalam terapi nanti pada klinik ini.

Thariqat menurut Mustamir Pedak merupakan cara atau teknik menghayati *syariat.* Ketika seseorang berthariqat makan dia akan merasakan makna ibadah atau

hakikat dari ritual ibadah. Thariqat sebenarnya merupakan upaya internalisasi makna atau hakikat ibadah. Ketika hakikat ini berhasil terinternalisasi dengan qalbnya maka individu itu akan merasakan kenikmatan beribadah.

Gambar 2. Alur Terapi Sufi Healing GRISS 99 Semarang

Proses pengobatan *sufi healing* yang ada di klinik GRISS 99 protapnya adalah klien datang akan di data di tulis dengan keluhannya apa. Kemudian akan konsultasi dengan terapis, lalu tergantung keluhan-keluhan yang klien hadapi. Kemudian akan dilakukan pilihan pemeriksaan, karena di sini ada dua pemeriksaan. Satu pemeriksaan kedokteran Timur (nadi dan lidah) yang nanti terapis akan menduga klien ini membutuhkan terapi fisik, terapi bekam, akupresur atau herbal. Tetapi ketika terapis melihat ada indikasi problem-problem psikologis atau kita katakana problem spiritual akan di periksa dengan teknik pemeriksaan self-diagnosis. Setelah diperiksa akan diberikan diagnosis, diagnosis juga terdapat dua. Pertama, diagnosis kedokteran Timur, seperti lambungnya lemah, livernya panas, dan sebagainya.

Kemudian diagnosis secara *sufi healing*, ketika klien ini tidak menerima rambutnya, orang ini tidak nyaman dengan orang tuanya. Setelah itu barulah terapis akan memberikan terapi yang tepat dan sesuai dengan keadaan klien. Pada saat proses terapi ada tiga komponen yang terlibat yaitu, terapis, klien, dan masalah klien. Jika kedokteran serta psikologi Barat menjadikan masalah adalah fokus utama dari terapi, sedangkan pada kedokteran dan psikologi Timur menjadikan klien sebagai obyek utama terapi. Pada *sufi healing* obyek utama dalam proses terapi ada diri terapis. Beberapa contoh kasus klien yang datang pada Klinik GRISS 99 Semarang:

Kasus 1, seorang ibu Y datang dengan keluhan utama diabetes. Saat dilakukan pemeriksaan lidah, lidah berwarna merah dan memilki *nafs*u makan banyak. Saat pemeriksaan emosi, terdapat emosi jengkel pada kaki dan emosi jengkel kepada anak. Saat diagnosis sufistik terdapat ayat yang disukai yaitu surat Al-Ikhlas. Terapi penunjang

yang diberikan bekam dengan titik utama bekam pada titik limpa. Herbal yang dianjurkan adalah temulawak, kunir, laos, dan alang-alang yang diperbanyak.

Kasus 2, seorang bapak K.S datang dengan keluhan utama penyakit hipertensi. Dilakukan pemeriksaan pada lidah, pinggiran lidah berwarna merah serta nadi yang ketat. Setelah dilakukan anamnesa telah mengkonsumsi obat dengan waktu yang lama. Saat dilakukan diagnosis sufistik memiliki bahu yang kencang dengan emosi mangkel, dada terasa panas, kepala sakit dan mata merah. Mempunyai emosi jengel terhadap istri tetapi memiliki emosi senang dengan anak. Saat pengecekan ayat yang disukai, menyukai ayat kursi. Terapi yang diberikan adalah bekam dengan titik utama titik liver dengan anjuran herbal akar alang-alang.

Kasus 3, seorang anak M.R dengan keluhan utama gampang marah. Saat pemeriksaan lidah, lidah berwarna merah dengan nadi yang berlebihan. Saat dilakukan diagnosis sufistik memilki rasa marah pada tubuh terutama pinggul. Tidak merasa pede ketika orang melihat daerah pinggulnya. Terapi yang diberikan bekam pada titik utama titik jantung.

Kasus 4, seorang perempuan S.F dengan keluhan utama kecemasan. Perempuan yang sudah berumur tetapi belum menikah. Saat pemeriksaan lidah dan nadi dilakukan, lidah berwarna pucat serta terdapat selaput lidak retak-retak dan nadi lemah. Emosi yang dirasakan banyak respon negative terhadap tubuh dan malu dengan kehidupan. Memiliki emosi jengkel dengan orang tua karena selalu ditanya terkait jodoh. Terapi penunjang yang diberikan akupresur pada lambung.

Referensi

Adlina, A. U., & Nadhifah, U. (2019). *Sufi Healing dan Neurosains Spiritual bagi Pasien Skizofrenia di Yayasan Jalmah Sehat Desa Bulungkulon*, Kudus. Esoterik, 5(1), 165. https://doi.org/10.21043/esoterik.v5i1.5810

Adz-Dzaky, M. H. B. (2004). *Konseling & Psikoterapi Islam*. Fajar Pustaka Baru.

Aini, S. N. (2015). *Konsep Sufi Healing Menurut M. Amin Syukur Dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam*. UIN Walisongo Semarang.

Alang, S. (2020). *Manajemen Terapi Islam dan Prosedur Pelayanannya*. Bimbingan Penyuluhan Islam, 7(1), 77–86.

Bakri, S., & Saifuddin, A. (2019). *Sufi Healing : Integrasi Tasawuf dan Psikologi dalam Penyembuhan Psikis dan Fisik (R. Mirsawati (ed.))*. PT RajaGrafindo Persada.

Chishti, M. (1991). *The Book of Sufi Healing.* Inner Tladitions Intemational.

Harahap, N. M. (2019). *Trauma Healing Bencana Perspsektif Islam dan Barat (Sufi Healing dan Konseling Traumatik) Nurintan*. AL-IRSYAD: Jurnal Bimbingan Konseling Islam, 1(2), 311–324.

Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *An Expanded Sourcebook Qualitative Data Analysis Second Edition*. SAGE Publications.

Pedak, Mustamir. (2021). *Kerangka Konsep Sufi Healing, 1st edn*. Malang: Literasi Nusantara.

Pedak, Mustamir. (2021). *Modul Pelatihan Sufi Healing in Action 'Diagnosis Sufistik'*

Permana, K. F. (2020). *Intervensi Sufi healing Terhadap Kecemasan Pada Penderita Jantung Koroner (Studi Kasus : Rumah Therapy Solusi Kesehatan Ala Thibbun Nabawi Haurgeulis Indramayu).* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Rahmah, S. (2014). *Tasawuf Sebuah Terapi*. Alhiwar Jurnal Ilmu Dan Teknik Dakwah, 02(04).

Rajab, K., Zein, M., & Bardansyah, Y. (2016). *Rekonstuksi Psikoterapi Islam* (C. F. Team (ed.); 2016th ed.). CAHAYA FIRDAUS.

Saifullah, Hasbullah, & Hasbi, M. R. (2018). *Terapi Sufistik dalam Pengobatan di Pekanbaru Riau.* Al-Ulum, 18(2), 341–364. https://doi.org/https://doi.org/10.30603/au.v18i2.496

Sarosa, S. (2017). *Penelitian Kualitatif : Dasar-Dasar, Edisi Kedua (B. Sarwiji (ed.)).* Indeks.

Sugiarto, E. (2015). *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif: Skripsi dan Tesis.* Suaka Media.

Sugiyono. (2019). *Metode Penelitian Kuatitatif Kualitatif dan R&D (Sutopo (ed.)).* Alfabeta.

Syukur, A. (2011). *Sufi Healing Terapi Dalam Literatur Tasawuf* (M. A. M. Mukhsin Jamil (ed.); Nopember 2). Walisongo Press.

Syukur, M. A. (2012). *Sufi Healing : Terapi dalam Literatur Tasawuf*. Walisongo, 20(November), 391–412.

Wahyudi, M. A., & Bakri, S. (2021). *Psikoterapi Sufistik dalam Pengobatan Reiki pada*

Masa Pandemi. Syifa Al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik, 6(1), 63–73. https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/syifa-al-qulub

Ancaman Radikalisme Usai Pandemi: Analisis Antara Tasawuf Sosial, Kaum Muda, Tradisi Lokal, dan Radikalisme

Atika Ulfia Adlina
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
adlinautsman@iainkudus.ac.id

Roif Husaeni
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
roifhusaeni69@gmail.com

Muhamad Fikri Maulana
Universitas Islam Negeri KH Abdurrahman Wahid, Pekalongan, Indonesia
fikrimaulana0305@gmail.com

Abstract

Local traditions have noble values in human life. These noble values are also in line with social Sufism values such as friendship, mutual cooperation, openness, ukhuwah, tolerance, help etc. Unfortunately, in the era of the internet, local traditions are starting to be abandoned, especially by young people. But the people in Pasuruan Village, Pati Regency, actually oblige their youth to revive local traditions in the form of special youth tahlilan. The interview data analyzed show that local traditions can be interpreted as schools to educate the heart and soul. This educated heart and soul fosters social awareness. The strategy of growing social awareness or social piety through local traditions is expected to be an idea in tackling radicalism.

Keywords: Youth, Radicalism, Social Sufism, Local Traditions

Abstrak

Tradisi lokal memiliki nilai-nilai luhur dalam kehidupan manusia. Nilai-nilai luhur tersebut juga selaras dengan nilai tasawuf sosial seperti silaturahim, gotong royong, keterbukaan, ukhuwah, toleransi, tolong menolong dll. Sayangnya, era serba internet menjadikan tradisi lokal mulai ditinggalkan terutama oleh kaum muda. Tetapi masyarakat di Desa Pasuruhan Kabupaten Pati justru mewajibkan pemudanya untuk menghidupkan tradisi lokal dalam bentuk *tahlilan* khusus pemuda. Data wawancara yang dianalisis menunjukkan bahwa tradisi lokal dapat dimaknai sebagai sekolah untuk mendidik hati dan jiwa. Hati dan jiwa yang telah terdidik tersebut menumbuhkan kesadaran sosial. Strategi menumbuhkan kesadaran sosial atau kesalehan sosial melalui tradisi lokal tersebut diharapkan dapat menjadi gagasan dalam menanggulangi faham radikalisme.

Keywords: Kaum Muda, Radikalisme, Tasawuf Sosial, Tradisi Lokal

Pendahuluan

Usai Pandemi mengancam keberlangsungan kehidupan manusia, rupanya persoalan radikalisme masih menjadi ancaman nyata bagi masa depan kehidupan manusia yang bermartabat. Sepanjang tahun 2021, Kominfo telah memblokir sejumlah 20453 konten terorisme radikalisme di media sosial.(Rizkinaswara, 2021) Padahal, pengguna media sosial terbanyak berasal dari kaum muda. Kelompok usia 19–34 tahun memiliki penetrasi internet sebanyak 98,64% sementara kelompok usia 35-54 tahun memiliki penetrasi internet sebesar 87,3%. Selain itu, pelaku-pelaku terorisme yang dijumpau sepanjang tahun 2009 sampai 2021 berusia 21 hingga 30 tahun.(Amirullah, 2021) Fakta tersebut menunjukkan bahwa peluang kaum muda untuk terkontaminasi dengan faham radikalisme sangat besar, terlebih informasi yang bersumber dari internet atau media sosial juga berpengaruh sangat besar. Kaum muda menjadikan media sosial atau internet sebagai pilihan utama dalam mencari informasi berupa ilmu keagamaan, Pendidikan, bahkan hukum agama.(et al., 2021) Oleh karena itu, kaum muda yang secara kognitif telah berkembang dengan optimal, memerlukan sumber literasi yang bervariasi. Sumber literasi yang bervariasi diharapkan dapat mendorong kaum muda untuk mempertimbangkan persoalan sekaligus agar kaum muda mendapat informasi yang berimbang.

Salah satu sumber literasi bagi kaum muda dalam menangkal faham radikalisme adalah kearifan lokal atau tradisi lokal. (Tahir & Tahir, 2020) Kearifan lokal atau tradisi lokal yang didalamnya juga termasuk tradisi keagamaan memiliki peran yang signifikan bagi individu dalam merespon setiap isu keagamaan. (Mubarak & Mubarak, 2020) Terdapat sarat nilai-nilai sosial dalam tradisi lokal seperti keterbukaan, solidaritas, menghargai dan menghormati demi terciptanya keharmonisan internal masyarakat maupun eksternal masyarakat.(Safuan, 2016) Karena itu, tradisi lokal (keagamaan) sesungguhnya adalah media pendidikan hati agar tumbuh kesadaran individu untuk hidup bersosialisasi, terbiasa untuk memberi perhatian kepada orang lain, terbiasa bertemu dengan ragam orang baik dari segi rupa maupun karakter dan kemampuan sosial lainnya. Gagasan dan Latihan untuk memiliki kemampuan sosial yang baik tersebut dalam literasi tasawuf disebut dengan istilah tasawuf sosial.(Munif & Asmani, 2022; Ni'am, 2016; Wasik, 2020)

Ide awal konsep tasawuf sosial adalah untuk meluruskan pemahaman orang tentang tasawuf yang mengajarkan hanya kesalehan individual dan hanya fokus terhadap kehidupan akhirat saja dengan meninggalkan kehidupan dunia. Tuduhan bahwa tasawuf mengajarkan hal demikian jelas tidak dapat dipertanggungjawabkan. Sebab *pertama,* Allah mengajarkan kepada manusia untuk memikirkan makhluk-makhluknya. Berurusan dengan makhluk Allah dengan cara yang baik merupakan sesuatu yang diperintahkan. Melalui *tafakur* tersebut akan mengantarkan seseorang pada tahap selanjutnya yakni *ma'rifatullah,* mengetahui hakikat Allah swt. *Kedua,* penugasan Allah kepada manusia untuk menjadi khalifah di dunia yang meniscayakan potensi manusia lebih ketimbang makhluk lainnya adalah untuk menjadi wakil Allah dalam mengelola persoalan dunia. Nilai-nilai yang ada dalam tasawuf sosial pun selaras dengan nilai kearifan lokal seperti persatuan, gotong royong, cinta kasih, silaturahim, menghindari konflik dll. Dengan demikian, tradisi lokal dan juga keagamaan yang didalamnya terkandung nilai-nilai tasawuf sosial dapat menjadi strategi dalam menanggulangi radikalisme bagi kaum muda dimana kaum muda sering menjadi sasaran empuk korban terpapar paham radikalisme.

Tulisan ini bertujuan untuk mengeksplor temuan-temuan di lapangan mengenai tradisi keagamaan yaitu *tahlilan* yang dilakukan oleh kaum muda di Desa Pasuruhan Kabupaten Pati. Perubahan kondisi psikis kaum muda baik dari segi pikiran, emosional dan juga spiritual dari yang negatif menjadi positif dijumpakan pada pernyataan-

pernyataan para jamaah tradisi tahlilan. Internalisasi nilai-nilai luhur yang tidak disadari oleh kaum muda melalui tradisi tersebut diharapkan dapat membantu meminimalisir faham-faham radikalisme.

Posisi Tradisi Lokal dalam Tasawuf Sosial

Mendidik Empati melalui Tradisi Lokal dan Tradisi Keagamaan

Tradisi keagamaan seperti tradisi tahlilan selama ini masih dilestarikan oleh masyarakat Desa Pasuruhan Kabupaten Pati. Tradisi keagamaan atau tahlilan harus diakui menjadi salah satu tradisi lokal yang menjadi kekuatan yang tidak disadari oleh masyarakat. Tradisi Tahlilan di desa pasuruhan ketika ada yang meninggal dunia diadakan takziyzh dan tilawat, yang kemudian diadakan tahlilan selama 7 malam. Seperti pada umumnya, tradisi tahlilan tersebut diadakan setiap ada warga yang meninggal dunia. Tahlilan di Desa Pasuruhan lebih khas karena ada kegiatan tambahan yaitu fida' dan tahlilan khusus yang melibatkan pemuda.

Tradisi tahlilan merupakan tradisi yang di sunahkan nabi muhammad SAW, yang kemudian di indonesia banyak dikembangkan lagi oleh Jam'iyyah Nahdlatul ulama yang merupakan penerus para pejuang terutama (nabi, sahabat, tabiin, tabiin-tabiin). Dikalangan nahdlatul ulama salah satu amaliyahnya adalah tahlilan, karena tahlilan disamping berpahala yang berupa pelebur dosa sendiri dan juga manfaat nya kepada orang yang ditahlilkan. (interview, 07 Januari 2022)

Tahlilan yang pada mulanya ditradisikan oleh Wali Songo ini tidak lepas dari cara dakwahnya yang mengedepankan metode kultural atau budaya. Wali Songo mengajarkan nilai-nilai Islam secara luwes dan tidak secara frontal menentang tradisi Hindu yang telah mengakar kuat di masyarakat, namun membiarkan tradisi itu berjalan, hanya saja isinya diganti dengan nilai-nilai Islam. Bila ada orang yang meninggal dunia maka keluarganya mengadakan selamatan. Selanjutnya, oleh Sunan Muria kegiatan selamatan tersebut diberi nafas keislaman. Demikian pula, Sunan Giri dan Sunan Kalijaga telah melakukan asimilasi terhadap tradisi budaya Jawa sebagai alat penyebaran agama Islam.

Selamatan yang semula berisi doa mantra yang dilakukan oleh pendeta diganti dengan bacaan kalimah thoyyibah dan ayat-ayat suci Al-Qur'an. Pada mulanya, tradisi yang sarat dengan nilai tasawuf ini dilakukan di pesantren dan keraton. Namun, lambat

laun dapat diterima dan diamalkan oleh seluruh masyarakat Indonesia sehingga menjadi tradisi keagamaan yang tidak bisa dipisahkan dalam kehidupan masyarakat. (Warisno, 2017)

Tradisi di desa pasuruhan ketika ada yang meninggal dunia diadakan takziyzh dan tilawat, yang kemudian diadakan tahlilan selama 7 malam. Yang mana didalam tahlilan tersebut terdapat tahlilan dan fida'. Untuk pemilihan diadakanya tahlil saja atau di tambahi diadakanya Fida' itu juga tergantung kepada ahlul musibah. Semisal almarhum sudah mengamalkan ijazah fida' kubro maka tidak diharuskan diadakan Fida' sughro tetapi jika diadakan maka makin bagus karena hal tersebut dilakukan sebagai bentuk *birul walidain* bagi seorang anak yang sedang ditinggalkan dan menginginkan hadiah untuk almarhum.

Tradisi tahlilan sendiri berkaitan dengan thariqoh, namun setiap thariqoh mempunyai ajarannya sendiri-sendiri, apalagi thariqoh sadziliyah setelah masuk kemudian dibaiat oleh Mursyid (guru) kemudian sahadat, takbir, Hadroh, sholawat, kemudian tahlil. Tahlil disini ialah bacaan *la Ilaha illah*, bukan susunanya klo itu namanya rawatib tahlil. Dan salah satu ajaran yang sering diterapkan dala kehidupan bermasyarakat yaitu fida'.

Fida' berasal dari bahasa arab yang artinya tebusan, barang tebusan atau Ataqoh (Kemerdekaan) merupakan pembacaan surat Al-Ikhlas yang diiringi dengan bacaan kalimat thayyibah seperti tasbih dan tahlil dengan jumlah bilangan tertentu dengan harapan agar orang yang membaca dan orang yang sudah meninggal dunia diberikan ampunan oleh Allah SWT serta dibebaskan dari siksa api neraka, baik untuk diri sendiri maupun untuk orang lain, dikerjakan sendirian ataupun bersama-sama.

Disini fida' dibagi menjadi dua sesuai dengan peruntukanya pertama fida' kubro dan yang ke dua fida' sugro. Fida' kubro yaitu membaca kalimat tahlil sebanyak 70.000 yang diperuntukan untuk dirinya sendiri, sedangkan fida' sugro membaca surat al-ikhlas sebanyak 1.000/100.000 yang diperuntukan untuk mendoakan orang lain. Perlu diketahui bahwa dosa yang dapat di tebus dengan fida' adalah dosa yang berkaitan dengan Allah (haqqullah), sedangkan dosa atau kesalahan kepada manusia (haqqul adami) tidak bisa ditebus dengan fida' dan harus meminta maaf pada pihak yang telah didholimi. (Nisa, 2020)

Tradisi tahlilan berkaitan dengan ajaran thariqoh, namun setiap thariqoh mempunyai ajarannya sendiri-sendiri, Tahlil disini ialah bacaan la Ilaha illah, bukan susunanya klo itu namanya rawatib tahlil. Dan ajaran yang sering diterapkan salah satunya yaitu fida'. Untuk pemilihan diadakanya tahlil saja atau di tambahi Fida itu tergantung kepada ahlul musibah.

> *"Semisal saya dan jamaah saya kan sudah pernah mendapat ijazah berupa fida' kubro semisal ada yang meninggal ya tidak diharuskan diadakan Fida karena sudah mempunyai fida' sendiri, semisal sudah mengamalkan fida' kubro ketika meninggal diadakan fida' sughro malah bagus. Semua tergantung keperluan dari anak sebagai birulwalidain".*

Sejarah perkembangan tahlil kematian di desa pasuruhan sudah sejak lama ada, sedangkan pertama kali diadakanya tahlil terutama perempuan itu hasil pemikiran dan inisiatif dari Kyai munib atas meninggalnya kakak perempuanya yang terpengaruh dari daerah lain. Jaman dahulu hadiah (berkat) masih berupa sabun mandi, tetapi jamaah tidak mengharapkan hadiah yang dicari jamaah bukan jamuan dan hadiahnya tetapi keberkahannya dan kebersamaannya. berat dan tidaknya nya menjamu dan memberi berkat tergantung ahlul musibah, toh nantinya shodaqoh yang diberikan juga akan dirasakan kepada mayit.

Sedangkan manfaat tradisi tahlilan berkaitan dengan tasawuf sosial di masyarakat menurut K munib dapat dikaji dari kitab Durratun Nasihin

> *" jika ada orang membaca la Ilaha illah tiang arsy itu bergetar (horeg) kemudian Allah berkata " diamlah" kepada tiang-tiang tersebut, kemudian tiang itu menjawab " minta maaf Gusti Saya belum bisa tenang sebelum jenengan menghapuskan dosa orang yang membaca la Ilaha illah di rumahnya si A" kemudian Allah berfirman ya saya maafkan orang- orang yang membaca la Ilaha illah."*

Hikmah tradisi tahlilan bagi masyarakat yaitu penglebur dosa. Apalagi di dalam kitab Matan Sanusi yang berbunyi

> *"siapa yang membaca la Ilaha illah dipanjangkan (laaaa illaaaaha illah) itu 4000 dosa dimaafkan kepadanya, semisal gak punya dosa akan dihilangkan dosa keluarga sampai tetangganya."*

Tradisi selametan 7 hari setelah kematian dilakukan pada malam 1 sampai 7 hari setelah kematian. Uniknya di desa pasuruhan terdapat 1 hari lagi yaitu hari ke 8 sebagai bekumpulnya pemuda karang taruna desa pasuruhan untuk membacakan alquran (yasin) dan dibarengi dengan tahlil.

Latar belakang diadakan tahlilan pemuda untuk mendidik pemuda supaya terbiasa mendoakan orang yang meninggal, jika pemuda dibiarkan khawatirnya kurang mengikuti tradisi tahlilan dan terbawa arus zaman. Dengan adanya acara ini pemuda bisa terbiasa mendoakan orang yang sudah meninggal dan mendoakan orang tuanya atau keluarganya. Dan bisa berbaur dengan sesama pemuda.

Tujuan diadakan tahlilan pemuda yaitu untuk mengirimkan doa kepada orang yang sudah meninggal, jika ada sisa waktu diberi sedikit bimbingan (mauidoh) karena sekarang kan pelaksanaannya bakda magrib waktunya sedikit beda dengan dulu karena bakda isya' waktunya lebih leluasa tetapi kekuranganya pesertanya lebih sedikit jika dibandingkan dengan bakda magrib.

Kedua sebagai manusia pasti akan mati maka diadakannya acara ini sebagai manifestasi jika seseorang mendoakan pastilah besok kelak akan didoakan orang lain. Yang ketiga mengingat akan datangnya kematian, jika seseorang ingat akan kematian biar bisa menjadi pengingat atau mencegah perbuatan yg tidak baik kedepannya. Apalagi jika yg meninggal masih muda itu akan mengingatkan bahwa umur tidak ada yang tahu maka persiapkanlah bekal di akhirat nanti. Jangan menunggu waktu besok untuk bertobat (bekal akhirat) karena umur seseorang tidak ada yang tahu.

Tradisi tahlil pemuda pasuruhan adalah bentuk acara rutinan yang dilaksanakan setelaah 7 hari kematian dengan tujuan sebagai bentuk gerakan tolong menolong, yang dihadiri pemuda dan keluarga yang ditinggalkan. Penggagas acara ini adalah muhsin, saeron, ahmad safi'i, dengan tujuan sebagai gerakan pemuda dalam tolong menolong, tampil beda dengan pemuda desa lain dengan dasar kewajiban anak kepada orang tua "birulwalidain". Latar belakang tradisi ini yaitu acara (progam) untuk pemuda, Tampil beda (inisiatif) dengan desa lainya , dan sebagai gerakan membantu dan menolong, menguatkan pemuda.

Dampak dari acara tersebut bagi pemuda dan masyarakat yaitu Tanggapan masyarakat kepada pemuda lebih baik dan juga masyarakat berterima kasih pemuda sudah mau mendoakan orang yang sudah meninggal. harapan tokoh-tokoh masyarakat

bagi pemuda-pemuda dilestarikan disamping mempunyai dampak positif. Dan juga bisa mendekatkan diri dengan bacaan tersebut dan bisa berdampak pada almarhum. harus selalu dimotivasi dan semangati karena pemuda sebagai penerus generasi, harapannya besok yang mengimami acara harus bergantian entah disesuaikan dari RT-nya kah atau dibuat giliran biar sama-sama bisa memimpin.

Tasawuf Sosial dan Embrio Kesalehan Sosial

Tasawuf sosial dimaknai sebagai praktek kehidupan sosial yang mendasarkan pada spirit tasawuf. Tasawuf sosial menurut Amin Syukur ialah tasawuf yang mengedepankan keseimbangan dunia dan akhirat, tidak memisahkan antara syariat dan hakikat, serta mampu untuk menyeimbangkan antara kebutuhan jasmani dan rohani. sehingga keseimbangan antara kesalehan individual dan kesalehan sosial sangat ditekankan. (Ni'am, 2016) Intinya manusia seperti obor ketika sudah mencappai titik pancaran tertentu mereka juga harus menerangi disekelilingnya seperti pribahasa jawa "*urep iku kudu urup*"

Menurut Kyai Munib dari salah satu ulama yaitu Mbah Sya'roni Kudus menerangkan bahwa terdapat unsur didalam tahlilan secara umum memiliki nilai-nilai keagamaan dan kesosialan yaitu pembacaan Al-Qur'an, shodaqoh, dan mendoakan orang yang sudah meninggal, apalagi jika ikut membaur dengan masyarakat yang lain dan bermushofahah sudah menghilangkan dosa diantara sesama masyarakat. (interview, 07 Januari 2022)

Memang didalam sebuah tradisi tidak serta merta membuat seseorang memiki nilai lebih, masih ada faktor lain yang membantu orang tersebut menjadikanya sempurna. Tetapi kesempurna akhlak tak lepas dari perbuatan baik yang diulang-ulang hingga tertanam dan menjadikanya kebiasaan (budaya) tanpa harus banyak petimbangan pemikiran lagi. Hingga kebiasaan itu menjadi tradisi karena dinilai bermanfaat, maka hal tersebut harus dijaga dan lestarikan.

Untuk menentukan nilai akhlak manusia baik buruknya menggunakan tolak ukur al-qur'an dan al hadis. Al-Qur'an telah menggariskan beberapa prinsip yang berkaitan dengan nilai-nilai tasawuf sosia Dalam kehidupan kemasyarakatan antara lain: rasa kesamaan, kasih sayang, tolong menolong, ukhuwah, toleransi, amar ma'rud nahi munkar, adil, demokrasi, amanah dan lain-lain. Berikut ini nilai- nilai tasawuf sosia

yang terdapat dalam tradisi tahlilan pemuda Desa Pasuruhan Kecamatan Kayen Kabupaten Pati.

Pertama yaitu Nilai Kesamaan, Nilai kesamaan sebagai salah satu nilai tasawuf sosial yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda Pasuruan dapat dilihat dari pengalaman, kondisi batin dan pemikiran para pemudanya. Sebagaimana diungkap Ardiansyah (interview, 22 Februari 2022) bahwa para pemuda yang berasal dari desa yang sama yaitu Desa Pasuruhan, merasa sama-sama berada dalam sebuah kesatuan. Perasaan bersatu ini menyebabkan sikap menerima sesama pemuda meskipun satu sama lain berasal dari sekolah yang berbeda atau memiliki karakter sifat yang beragam. Ardiansyah juga berharap kegiatan tahlilan pemuda di Pasuruhan akan menjadikan pemuda semakin sadar terhadap persatuan atas nama Desa dan bukan justru saling terkooptasi dengan perbedaan tertentu. (interview, 22 Februari 2022)

Selain itu, nilai persamaan juga terlihat dari sikap para pemuda pada saat pemilihan Kepala Desa. Sebagaimana penuturan Kepala Desa Pasuruhan (interview, 30 Januari 2022), proses pemilihan kepada desa sempat mengalami gesekan-gesekan politik karena perbedaan pilihan calon kepala desa. Tetapi, konflik tersebut sudah mulai mereda karena para pemuda sadar siapapun kepala desanya, sama-sama akan mengembangkan Desa Pasuruhan. Kegiatan sosial para pemuda di tengah masyarakat seperti kegiatan tahlilan pemuda, karang taruna, sudah dilakukan kembali. pemuda dari selatan, utara, tengah dan barat mulai bersatu kembali terlihat dari kegiatan tahlilan pemuda yang mulai banyak pesertanya lagi. (interview, 30 Januari 2022)

Dengan demikian nilai persamaan yang ada dalam tradisi tahlilan Pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pemikiran yang sama tentang kesamaan geografis, adanya pengalaman yang sama bahwa tahlilan pemuda dapat menjadi wadah untuk mengurangi konflik, Kondisi batin pemuda lebih mementingkan ego bersama ketimbang ego masing-masing, menerima perbedaan untuk kebersatuan.

Kedua, yaitu Nilai kasih sayang**.** Nilai rasa kasih sayang juga dapat dilihat dari pengalaman, kondisi batin dan pemikiran para pemuda di desa Pasuruhan yang terlihat dari ungakapan K.H. Muhammad Suyidno (interview, 30 Januari 2022) yang menuturkan bahwa dalam tahlilan itu ada takziyah. Sementara takziyah berarti mendoakan. Tidak peduli jenazah dari keluarga kaya atau miskin, tetap didoakan. Mendoakan adalah bentuk kasih sayang terhadap umat manusia sebagai hamba Allah. Selain mendoakan, tahlilan juga bentuk dari berbelasungkawa kepada ahlul bait. Memberi empati kepada sanak keluarga yang ditinggalkan sekaligus mendoakan agar keluarga diberi kesabaran dalam menjalani ujian.

Selain itu nilai tolong menolong juga terlihat dari sikap pemuda saat bersimpati, berupa pemuda merasakan apa yang sedang dialami oleh saudara kita. Bersama-sama pemuda membantu mendoakan dan dihadiri oleh banyak masyarakat itu merupakan sebuah bentuk penghargaan bahwasanya masih banyak yang sayang dan peduli dengan keluarga yang di tinggalkan. (interview, 22 Februari 2022)

Dengan demikian nilai persamaan yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya takziyah atau berbela sungkawa dalam arti mendo'akaan sebagai sebuah pengalaman, adanya pemikiran bahwa di hadiri oleh banyak masyarakat merupakan sebuah bentuk penghargaan bahwasanya masih banyak yang sayang dan peduli dengan keluarga yang di tinggalkan, adaya kondisi batin yang menekankan bahwa pemuda merasakan apa yang sedang dialami oleh ahlul musibah, bersimpati, sayang dan peduli.

Ketiga, yaitu Nilai tolong menolong. Nilai tolong menolong sebagai salah satu nilai tasawuf sosial yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda Pasuruan dapat dilihat dari pengalaman, kondisi batin dan pemikiran para pemudanya. Sebagaimana diungkap Ardiyansyah (interview, 22 Februari 2022) dulu para pemuda perantauan mengadakan iuran untuk membantu saudara yang sedang tertimpa musibah di perantauan atau di rumah semisal sakit karena kecelakaan kerja atau tertimpa musibah berupa kebakaran atau sakit parah. Dan setiap tahun pasti ada iuran pemuda, selain itu untuk tradisi tahlilan pemuda ada beberapa pemuda yang iuran untuk sedikit membantu keperluan ahlul musibah yang ditinggalkan oleh orang tuanya dan itupun bersifat tidak memaksa.

Selain itu nilai tolong menolong juga terlihat dari sikap pemuda saat ketika keluarga tertimpa musibah meninggal dunia, pemuda membantu berupa mengikuti takziyah, mendoakan berupa tahlilan. Ataupun membantu dalam bentuk uang atau

tenaga seperti mempersiapkan tempat, makanan, alat-alat, mengundang beberapa tokoh yang berkepentingan dan pihak keluarga yang belum mendapatkan kabar. (interview, 30 Januari 2022)

Dengan demikian nilai persamaan yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pemikiran tolong menolong Tidak hanya materil, pemuda juga mengikuti takziyah, mendoakan berupa tahlilan. membantu dalam bentuk uang atau tenaga seperti mempersiapkan tempat, makanan, alat-alat, mengundang beberapa tokoh yang berkepentingan. Adanya pengalaman nilai tolong menolong sudah tertanam sejak dulu, pemuda perantauan mengadakan iuran tiap tahun untuk membantu saudara yang sedang tertimpa musibah di perantauan atau di rumah semisal sakit karena kecelakaan kerja atau tertimpa musibah berupa kebakaran atau sakit parah. Adanya kondisi batin pemuda yang berempati ketika ahlul bait di tinggalkan oleh orang tuanya dan membantu semampunya.

Keempat yaitu Nilai Ukhuwah (persaudaraan). Nilai persaudaraan sebagai salah satu nilai tasawuf sosial yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda Pasuruan dapat dilihat dari pengalaman, kondisi batin dan pemikiran para pemudanya. Sebagaimana diungkap K H. Muhammad Suyidno (interview, 30 Januari 2022) Desa Pasuruhan terdiri dari 9 RT dan ada blok selatan, Utara, tengah dan barat. pemuda berkumpul didalam satu acara tanpa memandang daerah atau blok masing-masing. Karena semua tidak memandang perbedaan di antara sesama.

Selain itu nilai persaudaraan juga terlihat dari sikap pemuda yang sudah solid karna sebelum adanya karang taruna desa pasuruhan sudah ada wadah pemuda desa berupa COEKHEBER yang sama-sama memiliki pemikiran bahwasanya pemuda di Pasuruhan sama-sama cucu dari Mbah Khotib yang kemudian bersatu. Dan untuk tradisi tahlilan pemuda merupakan hanya salah satu cara supaya pemuda lebih memiliki nilai positif lagi bagi masyarakat. Dan untuk menjaga persaudaraan seiman, seislam dan setanah air. (interview, 22 Februari 2022)

Dengan demikian nilai persamaan yang ada dalam tradisi tahlilan Pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pemikiran bahwa pemuda sudah kompak karena persamaan pemikiran bahwasanya pemuda pasuruhan sama-sama cucu dari mbah kotib yang telah bersatu. Adanya pengalaman bahwa tahlilan pemuda salah satu cara supaya pemuda lebih memiliki nilai positif lagi bagi masyarakat. Dan untuk

menjaga persaudaraan seiman, seislam dan setanah air. Adanya kondisi batin semua pemuda tidak memandang perbedaan-perbedaan di antara sesama.

Kelima yaitu Nilai toleransi. Nilai toleransi dalam tradisi tahlilan pemuda karang taruna mungkin nggak ada, karena di desa Pasuruhan semuanya beragama Islam belum ada pendatang yang nonmuslim. Yang pasti nilai toleransi di dalam tradisi tahlilan pemuda lebih ke menghargai satu sama lain semisal pilihan atau kondisi tiap pemuda yang berbeda. Walau *sircle* berbeda-beda tapi tetap menerima sebuah perbedaan. (interview, 22 Februari 2022) Toleransi disini lebih ke menerima dan menghargai setiap sikap orang lain yang berbeda tetetapi tidak menyimpang.

Selain itu nilai toleransi juga terlihat dari sikap pemuda yang saling menghargai dan menerima perbedaan pilihan kepala desa kemarin pasti ada yang mendukung calon A atau calon B. Pemuda menghargai perbedaan dan menerima sikap seseorang yang berbeda. karena yang berlalu biarlah berlalu. jangan sampai terlalu mengkotak-kotakan. sehingga sekarang menjadi bersatu dan kompak kembali. (interview, 30 Januari 2022)

Dengan demikian nilai persamaan yang ada dalam tradisi tahlilan Pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pengalaman yang sama bahwa tahlilan pemuda dapat menjadi wadah untuk mengurangi konflik (kasus Pilkada). Adanya pemikiran bahwa pemuda menerima sikap seseorang yang berbeda. karena yang berlalu biarlah berlalu. jangan sampai terlalu mengkotak-kotakan. sehingga sekarang menjadi bersatu dan kompak kembali. Adanya kondisi batin pemuda menerima dan menghargai setiap sikap orang lain yang berbeda tetetapi tidak menyimpang

Keenam yaitu Nilai Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar. Nilai amar ma'ruf dan nahi munkar sebagai salah satu nilai tasawuf sosial yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda Pasuruan dapat dilihat dari pengalaman, kondisi batin dan pemikiran para pemudanya. Sebagaimana diungkap K H. Muhammad Suyidno (interview, 30 Januari 2022) termasuk mengajak mendoakan orang yang sudah meninggal merupakan amal makruf dan jika masih ada waktu dipergunakan untuk bimbingan yang saya ingat dulu saya pernah memberi arahan pentingnya sholat dan menjaga omongan (bertanggung jawab).

Dan Salah satu bentuk nahimunkar yaitu pencegahan dalam arti mengikuti acara tahlilan tersebut maka waktu yang tersita dipergunakan untuk kegiatan yang bermanfaat yang semula mungkin waktunya dipergunakan untuk sesuatu yang kurang baik dan kurang produktif. Dengan adanya acara tahlilan pemuda lebih berfaidah.

Dengan demikian nilai amar ma'ruf nahi mungkar yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pemikiran Mengajak mendoakan orang yang sudah meninggal, waktu di pergunakan untuk hal yang bermanfaat yang sebelumnya mungkin waktunya di pergunakan untuk hal yang unfaidah. Adanya pengalaman berdakwah dengan pemuda di saat masih ada waktu berupa bimbingan yang di isi oleh K.H muhammad suyidno. Adanya kondisi batin memiliki pengetahuan lebih atas arahan dan bimbingan yang telah di berikan dibandingkan waktunya dipergunakan untuk hal yang kurang berfaidah.

Ketujuh yaitu Nilai Keadilan. Nilai keadilan sebagai salah satu nilai tasawuf sosial yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda Pasuruan dapat dilihat dari pengalaman, kondisi batin dan pemikiran para pemudanya. Sebagaimana diungkap K.H. Muhammad Suyidno didalam acara tahlilan pemuda dari RT 1 sampai 9 tidak dibeda-bedakan (adil), semisal RT tengah meninggal semua mengikuti acara tahlilan tersebut, tidak membedakan daerah selatan yang menghadiri pemuda selatan tetapi semua pemuda karang taruna satu desa.

Selain itu nilai keadilan juga terlihat dari sikap pemuda saat menganggap semuanya sama atas semua perbedaan seperti perbedaan wilayah, status ekonomi, baik buruk nya seseorang. (interview, 22 Februari 2022) Menurut masyarakat karena pemuda aktif mengikuti tahlilan berarti pemuda tidak pilih-pilih antara individu atau kelompok tertentu, semua penduduk desa pasuruhan dihadiri.

Dengan demikian nilai keadilan yang ada dalam tradisi tahlilan Pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pemikiran bahwa Pemuda tidak membedakan daerah selatan yang menghadiri pemuda selatan tetapi semua pemuda karang taruna satu desa. Adanya pengalaman Pemuda dari RT 1 sampai 9 tidak dibeda-bedakan (adil), jadi merata semisal RT tengah meninggal semua mengikuti acara tahlilan tersebut. Adanya kondisi batin bahwa pemuda menganggap semuanya sama atas semua perbedaan seperti perbedaan wilayah, status ekonomi, baik buruk nya seseorang.

Kedelapan, yaitu Nilai demokrasi (musyawarah). Nilai keadilan sebagai salah satu nilai tasawuf sosial yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda Pasuruan dapat dilihat dari pengalaman, kondisi batin dan pemikiran para pemudanya. Sebagaimana diungkap Ardiyansyah nilai demokrasi dalam tradisi tahlilan pemuda semua acara pemuda karang taruna pastilah melewati rapat atau musyaawarah seperti acara lomba, acara pengajian

dan lain sebagainya dan untuk tahlilan pemuda merupakan bentuk inisiatif yang prakasai oleh beberapa orang Dan pemuda hanya tinggal melaksanakan saja, perkembangan acara tahlilan pemuda sendiri yang menentukan mau dibawa kemana kedepanya.

Dengan demikian nilai demokrasi yang ada dalam tradisi tahlilan Pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pemikiran bahwa tahlilan pemuda merupakan bentuk inisiatif yang diprakasai oleh beberapa tokoh dan pemuda. Adanya pengalaman bahwa semua acara pemuda karang taruna pastilah melewati rapat atau musyaawarah seperti acara lomba, acara pengajian dan lain sebagainya. Adanya kondisi batin bahwa pemuda memiliki kepedulian untuk mengembangkan sosial dan budaya di masyarakat.

Kesembilan, yaitu Nilai amanah. Nilai amanah dalam tradisi tahlilan pemuda Tidak ada, karena ini merupakan kesadaran masyarakat nggak ada perjanjian atau ikatan. Tradisi tahlilan pemuda hanya imbauan atau ajakan kepada pemuda untuk mendoakan orang yang yang sudah meninggal tanpa paksaan, tekanan atau kalimat "harus mengikuti" kan gak ada. Gak seperti organisasi yang ada janji atau perintah. Karena tradisi kan mengalir begitu aja yang perlu ditekankan yaitu untuk menjaganya.

> "*Yang pasti kehadiran seseorang atau pemuda dalam tradisi tahlilan pemuda merupakan panggilan hati atau tidak ada paksaan dari orang lain. pemuda menghadiri karena ada waktu yang kebetulan tidak bertabrakan dengan acara penting lainnya."*

Dengan demikian nilai amanah yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda di desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dari adanya pemikiran bahwa Perkembangan tradisi mengalir, yang ditekankan yaitu untuk menjaganya. Adanya kondisi batin bahwa tahlilan pemuda merupakan kesadaran masyarakat, panggilan hati , tidak ada paksaan, perjanjian atau ikatan

Selain itu selama ini terdapat hambatan atau rintangan dalam pelaksanaan tradisi tahlilan pemuda di desa pasuruhan hanya Ada sedikit hambatan ketika selesai pencalonan kepala desa itu sepi atau sedikit yang mengikuti tahlilan tersebut. Tetapi sekarang ya alhamdulillah sudah kompak lagi sudah solid. Memang dampak dari politik itu mengkotak-kotakan tetapi denggan adanya acara ini menjadikan orang dapat berkumpul kembali.

Nilai-nilai tasawuf sosial yang ada dalam tradisi tahlilan pemuda desa Pasuruhan dapat ditunjukkan dalam tabel 1.

Tabel 1. Nilai Tasawuf Sosial yang Ada dalam Tradisi Tahlilan

Nilai-nilai Tasawuf Sosial	**Indikator**		
	Pengalaman	*Kondisi Batin*	*Pemikiran*
Nilai Persamaan	Pengalaman yang sama bahwa tahlilan pemuda dapat menjadi wadah untuk mengurangi konflik (kasus Pilkada)	Kondisi batin pemuda lebih mementingkan ego bersama ketimbang ego masing-masing, menerima perbedaan untuk kebersatuan	Pemikiran yang sama di antara pemuda tentang kesamaan geografis
Nilai kasih sayang	Takziyah atau Berbela sungkawa dalam arti mendo'akaan	Pemuda merasakan apa yang sedang dialami oleh saudara kita, bersimpati, sayang dan peduli	Di hadiri oleh banyak masyarakat merupakan sebuah bentuk penghargaan bahwasanya masih banyak yang sayang dan peduli dengan keluarga yang di tinggalkan.
Nilai tolong menolong	Sudah tertanam sejak dulu, pemuda perantauan mengadakan iuran tiap tahun untuk membantu saudara yang sedang tertimpa musibah di perantauan atau di rumah semisal sakit karena kecelakaan kerja atau tertimpa musibah berupa kebakaran atau sakit parah.	Pemuda berempati ketika ahlul bait di tinggalkan oleh orang tuanya dan membantu semampunya	Tidak hanya materil, pemuda mengikuti takziyah, mendoakan berupa tahlilan. membantu dalam bentuk uang atau tenaga seperti mempersiapkan tempat, makanan, alat-alat, mengundang beberapa tokoh yang berkepentingan.
Nilai ukhuwah	Tahlilan pemuda salah satu cara supaya pemuda lebih memiliki nilai positif lagi bagi masyarakat. Dan untuk menjaga persaudaraan seiman, seislam dan setanah air	Semua pemuda tidak memandang perbedaan-perbedaan di antara sesama.	Pemuda sudah kompak karena persamaan pemikiran bahwasanya pemuda pasuruhan sama-sama cucu dari mbah kotib yang telah bersatu.

Nilai toleransi	Pengalaman yang sama bahwa tahlilan pemuda dapat menjadi wadah untuk mengurangi konflik (kasus Pilkada)	Pemuda menerima dan menghargai setiap sikap orang lain yang berbeda tetetapi tidak menyimpang	Pemuda menerima sikap seseorang yang berbeda. karena yang berlalu biarlah berlalu. jangan sampai terlalu mengkotak-kotakan. sehingga sekarang menjadi bersatu dan kompak kembali.
Nilai Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar	Berdakwah dengan pemuda di saat masih ada waktu berupa bimbingan yang di isi oleh K.H muhammad suyidno	Memiliki pengetahuan lebih atas arahan dan bimbingan yang telah di berikan dibandingkan waktunya dipergunakan untuk hal yang kurang berfaidah	Mengajak mendoakan orang yang sudah meninggal, waktu di pergunakan untuk hal yang bermanfaat yang sebelumnya mungkin waktunya di pergunakan untuk hal yang unfaidah
Nilai keadilan	Pemuda dari RT 1 sampai 9 tidak dibeda-bedakan (adil), jadi merata semisal RT tengah meninggal semua mengikuti acara tahlilan tersebut	Pemuda menganggap semuanya sama atas semua perbedaan seperti perbedaan wilayah, status ekonomi, baik buruk nya seseorang	Pemuda tidak membedakan daerah selatan yang menghadiri pemuda selatan tetapi semua pemuda karang taruna satu desa.
Nilai demokrasi	Semua acara pemuda karang taruna pastilah melewati rapat atau musyaawarah seperti acara lomba, acara pengajian dan lain sebagainya	Pemuda memiliki kepedulian untuk mengembangkan sosial dan budaya di masyarakat.	Tahlilan pemuda merupakan bentuk inisiatif yang diprakasai oleh beberapa tokoh dan pemuda
Nilai amanah		Tahlilan pemuda merupakan kesadaran masyarakat, panggilan hati , tidak ada paksaan, perjanjian atau ikatan	Perkembangan tradisi mengalir, yang ditekankan yaitu untuk menjaganya

Mengapa Strategi Menanggulangi Radikalisme dapat melalui Tradisi Lokal (Tahlilan)?

Radikalisme dimaknai sebagai paham yang mengingkan sebuah perubahan tatanan sosial dan politik melalui jalur kekerasan. Dalam lingkup keagamaan, radikalisme merupakan gerakan keagamaan yang berusaha mengubah tatanan sosial dan politik dengan jalan kekerasan. (Loveita, 2017; Qodir, 2014) Faktor yang melatarbelakangi munculnya faham radikalisme (Abidin, 2021; Syam, 2006) yaitu faktor pemikiran, ekonomi, politik, sosial, psikologis, dan Pendidikan.

Tradisi menurut bahasa seperti pendapat Muhammad Abed Al Jabiri ”kata turats (tradisi) dalam bahasa Arab berasal dari unsur-unsur huruf wa ra tsa, yang dalam kamus klasik disepadankan dengan kata-kata irts, wirts, dan mirats. Semuanya merupakan bentuk mashdar (verbal noun) yang menunjukan arti “segala yang diwarisi manusia dari kedua orang tuanya, baik berupa harta maupun pangkat atau keningratan”. Sedangkan Tradisi menurut istilah adalah penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telahada merupakan yang paling benar. Selain itu, diartikan pula sebagai adat kebiasaan turun temurun dari nenek moyang yang masih dijalankan di masyarakat.

Tahlilan itu berasal dari kata نللحت, للحي, للح, artinya membaca kalimat لا هلا ا لا الله. Kata tahlilan merupakan kata yang disingkat dari kalimat لا هلا ا لا الله. Penyingkatan ini sama seperti takbir (dari هلا ربكا), hamdalah (dari مهلا لله), hauqalah (dari لله لبلاا قوقلاو لا□و), basmalah (dari Bismillah ar-Rahman ar-Rahim) dan sebagainya.

Menurut Muhammad Idrus Ramli, “tahlilan adalah tradisi ritual yang komposisi bacaannya terdiri dari beberapa ayat Al-quran, tahlil, tasbih, tahmid, sholawat, dan lain-lain”. Bacaan tersebut dihadiahkan kepada orang-orang yang telah wafat. Hal tersebut kadang dilakukan secara bersama-sama (berjamaah) dan kadang pula dilakukan sendirian.

Biasanya acara tahlil diaksanakan sejak malam pertama orang meninggal sampai tujuh harinya. Lalu dilanjudkan ladi pada hari ke-40, hari ke-100 dan hari ke-1000. Lalu dilanjudkan setiap tahun dengan nama khol atau haul, yang waktunya tepat pada hari kematiannya. Setelah pembacaan do’a biasanya tuan rumah menghidangkan makanan dan minuman kepada para jamaah. Kadang masih ditambah dengan berkat (buah tangan berbentuk makanan matang). Pada perkembangannya di beberapa daera ada yang mengganti berkat, bukan lagi dengan makanan matang, tetapi dengan bahan-

bahan makanan, seperti mie, beras, gula, teh, telur, dan lain-lainnya. Semua itu diberikan sebangai sedekah, yang pahalahnya dihadiakan kepada orang yang sudah meninggal dunia tersebut. Sekaligus sebagai manifestasi rasa cinta yang mendalam baginya.

Menurut penyelidikan para ahli, ritual tahlilan diadopsi oleh para ulama-ulama terdahulu dari upacara kepercayaan animisme, agama Budha dan Hindu yang kemudian diganti dengan ritual yang diambil dari Al Qur‟an dan Hadits. Sebelum agama Hindu, Budha dan Islam masuk ke Indonesia, kepercayaan yang dianut bangsa Indonesia antara lain adalah animisme.Menurut kepercayaan animisme, bila seseorang meninggal dunia, maka ruhnya akan datang ke rumah pada malam hari mengunjungi keluarganya. Jika dalam rumah tadi tidak ada orang ramai yang berkumpul-kumpul mengadakan upacara-upacara sesaji, seperti membakar kemenyan, dan sesaji kepada yang ghaib atau ruh-ruh ghaib, maka ruh orang mati tadi akan marah dan masuk sumerup) kedalam jasad orang yang masih hidup dari keluarga si mayit.Makauntuk itu semalaman para tetangga dan kawan-kawan atau masyarakat tidak tidur, membaca mantera-mantera atau sekedar berkumpul-kumpul. Hal sepertiitu dilakukan pada malam pertama kematian, selanjutnya malam ketiga, ketujuh, ke-100, satu tahun, dua tahun dan malam ke-1000.

Ketika agama Hindu dan Budha masuk di Indonesia, kedua agama ini tidak mampu merubah tradisi animisme tersebut. Bahkan, tradisi tersebut berlangsung terus sampai agama Islam masuk ke Indonesia yang dibawa oleh para ulama, yang dikenal dengan Wali Songo. Setelah orang-orang tersebut masuk Islam, mereka juga tetap melakukan ritual tersebut. Sebagai langkah awal, para ulama terdahulu tidak memberantasnya tetapi mengalihkan dari upacara yang bersifat Hindu dan Budha itu menjadi upacara yang bemafaskan Islam sehingga tidak bertentangan dengan pokok-pokok ajaran Islam.

Sesaji diganti dengan nasi dan lauk-pauk untuk sedekah.Mantera-mantera diganti dengan dzikir, doa dan bacaan-bacaan Al Qur‟an. Upacara seperti ini kemudian dinamakan tahlilan yang sekarang telah menjadi tradisi dan budaya pada sebagian besar masyarakat di Indonesia.

Tahlilan yang pada mulanya ditradisikan oleh Wali Songo ini tidak lepas dari cara dakwahnya yang mengedepankan metode kultural atau budaya. Wali Songo mengajarkan nilai-nilai Islam secara luwes dan tidak secara frontal menentang tradisi

Hindu yang telah mengakar kuat di masyarakat, namun membiarkan tradisi itu berjalan, hanya saja isinya diganti dengan nilai-nilai Islam.

Kebudayaan ini bermula dari adat Jawa yang secara turun-temurun sejak zaman pra-Islam, bila ada orang yang meninggal dunia maka keluarganya mengadakan selamatan. Selanjutnya, oleh Sunan Muria kegiatan selamatan tersebut diberi nafas keislaman. Demikian pula, Sunan Giri dan Sunan Kalijaga telah melakukan asimilasi terhadap tradisi budaya Jawa sebagai alat penyebaran agama Islam. Selamatan yang semula berisi doa mantra yang dilakukan oleh pendeta diganti dengan bacaan kalimah thoyyibah dan ayat-ayat suci Al-Qur'an. Pada mulanya, tradisi yang sarat dengan nilai tasawuf ini dilakukan di pesantren dan keraton. Namun, lambat laun dapat diterima dan diamalkan oleh seluruh masyarakat Indonesia sehingga menjadi tradisi keagamaan yang tidak bisadipisahkan dalam kehidupan masyarakat.

Maka ritual tahlilan, haul dan lain-lain adalah hasil dialog antara agama pendatang dan tradisi lokal. Sudah tidak dipungkiri lagi bahwa Islam berkembang di Indonesia dan kuat itu bukan karena kekerasan dan kekuasaan para mubalighnya, akan tetapi karena kearifan para mubaligh dan klian dalam berdialog dan negosiasi dengan agama dan tradisi lokal. Tradisi tahlilan merupakan salah satu hasil akulturasi antara nilai-nilai masyarakat setempat dengan nilai-nilai Islam sehingga Islam mudah diterima di Indonesia dengan baik dan bertahan lama.

Sebenamya kalau ditilik dari sisi kemanfaatan, acara tahlilan tersebut sangat banyak manfaatnya baik untuk diri pribadi maupun untuk masyarakat luas, di antaranya, menurut Abdusshomad, adalah:

Pertama, Sebagai ikhtiyar (usaha) bertaubat kepada Allah SWT untuk diri sendiri dan saudara yang telah meninggal dunia. *Kedua,* Merekatkan tali persaudaraan antarsesama, baik yang masih hidup atau yang telah meninggal dunia dengan pemahaman bahwa ukhuwah Islamiah itu tidak terputus karena kematian. *Ketiga,* Untuk mengingat bahwa akhir dari kehidupan dunia ini adalah kematian, yang setiap jiwa pasti akan melewatinya. *Keempat,* dengan adanya ritual tahlilan seorang muslim akan sering mengingat kematian. *Kelima,* Untuk kesejukan rohani di tengah hiruk pikuknya dunia dalam mencari materi dengan jalan berdzikir kepada Allah. *Keenam,* Tahlil sebagai salah satu media yang efektif untuk dakwah Islamiah. *Ketujuh,* Sebagai manifestasi dari rasa cinta sekaligus penenang hati bagi keluarga almarhum(ah) yang sedang berduka.

Dzikir yang dilakukan dengan acara ritual tahlilan selain mempunyai manfaat-manfaat yang tersebut di atas juga mempunyai kemanfaatan lain, seperti yang disebutkan dalam kitab "Najhatut Thalib Fi Raudhotur Rotib" karangan Umar Abu Bakar Abdillah Badhib dalam Sahab, sebagai berikut:

> *Memutus syaitan atau dengan kata lain memblokir gerak-gerik syaitan dengan menggunakan dzikir tersebut sebagai tameng atau pelindung.*
> *Mendapatkan ridho dari Allah SWT.*
> *Dapat menghilangkan kesusahan dan kesedihan.*
> *Menguatkan hati atau jiwa dan raga.*
> *Bisa menggerakan hati dan perasaan.*
> *Bisa memberikan ilham kebenaran pada setiap perkara yang dihadapi.*
> *Dapat mengurangi dosa-dosa dan kesalahan yang pemah dilakukan seperti yang difirmankan Allah yang artinya:*
> *"Barang siapa yang mengingat Allah pada saat luang dengan berdzikir padanya, maka niscaya Allah akan mengenal kebaikanya pada saat susahnya".*

Proses islamisasi di Indoneisa, khususnya di Pulau Jawa, menarik perhatian para ahli untuk mempelajarinya. Salah satunya Teori yang dikemukakan Koentjaraningrat tentang proses akulturasi yang menjelaskan beberapa aspek dari proses tersebut, yaitu keadaan masyarakat penerima sebelum proses akulturasi individu individu yang membawa unsur-unsur kebudayaan asing. Saluran-saluran yang dilalui oleh unsur-unsur kebudayaan asing untuk masuk ke dalam kebudayaan penerima, bagian dari masyarakat penerima terkena pengaruh kebudayaan asing dan reaksi para individu yang terkena kebudayaan asing.

Ada beberapa penjelasan tentang konsep-konsep yang digunakan. Persentuhan yang dimaksud ialah cultural contact, yaitu proses sosial yang timbul bila suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur dari kebudayaan asing sehingga unsur-unsur kebudayaan asing lambat laun diterima atau ditolak ke dalam kebudayaan sendiri tanpa menghilangkan kebudayaan itu sendiri.

Unsur budaya merupakan bagian dari cultural system yang merupakan komponen abstrak dari kebudayaan dan terdiri atas pikiran, gagasan, konsep, dan keyakinan yang dalam bahasa Indonesia lazim disebut adat istiadat. Semua unsur tersebut diungkapkan dalam kepercayaan, kesusilaan, nilai-nilai, upacara serta perayaan

yang beraneka warna. Unsur kebudayaan sangat kuat pengaruhnya terhadap cara hidup dan cara berperilaku masyarakat. Nilai tersebut akan dipraktikkan selama masyarakat tersebut eksis. Sinkretisme adalah aliran dalam agama atau kepercayaan yang memilih dari agama yang telah ada, kemudian diambil yang dianggap baik dan benar.

Masyarakat Arab, pra-Islam berada pada kondisi vacuum of culture, yang lazim dikenal dengan Jahiliah. Berbeda halnya dengan kondisi Indonesia, pramasuk Islam, tidak dikatakan vacuum of culture, apalagi jahiliah, Kepulauan nusantara sudah memiliki kebudayaan dan peradaban yang cukup tinggi. la berakar pada sumber-sumber kebudayaan sendiri yang kemudian menyerap ke dalam pengaruh peradaban Hindu dan Budha dari India.

Di bidang kerohanian dan kepercayaan, masyarakat tradisional sudah dapat menghayati sikap batin terhadap zat tertinggi yang diungkapkan dalam kepercayaan, kesusilaan, adat istiadat, nilai-nilai serta upacara beraneka warna yang dikenal dengan agama asli. Model agama ini tidak tunduk pada kepercayaan dan agama yang datang kemudian. Di kalangan atas (priayi) terjadi sinkretisme ajaran-ajaran esoteris Syiwaisme dan Budhisme. Bentuk akhir dari akulturasi dan sinkretisme dalam perjalanan dan pergolakan, menyebabkan kepercayaan asing semakin tersingkir.

Kehadiran Islam di Indonesia dibawa oleh pedagang bangsa India. Melalui para pedagang India pula, Hindu singgah di Indonesia. Dengan demikian, Islam sampai ke Indonesia mengalami "pemantulan dua kali". Hasilnya, watak Islam yang sampai ke Indonesia berbeda dengan watak Islam asli. Justru yang sampai adalah Islam yang sudah bersentuhan dengan peradaban Parsi dan India. Oleh karena itu, kehadirannya mudah diterima masyarakat. Menurut Kraemer, kemudahan tersebut menimbulkan sinkretisme antara "sufisme dan mistisisme".Paham kesucian serba Tuhan telah tumbuh subur dalam masyarakat. Banyak ajaran dan upacara Islam disesuaikan sejauh mungkin dengan alam pikiran dan praktik Hindu. Banyak gejala reinterpretasi Islam memanfaatkan langgam pra-Islam. Misalnya, kalimasada menjadi kalimat syahadat, rukun Islam menjadi Pandawa Lima, bahkan cerita para wali dianggap sebagai bukan historis.

Jumlah angka sembilan untuk para wali, secara ajaran tidak memiliki kaitan dengan alam pikiran Islam. Angka tersebut. justru ditemukan dalam mitologi dan kosmologi Hindu Jawa. Angka sembilan, diyakini sebagai bilangan yang sangat penting. Mungkin para wali tersebut telah menggantikan kedudukan para dewa pelindung yang

mengawasi titik-titik kompas di dalam kosmologi lama. Deskripsi ini sekaligus menguatkan simbol simbol yang disematkan kepada mereka, seperti wayang, gamelan, keris, yang justru tidak bernapaskan Islam. Pada konteks ini, masyarakat sudah memostulasikan kesatuan antara daya dan agama. (Kahmad, 2011)

Unsur kebudayaan sangat kuat pengaruhnya terhadap cara hidup dan cara berperilaku masyarakat. Nilai tersebut akan dipraktikkan selama masyarakat tersebut eksis. Kuntjaraningrat memandang kebudayaan dalam tiga wujud, yaitu sebagai sistem ide, sebagai sistem tingkah laku, dan sebagai perwujudan benda benda budaya. Ketiga wujud itu dipandang Kuntjaraningrat sebagai produk. Jadi, yang dimaksud dengan ide ialah ide sudah terbentuk pada suatu kelompok etnis. Tingkah laku yang dimaksud adalah sistem interaksi yang sudah dimantapkan,bahkan dilembagakan. Kebudayaan materil yang diperhatikan ialah ciptaan berupa benda-benda fisik yang sudah jadi.

Cara mengamati kebudayaan sebagai proses ini mengandaikan adanya perkembangan yang terus-menerus kebangkitan, dan keruntuhan suatu kebudayaan. Untuk itu, ada dua kebutuhan asasi dalam kebudayaan. Di satu pihak, tiap kebudayaan mempunyai kebutuhan untuk menentang perubahan dan mempertahankan identitas. Di pihak lainnya, suatu kebudayaan mempunyai kebutuhan dalam berbagai tingkatan untuk menerima perubahan dan mengembangkan identitasnya lebih lanjut." Atas dasar anggapan ini, kebudayaan akan terus berubah dalam proses dengan gerakan tiga langkah.

Dipandang dari sudut nilai yang terjadi dalam proses tersebut adalah penerimaan nilai, penolakan nilai yang sudah diterima, dan penerimaan nilai baru sehingga yang sedang berlangsung adalah gerak dari integrasi, melalui desintegrasi, menuju reintegrasi Perubahan dalam proses tersebut ialah sistem normatif (value system). Jika perubahan ini dipandang dari sudut kebudayaan sebagai sistem pengetahuan dari sistem makna (system of meaning), yang terjadi adalah penerimaan suatu kerangka makna atau kerangka pengetahuan, penolakan kerangka tersebut, dan penerimaan kerangka pengetahuan dan kerangka makna yang baru sehingga yang berlaku ialah gerak dari orientasi, menuju disorientasi, menuju reorientasi. Perubahan dalam proses tersebut ialah sistem kognitif. Selanjutnya, kalau perubahan ini dipandang dari sudut tingkah laku, yang terjadi ialah penerimaan pola-pola tingkah laku dan bentuk interaksi, penolakan pola-pola tersebut, dan pengambilan pola-pola tingkah laku yang baru. Dilihat dari sudut orang-orang yang berinteraksi, proses tersebut seakan-

akan bergerak dari sosialisasi, melalui disosiasi, menuju resosialisasi. Selanjutnya dilihat dari sudut pemantapan dan pelembagaan bentuk-bentuk interaksi tersebut, yang terjadi adalah pergeseran dari tahapan organisasi, melalui disorganisasi, menuju reorganisasi tingkah laku. (Kahmad, 2011)

Simpulan

Tradisi lokal dan juga tradisi keagamaan di dalamnya, masih relevan digunakan untuk menginternalisasikan nilai-nilai luhur seperti tolong menolong, toleransi, ukhuwah, rasa cinta kasih dll. Nilai-nilai luhur penting dimiliki oleh masyarakat terutama untuk menanggulangi faham radikalisme. Tradisi lokal dapat digunakan untuk menumbuhkan kesadaran sosial kaum muda. Hal ini karena dalam proses tradisi tahlilan yang dilaksanakan memberikan dampak positif terhadap pemikiran, kondisi batin dan juga pengalaman yang dirasakan oleh kaum muda. Ini yang kemudian disebut oleh tokoh setempat dengan istilah *"urip iku urup"* (hidup itu mestinya bisa menerangi yang lain). Selain itu, tradisi tahlilan di Desa Pasuruhan Kabupaten Pati memiliki support sistem yang baik. Masyarakat turut mendorong kaum mudanya untuk melaksanakan tradisi tahlilan dengan menambahkannya pemaknaan-pemaknaan tertentu tentang kematian dan pelajaran hidup lainnya.

Referensi

Abidin, A. Z. (2021). Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Permendikbud No. 37 Tahun 2018. *JIRA: Jurnal Inovasi dan Riset Akademik*, *2*(5), 729–736. https://doi.org/10.47387/jira.v2i5.135

Amirullah. (2021). Deretan Anak Muda di Bawah Usia 30 Tahun yang Menjadi Pelaku Terorisme. *nasional.tempo.com*. https://nasional.tempo.co/read/1448400/deretan-anak-muda-di-bawah-usia-30-tahun-yang-menjadi-pelaku-terorisme

Fanindy, M. N., & Mupida, S. (2021). Pergeseran Literasi pada Generasi Milenial Akibat Penyebaran Radikalisme di Media Sosial. *Millah*, *20*(2), 195–222. https://doi.org/10.20885/millah.vol20.iss2.art1

Kahmad, D. (2011). *Sosiologi Agama*. Pustaka Setia.

Loveita. (2017). *Radikalisme Agama di Indonesia: Urgensi Negara Hadir dan KEbijakan Publik yang Efektif*.

Mubarak, S., & Mubarak, F. (2020). Peran Kearifan Lokal Dalam Upaya Deradikalisasi Paham Radikal Di Kalimantan Selatan. *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, *18*(2), 155–172. http://dx.doi.org/10.18592/khazanah.v18i2.4155

Munif, M., & Asmani, J. M. (2022). Pemikiran Tasawuf Sosial KH. Bahauddin Nursalim (Gus Baha'). *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, *11*(1), 95–108. https://doi.org/10.35878/islamicreview.v11i1.370

Ni'am, S. (2016). Tasawuf di Tengah Perubahan Sosial (Studi tentang Peran Tarekat dalam Dinamika Sosial-Politik di Indonesia). *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius*, *15*(2).

Nisa, C. (2020). Tadisi Fida di Masyarakat Jawa dalam Perspektif Hadis. *Universum*, *14*(2).

Qodir, Z. (2014). *Radikalisme Agama di Indonesia: Pertautan Ideologi Politik Kontemporer dan Kekuasaan* (J. Hasse (ed.)). Pustaka Pelajar.

Rizkinaswara, L. (2021). Kominfo Blokir 20.453 Konten Terorisme Radikalisme di Media Sosial. *aptika.kominfo.go.id*. Kominfo Blokir 20.453 Konten Terorisme Radikalisme di Media Sosial

Safuan, M. (2016). *Menangkal Radikalisme melalui Nilai-nilai Luhur Kearifan Budaya Lokal*. https://medium.com/@arifwicaksanaa/pengertian-use-case-a7e576e1b6bf

Syam, N. (2006). Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama. *Kumpulan orasi Ilmiah - Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer*.

Tahir, I., & Tahir, M. I. (2020). Perkembangan Pemahaman Radikalisme di Indonesia. *Jurnal Ilmiah Administrasi Pemerintahan Daerah*, *XII*(2). https://doi.org/10.1016/j.solener.2019.02.027%0Ahttps://www.golder.com/insights/block-caving-a-viable-alternative/%0A???

Warisno, A. (2017). Tradisi Tahlilan Upaya Menyambung Silaturahim. *Ri'ayah*, *2*(2).

Wasik, A. (2020). Pengontrolan Diri Kaum Remaja dengan Pengamalan Thariqat Qodiriyah Naqsyabandiyah di Kabupaten Bandung. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, *3*(2), 87–98. https://doi.org/10.15575/hanifiya.v3i2.10010

Abidin, A. Z. (2021). Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Permendikbud No. 37 Tahun 2018. *JIRA: Jurnal Inovasi dan Riset Akademik*, *2*(5), 729–736. https://doi.org/10.47387/jira.v2i5.135

Amirullah. (2021). Deretan Anak Muda di Bawah Usia 30 Tahun yang Menjadi Pelaku Terorisme. *nasional.tempo.com*. https://nasional.tempo.co/read/1448400/deretan-anak-muda-di-bawah-usia-30-tahun-yang-menjadi-pelaku-terorisme

Fanindy, M. N., & Mupida, S. (2021). Pergeseran Literasi pada Generasi Milenial Akibat Penyebaran Radikalisme di Media Sosial. *Millah*, *20*(2), 195–222. https://doi.org/10.20885/millah.vol20.iss2.art1

Kahmad, D. (2011). *Sosiologi Agama*. Pustaka Setia.

Loveita. (2017). *Radikalisme Agama di Indonesia: Urgensi Negara Hadir dan KEbijakan Publik yang Efektif*.

Mubarak, S., & Mubarak, F. (2020). Peran Kearifan Lokal Dalam Upaya Deradikalisasi Paham Radikal Di Kalimantan Selatan. *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, *18*(2), 155–172. http://dx.doi.org/10.18592/khazanah.v18i2.4155

Munif, M., & Asmani, J. M. (2022). Pemikiran Tasawuf Sosial KH. Bahauddin Nursalim (Gus Baha'). *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, *11*(1), 95–108. https://doi.org/10.35878/islamicreview.v11i1.370

Ni'am, S. (2016). Tasawuf di Tengah Perubahan Sosial (Studi tentang Peran Tarekat dalam Dinamika Sosial-Politik di Indonesia). *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius*, *15*(2).

Nisa, C. (2020). Tadisi Fida di Masyarakat Jawa dalam Perspektif Hadis. *Universum*, *14*(2).

Qodir, Z. (2014). *Radikalisme Agama di Indonesia: Pertautan Ideologi Politik Kontemporer dan Kekuasaan* (J. Hasse (ed.)). Pustaka Pelajar.

Rizkinaswara, L. (2021). Kominfo Blokir 20.453 Konten Terorisme Radikalisme di Media Sosial. *aptika.kominfo.go.id*. Kominfo Blokir 20.453 Konten Terorisme Radikalisme di Media Sosial

Safuan, M. (2016). *Menangkal Radikalisme melalui Nilai-nilai Luhur Kearifan Budaya Lokal*. https://medium.com/@arifwicaksanaa/pengertian-use-case-a7e576e1b6bf

Syam, N. (2006). Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama. *Kumpulan orasi Ilmiah - Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer*.

Tahir, I., & Tahir, M. I. (2020). Perkembangan Pemahaman Radikalisme di Indonesia. *Jurnal Ilmiah Administrasi Pemerintahan Daerah*, *XII*(2). https://doi.org/10.1016/j.solener.2019.02.027%0Ahttps://www.golder.com/insights/block-caving-a-viable-alternative/%0A???

Warisno, A. (2017). Tradisi Tahlilan Upaya Menyambung Silaturahim. *Ri'ayah*, *2*(2).

Wasik, A. (2020). Pengontrolan Diri Kaum Remaja dengan Pengamalan Thariqat Qodiriyah Naqsyabandiyah di Kabupaten Bandung. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, *3*(2), 87–98. https://doi.org/10.15575/hanifiya.v3i2.10010

---------- *Halaman ini sengaja dikosongkan* ----------

Telah Konsep Yakin Menurut Sufi Imam Al-Qusyairi dalam Risalah Al-Qusyairiyah

Muhamad Hasan Asyadily
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
hasanasyadily@iainkudus.ac.id

Abstract

This paper aims to reveal a concept of belief according Al-Qusyairi in Risalah Al-Qusyairiyah. Belief is one of the *maqamat* that must be passed by a sufi to get the highest level or perfection. Imam Al-Qusyairi includes belief in *maqamat*, namely the levels that must be passed by a sufi in an effort to reach the highest level and get closer to Allah. Imam Al-Qusyairi is a Sufi who purifies the teachings of Sufism based on the Al-Quran and hadith and refutes the teachings of Sufism, which contain many heresies. This article uses library research and uses a descriptive analysis method, namely describing opinions about the concept of belief, then carrying out a systematic and detailed analysis of ideas to obtain objective answers. The primary data source used is book of Risalah Al-Qusyairiyah, and secondary data sources include several books, scientific papers, and related research. This study resulted that the concept of belief in Imam Al-Qusyairi's view has three meanings as follows: First, rejecting doubts and perfecting faith; Second, *mukasyafah* (unlocking divine secrets); Third, Peace of soul. If a Sufi has reached a belief, then the closed hijab will open and the faith will increase; trials will be pleasure and ease will be a calamity; and the heart is full of Divine light, gratitude, and fear of Allah.

Keywords: Belief, Al-Qusyairi, Risalah Al-Qusyairiyah

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap konsep yakin menurut Imam Al-Qusyairi dalam Risalah Al-Qusyairiyah. Yakin merupakan salah satu *maqamat* yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mendapatkan tingkatan tertinggi atau kesempurnaan. Imam Al-Qusyairi memasukan yakin dalam *maqamat* yaitu tingkatan yang harus dilalui oleh seorang sufi dalam upaya mencapai tingkatan tertinggi untuk mendekatkan diri kepada Allah. Imam Al-Qusyairi adalah seorang sufi yang memurnikan ajaran tasawuf berdasarkan Al-Quran dan hadis, serta membantah ajaran tasawuf yang banyak mengandung *bid'ah*. Artikel ini mengunggunkan penelitian pustaka (library research) dan menggunakan metode deskriptif analisis yaitu mendeskripsikan pendapat tentang konsep yakin, kemudian melakukan analisis ide dan gagasan secara sistematis dan terperinci untuk memperoleh jawaban yang objektif. Sumber data primer yang digunakan adalah kitab Risalah Al-Qusyairiyah dan sumber data sekunder dari beberapa buku, karya ilmiah dan penelitian terkait. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep yakin dalam pandangan Imam Al-Qusyairi memilki tiga makna sebagai berikut: Pertama, menolak keraguan dan menyempurnakan iman; Kedua, *mukasyafah*; Ketiga, ketenangan Jiwa. Jika seorang sufi sudah mencapai pada maqam yakin Jika seorang sufi sudah mencapai pada maqam yakin maka tabir yang tertutup akan terbuka dan keyakinan akan bertambah; cobaan akan menjadi kenikmatan dan kemudahan akan menjadi musibah; dan hati penuh dengan cahaya Ilahi, syukur, dan takut kepada Allah.

Kata kunci: Yakin, Al-Qusyairi, Risalah Al-Qusyairiyah

Pendahuluan

Yakin merupakan salah satu *maqamat* yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mendapat derajat *ma'rifatullah*. Yakin dapat didefinisikan untuk menolak keraguan menuju keimanan yang hakiki (Sapitri, 2022). Seorang sufi wajib untuk menguatkan dan memperbaiki keyakinan, karena jika keyakinan telah kokoh di dalam hati, maka akan terbuka tabir rahasia yang gaib menjadi tampak dan tabir pemisah atau tirai antara hamba dan Allah akan terbuka. Maka dapat dikatakan bahwa yakin adalah kekuatan

iman dengan kemantapan dan kokoh, seperti gunung yang besar, tinggi, kokoh dan tidak tergoyahkan oleh keraguan dan prasangka. Bahkan setan tidak mampu mendekati seorang yang telah mencapai keyakinan yang hakiki (Al-Husaini, 1999).

Imam Al-Qusyairi memasukan yakin dalam *maqamat* yaitu tingkatan yang harus dilalui oleh seorang sufi dalam upaya mencapai tingkatan tertinggi untuk mendekatkan diri kepada Allah. Seorang sufi harus melewati sebuah proses panjang, dengan *ahwal* di dalamnya, yang ditempuh melalui *riyadhah serta amalan*, atau metode tertentu untuk mencapai tingkat tertinggi dalam pengenalan terhadap Allah (Miswar, 2017).

Menurutnya *maqamat* adalah adab atau etika seorang hamba dapat mencapai tingkatan-tingkatan tertentu yang mengantarkannya lebih dekat kepada Allah dengan usaha yang sungguh-sungguh. Maka seorang sufi tidak akan naik dari satu maqam ke maqam yang lebih tinggi, sebelum menyempurnakan *maqamat-maqamat* sebelumnya, berada pada *maqam qana'ah* atau merasa cukup maka harus terlebih dahulu mencapai maqam tawakal atau menyerah dan menyandarkan segala urusannya hanya kepada Allah (Masyhudi, 2003). Selain yakin menurut Imam Al-Qusyairi *maqamat* itu terdiri dari taubat, wara, kemudian zuhud, tawakal, dan sabar, serta yang terakhir adalah ridha (Kartanegara, 2006).

Perjuangan spiritual seorang sufi dapat dilihat dari setiap tingkatan menuju tingkatan selanjutnya hingga yang tertinggi, tahapan pencapaian maqam tidak terlepas dari seorang mursyid, dengan kekuatan batiniah yang dimiliki oleh seorang mursyid dapat mengetahui tingkatan muridnya, kemudian akan dipindahkan kepada tingkatan yang lebih tinggi. Semakin tinggi tingkatan seorang sufi, maka memiliki penyebutan nama yang berbeda dil angit dan di bumi yang diberikan oleh seorang mursyid (Madjid, 1995). Namun demikian, proses yang dilalui para sufi dalam setiap tingkatan memiliki perbedaan urutan, dan jumlah. Sehingga mempengaruhi cara penyampaiannya pula, namun perbedaan itu tidaklah menunjukkan ketidaknyataan atas setiap maqam yang dilalui, karena hal tersebut termasuk pengalaman existential yang bersifat subjektif dalam dunia spiritual dan setiap maqam satu dengan yang lainnya selalu ada keterkaitan.

Tahapan yang dilalui seorang sufi pada setiap tingkatan atau maqam memiliki perbedaan, maka jumlahnya juga memiliki perbedaan. Ali Nadwi menggambarkan bahwa untuk mencapai *maqamat* ada yang lambat seperti semut, namun ada pula yang

secepat burung rajawali, bahkan ada yang menempuh puluhan tahun. Kemudian maqam memiliki perbedaan jumlah, mulai dari enam maqam, tujuh maqam, sembilan maqam, hingga sepuluh maqam (Kartanegara, 2006).

Imam Al-Qusyairi seorang sufi sejati pada zaman yang membela *aqidah ahli sunnah* Perjuangannya sangat tulus dalam mempertahankan ajaran tasawuf Sunni dari tasawuf yang banyak mengandung *bid'ah* (Fudholi, 2011). Serta memasukan yakin dalam *maqamat* yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mencapai tingkatan yang sempurna. Penjelasan yakin yang dijelaskan oleh Imam Al-Qusyairi bereda dengan yakin yang digambar oleh tokoh sufi lainnya. Hal ini yang menjadi ketertarikan penulis untuk menulis telah konsep yakin Menurut Sufi Imam Al-Qusyairi dalam Risalah Al-Qusyairiyah.

Biografi Imam Al-Qusyairi

Imam Al-Qusyairi memiliki nama lengkap Abdu al-Karim ibn Hawazin ibn Abdul Malik ibn Thalhah ibn Muhammad al-Qusyairi. Beliau adalah seorang ulama sufi yang lahir pada abad kelima hijriah yang memiliki keluasan ilmu yang arif dan kebijaksanaan yang tinggi (Zani, 1997). Imam Al-Qusyairi lahir pada bulan Rabiul awal pada tahun 376 Hijriah atau 986 Masehi di Ustawa, sebuah desa kecil yang berdekatan dengan kota Naisabur dan merupakan bagian dari negeri Khurasan, beliau meninggal di di Naisabur, Ahad pagi tanggal 16 Rabiul Akhir pada tahun 465 H atau 1073 M. Ketika itu beliau mencapai umur 87 tahun. Jenazah beliau disemayamkan di sisi makam gurunya, Asy-Syaikh Abu Ali ad-Daqaq (Al-Qusyairi, 2007).

Imam al-Qusyairi berasal dari keluarga yang gembar dalam menuntut ilmu, saat muda ia menjadi salah satu utusan desa yang dikirim untuk mempelajari berbagai bidang keilmuan di kota Nisabur. Dia mengikuti halaqah kajian ilmu kalam yang diampu oleh Abu Ishaq al-Isfarayani yang beraliran teologi Asy'ariyah, sejak itulah imam Al-Qusyairi menganut madzhab teologi Asy'ariyah. Selain itu, beliau juga mempelajari dan mengusai berbagai disiplin ilmu seperti: hadist, fiqh, sasra, tafsir dsb. Kemudia juga beliau menempun jalan tasawaf ketika bertemu ulama sufi Abu Ali ad-Daqaq, yang selanjutnya menjadi guru spritualnya (Al-Qusyairi, 2007).

Imam al-Qusyairi dari segi nasab ayahnya dari Kabilah Qusyair al-Adnaniyyah yang bersambung sampai pada Hawazin. Beliau lahir dari ayah dan ibu yang memiliki marga berbeda, ayahnya dari marga Qusyairi sedang ibunya dari Sulam, dari keduanya

marga tersebut membentuk kepribadian Imam Al-Qusyairi menjadi sosok yang ulama yang 'alim dan membumikan ajaran sufi berdasarkan *aqidah ahlisunnah wal jamaah* (Rabbani, 2004). Beliau terlahir dalam keadaan yatim, oleh karena itu pengasuhan dan pendidikannya diserahkan kepada Abu al-Qasim Al-Alimani yaitu seorang sahabat karib bagi keluarga al-Qusyairi, darinya beliau belajar Ilmu Islam, bahasa Arab dan ilmu hitung. Pada masa kecil Al-Qusyairi hidup di tengah kondisi kesulitan ekonomi akibat penerapan pajak yang tinggi dari pemerintahan pada saat itu (Basyuni, 1992).

Dalam upaya memurnikan tasawuf Imam Al-Qusyairi berusaha untuk menjelaskan konsep tasawuf beraliran Asy'ariyah bahwa antara syariat dan hakikat saling terkait satu dengan yang lainnya dan juga memadukan antara tasawuf dan fiqh berdasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis (Al-Qusyairi, 2007). Maka karakteristik tasawuf yang digagas oleh Imam Al-Qusyari yaitu menguatkan tasawuf suni beraliran Asy'ariyah, hubungan yang tidak dapat dipisahkan antara aqidah dan syariat; dan menghilangkan *bid'ah* dalam tasawuf yang bertentangan dengan hukum Syariat yaitu Al-Qur'an dan Hadis (Zaini, 2000).

Mengenai gaya menulis dan mengajar Al-Qusyairi mempunyai kekhasan yang menawan dan elegan. Kehebatan beliau dalam berbagai bidang keilmuan Islam dituangkan dalam beberapa karya, namun seperti yang telah disebutkan beliau lebih menonjol dalam kesufiannya. Maka hampir setiap karyanya memiliki nilai-nilai ketasawufan. Adapun karya-karya al-Qushayri, sebagai berikut: Adab al-Syufiyah, Balaghah al-Maqashid fi al-Tasawwuf, al-Tahbir fi Tadhkir, Tartib al-Suluk fi Thariq Allah Ta'ala, al-Tawhid al-Nabawi, al-Tafsir fi 'Ilm al-Tafsir, al-Dhikr wa Adhakir, al-Risalah, Sirat al-Mashayikh, Sharh Asma' al-Husna, al-Fusul fi al-Ushul, al-Luma' fi al-I'tiqad, al-Mi'raj, Nahw al-Qulub al-Shaghir, Nahw al-Qulub al-Kabir, al-Qasyidah al-Shufiyah, al-Qulub al-Kabir, Ahkam al-Sama', dan lainnya (Basyuni, 1992; Muhibudin, 2018).

Risalah Al-Qusyairiyah

Risalah, al-Qushayrî merupakan salah salah satu kitab Imam Al-Qusyairi yang menjelaskan dan memaparkan konsep-konsep tasawufnya, termasuk penjelasan tentang *maqama*t. *Maqam* tidak harus hirarkis sesuai dengan kondisi yang dialami oleh seorang sufi, hal ini terlihat dengan tidak teraturnya konsep *maqamat* yang diulas oleh al-Qusyairi (Muhtadin, 2020). Secara bahasa, kata *risalah* berarti suatu pembahasan, tema

bahasan atau kajian. Sedangkan secara isitlah *risalah* yaitu suatu karya tulis ulama yang keberadaannya menjadi jawaban dari suatu pertanyaan, pemecahan suatu masalah atau solusi suatu permasalahan disertai dialog suatu kajian. Adapun bentuk ukuran kertasnya terkadang kecil seperti: Risalah Al-Qadhi Al-Fadhil karya Hasan Basri, terkadang pula berukuran besar, seperti: Risalah Ghufran milik Al-Ma'ari dan Ar-Risalah milik Imam Asy-Syafi'I (Al-Qusyairi, 2007).

Risalah al-Qusyairiyah ditulis oleh Imam Al-Qusyairi ketika berada pada puncak kematangan pemikirannya yaitu ketika beliau sudah melalui berbagai macam lika-liku kehidupan dalam mencari ilmu, mengamalkan dan mendakwahkan serta mengurusi keadaan umat. Tepatnya ketika beliau memasuki usia 62 tahun pada tahun 437 H/1046 M (Al-Qusyairi, 2007).

Imam al-Qusyairi mempersembahkan karyanya kepada kelompok yang anti terhadap kaum sufi sekaligus ditujukan kepada kaum sufi sendiri untuk menjelaskan tentang hakikat tasawuf yang sebenarnya. Menurutnya hakikat tasawuf adalah tatacara kehidupan yang berjalan berdasarkan al-Quran dan Hadis, serta dengan suri teladan yang dicontohkan oleh Rasulullah, semuanya tidak keluar dari keduanya walaupun seujung jari. Orang yang bertasawuf adalah orang-orang yang mengikuti jalan ulama salaf, baik dalam keimanan, akidah, maupun praktik ritual (Fuady, 2021) .

Risalah al-Qusyairiyyah dapat dikatakan juga sebagai sebuah karya yang memuat induk ilmu tasawuf yang paling lengkap dan komprehensif. Penilaian ini didasari bahwa *Risalah* menyajikan kaidah-kaidah tasawuf beserta para pencetusnya dari kalangan salaf, semenjak kelahirannya pada abad 2 H hingga masa Imam al-Qusyairi. Konsep tasawuf disajikan dengan sistematika hampir setiap pembahasan bab diawali oleh *nash* al-Quran dan al-Hadis, kemudian dijelaskan dengan pandangan tasawuf disertai paparan para sufi terdahulu. Tentunya pandangan para sufi tidak serta-merta dimasukkan tanpa disusun berdasarkan apa yang berkenaan dengan pembahasan dan berpegang pada tujuan utama Al-Qusyairi dalam menyusun Risalah ini yakni pembersihan tasawuf dari perkara yang bertentangan dengan Islam, sekaligus pengenalan tasawuf yang benar dengan sesuatu yang mudah dipahami (Al-Qusyairi, 2007).

Metode

Artikel ini menggunakan kajian pustaka (library research) adalah suatu penelitian untuk memperoleh data dan bahan kajian berasal dari sumber pustaka, data primer atau sekunder yang berupa buku, artikel jurnal, ensiklopedi, dokumen, laporan dsb, yang memiliki hubungan dengan masalah yang akan dipecahkan (Nazir, 2003). Penelitian ini akan membahas pemikiran seorang tokoh sufi Imam Al-Qusyairi tentang konsep yakin dengan menelaah kitab risalah Al-Qusyairiyah yang akan menjadi sumber primer. Adapun metode yang digunakan adalah metode deskripsi analisis. Penulis menggunakan metode deskriptif untuk berusaha menguraikan dan membahas secara sistematis dan terperinci tentang konsep pemikiran tokoh yang bersangkutan, yaitu mendeskripsikan pendapat atau ide Imam Al-Qusyairi mengenai konsep yakin (Moleong, 2017).

Penulis menggunakan metode analisis untuk menyimpulkan beberapa masalah yang bersifat universal dan partikular tentang yakin menurut Imam Al-Qusyairi secara sistematis untuk menggali sumber data atau konsep, kemudian memaparkan ide, gagasan, atau pemikirannya dengan analisis secara jelas untuk menjaga objektivitas agar dapat memperoleh jawaban atas permasalahan pokok penelitian (Faisal, 1982). Metode deskriptif analisis digunakan untuk memaparkan dan menjelaskan secara teliti dan hati-hati tentang validitas bahan kajian.

Pengertian Yakin

Kata yakin berasal dari bahasa Arab yakni *al-yakin* lawan dari kata *al-syakku* asal katanya terdiri dari beberapa huruf *ya', qaf* dan *nun yakni-yakina waiqonu* yang memilki arti jelas, pasti, meyakini, mengetahui dengan pasti (Munawwir, 1997). Al-Jurjani mendefinisikan yakin menurut bahasa adalah ilmu yang tidak ada keraguan di dalamnya. Sedangkan menurut istilah meyakini sesuatu itu seperti itu dan meyakini bahwa hal itu tidak mungkin kecuali seperti itu, serta senantiasa akan sesuai dengan kenyataan yang tidak mungkin menghilang (Al-Jurjani, 1988). Imam Al-Baidhowi mengatakan bahwa yakin adalah mengokohkan ilmu dengan meniadakan keraguan dan kesamaran tentangnya dengan cara *Nadzr* (berfikir mendalam) dan *Istidlal* (menunjukkan dalil) (Al-Baydawi, 1997). Sedangkan Ibnu Manzur mendefinisikan yakin adalah suatu kepastian dan menghilangkan keraguan yang ada (Manzur, 1990).

Imam Al-Ghazali mendefinisikan keyakinan sebagai keberadaan sebuah ilmu yang sempurna tanpa menyisakan keraguan dan tidak disertai dengan kemungkinan

salah dan praduga. Kebenarannya tidak bisa dibantah oleh siapa pun, meski pun orang yang membantah dapat mengubah batu menjadi emas, tetapi keyakinan akan kebenaran tidak berubah (Al-Ghazali, 2020).

Al-Junaidi mengatakan bahwa yakin adalah kepastian suatu pengetahuan sehingga orang yang memilikinya tidak ingin berpaling dan berubah haluan (Mujieb et al., 2009). Kemudian Imam Abdullah Al-Haddad mendefinisikan yakin adalah penguatan iman yang timbul dari hati untuk mencapai kesempurnaan iman agar tidak mudah goyah. Yakin juga dapat diartikan sebagai suatu maqam atau kedudukan mulia yang telah dilalui oleh seorang yang beriman, yakin mencerminkan kekuatan iman, kemantapan dan kedalaman hingga menjadi sesuatu yang kokoh dalam diri, tidak dapat diguncangkan oleh kebimbangan, dan tidak tergoyahkan oleh angan-angan, sekalipun terdengar oleh telinga namun hati tidak akan berpaling (Al-Husaini, 1999).

Adapun Quraisy Shihab menjelaskan bahwa yakin adalah pengetahuan yang kuat tentang sesuatu disertai dengan tersingkapnya apa yang melemahkan pengetahuan itu, yang berupa keraguan, maupun dalil-dalil yang dikemukakan untuk mempertentangkan. Sebelum tiba keyakinan seseorang, maka ia terlebih dahulu mendapatkan keraguan. Namun, ketika ia sampai pada tahap yakin, keraguan yang tadinya ada menjadi sirna, keraguan terkikis sedikit demi sedikit dan yang bersangkutan mencapai tahap yakin (Shihab, 2006). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa yakin menurut bahasa sesuatu yang jelas, pasti dan tidak ada keraguan di dalamnya. Sedangkan secara istilah adalah suatu pengetahuan yang sesuai dengan kenyataan dan menolak keraguan dengan berfikir mendalam dengan bukti yang kuat. Selain itu yakin juga didefinisikan sebagai salah satu *maqamat* yang harus dilalui oleh seseorang untuk mencapai kesempurnaan iman.

Menurut Imam Al-Ghazali terdapat tahapan-tahapan menuju yakin yaitu: 1) Merenung yakni hendaknya seorang merenung untuk mengintrospeksi diri sendiri, membayangkan kehidupan akhirat, serta melepaskan diri dari kehidupan dunia sejenak. Para ulama menghabiskan waktu untuk merenungi akhirat; 2) Mentadaburi Al-Quran yakini menyelami isi kandungan ayat-ayat Al-Quran sehingga memahami makna, maksud dan tujuannya. Dengan mengetahui tafsir, membaca dengan pelan, memperindah suara saat membaca, menghindari hal yang menghalangi pemahaman, dan mengulang-ulang sebahagian ayat Al-Qur'an; 3) Berdoa yakni selalu mengetuk semua pintu untuk mencari kenyakinan dalam menempuh jalan Allah. Dialah yang

menurunkan kenyakinan kedalam hati orang-orang saleh; 4) Khalwat yakni menyendiri untuk mendekatkan diri kepada Allah dan ketenangan bathin (Al-Ghazali, 2007).

Selain memiliki tahapan, yakin juga memilki tingkatan-tingkatan. Menurut *Ahlullah* atau *Auliya' Allah*, yakin terbagi menjadi tiga tingkat yakni '*ilmul yaqin, 'ainul yaqin*, dan *haqqul yaqin*. *'ilmu al-yaqin* adalah mencerminkan keimanan yang sungguh-sungguh dan kuat yang didukung oleh pembuktian yang benar dan dalil yang terang. 'Ainul Yakin adalah suatu kedudukan yang di atas 'ilmu al-Yakin yakni dapat menyaksikan Al-Haq atau kebenaran manusia yang tidak membutuhkan dalil serupa. Sedangkan *Haqqul Yaqin* adalah kedudukan tertinggi yang ditandai dengan *Al-Kasyf Al-Mutlak Al-Asna* yang khusus hanya ada pada wali dan orang-orang khawas di kalangan kaum sufi (Al-Husaini, 1999).

Konsep Yakin dalam Pandangan Sufi Imam Al-Qusyairi

Imam Al-Qusyairy dalam menjelaskan yakin menjabarkan pendapat para ulama seperti Ahmad bin Ashim Al-Anthak, Abu Utsman Al-Hiri, Sahal bin Abdullah, Dzun Nun Al-Mishri, Ibnu Atha', Abu Bakar Al-Warraq dsb. Konsep yakin dalam pandangan Imam Al-Qusyairi dapat disimpulkan sebagai berikut:

Yakin memiliki makna menolak keraguan dan menyempurnakan iman

Yakin adalah suatu pengetahuan yang dimiliki oleh seseorang untuk menolak keraguan. Kemudian Imam Al-Qusyairi mengutip Dzun Nun Al-Mishri dalam menjelaskan tiga strategi atau cara untuk mendapatkan yakin yaitu: Pertama, menghadirkan Allah dalam segala sesuatu. Kedua, mengembalikan segala urusan kembali kepada Allah. Ketiga, meminta pertolongan kepada Allah dalam segala (Al-Qusyairi, 1966). Kehadiran Allah menempati posisi sentral dalam tindakan, dan pemikiran seorang muslim, sehingga mengisi dapat memberikan kesadaran seorang muslim dalam menjalankan aktivitas. Maka konsep tuhan dalam Islam sangat menentukan berperilaku seseorang dalam beragama (Al-Faruqi, 1988).

Selain itu, menolak keraguan harus didasari dengan melihat benda atau perkara secara jelas, sehingga akan menghilangkan segala hal yang bertentangan dan akan tercapai tingkatan yakin (Al-Qusyairi, 1966). Keraguan juga dapat menimbulkan perbuatan yang negative bagi seseorang yaitu tidak mendapatkan kepastian, diliputi oleh dugaan dan prasangka yang salah, terhalang menuju jalan kebenaran, dibukakan

mata hati oleh Allah dan melakukan perbuatan tercela dan tidak mendapat petunjuk (Kurnia, 2017). Maka untuk menolak keragu-raguan perlu memahami kata yakin yaitu melihat sesuatu tanpa keraguan terhadapnya, dan tidak berdasarkan atas dugaan semata. Pengetahuan yang diperoleh harus melalui pemikiran, sejumlah pembuktian, pemahaman secara naluri secara pasti dan meyakinkan (Al-Ghazali, 2011). Maka jika yakin telah masuk ke dalam lubuk hati, maka hati akan penuh dengan cahaya, keragu-raguan akan hilang, hati akan penuh dengan syukur, dan takut kepada Allah Swt (Al-Qusyairi, 1966)

Yakin tidak akan dapat dicapai oleh seorang kecuali dengan fondasi takwa yaitu menjalankan perintah Allah dan meninggalkan larangan yang sudah ditetapkan-Nya. Meninggalkan larangan berarti meninggalkan hawa nafsu dan akan melahirkan yakin di dalam hati (Al-Qusyairi, 1966). Takwa juga tidak mengulang-ulang perbuatan maksiat yang sebelumnya dilakukan, dan tidak terperdaya dengan perasaan puas dalam melakukan ketaatan tetapi selalu berusaha menjaga keisitiqamahan dalam kebaikan (Ash-Shalaby, 2005). Takwa merupakan cahaya Ilahi maka untuk dapat mencapai ketakwaan harus dengan cahaya Allah agar mendapatkan rahmat-Nya dan meninggalkan kemaksiatan karena takut akan balasan-Nya. Thalq bin Habib (Ibn Taimiyyah, 1986). Lebih dari itu, dengan takwa hati seseorang akan menjadi hidup, peka, selau merasakan kehadiran Allah pada setiap waktu,, takut dan malu berbuat perkara yang dibenci oleh Allah (Quthb, 2004). Maka sesungguhnya yakin merupakan fondasi untuk memulai hadir di hadapan Allah (Al-Qusyairi, 1966).

Selain itu, takwa juga memiliki arti rasa takut yaitu takut kepada Allah yang didasari ilmu yang selalu senantiasa dalam keadaan taat kepada-Nya, mendekatkan diri dan mengharapkan pahala dan keselamatan. Rasa takut merupakan unsur terpenting dalam takwa, karena rasa takut muncul dari keyakinan seseorang kepada keagungan Allah, sehingga melahirkan suatu kesadaran untuk memuliakan keagungan-Nya dan mentaati perintah-Nya. Orang yang takut kepada Allah sadar dengan pengawasan-Nya terhadap setiap gerak-gerik pebuatan, kata dan waktu, sehingga ia merasa selalu bersama-Nya, merasa malu dan penuh kehati-hatian dalam bersikap dan berbuat. Orang yang takut akan dapat memahami dahsyatnya hari Pembalasan maka ia akan selalu memperbanyak ketaatan, berpaling dari kemaksiatan dan tunduk terhadap ajaran dan aturan Allah (Saichon, 2017).

Yakin diibaratkan raja dalam hati. Dengan yakin iman akan menjadi sempurna dan Allah akan diketahui, dan dengan akal Allah Swt. dapat dimengerti (dirasionalkan) (Al-Qusyairi, 1966). Iman yang sempurna adalah yang tidak bercampur dengan keraguan, dan melahirkan semangat untuk melakukan perbuatan yang baik. Kemudian perbuatan baik tidak dapat melahirkan pahala kecuali dengan iman (Asy-Syaukani, 2007). Kesempurnaan iman harus disertai dengan ketundukan diri dan kepatuhan untuk menerima dan mengikuti ajaran yang telah ditetapkan oleh Allah, yang dibuktikan dengan perbuatan dan tidak cukup dengan pengakuan di dalam hati saja (Ridha, 2005).

Yakin memiliki makna mukasyafah

Pengertian yakin dengan makna *mukasyafah* yaitu terbukanya tabir rahasia dengan penglihatan mata hati. Ketika seorang itu melihat pribadi orang-orang seperti ini dan itu, maka sebenarnya dia melihat dengan *mukasyafa*. Kemudian *mukasyafah* terbagi menjadi tiga: Pertama, terbuka tabir rahasia perkara-perkara baik. Kedua, terbuka tabir rahasia kemampuan seseorang. Ketiga, terbuka tabir rahasia iman dengan hati tentang Allah. Maka pada pembagian yang terakhir merupakan *mukasyafah* yang paling tinggi terbuka tabir rahasia *marifatullah* (Al-Qusyairi, 1966).

Mukasyafah seorang sufi merupakan melalui sarana kalbu yang suci dan bersih, walaupun pada praktiknya terbukanya tabir rahasia yang tertutup bagi manusia akan tersingkap seolah-olah ia melihat dengan mata kepalanya, pengetahuan itu datang dari kebeningan kalbu yang bersumber langsung dari Allah, seperti cahaya yang mantul kepada kalbu sehingga dapat menjadi terang benerang (Al-Ghazali, 2011). Lebih dari itu, ada juga *muskasyafah* yang diperoleh dari ilham yaitu pengetahuan yang diberikan langsung oleh Allah secara langsung kepada manusia tertentu tanpa proses pengamatan dan penalaran, atau melalui proses belajar (Asmaran, 1994). Maka jika tabir penutup telah dibuka, maka keyakinan akan bertambah, pertolongan akan didapatkan, dan *musyahadah* dapat dioptimalkan (Al-Qusyairi, 1966).

Begitu juga *mukasyafah* atau ketersingkapan hijab antara hamba dan Allah dapat dirasakan secara *batiniyah* (dalam hati). Ketika hati seseorang telah menjadi bersih, maka ia laksana cermin yang dengan anugerah Allah mampu dapat memantulkan nur ilahi atau cahaya Allah (Damasyqi, 1986). Para sufi sebelum mencapai tingkatan yakin dengan makan *mukasyafah* diawali oleh kondisi *muhadarah*

yang telah didapatkan dengan pengetahuan hati, yang *ilmu al-yakin*. Perjalanan batin yang dilakukan oleh sufi merupakan proses menenangkan dan melembutkan hati, yang disebut *arbabu al-talwin*, agar tabir atau hijab yang sering melindungi penglihatan batin dapat tersingkap, kemudian terlihat Kemaha-Kuasaan Allah yang disebut *mukashafah.* Kondisi ini, didapatkan oleh penglihatan batin yang disebut *ainu al-yakin*, yaitu upaya batin untuk menetapkan apa yang sedang dilihatnya, yang disebut dengan *arbabu al-tamkin*. Ketika penglihatan batin tetap dan menimbulkan keyakinan yang sangat pasti dan jelas, maka tulah yang disebut *mushahadah*, yaitu penglihatan batin yang sebenarnya. Kondisi batin ini dinamakan *haqq al-yakin* (Suhrawardi, 2007).

Menurut Imam Al-Qusyairi terbukanya tabir rahasia bukan saja dengan *mukasyafah*, tetapi juga dengan khabar yaitu ilmu yang diperoleh dari para nabi yang diutus oleh Allah tentang sesuatu yang gaib, surga, neraka, dan berbagai keadaan di hari kiamat. Kemudian juga dengan ilmu yang dihasilkan dari pemikiran berdasarkan dalil kejadian alam, kesempurnaan dzat dan sifat Allah (Al-Qusyairi, 1966). *Khabar* yang diperoleh dari para nabi dinamakan juga *khabar shadiq* yaitu sumber ilmu pengetahuan tertinggi diriwayatkan dari berita yang benar atau *khabar shadiq* yang bersifat absolut, sehingga dapat dipertanggung jawabkan yaitu Al-Qur'an dan hadis, yang kedua sumber tersebut tidak dapat diragukan lagi kebenaran mutlak yang menghantar kepada keyakinan (Al-Attas, 2001).

Dalam Epistemologi Islam sangat mendukung ilmu yang dihasilkan oleh berfikir, karena akan dapat sampai kepada derajat suatu perkara yang mempunyai unsur-unsur kebenaran secara mutlak. Sesuatu yang benar itu seharusnya mempunyai elemen yang dipercayai kebenarannya secara yakin tanpa ada sedikitpun unsur keraguan, kesamaran dan prasangka terhadapnya (Dawilah, 1993). Selain itu juga al-Qur'an mengisyaratkan bahwa terdapat sumber-sumber ilmu yang lain jika diiringi dengan kajian dan orientasi yang betul akan membawa kepada kebenaran wahyu Ilahi. Ini disebabkan pada akhir suatu kajian itu akan membawa kepada sumber yang sama juga yaitu Allah (Daud, 1994).

Yakin memiliki makna Ketenangan Jiwa

Yakin dapat diartikan dengan ketenangan jiwa yaitu menerima apa yang telah ditetapkan oleh Allah dan tidak ada pertolongan kecuali dari-Nya, walaupun bisikan hati menolak sesuatu yang telah terjadi (Al-Qusyairi, 1966). Salah satu prinsip yakin

adalah ridha yang menjadi seseorang memiliki ketenangan jiwa, ridha adalah hilangnya perasaan sedih terhadap apa yang telah terjadi dan menyambutnya dengan kegembiraan, serta ketenangan hati dengan apa yang telah ditetapkan oleh Allah, sebab apa yang telah dipilihkan-Nya merupakan ketetapan terbaik bagi hamba hamba-Nya (Syadzi, 2012). Maka hubungan antara ridha dan yakin sangat erat, sebab bagaimana mungkin orang yang yakin tidak ridha dengan ketentuan Allah, segala bentuk kebaikan dan kerusakan bagi seorang hamba tidak lain adalah pilihan terbaik yang ditetapkan terdapat rahasia Ilahi dan kemanfaatan.

Konsep yakin juga diluar dari rasional akal manusia tanpa ketergantungan kecuali kepada Dzat Pemilik langit dan bumi, seperti seorang dapat ke Makkah hanya bermodal keyakinan tanpa membawa bekal dan nafkah, yang pada akhirnya sampai (Al-Qusyairi, 1966). Keyakinan seorang hamba akan berkembang sejalan dengan terjadinya peristiwa yang rasional atau irasional seperti mukjizat Rasulullah yang di luar akal manusia yang mampu membangun keyakinan sedikit demi sedikit. Dengan demikian terbentuknya keyakinan yang kokoh merupakan hasil kumulatif keyakinan sebelumnya. Seseorang yang meyakini bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah serta mengamalkan apa yang diamalkan oleh Rasulullah maka akan hadir di dalam dirinya perasaan tenang dan tenteram dalam menghadapi problem kehidupan (Nuryati, 2018).

Imam Al-Qusyairi mengutip Ishaq An-Nahrlauri bahwa Jika seorang hamba telah menyempurnakan hakikat yakin, maka cobaan akan menjadi kenikmatan dan kemudahan akan menjadi musibah (Al-Qusyairi, 1966)256 Buah dari yakin adalah melahirkan ketenangan atas janji Allah, tetap berpegang teguh terhadap jaminan Allah, serta tetap bertumpu pada satu arah mata panah cita-cita menuju dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Karena segala sesuatu hanya kembali kepada Allah, dan memaksimalkan usaha untuk memperoleh keridaan Allah SWT. Yakin merupakan sumber utama dari seluruh maqam. Sedangkan maqam yang mulia, akhlak terpuji dan *amal ma'ruf* adalah bagian dan buah dari yakin. Adapun tingkatan yakin dalam iman yakni, pertama, *Ashhabul yamin* adalah orang-orang yang mempunyai iman, percaya dan mantap, tetapi masih memiliki kemungkinan ragu dan was-was jika datang suatu musibah yang menimpa pada dirinya. Pada tingkatan ini, tetap dianggap sebagai iman walau belum yakin (Mustaghfirah, 2018).

Simpulan

Imam Al-Qusyairi adalah seorang sufi yang masyhur pada zamannya seorang sufi sejati yang memperjuangkan ajaran tasawuf sunni beraliran Asy'ariyah sesuai yang ditetapkan oleh Al-Qur'an dan hadis, serta membantah ajaran tasawuf yang banyak mengandung *bid'ah*. Konsep yakin dalam pandangan Imam Al-Qusyairi merupakan salah satu *maqamat* yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mendapatkan tingkatan tertinggi atau kesempurnaan. Konsep yakin dalam pandangan Imam Al-Qusyairi memilki tiga makna yaitu: Pertama, yakin memiliki makna menolak keraguan dan menyempurnakan iman. Keraguan dapat dihilangkan dengan selalu menghadirkan Allah dalam segala sesuatu dan juga melihatnya dengan jelas tanpa penghalang, adapun kesempurnaan iman melalui fondasi takwa. Kedua, yakin memiliki makna *mukasyafah*, yaitu terbukanya tabir rahasia dengan penglihatan mata hati, selain itu tabir rahasia juga dapat terlihat melalui khabar dan ilmu aqli dari kejadian alam. Ketiga, yakin memilki makna Ketenangan Jiwa, dengan menerima apa yang telah ditetapkan oleh Allah walaupun di luar akal manusia, tidak ada ketergantungan kecuali kepada-Nya. Jika seorang sufi sudah mencapai pada maqam yakin maka tabir yang tertutup akan terbuka dan keyakinan akan bertambah; cobaan akan menjadi kenikmatan dan kemudahan akan menjadi musibah; dan hati penuh dengan cahaya Ilahi, syukur, dan takut kepada Allah.

Referensi

Al-Attas, S. M. N. (2001). *Prolegomena to The Metapysis of Islam*. ISTAC.

Al-Baydawi, A. bin 'Umar. (1997). *Anwar at-Tanzil wa Asrar At-Ta'wil*. Dar Al-Ihya At-Turats Al-'Arabi.

Al-Faruqi, I. R. (1988). *Tauhid*. Penerbit Pustaka.

Al-Ghazali, I. (2007). *Minhajul Abidin*. Khatulistiwa Press.

Al-Ghazali, I. (2011). *Ihya' Ulumuddin*. Republika.

Al-Ghazali, I. (2020). *Al-Munqidz min Ad-Dhalal (Pembebasan dari Kesesatan), Terj. Bahrudin Achmad*. Al-Muqsith Pustaka.

Al-Husaini, H. M. H. A.-H. (1999). *Pembaru Abad ke-17 Al-Imam Habib Abdullah Al-Haddad*. Pustaka Hidayah.

Al-Jurjani, A. ibn M. (1988). *At-Ta'rifat*. Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Al-Qusyairi, A. A.-Q. (1966). *Al-Risālah al-Qusyairiyyah* ('Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (ed.)). Dār al-Ta'līf.

Al-Qusyairi, A. Q. A. K. H. (2007). *Risalah Qusyairiyah Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. Pustaka Amani.

Ash-Shalaby, A. M. M. (2005). *Siratu Amir al-Mu'minin Ali bin Abi Thalib*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Asmaran. (1994). *Pengantar Studi Tasawuf*. PT Raja Grafindo Persada.

Asy-Syaukani, M. bin A. (2007). *Fathul Qadir: Al-Jami baina Ar. Riwayah wa Ad-Dirayah min ilm Al-Tafsir*. Dar al-Marefah.

Basyuni, I. (1992). *Al-Imam Al-Qusyairi Hayatuhu wa Tasawwufuhu wa Tsaqafatuhu*. Maktabah al-Adab.

Damasyqi, A. R. (1986). *Abu Hamid al-Ghazali wa Tasawuf*. Daar Thayibah.

Daud, W. M. N. W. (1994). *Konsep Ilmu Dalam Islam*. Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Dawilah, S. M. (1993). *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam alQur'an*. Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Faisal, S. (1982). *Metode peneliatan Pendidikan*. Usaha Nasional.

Fuady, R. H. R. (2021). *Pendidikan Sufistik Imam Al-Qusyairi (Telaah Kitab Al-Risalat Al-Qusyairiyyah)*. IAID Darusslam.

Fudholi, M. (2011). Konsep Zuhud Al-Qushayri Dalam Risalah Al-Qushayriyah. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, *1*(1).

Ibn Taimiyyah, A. ibn 'Abd al Ḥalīm. (1986). *Minhāj al-Sunnah al--Nabawiyyah fī Naqd Kalām al-Syī'ah wa al--Qadariyyah*. Dār al-Maktabah Riyad al-Hadisah.

Kartanegara, M. (2006). *Menyelami lubuk tasawuf*. Erlangga.

Kurnia, L. M. (2017). *Yakin dan Ragu dalam Perspektif Al-Qur'an*. UIN Sunan Kalijaga.

Madjid, N. cholis. (1995). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Paramadian.

Manzur, I. (1990). *Lisan al-'Arab*. Dar Sader.

Masyhudi, I. (2003). *Wali- Sufi Gila*. Ar-Ruzz Press.

Miswar. (2017). Maqamat (Tahapan yang Harus Ditempuh dalam Proses Bertasawuf). *A N S I R U*, *1*(2).

Moleong, L. J. (2017). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosda Karya.

Muhibudin, I. (2018). *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik (Studi Komparatif Tafsir Al-Qusyairi Dan Al-Jailani)*. UIN Syarif Hidayatullah.

Muhtadin. (2020). Zuhud dan Signifikansinya terhadap Modernitas (Pemikiran Abu Al-Qasim Al-Qusyairi dalam Kitab Risâlat Al-Qusyairiyat Fî 'ilmi Al-Tashawwuf).

Journal of Islamic Theology and Philosophy, *2*(1).

Mujieb, A., Muhamad, Ismail, A., & Syafi`iah. (2009). *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali*. PT. Mizan Publika.

Munawwir, A. W. (1997). *Al-Munawwir : Kamus Arab-Indonesia*. Pustaka Progresif.

Mustaghfirah, F. L. (2018). *Maqamatul Yaqin: telaah pemikiran sufistik Imam Abdullah Al Haddad tentang tingkatan keyakinan*. UIN Sunan Ampel Surabaya.

Nazir, M. (2003). *Metode Penelitian*. Ghalia Indonesia.

Nuryati, N. (2018). BIMBINGAN ROHANI ISLAM DAN PERASAAN TENANG LANSIA (Study Kasus Lansia PKH Kecamatan Trucuk Klaten). *Hisbah: Jurnal Bimbingan Konseling Dan Dakwah Islam*, *15*(1), 85–98. https://doi.org/10.14421/hisbah.2018.151-07

Quthb, S. (2004). *Fi Zhilal al- Quran*. Dar al- Syuruq.

Ridha, M. R. (2005). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Saichon, M. (2017). Makna Takwa dan Urgensitasnya dalam Al-Qur'an. *U s r a H*, *3*(1).

Sapitri, E. (2022). Pemikiran Sufistik Al-ghazali tentang 'ilm al-yaqin Menuju Ma'rifat. *Jurnal Manthiq*, *7*(1).

Shihab, Q. (2006). *Tafsir al-Misbah*. Lentera.

Suhrawardi, S. U. (2007). *Awarif al-Ma'arif: Puncak Pengetahuan Ahli Makrifat*. Pustaka Hidayah.

Syadzi, K. A. (2012). *Yakin: Agar Hati Selalu Yakin dengan Allah, terj. Muhammad Misbah*. Amzah.

Zaini, F. (2000). *Sepintas Sastra Sufi: Tokoh dan Pemikirannya*. Risalah Gusti.

Zani, A. al-W. al-G. T. (1997). *Sufi dari Zaman ke Zaman,terj. Ahmad Rofi' Utsmani*. Penerbit Pustaka.